

Институт востоковедения РАН

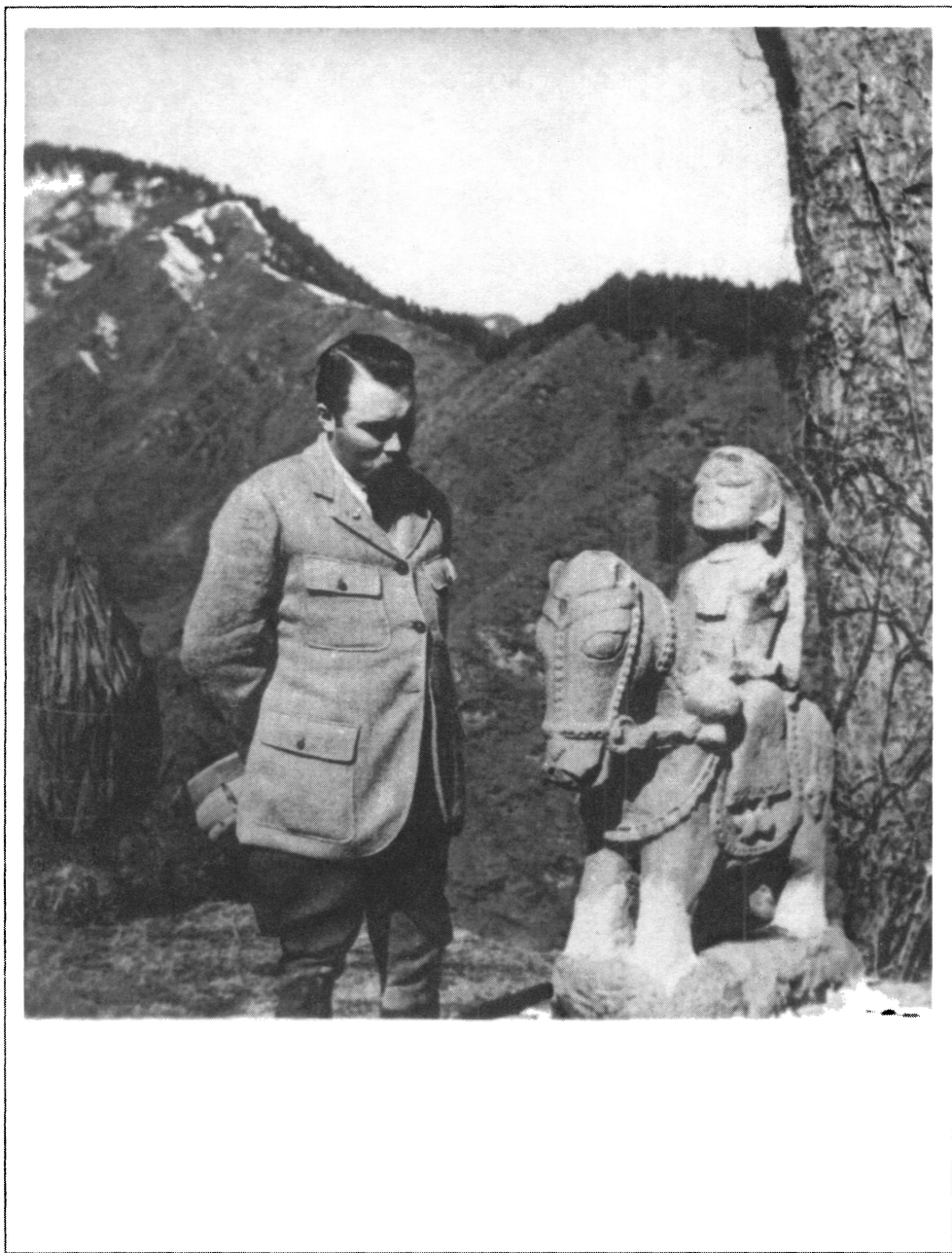
ИНДИЯ - ТИБЕТ:

ТЕКСТ И ВОКРУГ ТЕКСТА

РЕРИХОВСКИЕ ЧТЕНИЯ 2002 (ЮБИЛЕЙНЫЕ)
В ИНСТИТУТЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ РАН

ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ФИРМА «ВОСТОЧНАЯ ЛИТЕРАТУРА» РАН

ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ РАН



Ю. Н. Рерих. Кулу. 1940-е годы

Российская академия наук
Институт востоковедения

ИНДИЯ – ТИБЕТ: ТЕКСТ И ВОКРУГ ТЕКСТА

РЕРИХОВСКИЕ ЧТЕНИЯ 2002 (ЮБИЛЕЙНЫЕ)
В ИНСТИТУТЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ РАН



Москва 2004

ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ФИРМА
«ВОСТОЧНАЯ ЛИТЕРАТУРА» РАН

УДК 94(3) "65"
ББК 63.3(5)
И60

Ответственный редактор и составитель
д. филол. н. В.В. Вертоградова

Рецензенты:
д. филос. н. В.К. Шохин
д. ист. н. Н.В. Исаева

И60 **Индия – Тибет: текст и вокруг текста : Рериховские чтения 2002 (юбилейные)**
в Институте востоковедения РАН / Отв. ред. и сост. В.В. Вертоградова ; Ин-т
востоковедения. – М. : Вост. лит., 2004. – 271 с. : ил. – ISBN 5-02-018465-9
(в обл.).

Сборник – итог Рериховских чтений, проходивших в Институте востоковедения РАН 28–30 ноября 2002, посвященных столетию со дня рождения выдающегося тибетолога, индолога, специалиста по Центральной Азии Ю. Н. Рериха.

Собранные здесь статьи, охватывающие географический ареал от Индии до Тибета периода древности и средневековья, представляют оригинальные творческие исследования (используются тексты на 10 древних языках) по малоразработанным или совсем не представленным в отечественном востоковедении областям истории культуры, филологии, религии, искусства. При этом заявленная в заглавии тема «текст и вокруг текста» не является формальной шапкой, а задает общую для всех работ направленность исследований, выходя на подступы к общей теории текста культуры и придавая сборнику согласованное звучание.

ББК 63.3(5)

ISBN 5-02-018465-9

© Вертоградова В.В., составление, 2004
© Юдина М.Э., художественное
оформление, 2004
© Институт востоковедения РАН, 2004
© Издательская фирма
«Восточная литература» РАН, 2004

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	7
Из научного наследия. Ю.Н.Рерих. Упоминание о бунчуке в «Ригведе» (1.32)	8

ДРЕВНЯЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ИНДИЯ

Н.В. Александрова. Кашмирские предания в «Записках» Сюань-цзана: структура текста и смысловые трансформации	12
В.В. Вертоградова. Планиметрические модели в древнеиндийской живописи (вербальный текст и стенопись)	28
А.А. Вигасин. Античные авторы об индийских кастах	46
Е.Г. Вырщиков. К описанию протоиндских изображений	57
А.М. Дубянский. Ситуация осады города в классической тамильской поэзии (темы <i>ноччи</i> и <i>ужиней</i>)	73
Н.А. Железнова. <i>Corpus Cundacundae</i> : проблема датировки	86
Д.И. Жутаев. Размышления о структуре раннебуддийского доктринального текста (буддийский гибридный санскрит, пали)	99
А.А. Ледков. Указ правителя Джумлы Бхана Шахи от 1530 г. (к вопросу о земельной собственности в средневековом Непале)	135
Д.Н. Лелюхин. Возникновение царства Личчавов в Непале по данным эпиграфики и «Гопалараджавамшавали»	142
А.М. Самозванцев. «Артхашастра Каутильи» II: проблемы структуры текста	169
Е.В. Тюлина. Описание обряда освящения статуи в текстах пуран	181
М.С. Фомин. Наставления царей (<i>rājānusāsana</i>) по данным «Сутры Львиного Рыка»	190

ТИБЕТ

А.К. Васильев. «Глава о Дхарме» из «Драгоценной сокровищницы превосходных речений» Сакьяпандиты как буддийское наставление	206
Е.Д. Огнева. Индо-тибетские контакты (VII–XV вв.) в именах учителей, датах, топонимах	225
В.М. Яковлев. Тибетский гадательный текст из «Данджура»	250
Summary of papers	262
Список иллюстраций	270
Список сокращений	271

CONTENTS

Preface	7
From the scholarly heritage. G.Roerich. Reference to the Horse-Tail in the <i>R̥gveda</i> (1.32)	8
ANCIENT AND MEDIAEVAL INDIA	
N.V.Aleksandrova. Kashmiri Legends in Hsüan Tsang's <i>Travels</i> : Structure of the Text and Transformation of the Meaning	12
V.V.Vertogradova. Planimetrical Patterns in Ancient Indian Painting (Verbal Text and Figurative Representation)	28
A.A.Vigasın. Indian Castes according to Greek and Latin Authors	46
Ye.G.Vyrshchikov. Towards Describing Proto-Indic Images	57
A.M.Dubyansky. The Siege of a Fort in Classical Tamil Poetry (Themes of <i>Nocci</i> and <i>Uliñai</i>)	73
N.A.Zheleznova. <i>Corpus Cundacundae</i> : Problem of Dating	86
D.I.Zhutayev. Concerning the Structure of the Early Buddhist Doctrinal Text (Buddhist Hybrid Sanskrit, Pali)	99
A.A.Ledkov. Edict of the King of Jumla, Bhan Shahi, from 1530 (towards the Problem of Landownership in Mediaeval Nepal)	135
D.N.Lelyukhin. Rise of the Licchavi Kingdom in Nepal from the Data of the <i>Gopalarājavamsāvali</i> and Epigraphical Sources	142
A.M.Samozvantsev. The <i>Kauṭīliya Arthaśāstra</i> , II: Problems of the Structure of the Text	169
Ye.V.Tyulina. Description of the Rite of Consecrating a Statue in Puranic Texts	181
M.S.Fomin. Instructions to Kings (<i>rājānusāsana</i>) according to the Data of the <i>Lion's Roar Sutra</i>	190
TIBET	
A.K.Vasilyev. "Chapter on the Dharma" from Sakya Pandita's <i>Precious Treasury of Elegant Sayings</i> as a Buddhist Admonishing	206
Ye.D.Ohneva. Indo-Tibetan Contacts (7th – 15th cc.) in the Names of Teachers, Dates and Toponyms	225
V.M.Yakovlev. A Tibetan Divination Text from the <i>Tangyur</i>	250
Summary of papers	262
List of Illustrations	270
List of Abbreviations	271

ПРЕДИСЛОВИЕ

28–30 ноября 2002 г. в Институте востоковедения РАН проходили юбилейные «Рериховские чтения», посвященные столетию со дня рождения Ю. Н. Рериха, одного из, быть может, последних в XX в. «наукoproходцев» в ареале Индия – Тибет – Монголия.

Ежегодные «Рериховские чтения», проводившиеся в Институте с 1961 г., – уникальный пласт устно-научной культуры советского и постсоветского времени, неотягченный официальной идеологией, к сожалению для истории почти утраченный. За весь этот период «Чтения» представлены лишь в одной книге, превосходно изданной Санкт-Петербургским Государственным Университетом.

Участники юбилейных «Чтений 2002» подготовили сборник исследовательских статей (докладов) по самым разным, порой малоизученным областям культуры, религии и искусства обозначенного в заглавии региона в период древности и средневековья: здесь и джайнский канон, и индо-тибетские контакты, и древнеиндийские касты, и протоиндские изображения, и непальская эпиграфика, и древнеиндийская живопись. И эта, казалось бы, рериховская «всеохватность» скрепляется и согласуется тем, что все исследования по существу написаны об одном и том же: о тексте и подходах к тексту.

В сборнике не задана одна программа, не предлагается единая методика исследования. Но, следуя этой общей направленности и решая конкретные историко-культурные задачи, в статьях как бы сами собой выстраиваются и выходят на первый план такие проблемы, как «пространство текста – пространство действительности (биспациальность)», «структура невербального текста», «формирование корпуса текстов», «структура доктринального текста», «вербальный текст и изображение» и др.

Исследовательское поле авторов – оригинальные памятники на многих древних языках: санскрите, пали, гибридном санскрите, джайн-шаурасени, древнетамильском, непальском кхас-кура, тибетском, древнегреческом, латинском.

Хочется думать, что итоги и методы исследования текстов, представленные в сборнике, проясняя существенные моменты истории культуры региона, помогут формированию новых дисциплин, связанных с общей теорией текста и культурной антропологией, и тем самым будут способствовать тому, что Ю. Н. Рерих называл «уточнением сознания» и что полагал главной целью научных изысканий.

ОТ СОСТАВИТЕЛЯ

Оргкомитет конференции «Рериховские чтения» выражает благодарность Г. В. Бачериковой, Д. И. Жутаеву и М. Э. Юдиной за помощь в осуществлении издания.

ИЗ НАУЧНОГО НАСЛЕДИЯ

Публикуемая здесь статья Ю. Н. Рериха, содержание которой приводилось им при комментировании гимнов Ригведы во время занятий ведийским языком, была написана в апреле 1960 г. и задумана как одна из возможных тем доклада XXV Международному конгрессу востоковедов в Москве (август 1960) наряду с подготавливаемым материалом по тохарской проблеме и макетом «Тибетско-санскритско-англо-русского словаря».

Кончина Ю. Н. Рериха в мае 1960 г. не дала осуществиться этим планам, но статья о бунчуке была опубликована посмертно в 1962 г. в книге «Древний мир» (Сб. статей в честь акад. В. В. Струве под ред. Н. В. Пигулевской. М., 1962), содержащей в основном материалы по Древнему Египту и Ближнему Востоку и почти неизвестной индологам. Имеющиеся в статье ссылки на иллюстрации, видимо, предполагали присутствие их в окончательном варианте статьи, как и во время доклада на конгрессе. В связи с этим представляется уместным воспроизведение в тексте статьи Ю. Н. Рериха некоторых иллюстраций, отмеченных им в ссылках.

Ю. Н. Рерих

Упоминание о бунчуке в «Ригведе» (1. 32)

Бунчук, или значок командующего (уйгурский или монгольский *тиу*), состоящий из конского хвоста, подвешенного под перекрестие копья или наверхия, хорошо известен из военной истории османов и среднеазиатских тюрок и монголов. От них его заимствовала русская армия. Этот бунчук обычно возил за начальником особый значковый, или *тиуци*. Воздвигнуть или поставить *тиу* означало начало войны или набега. Белое знамя (*џауантиу* или *süilde*) Чингисхана, который сделался, согласно преданию, гением-хранителем народа, до недавнего прошлого чествовалось в одном из хошунов на северо-западе Монголии и в Ордосе¹. То же по-

¹ Б. Я. Владимирцов. Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. Л., 1934. С. 145, прим. 3; Pavel Pouch. Die Geheim Geschichte d. Mongolen. Praha, 1956. S. 137 ff; Доржи Банзаров. Собр. соч. М., 1956. С. 274 сл. (прим. Г. Н. Румянцева).

верие бытует у кочевых племен северо-восточного Тибета, где среди голоков, сохранивших многое из кочевой древности, за командиром отряда, идущего в набег, возят копье, значительно длиннее обычного копья кочевников, которым вооружены отдельные всадники. Под навершием копья прикрепляется пучок конских волос или освященный кусок материи (в этом сказывается влияние буддизма). Такое копье почитается обиталищем гения-хранителя войны, или རྩཱ་ལྷ།, причем в этом выражении слово རྩ། не означает «враг», а сохраняет свое древнее значение «боевой» (ср. རྩཱ་ལྷ། – «боевая секира»).



Ил. 1

Такие бунчуки, или конские хвосты на копьях, известны у древнеиранских кочевых племен Средней Азии. Изображения лопастных знамен и стилизованных бунчуков встречаются на фресках Кызыла и Муртука в Синьцзяне (VI–VIII вв. н.э.)².

Г. М. Бонгард-Левин обратил мое внимание на изображение бунчука на раннесасанидском блюде из собрания Государственного Эрмитажа в Ленинграде, воспроизведенное в книге Ф. Сарре³. На блюде изображены как бунчук (конский хвост под навершием копья), так и четырехлопастные знамена.

Бунчуки на длинных пиках имелись и у хорезмийских войск⁴.

Согласно Геродоту (VII, 70), «эфиопские» воины из Гедрозии (Белуджистан) носили конские гривы на шлемах. Эти «восточные эфиопы» входили в состав индийских отрядов персидской армии, и Геродот подчеркивает, что их вооружение было сходно с вооружением индийцев.

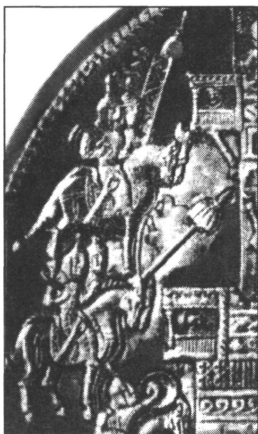
Металлические навершия бунчуков с изображением тотемных животных хорошо известны по обнаруженным при раскопках материалам скифского и гуннского времени (Кубань и Ордос)⁵.

² A. von Le Coq. Bilderatlas zur Kunst und Kulturgeschichte Mittel-Asiens. Berlin, 1925. S. 18.

³ F. Sarre. Die Kunst des Alten Persien. Berlin, 1922. S. 105.

⁴ С. П. Толстов. Древний Хорезм. М., 1948. Табл. 86. С. 216.

⁵ M. Rostovzeff. Iranians and Greeks in South Russia. Oxford, 1922. Tabl. X; "The Animal Style in South Russia and China". Princeton, 1928. Tabl. XXI; Ellis H. Minns, Scythians and Greeks. Cambridge, 1913. P. 77.



Ил. 2

Из всего сказанного можно заключить, что бунчук был хорошо известен иранским племенам Средней Азии и Причерноморских степей. Сведения наши о вооружении древнеарийских воинов чрезвычайно скудны из-за почти полного отсутствия археологического материала⁶. Из текста «Ригведы» известно, что древние арийцы знали копье и знамена (*drapsá*, ср. авестийское *drapša*)⁷. Слово *dhvaja* «знамя» дважды упоминается в «Ригведе» (VII, 85; X, 103). На многочисленных песнопениях в «Ригведе» об Индре, древнеарийском боге войны и набегов, разрушителе укрепленных городов (*puramdara*), отражился не дошедший до нас, но, несомненно, существовавший богатырский эпос древних арийцев, своеобразная дружинная поэзия, которой свойственны метафоры и символизм. В песнопении первой книги «Ригведы» (1, 32, 12) о единоборстве Индры с драконом Индра, пронзенный копьем этого чудовища (*Vṛtra*), уподобляется конскому хвосту на копье:

Конским хвостом тогда [ты] стал, о Индра,
Когда копьем пронзил тебя [дракон] бог единый;
Ты добыл скот, добыл сому, о герой,
Освободил течение семи потоков⁸.

Это место «Ригведы» принято понимать как какое-то магическое превращение Индры⁹, о котором Рену сказал: «Dont on ignore d'ailleurs la portée réelle»¹⁰.

Представляется более вероятным, что пронзенного в бою Индру ведийский поэт уподобил конскому хвосту на древке копья – предмету, хорошо известному ему из воинского уклада древних арийцев, и нет необходимости пояснять текст как какое-то непонятное магическое превращение, которое помогает Индре избежать опасности. Если наша догадка правильна, то это место «Ригведы» можно считать древнейшим упоминанием бунчука, военного значка, заимствованного, как и некоторое вооружение, тюрко-монголами у ирано-арийских племен.

⁶ B. K. Majumdar. The military system in Ancient India. Calcutta, 1955. P. 25.

⁷ Ch. Bartholomae. Altiranisches Wörterbuch. Strassburg, 1904. S. 771.

⁸ R. Pischel. Vedische Studien. II. I. Stuttgart, 1892. S. 91; M. Bloomfield. Rig-Veda Repetitions, Part I ("Harvard Oriental Series". XX. Cambridge, 1916). P. 65.

⁹ K. Geldner. Vedische Studien. II. 1. S. 183.

¹⁰ E. Benveniste et L. Renou, Vṛtra et Vṛtragna. Étude de mythologie indo-iranienne ("Cahiers de la Société Asiatique". IV. Paris, 1934). P. 141.

ДРЕВНЯЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ИНДИЯ

Н. В. Александрова

Кашмирские предания в «Записках» Сюань-цзана: структура текста и смысловые трансформации

Описания стран, следующие одно за другим в «Записках» китайского паломника Сюань-цзана, обычно подкупают исследователя полнотой «оглавления», дающего подробный перечень древних географических названий, однако вызывают разочарование своим внутренним содержанием. Такая ситуация естественна, если иметь в виду мировосприятие путешественника VII века, отражавшее принадлежность своему времени и своему культурному кругу, однако требует выявления тех закономерностей, которые формировали текст, обладающий присущими ему качествами.

Кашмирский раздел, завершающий III цзюань (книгу) «Записок» Сюань-цзана, дает возможность проследить наиболее характерные черты этого памятника. Расположение данного отрезка текста, соответствующее положению «страны Кашмир» на линии маршрута паломника, занимает среднюю позицию между периферийными по отношению к цели его путешествия странами (центрально-азиатская часть пути) и находящимися в центре притяжения для паломника (средняя часть долины Ганги как место жизни и деятельности Будды). Такое расположение страны, а также вхождение ее, с точки зрения автора, в число «буддийских стран», целиком и полностью определяло содержание соответствующего раздела и структуру его текста.

Текст раздела открывается с обычного для описания всех «стран» зачина, в котором по определенному шаблону¹ даются сведения общего характера – по несколько слов на каждую примету, из которых складывается весьма формальный «отчет» об описываемых землях:

Страна Кашмир (кит. 迦溼彌羅國 *Цзяшимили*) – в окружности 7000 *ли*. С четырех сторон – горы. Они крайне высоки и опасны; впрочем, имеются проходы, но узкие и тесные. С древности враждебные соседи не могли совершать нападения [на эту страну]. Столица стоит на большой реке, протекающей вдоль западной границы [города], который имеет с севера на юг 12–13 *ли*, с востока на запад – 40–50 *ли*. Земли благоприятны для земледелия, много цветов и

¹ Самозванцева Н. В. (Александрова). Исторические сведения об Индии в записках Фа-сяня и Сюань-цзана // ВДИ. 1991. № 2. С. 149–155.

плодов. [Страна] славится конями драконовой породы и шафраном, огненным жемчугом, целебными травами. Климат очень холодный. Много снега, изредка бывают ветры. [Жители] одеваются в шерстяные ткани, носят белые одежды. Местные обычаи легкомысленны, люди по характеру боязливы. Страна охраняется драконом, и поэтому [здесь] не боятся соседей. Внешне [жители] красивые, но по характеру склонны к вероломству. Весьма учены и очень сведущи. Истинная вера здесь пришла в упадок, разных верований – множество. Монастырей – около 100, монахов и учеников – около 500. Есть четыре ступы, построенные царем Ашокой (кит. 無憂王 Ую-ван), в каждой – по шэню мошей татхагаты².

Оставив на дальнейшее рассмотрение содержание этой части раздела, проследим последующее развитие текста. В отличие от других «глав-стран» Сюань-цзана, далее идет «историческая» часть, представляющая последовательное описание событий, которое отчетливо делится на пять периодов-преданий, причем каждый из них имеет определенную дату (начала).

Первое названное событие, которое обозначает «начало времен», играет в тексте роль исходного предания, дающего отправную точку для датирования последующих событий и придающее им необходимый смысл. Это предание-пророчество:

В преданиях этой страны говорится: земли эти первоначально были драконовым озером. В прежние времена Будда, Почитаемый в Миров, возвращался в Мадхьядешу (кит. 中國 Чжунго) из страны Удяны (кит. 烏仗那國 Учжанна), где укротил злого духа, и, пересекая воздух над Кашмиром, сказал, обратившись к Ананде: «После моей нирваны появится архат Мадхьянтика. Он создаст государство на здешних землях, облагородит людей, распространит закон Будды».

Наиболее близко к начальному («на десятый год после нирваны татхагаты») – предание-исполнение пророчества, повествующее о Мадхьянтике:

На десятый год после нирваны татхагаты ученик Ананды Мадхьянтика овладел шестью священными знаниями, постиг восемь путей к освобождению. Прослышав о предсказании Будды, он возликовал и тотчас отправился туда, на вершину большой горы. В радости он остановился посреди рощи, выказывая великое [искусство] чудесных превращений. Увидевший это дракон глубоко уверовал и стал просить архата – мол, возьми [у меня], что пожелаешь. Архат же говорит: «Хочу вступить в озеро. Удели [мне участок такого размера], чтобы поместились колени». Царь драконов и вправду отвел воду и подарил [землю]. Архат же чудесным образом увеличил свое тело. Царь драконов торопливо, изо всех сил стал отводить воду – и озеро высохло, вода иссякла. Дракон, барахтаясь [в воздухе], стал молить архата о месте [для жилья]. [Архат отвечает]: «К северо-западу отсюда осталось еще озеро около 100 ли в окружности. [Ты] сам и [твой] родственники можете жить в том маленьком озере». Говорит [тогда] Царь драконов: «Все земли из-под озера я дарю тебе. Хотел бы, чтобы и впредь ты получал мои приношения». На что Мадхьянтика ответил: «Я здесь пробуду недолго. Скоро достигну нирваны. Если согла-

² Здесь и далее перевод выполнен по изданию: Сюань-цзан. Да Тан сиюй цзи. Пекин, 1955.

шусь получать приношения, как [ты] желаешь, то как же обрету умиротворение?» Царь драконов в другой раз стал просить: «Тогда пусть [500 архатов] постоянно получают мои приношения до [наступления] конца Закона. После конца Закона я снова займу страну, чтобы жить в [своем] озере».

Мадхьянтика укрощает дракона-нага, властвующего над этой страной, и, исполняя пророчество о «распространении Закона Будды», основывает здесь 500 монастырей.

Следующие события, связанные с именем царя Ашоки, начинаются с 100-го года после нирваны:

Через 100 лет после нирваны татхагаты царь страны Магадхи (кит. 摩揭陀 *Моцзето*) Ашока волею судеб достиг владычества над миром и распространил свою власть на далекие страны. [Царь] глубоко уверовал в *три сокровища*³, покровительствовал «четырем видам живых существ»⁴. В те времена жили 500 монахов-архатов и 500 монахов-еретиков. Царь почитал их и снабжал пищей, не различая [тех и других]. Был монах-еретик *Мохэтинань*, обладающий проницательным [умом] и многими познаниями. Подлинная слава [о нем распространилась] далеко. Он отличался широтой мысли и искусством рассуждения. Но в постижении [истины] он уклонялся от верного учения, и познания имел еретические. Многие следовали [его] ложным принципам. Царь Ашока не распознавал ложного и истинного. Поэтому, в чем он почувствует добро, то и принимал близко к сердцу. [Однажды] царь собрал монахов и учеников, чтобы [они] отправились к реке Цзя на дискуссию, намереваясь утопить их в глубокой реке. Архаты встревожились от угрожающей им смертельной опасности и, перенесясь чудесным образом над горами и пропастями по воздуху, прибыли в эту страну, найдя прибежище среди гор и долин. Услышав об этом, царь Ашока раскаялся, и сам пришел к ним, просил прощения за свою вину, приглашал их вернуться в родную страну. Однако архаты с решимостью отказались последовать его приказу. Царь Ашока построил для архатов 500 монастырей, все в этой стране, поддерживал монахов дарениями.

Третье предание отмечено «400-м годом после нирваны»:

На 400-й год после нирваны татхагаты царь Гандхары (кит. 健馱邏國 *Цзяньтоло*) Канишка в соответствии с предначертаниями судьбы распространил свое владычество на далекие [страны], и разные области вошли [в его державу] или были подвластны [ей]. Всякое свободное от государственных дел время он изучал буддийский канон, каждый день приглашал монаха, который приходил во дворец и проповедовал. Однако различия в толкованиях [Закона] и несхожесть [учений] разных школ повергли царя в глубокие сомнения, и смятение его не проходило.

³ *Три сокровища* (кит. 三寶 *сань бао*, скр. *triratna*): Будда, Дхарма (учение), сангха (община); уверовал в *три сокровища* – значит «принял буддизм».

⁴ *Четыре [вида] живых существ* (скр. *catur-yoni*, кит. 四生 *сы шэн*): рождающиеся живьем (скр. *jarāyujā*), появляющиеся из яиц (скр. *andaja*), рождающиеся в воде (скр. *samsvedaja*), рождающиеся путем превращения (скр. *aupapaduka*). См.: *Soothill W.E. A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*. Delhi, 1998. P. 178; *Beal S. Chinese Accounts of India*. Tr. from the Chinese of Hiuen Tsiang by S. Beal. Vol. I. Calcutta, 1957. P. 190.

Далее предание, связанное с именем Канишки (кит. 迦膩色迦王 *Цзяни-сэцзя-ван*), включает события созванного им собора:

В то время Почтенный Паршва говорил: «Годы и месяцы минули с тех пор, как татхагата покинул мир. Ученики его разделились на [отдельные] школы, учителя стали давать разные толкования. Каждый придерживался своих убеждений, и все противоречили друг другу».

Когда царь услышал об этом, то стал весьма расстроен и надолго охвачен печалью. Обратившись к Почтенному Паршве, [царь] сказал: «Только благодаря множеству заслуг, приобретенных мною в прежних перерождениях (ведь прежняя мудрость, хотя и далека, но должна возыметь действие), я осмелюсь, забыв о собственном несовершенстве, способствовать процветанию буддийского учения и привести разные школы к согласию в осмыслении *трех сокровищ*.

Почтенный Паршва сказал так: «Великий царь, посеяв в прежних перерождениях корни добра, накопил множество заслуг. Пусть он остается преданным учению Будды – именно таково мое желание».

Тогда царь отдал приказ, чтобы из дальних и ближних мест собрались на собор ученые мудрецы. И вот с четырех сторон света, проносясь через мириады ли, подобные звездам, собрались все самые даровитые и достойные мудрецы отовсюду. Семь дней они получали *дары четырех [вещей]*⁵, [затем] хотели начать обсуждение, но побоялись споров и разногласий. Тогда царь открыто сказал монахам: «Пусть те, кто обрел *священный плод*, останутся, а те, кто *связаны* [мирскими путями], пусть возвращаются»⁶. Однако мудрецов осталось множество. И вновь царь отдал приказ, чтобы те, кто «не в обучении», остались, а те, кто еще «в обучении»⁷, – пусть возвращаются. [Но] по-прежнему [собравшиеся] были многочисленны. И снова вышел указ: «Те, кто обрел *три проникновенных знания*⁸ и в совершенстве овладел *шестью чудесными способностями*⁹, – пусть остаются; все остальные пусть возвращаются». Однако их все еще было много. И снова вышел приказ: «Те, кто исчерпывающе проник (в смысл) *трех сокровищниц*¹⁰ и, кроме того, достиг «пяти знаний», пусть останутся, все остальные пусть возвращаются». И вот осталось 499 человек.

⁵ *Дары четырех [вещей]* (кит. 四事 *сы ши*) – вещи, которыми имел право обладать буддийский монах: одежда, пища, ложе, лекарства.

⁶ *Священный плод* – кит. 聖果 *шэнго*; «обрести *священный плод*» значит достигнуть *бодхи* (просветления); *те, кто связаны* (кит. 結縛 *цзефу*) – связанные путями страстей, находящиеся во власти земных привязанностей.

⁷ *Те, кто не в обучении* – кит. 無學人 *у-сюэ жэнь*; кит. 無學 *у-сюэ* – скр. *asaikṣa*, т.е. вышедшие из стадий обучения (четвертая стадия после трех стадий учения), достигшие архатства. *Те, кто еще в обучении* – кит. 有學人 *ю-сюэ жэнь*; кит. 有學 *ю-сюэ* – скр. *śaikṣa* – уровень, включающий три первые стадии достижения архатства (Soothill W. E. Op. cit. P. 213, 378).

⁸ *Три проникновенных знания* (скр. *trividyā*, кит. 三明智 *сань мин чжу*): 1) знание того, что все не вечно (кит. *у чан*, скр. *anitya*); 2) что все есть страдание (кит. *ку*, скр. *duḥkha*); 3) что все лишено «я» (кит. *у во*, скр. *anātman*).

⁹ *Шесть чудесных способностей* (кит. 六神通 *люй шэнь тун*, скр. *ṣaḍabhiññā*): 1) способность мгновенно охватить взором видимый мир, мир форм (скр. *divyaśakṣus*); 2) способность слышать все, что слышимо (скр. *divyaśrotra*); 3) способность знать помышления всех существ (скр. *paracitta-jñāna*); 4) способность знать все прежние рождения существ (скр. *pratyakīrtivāsānismṛti-jñāna*); 5) способность пребывать в любом месте; 6) *āsravakṣaya-jñāna* – способность уничтожать заблуждения (скр. *ṛddhi-sātkriyā*).

¹⁰ *Три сокровищницы* (кит. 三藏 *сань цзан*) – три части буддийского канона «Трипитака».

Царь хотел [отправиться] в родную страну: здесь он страдал от жары и сырости, и еще он хотел остановиться вблизи царской столицы, в каменных кельях, где Махакашьяпа проводил собор.

Почтенный Паршва и другие стали отговаривать его: «Не нужно. Там много [приверженцев] иных толков, которые посторонними рассуждениями вовлекут нас в споры. От обрядов гостеприимства не останется свободного времени, как же мы будем дискутировать? Всем монахам по душе эта страна. Она надежно защищена горами, охраняется якшами. Земли здесь плодородны и всего производят в изобилии. Здесь живут мудрецы. Здесь останавливаются в своих странствиях святые отшельники. [Мы] все рассудили, что лучше остаться здесь». Объявив о своем согласии, царь остался вместе с монахами. Построили монастырь.

Текст продолжается рассказом о прибытии на собор Васумитры и создании текстов.

Четвертое из датированных преданий (600-й год) повествует о приходе в Кашмир «царя *Сымодало*»¹¹:

Царь *Сымодало* из страны *Духоло* (кит. 覩貨邏國), происходивший из рода шакьев, через 600 лет после нирваны татхагаты получил во владение свои земли, унаследовав дела царского правления. Он «посеял свое сердце в земли Будды», «излил свои чувства в море учения».

Прослышав о том, что *крыты* нанесли много ущерба учению Будды, он собрал в стране самых мужественных воинов – всего три тысячи человек. Приняв вид купцов, которые везут с собой множество дорогого товара, и спрятав при себе оружие, они прибыли в эту страну; правитель же этой страны оказал им особое гостеприимство. И были отобраны еще пятьсот человек – храбрейших и наиболее умных, – и каждому выдан острый меч и поручены драгоценности для поднесения в качестве даров.

Когда же стали совершать подношения, царь *Сюзшанься*, сняв шапку, приблизился к его трону. Царь *крытов* испугался и впал в растерянность, [а тот] сразу же отсек ему голову и сказал государевым сановникам: «Я – царь *Сюзшанься* из страны *Духоло*. Я разгневан на этого низкорожденного, совершавшего открытое бесчинство, ложного правителя – и потому ныне покарал его за совершенные преступления. Весь простой народ не несет вины». Однако ведающих государством чиновников он выслал в иные города.

Умиротворив эту страну, он созвал монахов и, согласно надлежащему ритуалу, основал монастыри для мирной жизни, какая была в прежние времена. Выходя из этой страны через западные ворота, он преклонил колена, обратившись в восточную сторону, и передал ее общине монахов.

¹¹ В тексте *Сымодало* (кит. 呬摩咀羅, иначе 覩貨邏國呬摩咀羅王 – «*Сымодало*, царь страны *Духоло*») употреблено как имя царя, правителя страны *Духоло* (кит. 覩貨邏國). В то же время в XII цзюане *Сымодало* встречается в качестве названия страны, что дало основания переводчикам трактовать это словосочетание как «царь страны *Сымодало*» (См.: Beal S. Op. cit. Vol. I. P. 195; Watters T. On Yuan Chwang's Travels in India (A.D. 629–645). Delhi, 1973. Vol. I. P. 279). Транскрипция *Сымодало* обычно восстанавливается по вставленному здесь комментарию как *Himatala* (кит. 唐言雪山下, «подножие снежных гор»). Царь *Сюзшанься* (кит. 雪山下王) – в дальнейшем тексте так назван тот же «царь *Сымодало*», имя дается уже в виде китайской кальки.

Племя же *критов*, будучи неоднократно низвергнуто монахами, отменявшими их ритуалы, из рода в род копило обиду и возненавидело учение Будды. Прошли долгие годы и месяцы, и снова они захватили царскую власть. Потому и ныне в этой стране нет [подлинной] веры, а иноверческие храмы дэвов пользуются здесь особым почитанием.

На этом заканчивается последовательное изложение «истории Кашмира» у Сюань-цзана, и далее идут два сюжета, рассказанные по поводу конкретных святых мест; к этим сюжетам еще следует вернуться как к органически вписывающимся в общий цикл кашмирских преданий.

Выявив последовательность развития кашмирского предания в изложении Сюань-цзана, можно попытаться определить его основные структурные характеристики и внутренние мотивы, обусловившие формирование его содержания.

В первую очередь, показательно начальное предание, дающее точку отсчета и задающее парадигму для всех последующих сюжетов. «Начало времени» для этой страны – появление Будды, пролетающего над ней и произносящего пророчество. Исходное ее состояние – «драконово озеро», состояние аморфное в пространственном отношении и вне последовательного хода времени. Вне присутствия Будды, до начала исходящих от него побуждений и прихода его последователей, сама территория этой страны еще не существует, она скрыта под водой и захвачена силами хаоса, воплощенными в образе дракона-нага. Отсчет времени начинается с первого, имеющего смысл, события – явления Мадхьянтики (первая дата – 10-й год после нирваны); в то же время происходит и «создание пространства» – архат чудесным образом высвобождает сушу из-под вод озера.

В пророчестве Будды можно видеть и главные оппозиции, на которых построено все последующее развитие легендарных событий:

(1) «изначальный хаос» – «создание государства» (кит. 建國 *цзянь го*), «цивилизованность, умиротворение людей» (кит. 安人 *ань жэнь*);

(2) «непричастность к буддийской дхарме» – «охваченность буддийской дхармой» (кит. 弘揚佛法 *хун-ян фофа*).

Каждое последующее предание построено на разрешении этих оппозиций в пользу положительного начала:

Мадхьянтика, 10-й год:

- 1) «создаст государство на здешних землях, облагородит людей»;
- 2) «распространит закон Будды»;

Ашока, 100-й год:

- 1) «царь страны Магадхи Ашока волею судеб достиг владычества над миром и распространил свою власть на далекие страны»;
- 2) «глубоко уверовал в *три сокровища*, покровительствовал «четырем видам живых существ»;

Канишка, 400-й год:

- 1) «Канишка в соответствии с предначертаниями судьбы распространил свое владычество на далекие [страны], и разные области вошли [в его державу или были подвластны ей]»;
- 2) «всякое свободное от государственных дел время он изучал буддийский канон, каждый день приглашал монаха, который приходил во дворец и проповедовал»;

Царь *Сымодало*, 600-й год:

- 1) «получил во владение свои земли, унаследовав дела царского правления»;
- 2) «он "посеял свое сердце в земли Будды", "излил свои чувства в море учения"».

Дальнейшее повествование каждого предания представляет собой развертку второй оппозиции, изложение событий, знаменовавших «распространение Дхармы». В первом предании – это борьба архата с драконом и строительство первых монастырей, во втором – поселение 500 архатов при Ашоке, в третьем – проведение собора при Канишке, в четвертом – наказание несправедливого царя и возвращение страны буддийской общине.

Таким образом, все четыре предания построены по единой схеме и воспроизводят ту же последовательность смысловых блоков. Любопытно, что ввиду необходимости прийти к началу событий следующего предания снова «с исходного положения», все достижения каждой истории сводятся на нет: буддийская дхарма попирается, страна возвращается к хаосу.

Это позволяет представить *критов*, «купленных» (скр. *krīta*, кит. 訖利多 *чилидо*), противостоящими монашеству и берущими верх в конце каждого сюжета («После смерти царя Канишки племя *критов* снова захватило царскую власть, изгнало монахов, сокрушило учение Будды»). Благодаря такому ходу вся «небуддийская часть населения (мифологического населения)» страны – то, что у Сюань-цзана обычно называется 外道 *вай дао* – становится вторичной по отношению к буддистам. Монашество появляется здесь первым; *криты* же – «куплены» в качестве работников, они вторичны и по времени появления, и по своему статусу:

И вот тогда-то архат получил эти земли. Применяя чудесные силы, он построил 500 монастырей. В окрестных странах закупил низкорожденных молодых людей для услужения и подарил их монахам.

После нирваны Мадхьянтики эти подлые люди сами установили [свою] власть, [но население] соседних областей презирало [их] за низость происхождения и не сближалось [с ними], называя [их] *критами*. С того времени родники [в этой стране] стали переполняться и переливаться через край.

Борьба с «низкорожденными» становится сквозной темой преданий о последующих царях, совершающих подвиг возвращения справедливого по-

рядка в стране, установления приоритета Дхармы. Наибольшее развитие эта тема получила в предании о царе *Сюэшанься*, совершившем поход с целью свержения «низкороджденного», «небуддийского» правителя.

Этот (перевод приведен выше) «итоговый» сюжет в цельной «истории Кашмира» у Сюань-цзана построен в соответствии с той же схемой, которая заложена в «начальном» предании: приобретение «благим царем» могущества и власти над землями, приход в Кашмир, борьба с «антибуддийскими силами», установление цивилизованного порядка, передача страны буддийской общине, новое крушение порядка и возобладание *критов*. Последнее событие объясняет для паломника современное ему соотношение религий в Кашмире, преобладание *вай дао* и почитание «храмов дэвов», а также подчеркивает несомненную изначальную принадлежность страны к «буддийским землям», несправедливость существующего положения.

Таково же построение предшествующих трех сюжетов, воспроизводящих ту же схему, каждый «шаг» которой тождествен по основному смыслу соответствующему «шагу» другого предания, развивающего параллельное построение:

1. Мадхьянтика «овладел шестью священными знаниями, постиг восемь путей к освобождению»;
= Ашока обрел власть над миром и постиг буддийские ценности;
= Канишка —//— ;
= царь *Сюэшанься* —//— ;
2. Мадхьянтика борется с нагом, приобретает власть над Кашмиром;
= Ашока, подпавший под влияние еретика, побеждает свои заблуждения, покровительствуемые им архаты занимают территорию страны;
= Канишка, преодолевая «ложные учения», занимает территорию Кашмира для проведения собора;
= *Сюэшанься* борется с царем *критов*, занимает место царя Кашмира;
3. Мадхьянтика обустроивает страну, строит монастыри в Кашмире;
= «Царь Ашока построил для архатов 500 монастырей, все в этой стране, поддерживал монахов дарениями»;
= Канишка дарит страну общине;
= царь *Сюэшанься*, «умиротворив эту страну, созвал монахов и, согласно надлежащему ритуалу, основал монастыри для умиротворенной жизни, какая была в прежние времена»;
4. В первом, третьем и четвертом предании история завершается возвращением власти *критов*.

Дублирование следующих друг за другом четырех преданий в отношении структуры и в отношении смысловой наполненности соответствующих структурных компонентов происходит не только вследствие внутрен-

них закономерностей построения повествования, взявшего за основу единый шаблон, но также имеет генетические основания, на что уже было нами указано в связи с анализом сюжета «борьбы Будды с хтоническим божеством»¹². В частности, речь шла о том, что архаический мифологический сюжет «покорения нага и основания царства», наиболее ясно выраженный в ведийских царских ритуалах, продолжает играть сюжетообразующую роль в буддийской повествовательной культуре, и одним из наиболее ярких примеров этого может служить кашмирский сюжет о покорении нага Мадхьянтикой и создании здесь «буддийского царства».

Типичность такого сюжета для буддийского нарратива подтверждается не только многочисленными подобиями, находимыми у Сюань-цзана. Подобные же события положены, например, в основание «Махавамсы», события которой начинают разворачиваться с прихода Будды, покорившего якшей, хтонических обладателей острова, чудесным образом (также путем увеличения своего тела) захватившего их земли и основавшего здесь «цивилизованное» = «буддийское» царство.

Сюжетообразующая роль этого «зачина» «Махавамсы» была подчеркнута ее исследователями¹³; такого же рода картину можно наблюдать и в рассматриваемой нами цепочке преданий, составляющих «кашмирскую историю» Сюань-цзана. Так, *криты*, играющие роль сил, противопоставленных буддизму, встраиваются в сюжет, замещая «захватившего землю нага», их позиция в структуре последующих нарративов (о Канишке и о царе *Сюэшанься*) тождественна позиции первого. Примечательно, что им приписываются и соответствующие хтоническим силам ассоциации: например, с возобладанием *критов* над монахами «родники [в этой стране] стали переполняться и переливаться через край».

Заменимость нагов на *критов* и «царя *критов*» соответствует вариативности мотива «борьбы», которая, однако, может быть направлена не только на злонамеренных нагов и *критов*, но и на «ложные толкования», ересь. В случае Ашоки – это и внутренняя борьба с симпатией к еретикам, заканчивающаяся раскаянием («царь Ашока раскаялся и сам пришел к ним, просил прощения за свою вину, приглашал их вернуться в родную страну»). Таким путем «кашмирский» Ашока приведен в соответствие с обычным для буддийской литературы образом «раскаявшегося Ашоки».

Через мотив «борьбы с ложными учениями» включен и рассказ о соборе при Канишке, занимающий важнейшее место в кашмирских преданиях Сюань-цзана. Примечательно, как, с другой стороны, история собора органично вписывается в «образ страны»: «Всем монахам по душе эта страна.

¹² Самозванцева Н. В. (Александрова). Формирование представлений об истории в буддийской традиции Индии // Буддизм. История и культура. М., 1989. С. 152–155.

¹³ Religion and Legitimation of Power in Sri Lanka. P. 23, 37, 39.

Она надежно защищена горами, охраняется якшами. Земли здесь плодородны и всего производят в изобилии. Здесь живут мудрецы. Здесь останавливаются в своих странствиях святые отшельники». Этот пассаж совершенно согласуется с приведенным выше «зачином» описания Кашмира, дающим первое представление о стране («С четырех сторон – горы. Они крайне высоки и опасны... С древности враждебные соседи не могли совершать нападения [на эту страну]... Земли благоприятны для земледелия, много цветов и плодов... Страна охраняется драконом, и поэтому [здесь] не боятся соседей... [Жители]... весьма учены и очень сведущи»). Эта согласованность показательна с точки зрения смыслового единства текста, повторяющего разрешение заявленных с самого начала оппозиций.

Повествование о кашмирском соборе включает единственный для кашмирских преданий Сюань-цзана житийный сюжет – испытание Васумитры:

И вот, когда [они], собрав «Три сокровищницы», намерились приступить к составлению текстов, на пороге появился Почтенный Васумитра [в своей монашеской] одежде. Архаты, обращаясь к Васумитре, говорят: «[Ты] не преодолел еще связанности [мирскими путями]. Споры [с тобой] приведут к заблуждениям. Тебе следует уйти, а не оставаться здесь».

Отвечает им Васумитра: «Мудрецы разбираются в Дхарме, не имея сомнений, и [могут] наравне с Буддой объяснять великие истины. [Поэтому вы] хотите создать истинные шастры. Я же, хотя и не слишком умен, а равно неискусен в употреблении слов, все же в совершенстве изучил «Три сокровищницы» и постиг пять просветлений, проникнув в [их глубокий] смысл».

Архаты же говорят: «Слов недостаточно, чтобы убедить. Ты должен [нас] уверить, что достиг степени не в обучении, и тогда оставайся с нами здесь. Поспеш же, еще не поздно».

Говорит Васумитра: «Для меня степень [не в обучении] слишком низка. Я буду просить о плоде Будды». Не следует идти по узкому пути. [Но впрочем], я брошу вот этот тряпичный мячик, и, прежде чем он упадет на землю, я обрету священный плод не в обучении».

Архаты вновь заговорили неодобрительно: «Ты чрезмерно горд, если вот так называешь [плод не в обучении]. Обладание этим плодом восхваляется всеми буддами. Ты должен скорее обрести его, чтобы разрешить всеобщие сомнения».

И вот Васумитра подбросил в воздух тряпичный мячик. Небожители поймали мячик и спрашивают: «[Ты хочешь] обрести плод Будды? Ведь [ты] посещаешь Майтрею [на небесах], тебя почитают в трех мирах, [тебя] славят четыре вида живых существ. Зачем же ты хочешь обрести столь малый плод?»

Архаты, увидев воочию такое чудо, стали просить прощения за свою вину, восторгаться достоинствами [Васумитры], просили его возглавить их, чтобы все, в чем будет сомнение, решать в зависимости от его [мнения]. Таким образом, мудрецов теперь стало 500.

Рассказ о Васумитре подводит к числу 500, которое постоянно фигурирует и в остальных преданиях (500 монастырей, построенных Мадхьян-тикой; 500 архатов, прибывших в Кашмир при Ашоке); такое же число монахов и послушников приведено в общих сведениях о стране, что, види-

мо, тоже не случайно. Сюжет построен также на преодолении противопоставления «ложного» и «истинного», которое достигается через чудо – прямое обращение к небожителям (кит. 天 *тянь*, скр. *deva*), образно выраженное через бросание вверх.

Рассказ о соборе завершается перечнем составленных текстов:

Сначала [они] составили «Упадеша-шастру» в 100 000 шлок для объяснения «Сутрапитаки», затем «Винайавибхашу» в 100 000 шлок для объяснения «Винайпитаки». Затем составили «Абхидхармавибхашу» в 100 000 шлок для объяснения «Абхидхармапитаки». Всего – 300 000 шлок, 250 000 000 слов. Были полностью объяснены «Три сокровищницы». Из тысячи древних [текстов] нет такого, который бы настолько исчерпал все ветви знания, с таким проникновением во все тонкости. Великие истины обрели новое сияние. Сокровенным словам был возвращен их ясный смысл. [Эти сочинения] были распространены повсюду, и последующие поколения опирались на них.

Царь Канишка повелел выгравировать буквы шастр на листах красной меди, запечатать их в каменный сосуд и построить ступу, поместив в нее канон, а духам-якшам приказал со всех сторон охранять эту страну. Не разрешил последователям иных учений вынимать эти шастры, чтобы те, кто стремится совершенствоваться в учености, именно здесь получили образование. Завершив эти деяния, он повел свое войско обратно, в свою столицу.

Тема текста и истории его создания, притягательная для Сюань-цзана, текстолога и паломника, собирателя текстов, является в то же время необходимой частью предания. Создание текста, отождествляемого с Дхармой, сакрализует окружающие его события; с другой стороны, включение этого момента органично завершает сюжет, имеющий общий смысл «развертывания Дхармы». История кашмирского собора увенчивается сооружением ступы над созданными здесь текстами и благодаря этому получает законченность и ритуальную выстроенность.

Другой характерной чертой «кашмирской истории» Сюань-цзана является сам набор главных персонажей преданий – царей, собственно, не являвшихся царями Кашмира; их последовательность не дает картины смены правлений в этой стране, а реальные правители не упоминаются вовсе. Напомним последовательность: Будда – архат Мадхьянтика – царь Ашока – царь Канишка – царь *Сюзшанься*. В нее входят только центральные действующие лица истории буддизма, актуальной для паломника: после Будды – ближайший ученик ближайшего ученика Будды, затем два царя-чакравартина – Ашока и Канишка; что же касается последнего царя, то автор особо подчеркивает его происхождение из племени шакьев, к которому принадлежал и Будда Шакьямуни.

«История Кашмира» существует для Сюань-цзана лишь настолько, насколько она может быть причастна к магистральному ходу событий буддийского предания. Поэтому основные персонажи кашмирских преданий – «посторонние» лица, и, видимо, потому же легендарные события, связанные

с территорией Кашмира, столь часто сопровождаются «перелетами». Так, присутствие самого Будды на этой территории, создающее, собственно, сакральные основания для отношения к истории Кашмира как священной истории, показано как момент «пересечения воздуха» над этой страной:

В прежние времена Будда, Почитаемый в Мире, возвращался в Мадхьядешу из страны *Учжання*, где укротил злого духа, и, пересекая воздух над Кашмиром, сказал, обратившись к Ананде...

В предании об Ашоке сюда «прилетают» архаты:

Архаты встревожились от угрожающей им смертельной опасности и, перенесясь чудесным образом над горами и пропастями по воздуху, прибыли в эту страну, найдя прибежище среди гор и долин.

Таким образом тема Ашоки «проецируется» на территорию Кашмира. С помощью «перелетов» кашмирское предание увязывается с эпизодами буддийского предания, разворачивавшегося на иных территориях. Лишь приобретая такую связь с событиями, имеющими преемственное отношение к истории Будды Шакьямуни, кашмирское предание приобретает смысл и ценность в глазах паломника.

В итоге предлагаемая Сюань-цзаном картина последовательных событий в каждом своем периоде начинается и заканчивается «приходами» и «уходами», при этом «уход» ритуально оформляется:

Завершив эти деяния, он повел свое войско обратно, в свою столицу. Выходя из страны через западные ворота, он преклонил колена, обратившись на восток и на запад, и вновь «передал» в дар монахам эту страну (Канишка).

Выходя из этой страны через западные ворота, он преклонил колена, обратившись в восточную сторону, и «передал» ее общине монахов (царь *Сюзшанься*).

Исторически значимые события приходят в страну извне, и приносящие их действующие лица вновь уходят во внешний мир. Территория страны будто становится «сквозной» для перемещений внешних персонажей, основных действующих лиц «стержневого» буддийского предания.

Мотив перемещения звучит и в тех кашмирских преданиях, которые не включены в последовательную «историю» и рассказаны по случаю посещения отдельных святынь:

В 10 *ли* к юго-востоку от нового города и к северу от старого города, на теневой стороне большой горы, стоит монастырь. Монахов – около трехсот человек. В его ступе хранится зуб Будды – длиной примерно полтора цуня, цвета желто-белого; иногда в дни поста он излучает сияние.

Когда в прошлом *криты* учинили гонения на учение Будды, монахи были рассеяны, и всякий жил, где мог. Был тогда один шраман, который пошел в Индию посетить святые места, возвращая истинную веру. И вот он прослышал, что родная страна приведена к умиротворению. Пустившись в обратный путь, он встретил стадо слонов; они мчались, пробиваясь через заросли, и громко

трубили. Завидев их, шраман залез на дерево и притаился. Тогда все слоны, торопясь и обгоняя друг друга, набрали воды из озера, размыли корни дерева, вместе выкорчевали его, и дерево рухнуло. Подхватили они шрамана, посадили на спину [слону] и отнесли в глубину леса. А там был больной слон, который лежал, страдая от раны – он притянул руку этого монаха к больному месту, пронзенному сухим бамбуком. Шраман тотчас выдернул бамбук и наложил лекарство, разорвав свою одежду, чтобы перевязать ему ногу. И явился другой большой слон, который нес золотой сосуд. Он вручил его больному слону, а тот, получив его, сразу передал шраману. Шраман открыл сосуд, а там – зуб Будды. Слоны окружили монаха, так что он не мог выйти. На следующий день было время поста. Каждый [слон] принес ему по плоду для дневной трапезы. Когда же монах поел, они посадили верхом монаха и стали выходить из леса. Пройдя несколько сот ли, они опустили [его на землю], каждый [слон] совершил глубокий поклон, и они ушли.

Шраман, направляясь к западной границе страны, стал переправляться через быструю реку. Добравшись до середины течения, лодка чуть не перевернулась. Люди из этой лодки стали говорить между собой: «Виноват в той беде, что мы чуть не перевернулись, вот этот шраман. Не иначе, как у него есть мощи татхагаты. Драконы требуют их себе». Хозяин лодки обыскал шрамана и обнаружил зуб Будды. Тогда шраман поднял зуб Будды, нагнулся [к воде] и сказал драконам: «Ныне я препоручаю [мощи] вам. Но пройдет недолгое время, и я приду их забрать». Так и не переправились через реку. Когда те, что были лодке, ушли, шраман обернулся к реке и с горестным вздохом сказал: «Ведь я не владею умением препятствовать скотоподобным драконам причинять мне вред».

Снова он отправился в Индию. Выучился препятствовать дхарме драконов. Через три года вернулся в родную страну, пришел на берег реки. Установил алтарь. И драконы тотчас принесли сосуд с зубом Будды, который и передали шраману. Шраман взял сосуд, вернулся домой и пожертвовал в этот монастырь.

Основная тема этого предания – перенесение мощей Будды в Кашмир. После связного цикла преданий, показывающего включенность истории страны в ход начальной, наиболее сакральной истории буддизма Индии, следует сюжет, посвященный истории перемещения телесных реликвий Будды. В этом рассказе показательна роль слонов и нагов, абсолютно характерная для буддийского повествования. Слоны – воплощение благих сил, помогающих распространению Дхармы, они проявляют благородство, великодушие и самопожертвование (ср. «Джатаку о слоне»). Наги воплощают злокозненные силы, тем не менее они привержены служению Дхарме; мотив нага – хранителя реликвий изначален в предании о мощах Будды: наги Рамаграммы – хранители одной из восьми частей мощей Будды, которая так и не была подвержена разделению, как остальные части (Дивьявадана, Сюань-цзан). Получив реликвию от слонов и преодолев соперничество нагов, герой предания доставляет реликвию зуба в Кашмир. Борьба с нагами за обладание реликвией сопряжена с мотивом преодоления реки – границы страны, и здесь наги – стражи границы страны, преемники той «водной» силы, которая владела территорией Кашмира до прихода Мадхьянтики.

Последнее из кашмирских преданий Сюань-цзана также построено на мотиве перемещения – на этот раз перенесения священных текстов в Кашмир. Сюжет его весьма своеобразен:

В 10 *ли* к югу от монастыря Зуба Будды между отрогами северной горы стоит малый монастырь... Посреди малого монастыря стоит каменная ступа высотой около 50 *чи*. Здесь сохраняются мощи архата.

Некогда жил архат, и был он с виду огромный и грузный, а ел он столько же, сколько слон. Тогда люди, насмехаясь, говорили: «Если человек только и знает, что наедаться до отвала, где уж ему распознавать истинное и ложное?» Когда архат готовился входить в «конечное угасание», то созвал людей и говорит: «Теперь мне недолго осталось – вот-вот обрету [нирвану] «без остатка». Хочу рассказать, как мое тело обрело дар прекрасного учения».

Услышав это, люди из монашеской общины снова стали пересмеиваться между собой, – но, впрочем, пришли на сбор, чтобы вместе посмотреть, как раскроются его заблуждения.

И вот архат, возвещая людям, сказал: «Я сейчас вам расскажу о своих прежних перерождениях. Прежде этого тела мне было даровано тело слона, пребывавшего в Восточной Индии. Жил он в царском слоновнике. И был в то время в этой стране один шраман, и отправился он в Индию искать сутры и шастры священного учения. Тогда-то царь и отдал меня в дар шраману. Погрузил я на спину буддийские сутры и пришел в эту страну. Вскоре после того пришел срок предопределенной кончины. Силою заслуг перенесения сутр я получил облик человека. После новой смерти в воздаяние за совершенное добро я рано стал носить «крашеную одежду». Был ревностен, искал уединения. Не предавался праздности, жил умиротворенно. Обрел *шесть чудесных способностей*, прервал *желания трех миров*. Однако потребность в еде у меня осталась такой же, как прежде, – и, несмотря на это, я каждый день ел лишь одну треть пищи».

Даже когда это было рассказано, люди все еще не верили ему. В тот же миг он поднялся в небеса и вошел в *огненное самадхи*; из его тела вышел дым с огнем, и он вошел в «конечное угасание». Его прах упал на землю, [и над ним] воздвигли ступу.

При кажущейся пестроте содержания кашмирских преданий Сюань-цзана последний сюжет логически завершает весь цикл, дополняя картину приобщения страны к Дхарме историей принесения сюда священных текстов – снова посредством слона, как благого животного. Слон превращается в «тучного монаха» – архата, почитаемого здесь у воздвигнутой над его мощами ступы.

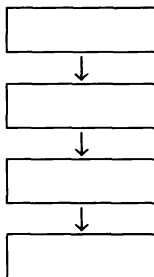
С учетом этого рассказа общая картина кашмирского предания приобретает необходимую полноту: изначальный хаос, страна-озеро, власть нагов – предсказание Будды о распространении буддизма в стране – исполнение предсказания и приход архата Мадхьянтики, повержение нага, строительство монастырей – прибытие (по воздуху) архатов при Ашоке и восстановление монастырей – приход Канишки и проведение собора, новое «дарение страны общине» – приход царя-шакхи, восстановившего справедливую власть и опять «подарившего страну общине» – принесение релик-

вии зуба с помощью чудесного слона – принесение буддийских текстов с помощью слона. Движение текста приобретает внутреннюю логику, отражающую определенную систему представлений.

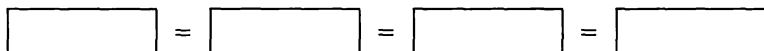
Подведем итоги высказанным наблюдениям.

Кашмирский раздел текста Сюань-цзана, состоящий из ряда следующих друг за другом преданий, обладает выраженной смысловой цельностью, определяемой системой представлений автора и проявляемой на разных уровнях:

1) в последовательном развитии событий предания, складываемого из отдельных сюжетов (при рассмотрении их с точки зрения соответствующей внутренней логики):



2) в структурном единстве текстов отдельных преданий:



3) в смысловой тождественности отдельных элементов текста целым сюжетам и их совокупности:



Смысловое единство текста обусловлено ценностной и пространственно-временной ориентацией автора, принадлежавшего к буддийской культуре и воспринявшего соответствующую текстовую традицию. Так, движение времени, как явствует из «кашмирской истории», осмысляется лишь через соотнесение с центральными событиями буддийской истории. «Начало времени» для «истории Кашмира» задано пророчеством Будды, а «развитие времени» обеспечивается исключительно его преемниками – Мадхьянтикой (учеником Ананды), царями-чакравартинами, царем-шакьей, как соплеменником Будды Шакьямуни, и в дальнейшем – членами сангхи. Те же привязки определяют выраженные в тексте пространственные соотношения, в соответствии с которыми территория Кашмира воспринимается как находящаяся на периферии «буддийского пространства», в центре которого происходят значимые события и действуют значимые фигуры, деятель-

ность которых проецируется на территорию Кашмира. При таком видении главными персонажами «истории Кашмира» становятся «иноземцы», приходящие (и совершающие перелеты) извне и творящие здесь достойные памяти деяния. Содержание их деятельности, и, соответственно, сюжет преданий строится на разрешении оппозиций, отражающих главные ценностные ориентации буддизма. Наиболее актуальна при этом оппозиция принадлежности / не-принадлежности страны буддийской общине, что порождает постоянно повторяющийся мотив «дарения страны общине», создающий циклическое движение текста.

Литература

Источники

Сюань-цзан. Да Тан сяюй цзи. Пекин, 1955.

Исследования

Самозванцева Н. В. (Александрова). Исторические сведения об Индии в записках Фа-сяня и Сюань-цзана // ВДИ. 1991. № 2.

Самозванцева Н. В. (Александрова). Формирование представлений об истории в буддийской традиции Индии // Буддизм. История и культура. М., 1989.

Beal S. Chinese Accounts of India. Tr. from the Chinese of Hiuen Tsiang by S. Beal. Vol. I. Calcutta, 1957.

Soothill W. E. A Dictionary of Chinese Buddhist Terms. Delhi, 1998.

Watters T. On Yuan Chwang's Travels in India (A.D. 629–645). Delhi, 1973. Vol. I.

Работа подготовлена при финансовой поддержке РГНФ по проекту № 04-01-00156а.

В. В. Вертоградова

Планиметрические модели в древнеиндийской живописи (вербальный текст и стенопись)

Поиски планиметрических схем человеческого тела характерны для многих изобразительных традиций: древнеегипетской, византийской, майя и др. при построении многофигурных композиций. Но нигде эти поиски не привели к созданию специального учения, как это случилось в древней Индии, где этому учению посвящен ряд текстов. Основной и самый ранний из них – глава из санскритского трактата «Читрасутра» («Сутра о живописи», далее ЧС), впоследствии включенного в «Вишнудхармттарапурану» (ВД). ЧС – многослойный текст, отдельные части которого относятся к началу н.э., а кодификация в целом – к IV–VII вв.

Трактат содержит правила, касающиеся разных сторон живописного искусства. При этом основным объектом, на который ориентированы эти правила, служит человеческое тело *шарира* (*śarīra*). Все качественные характеристики (*гуна*) искусства живописи описываются как относящиеся к изображенному в живописи человеческому телу. Именно через показ тела, несущего на себе груз разных слоев культуры, формируются теоретические построения, касающиеся этого искусства.

Здесь мы коснемся лишь одного аспекта представления тела в живописи – так называемого учения об «убывании и росте» *кшаявериддхи* (*kṣayavṛddhi*), которому посвящена отдельная глава «Читрасутры» (ВД III. 39). Это учение особенно ценно тем, что ставит задачу описания не столько объекта изображения (тела), как это имеет место в остальных главах трактата, сколько процесса изменения этого объекта, то есть трансформации тела *шарира* в живописном пространстве.

Учение *кшаявериддхи*, описанное в ЧС, затем излагается в ряде средневековых трактатов, посвященных живописи: «Манасолласа», «Абхилашитартхачинтамани» и др. Этому учению уделяли внимание некоторые исследователи (А. Кумарасвами¹, С. Гунасингхе², Ст. Крамриш³, К. Сиварамамурти⁴)

¹ Coomaraswamy A. K. Viṣṇudharmottara (III) // JAOS. Vol. 52. 1932.

² Gunasinghe S. La technique de la peinture indienne. P.: Adrien Maisson Neuve, 1957.

³ Kramrish St. Viṣṇudharmottara // Calcutta Review, 1924.

⁴ Sivaramamurti C. Citrasūtra of the Viṣṇudharmottara. New Delhi, 1978.

в связи с рассмотрением различных сторон индийского искусства. Однако специального исследования, посвященного *кшаявриддхи*, до сих пор не предпринималось.

В этой статье нами ставятся следующие задачи: 1. На основе изучения санскритского текста главы о *кшаявриддхи*, выявить смысл этого учения в ЧС; 2. Попытаться уяснить теоретические предпосылки *кшаявриддхи* в индийской культуре; 3. Очертить возможности сопоставления этого учения с художественной практикой Древней Индии.

I

В основе феномена *кшаявриддхи* лежит явление (оно описано в психологии восприятия), состоящее в том, что при повороте объекта происходит уход из виду у заслоняющего края, связанный с уменьшением формы у одной из сторон контура. Этот уход приравнивается уходу из виду в темноте. Между тем появление в виду у заслоняющего края связано с постепенным увеличением формы⁵.

Согласно учению *кшаявриддхи* нам дан объект, то есть рисованное тело *шарира* и стена (*bhitti*). При воображаемом повороте тела к стене часть его для наблюдателя как бы уходит в тень (т.е. в соответствии с индийскими представлениями, не высвечивается лучом, исходящим из глаза) и таким образом сокращается, подчиняясь закону *kṣaya* «сокращение», тогда как другая часть увеличивается, подчиняясь закону *vṛddhi* «возрастание». Показать, как именно происходит изменение тела при движении-повороте и каковы основные фазы этого изменения, и есть задача *кшаявриддхи*.

Теперь рассмотрим подробно главу из ЧС, называемую в колофоне «Кшаявриддхи» (ВД III.39). Анализ этой главы показывает, что текст ее структурно делится на три части. Каждая из частей представляет своего рода мини-трактат со своим введением и заключением, включенный в общее повествование составителем всей главы. Это делает очевидным, что ко времени составления «Читрасутры» как части ВД существовало несколько разновидностей учения о трансформации тела в живописи, и некоторые из них были уже кодифицированы.

Теперь обратимся к первой выделенной нами части главы (39.1–32). Термин *кшаявриддхи* здесь не употребляется. Во вступительных стихах к этой части текст определяется как учение о девяти позах-*стханах*:

Для изображений, [представляющих человеческую фигуру],
Существует девять *стхан*,

⁵ Gibson J. The Ecological Approach to Visual Perception. New-York: Haughton Mifflin Company, 1978. P. 79, 308; Gibson J. et al. The Change from Visible to Invisible. A Study of Optical Transmissions // *Perceptions and Psychophysics*. 5 (1969). P. 123–126.

Упорядочивающих прекрасные формы, несущих разные цвета.
Выслушай, [о, царь,] о них по порядку⁶.

Таким образом, этот мини-текст определяется как текст о *стханах*. В стихе 32 мы видим его мини-колофон:

Таковы эти девять *стхан*,
Что ясно словами здесь рассказаны⁷.

Как опять же известно из психологии восприятия, при повороте объекта для зрителя возникает бесчисленное множество компоновок, которые могут быть фиксированы. Однако имеет место вычленение отдельных параметров движения, которые, словно при стоп-кадре, превращаются в застывшие⁸.

Подобных «стоп-кадров» ЧС объявляет девять, считая их основными *стханами*. При этом отсчет ведется от *стханы*, называемой *ṛju/ṛjvāgata* «прямая» или *abhimukha* «обращенная лицом», т. е. «фронтальная»: «*Стхана*, которая бывает без сокращения членов, есть прямая»⁹.

Вот перечень девяти *стхан*, согласно первому описанию первой части (мини-трактата) главы:

1. *ṛjvāgata* «прямая»;
2. *anṛju* «непрямая»;
3. *sācikertaśarīra* «[стхана] с телом, повернутым в сторону»;
4. *ardhavilocana* «[стхана] с половиной глаза [на сокращаемой части]»;
5. *pārśvāgata* «боковая», «в профиль»;
6. *purāvṛtta* «повернутая вперед [видимая сзади]»;
7. *prsthāgata* «тыльная»;
8. *parāvṛtta/parivṛtta* «повернутая головой назад»/«крученная»;
9. *samānata* «[стхана] оборотной стороны», «реверс».

Анализ описания этих *стхан* показывает, что некоторые из них представляют не строгую фиксацию видимых параметров движения, а определенные совмещения разных степеней разворота рисованного тела *шарипа*. Например, *стхана anṛju* «непрямая» описывается так:

Лицо должно оставаться без сокращения...¹⁰
Крылья носа, верхняя и нижняя губа сокращены на одну четверть,
Остальные же члены, о знаток (живописи), –
На одну треть...¹¹

⁶ *śubhākāravihārāni nānāvārnadharāni ca | nava sthānāni rūpānam ṛjū tānyanurūpasah ||* (ВД 39.1).

⁷ *navāpyetāni sarvāni tatbhoctairabhirājitam* (ВД 39.32).

⁸ Gibson J. The Ecological Approach to Visual Perception. P. 294.

⁹ *yathābhavet sthānam akṣinagātram ṛjvāgataṁ tu tat* (ВД 39.6,2). См. также прим. к переводу.

¹⁰ *mukhaṁ syādāvato 'kṣinam...* (ВД 39.7.1).

¹¹ *nāsāpuṭādharoṣṭhānam caturthāṁśam ca buddhimān | kṣyaṁ nītaṁ tribhāgāṁ ca yasya gātrebhya eva ca ||* (ВД 39.8).

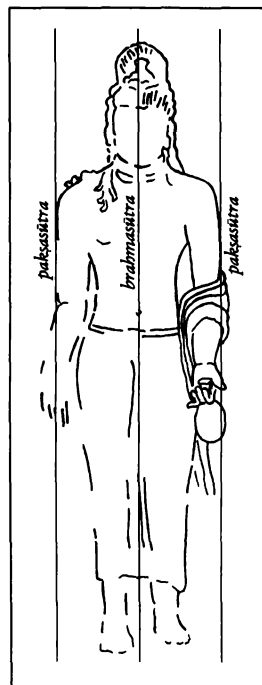
В восьмой стхане *parivṛtta* «верхняя половина тела показана сзади, а нижняя спереди, обе – слегка в профиль, при этом соединение половин достигается плавной линией средней части тела, приятной для глаза» (39.26).

Непоследовательно ведется в этой части главы и фиксация *стхан*. Одни из них определяются тем, насколько члены тела при повороте остаются видимы (например, *стхана ardhavilocana* определяется как «*стхана* с половиной глаза [на сокращаемой части]», другие – указанием того, какая часть тела пропадает в стене, то есть сокращается (например, «губа сокращена на одну четверть»).

Таким образом, *стханы*, описанные в ВД III 39, 1–32, представляют собой основные инварианты рисованного тела *шарира*, распластанного на плоскости стены, поставленные составителем первого «мини-текста» в систему отсчетов от 0° до 180°. Такие планиметрические инварианты складывались стихийно и были связаны с выработкой автоматизма навыка¹², необходимого для выполнения каждой *стханы*, (то есть довольно долгое время имело место допущение вариативности для представления каждой детали, показанной в процессе движения). И текст 1–32 представляет, видимо, одну из первых попыток систематического описания инвариантов.

Между тем описание некоторых *стхан* с помощью термина *kṣayabhāga* «сокращаемая часть» свидетельствует о том, что текст 1–32 уже содержит представление о двух частях (*bhāga*) тела, которые в исходной прямой позе (*ṛjū*) могут быть получены только с помощью фиксации оси тела (центральной вертикали). Эта ось, подобно стволу мирового дерева, делит вертикально стоящее тело на две части (ил. 1). При повороте тела одна из них (*kṣayabhāga* «сокращаемая часть») убывает, другая (*vrddhibhāga* «возрастающая часть») увеличивается. Исходя из этого, все изменения при движении тела могут быть описаны как меры последовательного сокращения на *kṣayabhāga*.

Теперь становится ясным, что текст 1–32 есть контаминация старого учения о *стханах*, связанного с выработкой навыков выполнения отдельных *стхан* (при этом фиксировалась лишь видимая часть изображения), с новым учением *кшаявриддхи*, фиксирующим с помощью оси тела (*brahmasūtra*) изменения на сокращаемой части. Эта контаминация дала возможность составителю главы назвать текст 1–32 «Кшаявриддхи в целом» и предста-



Ил. 1

¹² Бернштейн Н. А. Биомеханика и физиология движения. М., 1997. С. 226–233.

вить старое учение о *стханах* как поставленное в зависимость от центральной вертикали и как фиксацию изменений на сокращаемой части (*kṣayabhāga*).

Стихи 38.2–42 исследуемой главы представляют еще один текст, излагающий учение *кшаявриддхи*, однако не в девяти *стханах*, как это было в первом тексте, а в тринадцати.

Во вступительных стихах к этому микротексту, названному «Кшаявриддхи подробно», говорится:

Знатокам живописи не следует излагать *кшаявриддхи* иначе,
Чем в тринадцати [установленных] здесь предписаниях¹³.

В начале этого текста (стихи 40–42) речь также идет о *стханах*, которые лишь приблизительно соответствуют *стханам* первого микротекста. Во-первых, в этом списке отсутствует *стхана* «крученая» (*parivṛtta*) как непосредственно связанная с первичными планиметрическими схемами тела и не охваченная системой *кшаявриддхи*. Во-вторых, между *стханой* *anṛjī* «непрямая» и *sācīkṛtamukha* (соответствует *sācīkṛtaśarīra*) «с повернутым лицом», которые в первом микротексте идут одна за другой, не дифференцируя более мелкие стадии поворотов, во втором микротексте вставлены еще промежуточные *стханы*, обозначаемые лишь числовым указателем: «*стхана* с [сокращением] на одну восьмую» (*madhyārdhārdha*) и «*стхана* [с сокращением] на одну четверть (*ardhārdha*)». Завершает список «боковая» *стхана* (*pārśvāgata*).

Так при переходе от учения о *стханах* к учению *кшаявриддхи* все более дифференцируются позы, представляющие тело видимым спереди, и исчезают (или смешиваются) – «видимые сзади».

За перечнем из *девяяти стхан* в этом микротексте следуют еще *четыре стханы*, добавленные для указания направленности движения: «восходящая» (*ullepa*), «[*стхана*] лежащего навзничь» (*uttāna*), «[*стхана*] удаляющегося» (*calita*) и «[*стхана*] приближающегося» (*valita*). Эти *стханы* подробно не описываются.

Таким образом, перечень *стхан* 40–42 есть стремление увеличить объем инвариантов за счет попытки выразить в них также и направление движения.

И, наконец, последним шагом учения *кшаявриддхи* была попытка установить связь основных инвариантов (*девяяти стхан*) с так называемыми *мандалами* (*maṇḍala*), т. е. фиксированными комбинациями позиций ног, разработанными для танца и пантомимы. Однако эта сторона учения *кшаявриддхи*, описанная в последней части главы (стихи 43–51), не получила последовательной разработки в ЧС. Она выводила это учение за пределы основных инвариантов, пытаясь фиксировать варианты.

¹³ citraṇḍibhirasamjñeyam samāsenetarenaca |
trayodaśavidhāvātra kṣayavṛddhirudāhṛtā || (ВД III.39.39).

В поздних трактатах, посвященных живописи, было немало попыток расширить диапазон *кшаявриддхи*, доводя количество *стхан* до 39, а затем и более. Это осуществлялось путем жесткого сочетания основных *стхан* с различными *мандалами* и *каранами* (фиксированными соотношениями положений рук), что в ранний период отводилось на «усмотрение мастера», и стало потом связано со стремлением превратить учение *кшаявриддхи* в готовые словесные образцы для применения (подобно припорохам в технике живописи).

В то же время учение о первичных *деяти стханах* как основных планиметрических моделях претерпевает дальнейшие изменения. При построении *стхан*, кроме центральной вертикали (*brahmasūtra* «линия Брахмы»), начинают фиксироваться две боковые линии тела, касательные плеч (*pakṣasūtra* «боковая линия») и параллельные линии Брахмы (ил. 1). При воображаемом повороте тела линия Брахмы смещается вправо на определенное число *ангулов* (пальцев), которое должно быть строго фиксировано для каждой *стханы* (от 2 до 8 *ангулов*) до полного совмещения этой линии с одной из боковых линий, т.е. от *стханы* «прямой» (*r̥ji*) до *стханы* «боковой» (*pārśvāgata*). Полученные таким образом «стоп-кадры» и представляют теперь основные *стханы*. Это описание механизма изменения тела подробно изложено в «Абхилашитартхачинтамани» (XI в.).

Таковы разновидности учения *кшаявриддхи*, выявленные на основе исследования санскритских трактатов.

II

Анализируя способ описания и лексику текстов, посвященных этому учению, попытаемся очертить те предпосылки, которые дали возможность сформироваться этим вербальным построениям. Основной объект описания *шарипа* – «тело, изображенное в живописи», «рисованное тело» – характеризуется в тексте как *kṛtsna* «целое». По-видимому, текст главы о *кшаявриддхи* опирается на учение о теле как субстанции (*dravya*), состоящей из частей (*avayavin*), то есть о составной субстанции. Тело *шарипа* вступает в соединение со стеной *bhitti*, которая, видимо, представляет пространствоместилище (*ākāśa*). Цель учения – описать изменение-трансформацию (*vikāra*) тела, которая происходит при его воображаемом движении-повороте (*vṛtti*).

С точки зрения составителя трактата это изменение, очевидно, состоит в том, что имеет место *разъединение* (*vibhāga*) элементов тела *шарипа* с точками пространства (стены), т.е. разрушение прежней связи (*saṁyoga*) и тем самым разрушение прежнего устойчивого состояния (*sthāna*) тела. Но в результате движения-поворота возникает новое *соединение* (*saṁyoga*) элементов тела *шарипа* с точками пространства. Так появляется новое «целое», или состояние покоя (*sthāna*): *kṛtsnam anyātkaśayatam* «новое,

по-иному сокращенное (т.е. измененное)». Таков механизм трансформации (*vaikārikatva*) рисованного тела. Цель его – получить новое «целое» (*kṛtsna*), которое будет измененным и при этом будет иметь качественную определенность (*guna*).

Подобными свойствами, т.е. качеством *стханы*, не могут обладать все случайные изменения, которых мастер живописи может получить множество (*babuni vikārāni*), но только такие, которые сделаны правильно, в определенных параметрах изменения отдельных элементов. Поэтому необходимо выработать меры трансформации отдельных частей в отдельных фазах мыслимого движения и установить число таких фиксированных фаз, которые должны представить состояния-позы *стханы*.

Исходя из этого, можно заключить, что закон *кшаявриддхи* в своих предпосылках основан на учении вайшешиков о субстанции и движении¹⁴. Именно с позиций философии вайшешика (учение о соединении, разъединении и присущности) были описаны автоматизированные компоненты движения, составившие канон трансформации тела в живописном пространстве (своего рода единицы процессуальности).

III

Любые попытки сопоставить способы трансформации рисованного тела, описанные в ЧС, с теми, что представлены в сохранившихся памятниках индийской стенописи (Аджанта, Багх) и раннего рельефа (Бхархут, Бодхгая), требуют разработки методики такого сопоставления. Поэтому здесь мы ограничимся лишь некоторыми предварительными соображениями.

Если текст главы 39 как он изложен в ЧС есть наставление в искусстве живописи, то, казалось бы, прежде всего следует выяснить, с каким именно учением *кшаявриддхи* следует сопоставлять древнюю живопись и кому адресован этот текст.

Как нам удалось показать выше, текст главы «Кшаявриддхи» (обозначим его Т) включает три инкорпорированных текста: t^1 , t^2 (оба кольцевые тексты) и текст t^3 , состоящий из цитат и аллюзий. Рассмотрение структуры главы приводит к выводу о бесконечности и неуловимости смысла ее текста. Действительно, описанные в первой части главы кинестезии (*стханы*) не могут быть связаны с идеей центральной вертикали, а описанные во второй части сокращения формы с учетом направленности движения не относятся к учению о перемещении центральной вертикали, что составляет механизм феномена *кшаявриддхи* как он описан в поздних трактатах. Исходя из этого, сопоставление текста и стенописи может показаться бессмысленным.

¹⁴ *Faddegan B. The Vaiśeṣika System. Wiesbaden, 1969. P. 227; Лысенко В. Г. Универсум вайшешики. М., 2003. С. 296 и др., 355 и др.*

Однако, при такого рода структурированности перспективной представляется ориентация на поиски модели описания не отдельного текста, а связей между текстами в пределах текста Т и их культурной обусловленности, т.е. поиски смысла движения текста в интертекстуальном пространстве.

Так, текст Т не только включает некий ранний текст (прототекст) о *стханах*-кинестезиях, но и перерабатывает его в t^1 , включая в него некоторые положения о симметрии тела (намекami), производит переориентацию матрицы *стхан* на девятку (обычно с матрик, ориентированных на восьмерку, что было характерно для текстов, перерабатывавшихся в V–VIII вв.), вводит элементы описания в терминах учения о субстанции и движении.

Включая t^2 как иной набор основных *стхан*, текст Т добавляет к нему еще четыре *стханы* с указанием направленности движения. Этот текст был взят за основу для нового учения о *стханах* с учетом классификации движения, разрабатывавшейся в это время в натурфилософских сочинениях, а также с ориентацией на число «тринадцать».

При этом текст Т как интертекст устанавливает связи между интекстами t^1 и t^2 . Основываясь на «презумпции семиотичности», текст Т придает этим двум текстам некий «смысл», зависящий от выработанного в начале н.э. способа представления текста как «описания в целом» и «описания подробно».

Включая текст t^3 , составителю Т пришлось выйти за рамки живописи и воспользоваться материалом танца и пантомимы (*nr̥tta*), построив текст t^3 как набор цитат и аллюзий из «Нриттасутры» (ВД III.34) и «Натьяшастры» Бхараты. Этот текст позволяет расширить число *стхан*-инвариантов за пределы, поставленные текстами t^1 и t^2 .

Так для кого же составлен трактат (в данном случае – глава о трансформациях рисованного тела)? Внимательное изучение текста главы показывает, что он обращен к двум разным адресатам, которым соответствуют разные глаголы. Первый адресат определяется как *sukṛta* «умелый», *buddha* «искусный» и, видимо, относится к мастеру *citrakāra*, на которого был ориентирован первый вставной текст, точнее, его реконструируемый прототип, описывающий *стханы*-развороты. Этому адресату соответствуют глаголы: *kr* «делать», *likh*, *vilikh* «рисовать, наносить контур». Текст был набором устно передаваемых правил для мастеров. У каждого мастера-наставника этот набор мог несколько варьировать, отсюда такое разнообразие наименований для каждой *стханы* (ср. стихи 17–21). Второй адресат обозначен в трактате как *citravid* «знаток живописи», *dhimant* «мудрый», *buddhimat* «ученый», *śāstrajñā* «знающий шастры», т.е. знаток трактатов, описывающих правила. Его цель – правильно знать состав *стхан* и уметь правильно их перечислять. При этом употребляется глагол *ud-ā-hṛ* «называть по именам, перечислять, излагать».

Так текст, описывающий *стханы*-развороты для мастеров, превращается в текст о правильном знании единиц процессуальности при воображаемой трансформации рисованного тела, представленного с помощью оси симметрии и регулярных отсчетов от нее для получения *стхан*-инвариантов. Между тем значимые связи и сцепления в тексте главы 39 рисуют нам картину некоторой части культурного пространства, образующегося вокруг тела *шарира*. И можно видеть, как в это пространство (отталкиваясь от перечня *стхан*-разворотов) постепенно входят: *axis mundi* (центровая вертикаль), танцевальные *мандалы*, натурфилософские установки (пра-нъяйи и пра-вайшешики), канонизированные способы изложения знания, и все это (порой не сообразуясь, но сцепляясь одно с другим) ставится на службу вербализации учения о трансформации рисованного тела.

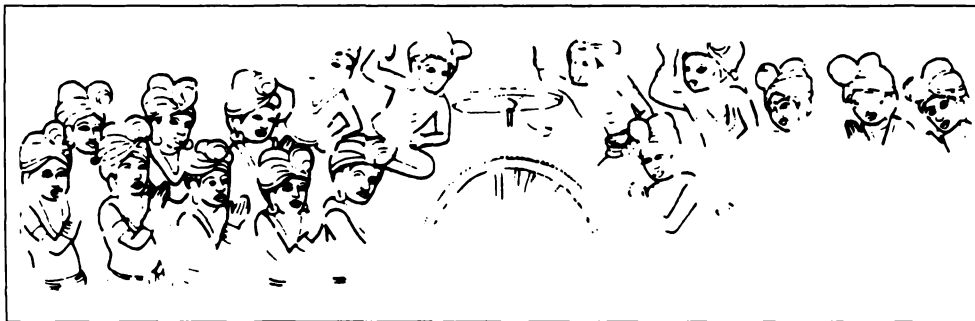
Теперь, обратившись к памятникам раннего индийского искусства, можно отметить, что ранняя Аджанта (II–I вв. до н. э.), показывая тело в движении, представляет его в двух-трех позах: условно их можно назвать, используя терминологию ЧС, «непрямая» (с несколькими разновидностями) и «боковая» (в профиль). Появление этих поз было связано с организацией пространства и вызвано потребностью представления персонажей во фризových композициях, в первую очередь, при показе движения группы персонажей (свиты), обращенных к почитаемому объекту (дереву, ступе, чакре) (ил. 2).

В рельефе, кроме этих поз, довольно рано появляется «крученая», совмещающая в одном изображении две разные точки «смотрения» на человеческое тело: спереди и сбоку, спереди и сзади и др. (ил. 4).

Эти позы не были ориентированы на центровую вертикаль как точку отсчета при их построении, а «запоминались» целиком.

В целом, система поз как *стхан*, фиксирующих параметры изменения тела при повороте, для живописи периода ранней Аджанты разработана не была. В это время происходит стихийное сложение некоторых *стхан*-кинестезий (непрямой, боковой, крученой), сочетания *стхан* с позициями ног

Ил. 2



крайне ограниченны и не отработаны долгой практикой. Встречающиеся иногда изображения натуралистически воспроизведенного поворота персонажа (в стиле наивного искусства) также свидетельствуют о неразработанности системы *стхан* (порой – о влиянии Гандхары).

Созданию полного набора *стхан* для представления тела с любой стороны способствовало появление круговых композиций с



Ил. 3

главным объектом в центре и обращенными к нему персонажами. К этому типу относится ряд композиций с персонажами, организованными вокруг змея Мучилинды или царя нагов в Аджанте IV–V вв. (ил. 3).

В живописи Аджанты V–VII вв. можно выделить несколько групп росписей, различающихся стилистически и способом представления тела. Большая часть их свидетельствует о знании основных *стхан*, но присутствующих в живописи не в виде чистых инвариантов, а в искусных сочетаниях с разными *каранами* и *мандалами* (ил. 4–9).

Построение *стхан*, несомненно, было предметом специального обучения. Освоив *стханы*-инварианты – будь то древние развороты или позднейшие построения, связанные с более точными отсчетами сокращений видимой части рисованного тела, – мастер мог «писать» на стене телами. Ср. пассаж, посвященный живописи, в ранней пракритской поэзии нач. н. э. (Hala. «Sattasāi». MMS-х, 656):

Схожденья цветов не знаешь
И *стханы*, мастер, тебе неизвестны.
И ты решился расписывать
Стену дома [нашего] старосты?¹⁵

Из приведенных наблюдений можно заключить, что формирование вербального текста (наставления) об изобразительной деятельности и конкретные шаги этой деятельности, отталкиваясь от общего истока, шли своими путями, временами влияя друг на друга и все дальше расходясь.

¹⁵ *Vanna-kkamam na ānasi*
thāna-visuddhi vi de na nīrvadī
cittaara taha vi maggasi
bhoīni-kuddammi ālibhum.

По-видимому, под термином *thāna-visuddhi* (скр. *sthāna-viśuddhi*) «чистота *стхан*» или «совершенное знание *стхан*» здесь имеется ввиду владение каноном *стхан*, то есть владение одной из матриц *стхан*, в рамках которой работал и обучал данный мастер *читракара*.



Ил. 5



Ил. 4



Ил. 6



Ил. 7



Ил. 8



Ил. 9

Мастера-*читракары* тянули свою линию обучения по своим матрикам издревле сложившихся *стхан* и приспособливая эти *стханы* к задачам композиции и иерархии персонажей. Знатоки-*читравиды* составляли трактаты и приспособляли матрики *стхан* к новейшим философским учениям и современным установкам текстостроительства (*sūtravidya*).

В целом учение *кшаявриддхи* во всех его списках и воплощениях представляло собой своеобразный морфологический канон, построенный в виде фиксированного ряда элементов (в истоках) и в виде параметров изменения исходных элементов (в итоге). Вместе с иконометрическим каноном (*pramāṇa*) его цель – охватить и заполнить живописное пространство, которое было представлено стеной *bhitti*, ассоциировавшейся с пространством-вместилищем *ākāśa*. Отсюда и многочисленные наставления живописцам о том, что живописное пространство должно быть полностью заполнено изображениями (*susampūrṇa*), что мастеру следует избегать пустот (*śūṇyam vivarjayet*) (ВД III.43.22). Поэтому и меры статичного тела в иконометрии, и меры изменения тела в процессе трансформации служили одной общей цели – организации живописной поверхности (*bhūlamba*) для правильного представления целостного мира (*trailokyānukṛti*), что провозглашалось основной целью живописи (ВД III. 35.7).

Читрасутра (ВД III.39)

Маркандея сказал:

1. Для изображений, [представляющих человеческую фигуру],
Существует девять *стхан*,
Упорядочивающих прекрасные формы, несущих разные цвета.
Выслушай, [о царь], о них по порядку.
2. Первая *стхана* – «прямая»,
За ней следует «непрямая»,
Потом – [*стхана*] «с телом, повернутым в сторону»,
И *стхана* «с половиной глаза [на сокращаемой части]»,
3. После нее – [*стхана*], называемая «боковая»,
Затем [*стхана*], «уходящего вперед [видимая сзади]»,
За ней *стхана* «тыльная», потом – «повернутая головой назад»
и [*стхана*] «оборотной стороны».
4. Этих *стхан*, о владыка земли,
Имеющих множество разновидностей, – девять.
Выслушай от меня, о царь,
Характерные признаки каждой.
5. Сначала идет *стхана* «обращенная лицом».
[Изображению в этой *стхане*] следует иметь качества
Отчетливости, целостности, обладать правильной мерой,
Прекрасными членами и нежными затенениями моделировки.
6. Эту *стхану*, [представляющую изображение] ясным, приятным,
Украшенным четкими линиями контура,
Показывающую члены без сокращения,
Называют «прямая».
7. Другая *стхана*, [представленная изображением],
У которого лицо почти не сокращено,
Так же, как грудь и живот,
Есть сокращение в области *кати*, плеч и бедер,
8. У которого крылья носа, верхняя и нижняя губа
Сокращены на одну четверть,
А [остальные] члены, о знаток, –
На одну треть,

9. [Которое имеет] приятную форму,
Соответствующую этой *стхане*,
Называется «*непрямая*»,
Она сочетается со многими *каранами*.
10. [*Стхана*, представляющая изображение, словно] пересекающее
живописную поверхность,
Притягательное для глаз, имеющее хорошую моделировку,
С благоприятными членами, нежными,
Сокращенными на одну четверть,
11. При том, что брови и лоб [показаны] в полуторном размере,
А нос видим на три четверти,
[Изображение], у которого глаз на половине, представляющей
остаток сокращенной части,
Частично сокращен,
12. А слегка сокращенная линия брови
Начертана нежной линией:
Не черной, ушедшей в тень,
Не такой, как в «*прямой*» [*стхане*],
13. Вследствие измененности, о царь,
[Эта *стхана*] названа здесь «*повернутая*» [*в сторону*].
[Следующая] *стхана* представляет изображение,
У которого на лице сокращен один глаз и одна бровь,
14. Видна часть лба с одной стороны
В половинном размере,
Другая же половина
Сокращена,
15. Виден абрис шеи в половинном размере,
Челюсть на одну *яву* и половина грудной клетки,
Рот совсем сокращен,
Пупок виден на один *ангул*,
16. *Кати* и другие части тела видны на три четверти,
[Эта *стхана*], обладающая должной формой и прочими качествами,
Известна как «[*стхана*]
С половиной глаза [на сокращаемой части]».
17. *Поза*, имеющая другое название
«*Находящаяся в тени*»,
Представляющая изображение, видимое только с одного боку –
Правого или левого,

18. При том, что все члены и поступь
Образуют целое, по-иному сокращенное,
Когда виден один глаз и одна бровь,
Нижняя губа, нос и лоб в половинном размере,
19. Одно ухо, половина подбородка,
Половина волосистой части головы,
[Эта *стхана*], обладающая правильными размерами,
Прелестью, сладостностью и другими качествами,
20. Называется «*боковая*»,
Она известна и как «*стенная*».
[*Стхана*], при которой лицо сокращено до одной шестнадцатой,
Шея уменьшена на одну *калу*,
21. Область руки, щеки и лба
Уменьшена до одной *калы*,
А область груди, *кати* и скрытых частей тела
Сокращены каждая до двух *кал*,
22. При точном знании, какова именно часть,
Которая подлежит сокращению,
При соблюдении формы и пропорций,
Без чрезмерных сокращений,
23. Эта *стхана* определяется как «*обращенная щекой*».
Когда конструкция тела
Показана со спины
Как ясная и приятная,
24. С изогнутой линией брови,
С гладкими сочленениями всех членов,
[Когда] слегка виден на щеке внешний уголок глаза
И слегка – живот,
25. Показанные с одного боку,
[Эта *стхана*], устойчивая, притягивающая взгляд,
Представленная без искажения размеров,
Обладающая приятностью, сладостностью и другими качествами,
26. И в живописи, и в рельефе
Известна как «*тыльная*».
[Поза], при которой верх [тела]
Фиксирован с сокращением членов одной *бхаги*,

27. Вследствие поворота [в противоположном направлении],
А [нижняя] половина членов представлена фронтально,
При этом и верхняя, и нижняя половины спереди
Должны быть сделаны слегка погруженными в тень,
28. Безвкусное, грубо составленное,
Как всякое нарушение связи,
Должно быть поддержано средней частью,
Приятной для глаза.
29. [Эта *стхана*], созданная для [изображения человека, что-либо]
поддерживающего,
Должна быть известна, о лучший из людей, как «*крученая*».
Когда область ягодич показана полностью,
Как и область ног,
30. Когда видимая половина тела сверху сокращена,
А показана область *кати*,
При этом сокращается область пальцев ног,
Но видима остальная часть стоп,
31. [Эта *стхана*] симметричная, совершенная,
Не вызывающая страха своим видом,
[Хотя] показана только половина рук, [видимых сзади],
И не видно лица и горла,
32. Скрыты голени с одной стороны,
Известна под названием «[*стхана*] *оборотной стороны*».
Таковы эти девять *стхан*,
Ясно словами здесь разъясненные.
33. Эти девять должны быть определены тобой по порядку
С их отличительными признаками.
Из них обладающий различительным знанием
[Может произвести] множество разновидностей.
34. Согласно правилу, они должны быть сделаны
На поверхности стены отдельно,
[Каждая *стхана*] на своей части
И в соответствии с должной мерой.
35. Эти *стханы* в сочетании с мерой и другими качествами
Должны быть начертаны тщательно.
Эти девять могут быть представлены
При показе всех *бхав*, не вызывая упрёка.

36. Постоянно бродя по миру,
Населенному живыми существами, подвижными и неподвижными,
[Поймешь]: нет больше никаких *стхан*,
Кроме этих.
37. [Живопись], относящаяся к высшему, низшему или среднему разряду
С точки зрения пропорций и качеств,
Бывает различной по колориту.
Пропорциональное измерение известно трех видов.
38. О *кшаявриддхи* в целом
Я тебе рассказал,
Теперь изложу тебе, владыка людей,
Кшаявриддхи подробно.
39. Знатокам живописи не следует понимать [учение] *кшаявриддхи*
И излагать его иначе,
Чем в тринадцати
[Установленных] здесь предписаниях.
40. Из *стхан*, происходящих от многообразия
Соотношений членов тела и их частей,
Первая *стхана* – «*прямая*»,
За ней следует – «*непрямая*».
41. Затем [*стхана с сокращением*] «*на одну восьмую*»,
Затем – [*с сокращением*] «*на одну четверть*»,
Потом – [*стхана*] «*с лицом, повернутым в сторону*»,
Потом – «*обращенная щекой*», потом – «*тыльная*».
42. Затем [*стхана*], известная как «*боковая*», затем – «*восходящая*»,
Потом [*стхана*] «*удаляющегося*»,
Потом – «*лежащего навзничь*», потом [*стхана*] «*приближающегося*».
Таковы эти тринадцать *стхан*.
43. Все они должны быть сделаны
Соответственно их наименованиям, о царь.
Комбинации движений ног *мандалы* связаны с выполнением
движений лучников:
Вайшаха и *пратъялидха*.
44. Ноги бывают показаны как равные,
Полуравные, твердо стоящие и движущиеся.
Позиции ног бывают двух видов:
[Позиция] стояния на двух ногах и [позиция] стояния на одной ноге.

45. Позиция с прямыми ногами
Известна как «равноногая».
Затем следует комбинация движений ног *мандала*.
Что касается других позиций,
46. То это позиции с одной ногой прямой,
[А другой] – в различных движениях.
Таковы позиции лучников:
Вайшакха, алидха, пратьялидха.
47. Движение разнообразное, нерегулярное, подобное движению
коровьей мочи,
Бывает у меченосцев и щитоносцев,
Движение дрожащее, трясущееся, напряженное,
Или с одной ногой в позиции *алидха*
48. Бывает у [воинов], несущих копья, дротики,
Пращи и арбалеты.
Движение вприпрыжку – у несущих диски, пики, палицы
И копья *кунапа*.
49. Бег должен быть [показан] с одной ногой прямой
А другой – движущейся,
С телом текучим,
Иногда касающимся земли.
50. Искусный мастер должен изображать женскую фигуру
Широкобедрой,
Твердо опирающейся на одну ногу,
Исполненной прелести и игривости.
51. Много есть людей на земле с неправильными пропорциями,
Либо от долгого жизненного срока, либо от состояния чувств.
Но сведущий мастер, промыслив это своим умом,
Пусть устанавливает пропорции в сочетании с *кшаявриддхи*.

Такова в благой «Вишнудхармттаре» в Беседе Маркандеи и Ваджры в «Читрасутре» глава, называемая «Кшаявриддхи»*.

* Перевод с санскрита В. В. Вертоградовой.

Примечания

35.3. [*Стхана*] *уходящего вперед [видимая сзади]* (*purāvṛtta*) – наречие *purā* «вперед, прежде, в прошлом» воспринималось индийцами как то, что видимо сзади. Ср. *purā-ga* «лидер» (букв. «идущий вперед») представлялся другим людям как видимый сзади и немного сбоку. Названия *стхан* в основном списке и в подробном их описании часто не совпадают. *Стхана* основного списка *purāvṛtta* при подробном описании названа *gandaparāvṛtta*.

39.26. *Тыльная* (*prsthāgata*) – хотя эта *стхана* показывает тело сзади почти целиком, при этом виден уголок глаза. Вид тела со спины представлялся индийцам опасным, если не было видно глаз. Поэтому этих поз старались избегать или показать хотя бы уголок одного глаза (в поздний период эти позы исчезают из канона *стхан*).

39.3. *Повернутая головой назад* – восьмая поза основной матрицы *стхан* в первом перечне (39.3) названа *parāvṛtta* «повернутая головой назад», а в подробном описании этих *стхан* (39.26.2–29.1) *parivṛtta* «крученая». Эти позы представляют сильный разворот фигуры при показе активных душевных состояний (*bhāva*). В «Сутре о танце» (ВД 24) такой разворот условно передается сильным поворотом головы назад (*parāvṛtta*). Отсюда название позы в ЧС. (Эта *стхана* не раз представлена в Аджанте). *Стхана* «крученая» (*parivṛtta*), подробно описанная в ЧС, есть чисто графическое соединение разных форм тела. Обе эти *стханы*, представленные сзади, рано выходят из первоначального списка, а общее число основных *стхан* (девять) сохраняется за счет большей дифференциации *стхан*, показанных спереди.

39.31–32. *Не вызывая страха, ...хотя не видно лица* – это есть своего рода оправдание *стханы*, представленной сзади. Включение ее в список, видимо, диктуется системой девяти *фаз*.

39.42. *Восходящая* – здесь перечисляются четыре *стханы*, представляющие основные пространственные направления при движении (верх, низ, спереди, сзади). Это учение, разрабатывалось в школах ранней ньяи и ранней вайшешики. ЧС, видимо, ориентирована на это состояние учения о видах движения. Классическая вайшешика выделяет пять пространственных направлений.

39.44–46. *Позиции ног (мандалы)* – подробно описаны в «Нриттасутре» (ВД III.27).

Литература

Источники

- Citasūtra // Viṣṇudharmottarapurāṇa. Third khanda. Vol. 1. Ed. by (Miss) Priyabala Shah. Baroda, 1958 (Gaekward's Oriental Series, no. CXXX).
- Abhilāṣitārthacintāmaṇi by Someśvara. Ed. by Shama Sastri. Vol. I. Mysore, 1926 (Mysore Sanskrit Series).
- Samarāṅgaṇasūtradhara of Bhoja. Ed. by T. Ganapatiśāstri. Baroda, 1966 (Gaekward's Oriental Series, no. XXV).
- Nāṭyaśāstra by Bharata with the comm. of Abhinavagupta. Ed. by M. Ghosh. Calcutta, 1967 (Gaekward's Oriental Series).

Исследования

- Coomaraswamy A.K. Viṣṇudharmottara (III) // JAOS, 52.
- Coomaraswamy A.K. La sculpture de Bodhgaya. P., 1935.
- Gunasinghe S. La technique de la peinture indien. P.: Adrien Maisson Neuve, 1957.
- Schlingloff D. Studies in Ajanta Painting. Delhi: Ajanta Publications, 1988.
- Vertogradova V. Ancient Indian and Ancient Greek theory of Colour. Problems of Interpretation // Journal of the Oriental Institute. Vol. 37, Nos. 3–4, March–June, Baroda, 1988.
- Vertogradova V. Depicting the Body // Oxf. Univ. Press. Delhi (in Print).
- Yazdani G. Ajanta. Colour and Monochrome Reproductions of the Ajanta Frescoes based on the Photography. L.: Oxf. Univ. Press., 1933, 1955. Pt. II–IV.

Античные авторы об индийских кастах

Известно, что у трех древнегреческих авторов имеется описание структуры индийского общества (Диодор II. 40–41; Страбон XV.1.39–49; Арриан, Индия, 11–12). Они перечисляют семь категорий населения Индии: 1. философы; 2. земледельцы; 3. скотоводы и охотники; 4. ремесленники и торговцы; 5. воины; 6. надзирающие за порядком (ἑφοροι – Диодор, Страбон; ἐπίσκοποι – Арриан); 7. царские советники и судьи. Нет сомнений в том, что эти фрагменты восходят к общему источнику. Страбон (XV.1.39; 40; 46; 49) несколько раз ссылается на сообщения Мегасфена. Следовательно, и оба других автора использовали знаменитые записки об Индии, составленные послом Селевка Никатора ко двору Чандрагупты (конец IV в. до н. э.).

Среди сохранившихся частей труда Мегасфена перечень семи «классов» индийского общества занимает особое место. Пристальное внимание к нему современных ученых объясняется тем, что многочисленные источники на индийских языках отличаются схематизмом и тенденциозностью. Исследователи рассчитывали найти у Мегасфена «наблюдения человека западной культуры, лишенные какой-либо предвзятости»¹.

Предлагаемая Мегасфеном схема социальной стратификации обнаруживает явные черты сходства с индийской действительностью. Автор дает следующую характеристику: «у них не допускается ни брать жену из другого разряда, ни менять образ жизни или занятия» (Диодор II.41). Подчеркивается и неравенство между группами – одни являются более почитаемыми, чем другие (μάλιστα θαυμάζομενον – Диодор II.41). Эндогамия, наследственность занятий, образа жизни и социального статуса – это признаки касты. Приведенная цитата из Диодора Сицилийского выглядит почти как перевод сутры о кастах (*jāti*) в «Артхашастре» (III.7.37): «брак у них заключается внутри собственного разряда (*teṣāṃ svayonau vivāhaḥ*), существует наследственность занятий и образа жизни (*pūrvāparagāmitvaṃ vṛttānuvṛttaṃ ca*)».

Однако даваемое греком описание каждой из групп не позволяет отождествить их ни с бесчисленными профессиональными кастами, ни с четырьмя варнами, о которых говорят санскритские памятники. Сообщения Ме-

¹ Stein O. Megasthenes und Kautilya. Wien, 1922. S. 123.

гасфена иногда прямо противоречат последним. Так, например, в одном разряде у него оказываются скотоводы (τὸ τῶν βουκόλων καὶ ποιμένων – Диодор II.40) и охотники (θηρευτῶν – Страбон XV.1.41). Но с точки зрения индийцев, «пасти коров (*gorakṣā*)» (да и вообще скот) – занятие почтенное и соответствующее дхарме ария (см., например, «Вишну-смрити» II.13), а заниматься охотой – удел низких, отверженных каст (например, «Ману-смрити» X.32; 48 и др.). Далее Мегасфен причисляет к одному разряду ремесленников и торговцев (δημιουργικὸν τε καὶ καπηλικὸν – Арриан, Индия, 12). Между тем для индийцев торговля – занятие несравненно более благородное, нежели ремесла, и представители той и другой профессии относятся к разным варнам.

Когда Мегасфен утверждает, что «философы» руководят обрядами и без их участия боги не примут жертву, то абсолютно ясно, что речь идет о варне брахманов. Но чуть ниже (Арриан, Индия, 11) говорится о том, что «философы» ходят обнаженными, и это заставляет нас видеть в них аскетов, удалившихся от мира – вовсе не обязательно из числа брахманов (обнаженными ходили джайны из секты дигамбаров). С другой стороны, если «философов» (1-й разряд населения) мы будем отождествлять с брахманами, то не сможем понять, к какой же варне принадлежат «царские советники» (7-й разряд). И ту, и другую категорию населения греческий автор называет наиболее почитаемой. Очевидно, говоря о первом разряде, Мегасфен объединяет брахманов и шраманов. В то же время он разделяет рядовых жрецов (1-й разряд) и тех брахманов, которые находятся при царском дворе (7-й разряд). Таким образом, отождествить мегасфеновы «классы» с индийскими варнами невозможно.

По мнению некоторых исследователей², «семь классов» были сконструированы Мегасфеном по образцу египетского общества, состоявшего, согласно Геродоту (II.164), из семи слоев. Другие³ предполагали, что автор просто не понял выражение «семичленное царство» (*saptāṅga*) и интерпретировал его как общество, состоящее из семи категорий. В любом случае, то, что селевкидский посол не заметил системы четырех варн, служит поводом упрекнуть его труд в поверхностности и недостоверности⁴.

Вопреки мнению Р.Тхапар, не стоит придавать значения очевидному сходству терминов *jāti* (от *jan* – «рождаться») и γένος («род»), употребляемому в данном контексте Аррианом. Б.Тиммер⁵ давно уже показала, что в рассматриваемых фрагментах слово γένος чередуется с μέρος, φύλον, σύστημα и, с другой стороны, у Страбона употребляется для двух подразделений

² Thapar R. The Mauryas revisited. Calcutta – Delhi, 1987. P. 51.

³ Timmer B. C. J. Megasthenes en de indische maatschappij. Amsterdam, 1930. P. 67.

⁴ Majumdar R. C. The Indika of Megasthenes. JAOS. 1958. P. 273 f.

⁵ Timmer B. Op. cit. P. 56–58.

«философов» – брахманов и гарманов, то есть шраманов (XV.1.59). Следовательно, слово само по себе отнюдь не значит «каста» и применяется в неопределенном смысле – «категория, группа». Лишь указанные выше признаки выделения «группы» (такие, как эндогамия и наследственность занятий) заставляют думать о кастовом строе.

Надо сказать, что и санскритские тексты – вопреки распространенному мнению – тоже не дают описания реальных каст. Дело в том, что исторически существовавшие касты были местными, а санскритская литература говорит о вечных и глобальных принципах мироустройства. Дхармашастры перечисляют те группы населения, которые будто бы произошли в результате беспорядочного «смешения варн». В качестве джати, имеющих «смешанное происхождение», мы видим старинные ритуальные ранги (кшаттар), индийские и неиндийские народности (андхра и дравида, греки и парфяне), занятия и профессии (рыболовы, медники, кожевники и т. п.)⁶. Общие принципы кастового строя (эндогамия, наследственность занятий и статуса) декларируются применительно к этим группам. Реальные же касты в каждой местности и в любую эпоху должны были сверяться с данным образцом. Между общим указанием на признаки касты и конкретным перечнем «смешанных каст» в литературе шастр несоответствие ничуть не меньше, чем у Мегасфена.

В санскритских источниках есть слово, соответствующее понятию «разряд, группа» – *varga*. Оно может употребляться в самых разных контекстах, в том числе и как указание на социальную категорию. В дхармашастрах (Нарада-смити II.132) говорится, что в гражданских делах свидетели должны быть из той же социальной среды (*sveṣu vargeṣu varginah*), для членов гильдии или цеха (*śreṇi*) – их собратья, для представителей низших каст (*bahirvāsiṣu*) – такие же отверженные (*bābhyah*). «Катьяна-смити»⁷ так определяет понятие *varga*: «Принадлежащие к той или иной секте (*linginah*), цеху или гильдии (*śreṇipūga*), купеческому объединению (*vaṇigvrāta*) и другие, составляющие сообщества (*samūhasthāśca*) – актеров (*cārāṇa*), кулачных бойцов (*malla*), слоновщиков» и т. д., «для низкокастовых (*antya*) – такие же низкие» (*antyayonayah*). Вариант первого стиха приписывается и Брихаспати⁸: «*Varṅami* называются общины и секты, объединения, корпорации, гильдии, сообщества» (*gaṇāḥ pākhaṇḍapūgāśca vrātāśca śreṇayastathā samūhasthāśca ye cānye vargākhyās te brhaspatiḥ*). Внутри подобного «сообщества» и должны рассматриваться любые споры⁹.

⁶ См.: Вигасин А. А. «Смешанные касты» в «Законах Ману» // Стхапакашраддха. СПб., 1995.

⁷ Цитата в комментарии Апарарки (II.69).

⁸ Смитичандрика, 18.

⁹ Народа-смити I.7; Dharmakośa, Vyavahārakāṇḍa I.61.

Комментируя фрагмент «Нарада-смрити» (II.132), Асахая поясняет: «актеры (*naṭa*) среди актеров, певцы – среди певцов, кулачные бойцы – среди таких же, а слоновщики – среди слоновщиков». Заметим, что все эти термины (*naṭa*, *malla*, *hastipa* и т. д.) нередко встречаются в качестве обозначений так называемых профессиональных каст (см., например: Ману X.22). И в комментарии на «Артхашастру» III.15 выражение «в собственной *varṇe*» Ганапати Шастри толкует «в собственной касте» (*svajātan*). Согласно этнографическим наблюдениям, в Индии любые объединения – профессиональные, племенные, конфессиональные и т. д. – имели тенденцию превращаться в замкнутые касты.

Составители шастр отнюдь не стремились дать исчерпывающий список социальных разрядов, подобных кастам (что в принципе невозможно). Говоря о социальных категориях (*varga*), они могли предложить лишь самую общую схему. В качестве таковой в дхармасутре Гаутамы фигурирует следующий перечень *varṇ*: земледельцы, торговцы, скотоводы, ростовщики, ремесленники (XI.21: *karṣakavanikpaśupālakusadīkāravaḥ sve sve varṇe*). Каждая из социальных групп имеет собственную дхарму, с которой надлежит считаться, если она не противоречит ведийской традиции (предыдущая сутра, XI.20: речь идет о местных, семейно-родовых и кастовых обычаях – *deśajātikuladharmāḥ*). Средневековый комментатор Маскарин замечает, что это относится, конечно, не только к земледельцам и другим перечисленным разрядам, но также и к брахманам. Брахманы – в качестве статусной и профессиональной категории населения – дополняют, таким образом, список *varṇ*. Нечто подобное Р.Фик¹⁰ отметил и в отношении царских слуг. Он обратил внимание на то, что в палийских текстах последние (*amacce*) «образуют как бы особое сословие, по сути, сходное с кастой». В итоге мы получаем картину, похожую на ту, что была нарисована Мегасфеном.

В свете указанного деления на социальные категории (*varga*) можно рассматривать фрагмент «Артхашастры», где говорится о составлении налоговых списков (II.35.4). В этих списках податное население деревни делится на следующие разряды: «земледельцы, скотоводы, торговцы, ремесленники» (*karṣakagorakṣakavaidehakakāru*)¹¹. Естественно, ни воинов, ни царских советников (из перечня Мегасфена) мы в деревне ожидать не вправе. Деревенские же брахманы указываются в иной графе податных списков – там, где речь идет о делении на четыре варны.

Порядок перечисления семи «классов» у Мегасфена не соответствует варнам: если даже отождествлять «философов» с брахманами, воины указаны лишь на пятом месте. Он не следует также какой-либо иерархии: и первая, и седьмая категории пользуются особым почетом. Хотя греческий

¹⁰ Fick R. Die soziale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddhas Zeit. Kiel, 1897. S. 93 f.

¹¹ Помимо них есть еще зависимое население: наемные работники и рабы.

автор указывает на многочисленность или малочисленность того или иного слоя, это также не становится принципом изложения: самый многочисленный разряд у него находится лишь на втором месте. Но для всех разрядов упоминаются взаимоотношения с казной: «философы» освобождены от податей и службы (ἀλειτούργητοι – Диодор II.40), земледельцы, скотоводы и купцы платят подати (φόρος), воины же сами получают содержание из казны (ἐκ τοῦ κοινοῦ), как, очевидно, и другие царские слуги.

Таким образом, как справедливо отметил Ван Бейтенен¹², порядок изложения определяется отношением лиц данной категории к казне. Поэтому и приведенный выше список разрядов податного населения деревни сходен со средней частью списка Мегасфена – с налогоплательщиками. Аналогичные перечисления¹³ имеются также в главе «Артхашастры» V.2. Они полностью соответствуют представлениям индийцев о разновидностях хозяйственной деятельности (*vārtta* – см. КА I.4.1).

Нет никакой необходимости объяснять мегасфенову схему влиянием Геродота. Приведенное последним число египетских сословий вряд ли имело существенное значение. Во всяком случае, последователи Геродота не придерживались этой цифры: Платон (Тимей, 24) называет лишь шесть сословий, а Диодор (I.73–74) – пять. Санскритский термин *saptāṅga* не имеет ни малейшего отношения к «классам» населения и вовсе не должен привлекаться для объяснения мегасфеновой схемы. И если посол Селевка Никатора не говорит о четырех варнах, это вовсе не свидетельствует о недостоверности его записок.

Нам представляется, что в основе нарисованной Мегасфеном картины лежит информация, полученная от индийцев – но не о варнах, а о *варгах* (категориях) индийского общества. Древнегреческий писатель значительно лучше передает специфику социальной действительности Индии, чем это представляется современным исследователям. Самым драгоценным для нас свидетельством является указание на то, что уже в середине I тыс. до н.э. в этой стране существовал кастовый строй. Очевидно, примерно так же, как многими столетиями позже, население делилось на категории, принадлежность к которым определялась происхождением. Группы, различающиеся по происхождению, занятиям, обычаям и месту в социальной иерархии, составляли замкнутые, эндогамные касты. Нам трудно согласиться с мнением Р. Ш. Шармы¹⁴, что благоприятные условия для оформления кастовой системы возникли только в связи с развитием феодальных отношений в IV–VI вв.

¹² Van Buitenen J. A. B. The seven Castes of Megasthenes // Van Buitenen Studies in Indian Literature and Philosophy. Delhi, 1988. P. 299–304.

¹³ Falk H. Die sieben «Kasten» des Megasthenes // Acta Orientalia. 1982. Vol. 43. P. 64.

¹⁴ Шарма Р. Ш. Древнеиндийское общество. М., 1987. С. 273 и сл.

Помимо рассмотренных отрывков из Диодора, Страбона и Арриана, в старых работах¹⁵ о Мегасфене этому автору приписывался также фрагмент «Естественной истории» Плиния (VI.66), содержащий описание социального устройства индийцев. Приведем его полностью:

...у более цивилизованных народов Индии население делится на несколько групп по образу жизни: одни пашут землю, другие несут военную службу, третьи свои товары вывозят, а чужеземные привозят, знатнейшие и богатейшие руководят общественными делами, суд вершат и заседают с царями. Лица пятого разряда, преданные той мудрости, которая у них пользуется почетом и превращена почти в религию, всегда завершают жизнь, добровольно восходя на костер, который сами же предварительно и зажигают. Кроме того, есть еще один разряд – людей полудиких и занятых бесконечным трудом (прежде названные индийцы его сторонятся): охотиться на слонов и приручать их; на слонах они пашут, на них ездят, это самый распространенный вид домашних животных...

Текстуально близкий фрагмент содержится у римского писателя III в. Солина (*Collectanea rerum memorabilium*, 52.8–11)¹⁶, однако, он не имеет самостоятельного значения, так как целиком заимствован у Плиния.

Б. Брелер¹⁷ справедливо отметил, что данный отрывок не может принадлежать Мегасфену. И дело не только в том, что у Плиния не семь «классов», а только шесть. Есть также ряд противоречий с утверждениями Мегасфена – например, то, что Плиний говорит о слонах, никак не согласуется со словами последнего, будто «слона частному лицу держать не разрешается» (Страбон XV.1.41). И главное, сам порядок перечисления «классов» – совершенно иной.

Основу индийского общества, согласно Плинию, составляют четыре категории (*genus* – греч. γένος) населения (лишь частично сходные с тем, что указаны были Мегасфеном): земледельцы, воины, торговцы и царские советники. Последовательность их перечисления определяется обширностью той или иной социальной группы. Земледельцев – больше всех (Арриан, Индия, 11), воины находятся по количеству на втором месте (Арриан, Индия, 12), а менее всего – советников и судей (Арриан, Индия, 12).

За пределами этих четырех находится пятый разряд (*quintum*¹⁸ *genus*), состоящий из отшельников, преданных мудрости (*sapientia* = греч. σοφία).

¹⁵ Megasthenis Indica. Fragmenta collegit... T. A. Schwanbeck. Bonn, 1846; Ancient India as described by Megasthenes and Arrian by McCrindle. Calcutta, 1960.

¹⁶ André J., Filliozat J. L'Inde vue de Rome. Textes latins de l'Antiquité relatifs à l'Inde. Paris, 1986. P. 149.

¹⁷ Breloer B. Megasthenes über die indische Gesellschaft // ZDMG. 1934. Bd. 88. S. 130–164.

¹⁸ Несомненно, текст Солина: *quietum ibi eminentissimae sapientiae genus* является лишь пересказом Плиния: *quintum genus celebratae illis... sapientiae*. Поэтому *quietum* можно считать неискорректным чтением, которое не подлежит переводу (André J., Filliozat J. Op. cit. P. 148: une classe vivant de la repos).

Эти «философы» завершают жизнь, добровольно восходя на костер. В индийских текстах мы находим аналогичные сведения об отшельниках (*tāpaśa*, *vānaprastha* = греч. ὑλοβίος). О ритуальном самоубийстве (*śarīratyāga* – букв. «расставание с телом») отшельников, достигших старости, говорит, например, «Ману-смирти» (VI.31). Комментируя этот и следующие стихи, Медхатитхи указывает такие способы самоубийства, которые были «испытаны древними мудрецами»: «вхождение в реку (*nadīpraveśa*), вхождение в огонь (*agnipraveśa*), отказ от пищи (*āhāranivṛtti*)».

Целью отшельничества является обретение тайного знания (*vidyā* – Ману VI.30), то есть познание (*vijñāna*) единства с атманом или брахмой (ср. также VI.74, 82, 84 и др.). Видимо, «мудрость», которой были преданы «философы», и заключалась в этом учении «веданты» – упанишад. Для античных авторов образцом индийского «софиста» являлся, как известно, Калан, сопровождавший греко-македонские войска, а позднее совершивший самосожжение. Рисуемые спутниками Александра Македонского сцены, в которых участвуют индийские «софисты» Калан и Дандамий, живо напоминают сообщения «Артхашастры» (I.11.14) об аскетах (*siddha*, *tāpaśa*), пребывающих в окрестностях города.

Большая часть отшельников по рождению принадлежала к брахманам. Однако различия между варнами дваждырожденных оказывались малосущественными для тех, кто избрал путь освобождения. Ведь те, кто предавались созерцанию и аскезе, не вели более жизни «домохозяев». Они не совершали обрядов в соответствии с дхармой собственной варны и отказывались даже от внешних признаков принадлежности к последней¹⁹. Поэтому отшельники рассматривались в индийской традиции в качестве особой группы населения, существующей наряду с варной брахманов. Ману (VI.51) может, например, сказать «отшельники (*tāpaśa*) или брахманы», не обращая внимания на то, к какой варне принадлежали эти отшельники. Выделение «любомудров» в отдельную, пятую категорию (*genus*), с такой точки зрения вполне оправданно.

Последний разряд населения, по Плинию, составляют люди полудикие (*semiferum*), стоящие вне предыдущих (*supra dicta*) разрядов. У Солина этому соответствует выражение: «предаются более дикому образу жизни и пребывают в лесу» (*qui vero ferociori sectae se dediderunt et silvestrem agunt vitam*). Если мы обратимся к санскритской литературе, то легко сможем отождествить их с представителями самых низких каст. В «Артхашастре» (II.1.6), к примеру, говорится о «шабарах, пулиндах, чандалах» как «живущих в лесу» (*aranyacarāḥ*). Племена «полудикарей» встречаются и в списке самых последних из «смешанных каст» у Ману (глава X). Плиний говорит, что эти отверженные занимаются охотой на слонов и их прируче-

¹⁹ Kane P. V. History of Dharmasāstra. Vol. II. Poona, 1974. P. 964.

нием. Параллель этому также можно найти в дхармашастрах: «Нарада-смрити» (XV–XVI.12–15) называет самыми низкими кастами, наряду с чандалами и швапаками, «слоновщиков» (*hastipa*). Тот, кто прибьет (*ghātayet*) таковых, не платит штраф, ибо они – «грязь среди людей» (*malā hyete manisyuṣeṣu*), даже имущество их нечисто. Такие касты считались неприкасаемыми. Видимо, именно характер труда имеет в виду Плиний, говоря «прежде названные его сторонятся» (*a quo supra dicta continentur*). Поэтому мы не можем согласиться с Г. Ф. Ильиным, утверждающим, будто «греки ничего не сообщают о неприкасаемых в Индии в IV–III вв. до н.э.», поскольку «неприкасаемость не стала еще заметной чертой индийского сословно-кастового строя»²⁰.

Теперь мы можем обратиться к основному списку Плиния, включающему четыре социальные категории. Так как за его пределами остаются лишь неприкасаемые касты (да еще отшельники, для которых уже не существенны кастовые различия), ясно, что речь идет о четырех варнах. Рассмотрим этот список подробнее. Одни индийцы, говорит Плиний, несут военную службу (*militiam capessunt*). Как и у Мегасфена, имеются в виду кшатрии²¹. Санскритские источники постоянно подчеркивают статус кшатриев как воинов (например, «Вишну-смрити» II.6, «Апастамба-дхармасутра» II.10.6 и др.: занятие кшатрия – война, *yuddhakarma*, владение оружием – *śastranīyatā* и т.д.)

У Плиния функции последней по списку категории заключаются в управлении общественными делами (*res publicas* = греч. τῶν κοινῶν), судопроизводстве (*iudicia* = греч. δικαστήρια) и участии в царском совете. Согласно санскритским источникам, суд творит брахман – знаток шастр (Гаутама XIII.26: *brāhmaṇo... śāstravid*, ср. Вишну III.50: «пусть царь проводит суд вместе с учеными брахманами, или же пусть назначит брахмана для рассмотрения тяжб», то же Ману VIII.1, 9, 11 и др., Яджнавалкья II.2–3).

Выражение *adsident regibus*, употребляемое Плинием и Солином, совпадает со словами Мегасфена οἱ σύμβουλοι καὶ σύνεδροι τοῦ βασιλέως (Страбон XV.1.49). Последние являются не чем иным, как калькой санскритского *mantripariṣad*²² – «собрание советников» царя. В качестве царского советника в шастрах прежде всего фигурирует брахман. Ману (VII.58), например, говорит: «С ученым брахманом, наилучшим из всех, пусть царь

²⁰ Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф. Древняя Индия. М., 1969. С. 592.

²¹ Несмотря на скептическое отношение, выраженное Ван Бейтеном: Указ. соч. С. 300.

²² *pariṣad* – буквально «сидящие вокруг», соответствует σύνεδροι, а σύμβουλοι тождественно с *mantrin* – «советник». Нелепо же, в самом деле, думать, будто речь идет о двух категориях приближенных к царю лиц, одни из которых только советуют царю, но не заседают с ним, а другие только сидят, ничего не советуя (см. Вигасин А. А. Рецензия на книгу: Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф. Индия в древности. М., 1985 // ВДИ. 1987. № 1).

ведет высший совет (*paramam mantram*) о шести формах внешней политики». Недаром в индийской традиции пользовались популярностью предания о Чанакье и Чандрагупте, согласно которым основатель маурийской державы был лишь орудием в руках хитроумного брахмана, своего советника. «Артхашастра» (I.9.10) рассматривает отношения правителя с брахманом как ученика с учителем, сына с отцом и даже слуги с господином. Правитель происходил из варны кшатриев и воплощал в себе субстанцию «кшатры». Но «кшатра» лишь тогда одерживает полную победу, когда она вооружена «брахмой», олицетворяемой советником-брахманом («Артхашастра» I.9.11: *brāhmaṇena idhitam kṣatram mantrimantrābhimantritam jayatyajitam atyantam*).

Привлекает внимание характеристика Плинием царских советников как *ditissimi*. Истолкование этого слова как «богатейшие» кажется неточным – ведь вполне вероятно, что и указанные выше купцы тоже были людьми не бедными. По-видимому, здесь имеется в виду «богатство» как власть, великолепие, социальный престиж – все то, что в санскритских источниках выражается термином *śrī*. И действительно, именно брахман, наряду с царем, награждается эпитетом *śreyān* – «наилучший, обладающий *śrī*» («Шатапатха-брахмана» II.4.1.10: *brāhmaṇo vā rājā vā śreyān*).

Торговля, согласно санскритским текстам, – занятие варны вайшьев (см. Вишну II.13, Ману I.90 и др.). Они вывозят «товары из своей страны» (*svabhūmijānām... paṇyānām* – КА II.35.11, ср. II.16.4) и привозят «чужеземные» (*parabhūmijānām*). Известно, что в последующие эпохи истории индийского общества к вайшьям причислялись именно торгово-ростовщические касты. Об этом пишет уже Сюань-цзан, посетивший Индию в VII в. Он определяет вайшьев (*фэйшэ*) как «купеческое сословие, которое занимается торговлей, не упуская своей выгоды ни в близких землях, ни в далеких»²³.

Наконец, остается еще один «класс» индийцев, а именно те, кто «обрабатывают землю» (*tellurem exercent* или, как у Солина: *agros exercent*). В большинстве санскритских памятников земледелие также признается занятием, свойственным варне вайшьев. Но в средние века и в новое время земледельческие касты Индии обычно причислялись к варне шудр. Тот же Сюань-цзан называет четвертую варну (*шутто* – шудр) – сословием земледельцев, которые возделывают поля и выращивают хлеб (перевод Н. В. Александровой). В историографии это обычно рассматривается как свидетельство постепенного возвышения шудр, находившихся первоначально на положении слуг и рабов²⁴.

Однако в санскритских текстах мы также находим свидетельства того, что шудры и в древности были земледельцами (или можно сказать по-

²³ Watters Th. On Yuan Chwang's Travels in India A.D. 626–645. Delhi, 1996. P. 168.

²⁴ Kane P. V. Op. cit. P. 121.

другому: земледельцы рассматривались в качестве шудр). Особенно показательны данные, содержащиеся в «Артхашастре»²⁵. Низшую варну автор этого текста (VI.1.8; VII.11.21) рассматривает как основных налогоплательщиков (и, следовательно, земледельцев). Он полагает (II.1.2), что наилучшей является такая территория (*janapada*), большинство населения которой по занятиям является земледельцами, а по варне – шудрами. Это значит, что шудры, действительно, возделывали землю. Мы можем с уверенностью утверждать, что первая и самая многочисленная из четырех категорий населения Индии у Плиния – не кто иные, как шудры-земледельцы (*śūdrakārṣaka*, выражаясь словами «Артхашастры»).

«Естественная история» была написана в I в. н.э. Однако время, к которому относятся содержащиеся в ней сведения, зависит от источников Плиния. Описание Индии, как говорит он сам, основано на сообщениях «греческих авторов». Речь, очевидно, идет о писателях раннеэллинистической эпохи, когда существовали тесные связи между державами Маурьев и Селевкидов. Описание «классов» индийского общества у Плиния вплетено в географический очерк страны. Источником для написания последнего послужил анонимный греческий труд, автор которого так хорошо представлял карту Индостана, что следует предполагать его личное знакомство с регионом²⁶.

Плиний называет лишь два имени наиболее авторитетных для него специалистов по Индии – Мегасфена и Дионисия. Оба посетили ее в качестве дипломатических представителей эллинистических царей: Мегасфен на рубеже IV – III вв. до н.э., а Дионисий около середины III в. до н.э. Мы видели, что интересующие нас сведения к Мегасфену восходить не могут. Является ли их источником несохранившийся труд Дионисия – вопрос открытый. Карта Индии, обрисованная Плинием, во всяком случае, не может быть датирована позднее III в. до н.э., ибо на ней располагается царство Гандхара (*Andara*). После походов греко-бактрийских царей во II в. до н.э. такого царства быть не могло.

Анализ текста Плиния заставляет думать, что его источник имел характер отчета об официальной миссии – именно поэтому автор собирал данные о военных силах всех индийских государств. Наш фрагмент не противоречит такой оценке. Автор знает брахманов лишь в качестве царских придворных и ничего не говорит, скажем, о деревенских жрецах. Ему известны лишь такие купцы-вайшьи, которые заняты международной тор-

²⁵ Вигасин А. А. Переход от древности к средневековью. Данные санскритских источников и их интерпретация // ВДИ, 1993. № 3. С. 73; Вигасин А. А., Самозванцев А. М. Артхашастра: проблемы социальной структуры и права. М., 1984. С. 133 и далее.

²⁶ Вигасин А. А. Карта Индии в «Естественной истории» Плиния Старшего // ВДИ, 1999. № 1. С. 20–41 (статья перепечатана также в книге: Г. М. Бонгард-Левин и др. Индия и античный мир. М., 2002).

говлей. Из представителей неприкасаемых каст он видел только слоновщиков, обеспечивавших поставки слонов в армию.

Контекст, в котором появляется данный отрывок, также характерен. Описание структуры индийского общества следует сразу за упоминанием последнего из народов, населяющих долину Ганга (*novissima gente gangaridum*)²⁷. Очевидно, составитель непосредственно был знаком лишь с этими племенами, а сведения о том, что находится в более южных областях, собраны им во время пребывания в Паталипутре.

Безымянный греческий сочинитель, живший после Мегасфена (и, возможно, знакомый с его трудом) четко описывает систему четырех варн. Особенно интересно то, что сама эта система гораздо ближе к той, что мы видим в записках Сюань-цзана и в этнографических описаниях нового времени, чем в санскритской литературе. Над последней довлела древняя традиция. Санскритские авторы веками повторяли те формулы, что содержались в священных текстах – не всегда считаясь с исторической действительностью. Труд римского географа показывает, в частности, что задолго до начала н.э. основную массу земледельцев могли оценивать в качестве шудр. Вопреки мнению современных историков, слова о шудрах-земледельцах отнюдь не свидетельствуют о том, что шудр сажали на землю (наподобие того, как в Европе рабы превращались в крепостных²⁸). Информация о земледелии как основном занятии представителей четвертой варны относится ко времени значительно более раннему, чем конец древности и начало средневековья. Источник Плиния, констатирующий этот факт, почти на тысячу лет старше эпохи Сюань-цзана.

²⁷ Кстати сказать, этот контекст явно противоречит мнению Б.Брелера, будто источником Плиния был труд Онесикрита о «конституции Таксилы». Естественно, и все описание карты Индии, содержащееся у Плиния, невозможно датировать временем Онесикрита, посетившего с войсками Александра лишь Пенджаб и Синд.

²⁸ Как полагает Р.Ш. Шарма (*Шарма Р.Ш. Переход от древности к средневековью в Индии // ВДИ, 1999. № 3. С. 61*).

Е. Г. Вырщиков

К описанию протоиндских изображений

Протоиндская культура оставила столь богатое изобразительное наследие, что трудно найти сколько-нибудь значительную работу, посвященную этой культуре, которая бы так или иначе не обращалась к нему. Не исключение и эта статья, однако в данном случае автор ставил перед собой несколько специфическую задачу.

Проблема адекватного описания протоиндских изображений впервые была поставлена Ю. В. Кнорозовым. Им же она впервые характеризуется как проблема невербальной коммуникации – автономной по отношению к языку отрасли сигнализации¹: в невербальном коммуникативном акте «смысл усваивался носителями хараппской культуры непосредственно, без промежуточного перевода на естественный язык»². Взяв эту идею за основу, автору хотелось бы перевести проблему в несколько иную плоскость. Представляется важным создание по возможности простого и компактного способа описания протоиндских изображений, который вдобавок должен обладать реконструктивной силой, то есть, во-первых, должен выявлять актуальные связи внутри описываемой системы и, во-вторых, должен способствовать привлечению внешних источников (текстовых, этнографических и т. п.) систематически, а не на основании одиночных и случайных признаков. Некоторые предложения в этом направлении автор и собирается внести.

Под изображениями здесь понимаются главным образом изображения на печатях и оттисках, хотя могут и должны привлекаться еще три важных группы изображений, а именно: тонкие каменные пластины, имевшие, по-видимому, тотемный характер; керамическая роспись; и, наконец, мелкая пластика. Однако в нашем случае при построении описательной модели изображения на печатях обладают безусловным приоритетом. Во-первых, в протоиндской культуре именно глиптика предоставляет нам наиболее богатый изобразительный материал, зачастую это сложные изображения или даже сцены с участием разнообразных персонажей. Во-вторых, при

¹ Кнорозов Ю. В. Формальное описание протоиндийских изображений // Сообщение об исследовании протоиндийских текстов. Ч. 2, М., 1972. С. 234.

² Альбедиль М. Ф. Протоиндийская цивилизация. М., 1994. С. 189.

описании изображений на керамике мы наверняка столкнемся с правилами построения орнаментального типа, то есть в основе керамической росписи лежат правила, не имеющие к изобразительным мотивам прямого отношения. Таким образом, беря за основу протоиндский изобразительный материал, мы неизбежно должны опираться именно на глиптику, а остальные изображения приобретают вспомогательное значение.

В связи с этим хотелось бы сказать несколько слов о самих изображениях. Дело в том, что на печатях изображения часто появляются в сопровождении надписей, а, как известно, существуют две почтенные традиции. С одной стороны, у ученых, специализирующихся на эпиграфике, принято в подобных случаях трактовать изображения как «иллюстрации» к надписям; у искусствоведов же зачастую надписи играют роль своего рода «подписи к картинке». Хотя в конкретных случаях это бывает оправдано, в общем случае и то, и другое совершенно неверно. Более правильным представляется подход Кнорозова, разделившего анализ надписей и анализ изображений как автономных друг от друга текстов, имеющих разную природу – вербальную и невербальную. Хотя и здесь надо заметить, столь жесткое разделение является, вероятно, все же крайностью.

Дело в том, что при анализе изображений надо иметь в виду, что они, строго говоря, ничего не изображают. То есть на них изображены, конечно, деревья, животные, люди, предметы, но здесь мы имеем дело с традиционным искусством, а значит, должны прежде всего обратить внимание на:

(а) то, где находится изображение (на печати);

(б) то, какую роль, помимо утилитарной, играла эта печать (вероятнее всего храмовая) в контексте данной культуры (ритуальная и магическая функция печатей в культурах древности неоднократно отмечалась исследователями);

(в) сам характер традиционного искусства, с его высокой символической насыщенностью (тем более в Индии).

Таким образом, в плане невербальной коммуникации мы имеем нечто парадоксальное: сообщение, которое ничего не сообщает. Оно лишь отсылает к некоей ситуации, хорошо известной носителям данной культуры. Но ведь в отношении надписей мы имеем точно такую же ситуацию. Подавляющее их большинство настолько коротко, что, вероятнее всего, содержит эллиптические конструкции и, следовательно, также лишь указывает на нечто, хорошо известное носителям данной культуры. Именно этот коммуникативный процесс описывает Л. С. Выготский, когда говорит о речевых сокращениях: «Чистая предикативность возникает во внешней речи в двух основных случаях, как показывают наши наблюдения: или в ситуации ответа, или в ситуации, где подлежащее высказываемого суждения наперед известно собеседникам. На вопрос, хотите ли вы стакан чаю, никто не ста-

нет отвечать развернутой фразой: «Нет, я не хочу стакан чаю». Ответ будет чисто предикативным: «Нет»... Очевидно, что такое предикативное предложение возможно лишь только потому, что его подлежащее – то, о чем говорится в предложении, – подразумевается собеседниками... Совершенно аналогичное положение создается и во втором случае – в ситуации, где подлежащее высказываемого суждения наперед известно собеседникам. Представим, что несколько человек ожидают на трамвайной остановке трамвая «Б», для того чтобы поехать в определенном направлении. Никогда кто-либо из этих людей, заметив приближающийся трамвай, не скажет в развернутом виде: «Трамвай «Б», который мы ожидаем, для того чтобы поехать туда-то, идет», но всегда высказывание будет сокращено до одного сказуемого: «Идет» или «Б». Очевидно, что в этом случае чисто предикативное предложение возникло в живой речи только потому, что подлежащее и относящиеся к нему слова были непосредственно известны из ситуации, в которой находились собеседники... В обоих случаях чистая предикативность возникает тогда, когда подлежащее высказываемого суждения содержится в мыслях собеседника... понимание догадкой и соответственно этому высказывание намеком при условии знания, в чем дело... играет огромную роль при речевом обмене... В случае наличия общего подлежащего в мыслях собеседников понимание осуществляется сполна с помощью максимально сокращенной речи с крайне упрощенным синтаксисом; в противоположном случае понимание совершенно не достигается даже при развернутой речи»³.

Таким образом, и в случае вербальной коммуникации в центре оказывается некое, по выражению Выготского, «общее подлежащее», за которым, в свою очередь, стоит определенный ситуационный контекст. Этот контекст, лежащий в неречевой области, и сближает надписи и изображения, несмотря на типологические различия вербальной и невербальной коммуникации. Это – ключ к верной интерпретации как изображений, так и надписей. Однако подобный совместный анализ надписей и изображений – дело отдаленной перспективы. Сейчас же наша задача – описание изображений. И здесь нельзя не коснуться некоторых трудностей.

Говоря о ситуационном контексте, мы имеем в виду, как уже говорилось, некую ситуацию, хорошо известную носителям данной культуры, понятную им, но не нам. При работе с эпиграфикой у исследователя есть посредник между ним и этой ситуацией – язык. Проведя соответствующую дешифровку и прочтя надпись, исследователь получает возможность восстановить это «общее подлежащее» Выготского. Понятно, что при исследовании изображений мы лишены такой возможности. Учитывая, что ситу-

³ *Выготский Л.С.* Мышление и речь. М., 1996. С. 334–336.

ационный контекст изображения нам также неясен, худшее положение в плане исследования и придумать трудно. Однако при ближайшем рассмотрении все это не выглядит столь безнадежным. Здесь нам может помочь то, что, казалось, должно было сильнее всего затруднить нашу работу.

Некоторые предложения по описанию протоиндских изображений

Как мы уже говорили, протоиндский «изобразительный» материал нельзя трактовать как чисто изобразительный, как неумелого предшественника реалистического искусства. И в пользу этого есть два основных аргумента:

- (а) этнокультурные соображения (см. выше; этнографические материалы и историко-культурные работы на эту тему на настоящий момент столь многочисленны и разнообразны, что нет нужды их здесь цитировать);
- (б) наличие на протоиндских изображениях стандартных элементов.

Пример 1

На печатях изображается большое количество копытных. Однако, если приглядеться, становится ясно, что для каждого вида копытных характерен свой строго заданный, канонический способ изображения. В особенности это касается таких деталей, как форма рогов, поворот головы и т. п. Так, в трехголовом животном на рис. 4 объединены быкообразные копытные с рис. 1, 2 и 3, однако они не потеряли при этом своего канонического вида. Значит, каждое из этих копытных обладало для создателя изображения особым, лишь ему присущим качеством, совокупность которых объединил в себе зверь с рис. 4.

О рогах стоит сказать отдельно. Так, под рога определенной формы (видимо, буйволовые) стилизованы изображения деревьев (рис. 5, 6). У богини на дереве (рис. 5) также на голове рогатая тиара, схожая с тиарой у сидящего бога (рис. 7). Нелишне вспомнить, что в Древней Индии одним из титулов царицы был «буйволица» (скр. *mahiṣī*), который, принимая во внимание и другой титул «божественная» (скр. *devī*), видимо, являлся атрибутом божества. В виде рогатой тиары с косой, как у богини с рис. 5, оформлено навершие на священном сооружении под деревом (рис. 8; изображение дерева другое, нежели на рис. 5 и 6, но также стандартное). Рогами же иногда снабжаются такие «царские» животные, как слон и тигр. То есть рога играют знаковую роль.

Это лишь несколько из многочисленных и вполне очевидных стандартных элементов изображений, сколько-нибудь полное перечисление которых выходит за пределы этой статьи.

Таким образом, изображения состоят большей частью из элементов стандартных, повторяемых и, следовательно, доступных описанию. Это означает, что на изображениях отсутствуют те случайные, произвольные элементы, которые составляют неотъемлемую часть современного искусства и соответствуют субъективному (в самом узком смысле) переживанию художника. Несмотря на композиционное разнообразие, изображение строится по кано-

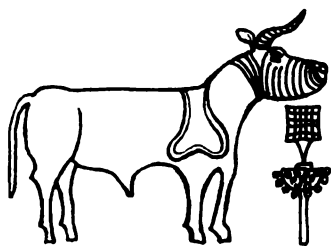


Рис. 1

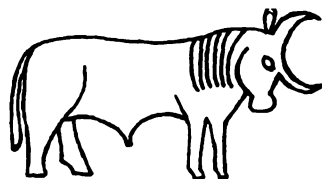


Рис. 2

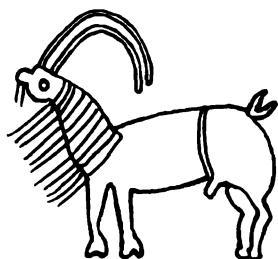


Рис. 3

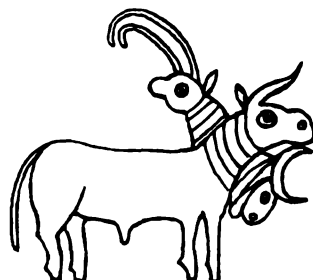


Рис. 4

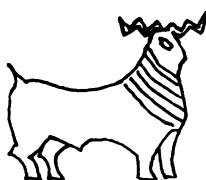


Рис. 5



Рис. 6

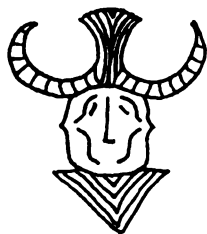


Рис. 7



Рис. 8

нам традиционного изобразительного искусства, где стандартная, узнаваемая ситуация выстраивается из стандартных, узнаваемых элементов.

Отсюда вытекает и общая идея описания изображений. Она состоит в том, что каждому стандартному элементу соответствует определенный смысловой блок, или, иначе, семантическое поле ($Sem(\text{элемент}^1)$). Тогда смысловой блок, соответствующий ситуации в целом (Sem^1), можно задать с помощью пересечения семантических полей, соответствующих входящим в изображение стандартным элементам:

$$Sem^1 \supseteq Sem(\text{элемент}^1) \cap Sem(\text{элемент}^2) \cap \dots \cap Sem(\text{элемент}^n)$$

Таким образом, на первый план выходит задача правильной классификации стандартных элементов.

Классификация элементов изображений

Естественно, классификации должно предшествовать собственно выделение в изображениях стандартных элементов. Однако подобное выделение – процесс, формализации не поддающийся. Что же касается классификации элементов изображений, то здесь представляется целесообразным использовать одну из моделей, разработанную автором данной статьи⁴. В этой работе, посвященной по преимуществу анауским знакам, указанная модель играла вспомогательную роль и использовалась для анализа анауского изобразительного материала.

Основная идея состоит в следующем:

а. Изображения содержат определенное множество Q признаков, относящихся к элементам изображения и имеющих конкретную предметную соотнесенность. Это разные виды животных, их части, такие как рога или головы, деревья, листья, люди, предметы одежды, украшения, культовые сооружения и т. д.

б. На множестве Q существует некоторое отношение t_1 , указывающее на общую предметную соотнесенность элементов множества. Так, в соответствующие подмножества t_1 может объединять животных, деревья, небесные светила, явления природы и т. д. Понятно, что отношение t_1 разбивает множество Q на m частично пересекающихся подмножеств (C_1, C_2, \dots, C_m). Очевидно, что каждое C_i – не что иное, как мифопоэтический код. В зависимости от того, на основании какого признака мы будем объединять эле-

⁴ Вырщиков Е. Г. Модель мира и динамика знаковых систем древних земледельцев (на материале анауской культуры), рукопись канд. дисс. М., 2001. С. 66–69.

менты в соответствующие подмножества, мы получим животный, растительный, числовой, ландшафтный и т. п. коды.

Пример 2

Разнообразные копытные, носорог, слон, тигр, гавиал, рыба и другие животные могут быть объединены в животный код. Особняком в этом подмножестве стоят многочисленные быкообразные: «бык¹» (рис. 1), «бык²» (рис. 2), «бык³» (рис. 3; антилопа или козел?), «трехголовый бык» = «бык¹» & «бык²» & «бык³» (рис. 4), «бык⁴» (рис. 9; очевидно, як), «бык⁵» (рис. 10; винторогий).

Очевидно, что анализ каждого кода в отдельности малоинформативен. К тому же остальные коды представлены на изображениях не так полно, как животный. Кроме того, работа с кодами тем удобна, что позволит привлекать для нашей реконструкции внешние данные, так как работы в этом ключе ведутся филологами уже давно. Характерный и наиболее близкий для нас пример – схемы древнетамильской мифопоэтической кодификации, приведенные А. М. Дубянским⁵. Так, например, ландшафтный код в пятичленной схеме включает в себя:

- (а) горы и горные леса;
- (б) леса и пастбища;
- (в) плодородные речные долины;
- (г) приморские пески;
- (д) пустынные земли.

в. На множестве Q существует некоторое отношение t_2 , указывающее на нетривиальную общность между двумя признаками, принадлежащими разным кодам C_i и C_j . Что мы имеем здесь ввиду?

Пример 3

На рис. 5 подобным отношением явно связаны признаки «дерево», «женское божество» и «рога»:

- «дерево» t_2 «женское божество»
- «дерево» t_2 «рога»
- «рога» t_2 «женское божество»

Из данного примера видно, что отношения t_2 образуют пучки, соответствующие переходу от одного мифопоэтического кода к другому: некоторый пучок $P^Q(q_i, q_j)$ означает переход от $q_i \in C_m$ к $q_j \in C_n$ (или наоборот – это безразлично – отношение t_2 симметрично и рефлексивно, то есть также является толерантностью). В примере 3 мы видим пучки P^Q («дерево», «жен-

⁵ Дубянский А. М. О мифопоэтических началах древнетамильского поэтического канона // Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1979. С. 184; он же. Ритуально-мифологические истоки древнетамильской лирики. М., 1989. С. 117, 165.

ское божество»), P^Q («дерево», «рога»), P^Q («рога», «женское божество»). Данные пучки суть не что иное как тропы.

Характерный пример подобного тропа – строки в пятичленной схеме древнетамильской классификации поэтического содержания у А. М. Дубянского⁶, например, куриньджи (тема-тиней) соответствуют:

- (а) горы и горные леса (код – ландшафт);
- (б) холодный сезон (код – сезон);
- (в) ночь (код – время суток);
- (г) Муруган (код – бог-покровитель);
- (д) племена горных охотников (код – население);
- (е) любовь с первого взгляда, тайные ночные встречи (код – любовная ситуация).

Отношение t_2 важно для нас, так как оно позволяет исследовать пучки-переходы между кодами.

2. В отдельное множество N мы выделяем ряд натуральных чисел, образующих числовой код. Соответствие Q в N ($Q \rightarrow N$) обозначим буквой v .

О значимости данного кода для описания протоиндских изображений говорит следующий пример.

Пример 4

Сравним две таблички в виде лепестков разной формы (рис. 11 и 12). Они содержат два и три круга соответственно. Также два и три таких же круга на прямоугольных табличках на рис. 13 и 14. Четыре таких круга содержит квадратная печать с крестом (рис. 15). Дерево с рис. 6 содержит 9 лепестков в виде сердечка (аналогичных рис. 12); 6 таких же лепестков (3+3) – на дереве с рис. 5. По-видимому, 6 разных животных окружают рогатого бога с известной печати (ее фрагмент на рис. 7). Список можно продолжать.

Реконструкция числового кода требует большой осторожности, так как числа в архаических культурах часто связаны с большим количеством нечисловых признаков⁷. Работы Вяч. Вс. Иванова и В. Н. Топорова показывают, что особую роль в классификации числовых признаков играет оппозиция *чет : нечет*, которая, в свою очередь, связана с нечисловыми оппозициями⁸. Сложности с реконструкцией числового кода связаны с тем, что в древности счет имел принципиально иной ценностный статус, нежели он имеет в современной новоевропейской культуре⁹. В отличие от последней,

⁶ Дубянский А. М. О мифопоэтических началах... С. 184; Он же. Ритуально-мифологические истоки... С. 165.

⁷ Вырщиков Е. Г. Указ. соч. С. 62–63.

⁸ См., например: Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965; Иванов Вяч. Вс. Чет и нечет. Асимметрия мозга и динамика знаковых систем // Избранные труды по семиотике и культурологии. Т. I. М., 1999.

⁹ Вырщиков Е. Г. К проблеме изучения древнейших систем счета (в печати).

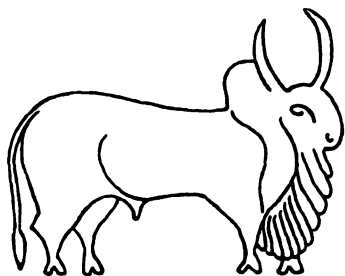


Рис. 9

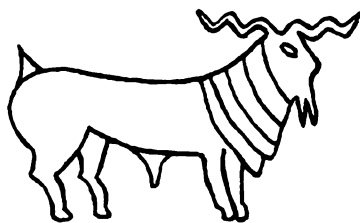


Рис. 10



Рис. 11



Рис. 12



Рис. 13



Рис. 14

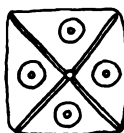


Рис. 15

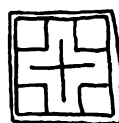


Рис. 16

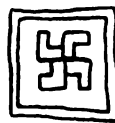


Рис. 17

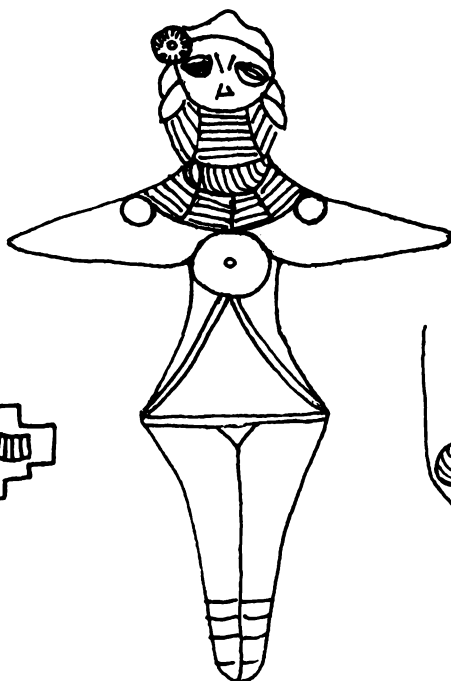


Рис. 19

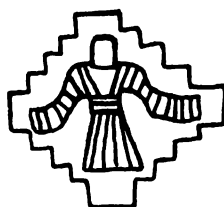


Рис. 18



Рис. 20

где счет используется лишь в утилитарных целях, можно с высокой степенью вероятности говорить, что концепты (смыслы), связанные со счетом и измерением в раннеисторическое время и тем более в дописьменный период на территории Ближнего, Среднего Востока и Индостана (и, возможно, шире, на территории древнеземледельческой ойкумены) обладали сакральным статусом и были связаны с обрядовой сферой. В конце концов именно сакральный статус измерений в древней Индии привел к созданию такого жанра как шульба-сутры.

д. Особую роль играет множество Z знаков-символов.

Пример 5

Наиболее характерный пример – квадратные печати с крестом и кругами (рис. 15), с крестом (рис. 16) и со свастикой (рис. 17). Абстрактную символику часто содержат и изобразительные композиции: печать маргианского типа в виде ступенчатого ромба-креста с изображением человека-птицы (возможно, женщины) на рис. 18, женская крестообразная статуэтка (возможно, не без анауского влияния, рис. 19), штандарты с абстрактной символикой рядом с быком, как и знак на самом быке (рис. 1) и т. д.

Как показывает опыт¹⁰, подобные знаки не имеют прямого отношения к изобразительному материалу, и их классификация, построение и употребление подчиняются своим, особым закономерностям, выходящим за рамки этой статьи. Что же касается использования знаков-символов в контексте изображений, происходит, с одной стороны, явная стилизация изображаемых предметов под знаки-символы, а с другой стороны, зачастую знаки-символы изображаются в виде конкретных предметов, так что иногда бывает нелегко отделить одно от другого.

Пример 6

Знак на плече у быка с рис. 1 совпадает с навершием в виде рогов (рис. 8), с тигрой в виде рогов (рис. 7), со стилизованным изображением деревьев (рис. 5 и 6) и т. п. На рис. 20 три тигра сплетены в своего рода троичную свастику. С другой стороны, иногда предметы и явления вещного мира используются наряду со знаками-символами: например, пластины в виде месяца в сопоставлении с круглыми и квадратными¹¹.

В нашей модели нет нужды разделять их – соответствующие им смысловые единицы на конкретном изображении соединяются в единый смысловой блок. Связь изобразительных элементов со знаками-символами мы оформим как соответствие множества Q в множество Z ($Q \rightarrow Z$) и обозначим его буквой φ .

¹⁰ См.: *Вырщиков Е. Г.* Модель мира и динамика знаковых систем древних земледельцев.

¹¹ О значимости этой символики см.: *Вырщиков Е. Г.* Указ. соч. С. 5–7, 56–60.

е. Следующий набор стандартных признаков относится не к предметам, как Q , а к ситуациям. Это множество стандартных ситуаций, которое мы обозначим буквой S . Поясним на примере.

Пример 7

Примерами стандартных, повторяющихся ситуаций являются «животное под деревом», «богиня у (на, над) деревом» (рис. 5, 8), аналогично – «бык перед штандартом» (рис. 1). Очевидно, что подобные ситуации были легко узнаваемыми и своего рода знаковыми для хараппцев, то есть каждой из них соответствует определенный смысловой блок.

Надо сказать, что стандартные ситуации можно группировать по типам, так как они часто встречаются в одном и том же контексте (например, таковы ситуации «животное под деревом», «богиня у (на, над) деревом», см. пример 7). Это значит, что на множестве S существует отношение t_3 , которое, по аналогии с t_1 (см. выше), разбивает S на некоторые подмножества (S^i) – типы ситуаций. Отличие t_1 от t_3 лишь в том, что последнее связано не с предметной соотнесенностью, а с ситуационной; оно объединяет ситуации, встречающиеся в одном контексте. Понятно, что S^i по природе – также мифопоэтические коды и, вероятно, образуют тропы (отношение t_2). Характерный пример мифопоэтического кода, основанного на стандартных ситуациях – приведенный у А. М. Дубянского (*ibidem*) код, в основе которого лежит любовная ситуация, также стандартная, клишированная.

Очевидно, что содержание стандартных ситуаций – вещь спорная, требующая внешней реконструкции. В сущности, корректное раскрытие их содержания целиком зависит от правильного привлечения историко-культурных параллелей. Это, в свою очередь, требует тщательного исследования отношений как между ситуациями, так и с другими множествами.

Соответствие предметного множества Q в множество стандартных ситуаций S мы будем обозначать буквой ψ .

Среди стандартных ситуаций просматривается еще один тип отношений: бинарные оппозиции. Несомненно, они существуют и на других множествах (об этом ниже), здесь же они очевидны.

Пример 8

В ситуации «бык под деревом», как и «бык перед штандартом» (рис. 5 и 1), он почти всегда изображается мордой к дереву (штандарту) – ситуация s («мордой к»). Очевидно, что это не случайно, ситуация является клишированной. Однако есть и исключения. Такова ситуация на рис. 8 – бык развернут хвостом как к дереву, так и к священному сооружению. В контексте композиции это выглядит настолько нелепо, что вряд ли является случайным. Вероятнее всего, мы имеем дело с оппозицией:

«мордой к (дереву)» : «хвостом к (дереву)».

В пользу обрядовой значимости этой оппозиции говорят разнообразные параллели: как косвенные, в частности из анауских материалов¹², так и прямая – речение из Брихадараньяка-упанишады (*madhu*, I.1), где сосуд перед жертвенным конем (ситуация «мордой к») ассоциируется с востоком и днем, позади коня («хвостом к») – с западом и ночью. Здесь любопытно совпадение со смысловым рядом, реконструированным для анауской культуры¹³:

спереди : сзади
день : ночь

В целом бинарные оппозиции, хотя и неочевидны, но настолько важны для анализа и описания изображений, что требуют отдельного разговора.

ж. Последний набор признаков – это множество Y дифференциальных признаков, связанных с бинарными оппозициями (каждый дифференциальный признак представляет собой пару (y_0^i, y_1^i)). Однако не всякая бинарная оппозиция, пусть и значимая для протоиндских изображений, входит в это множество. Во множество Y входят лишь универсальные оппозиции, то есть те, которые значимы не для одного, а для многих кодов сразу, и в этом смысле играют структурообразующую роль. Без подобного посредника все наши элементы описания превращаются в хаотический набор признаков и их группировок. Количество охватываемых кодов определяется сила каждой оппозиции; оппозиции, значимые только для одного кода – наиболее ослабленный их вид.

Пример 9

Примером такой универсальной оппозиции, без труда выделяемой на изображениях, является оппозиция *женское : мужское*. В самом деле, животные, находящиеся под деревом – непременно самцы, что подчеркивается, в то время как божество, с которым ассоциируется дерево, – женское¹⁴, насколько это можно различить (например, рис. 5 и 8). Таким образом, члены этой оппозиции становятся универсальными маркерами: богиня связана с признаком «человек», образующим антропный код ($C(\text{«человек»})$), бык – с признаком «животное» (животный код, $C(\text{«животное»})$); аналогично быку противопоставляется дерево (растительный код, $C(\text{«растение»})$). Далее, богиня, будучи связана с деревом, в сакральном пространстве ассоциируется с «центром», бык – с «периферией». Кроме того, обладая животными признаками (например, рога) богиня должна, хотя и в более слабом виде, как-то проявлять себя и в животном коде, но пока об этом трудно говорить. Таким образом, оппозиция *женское : мужское* порождает множество других, более слабых оппозиций и образует смысловой ряд:

женское : мужское,
человек : животное,
растение : животное,
центр : периферия,

¹² Вырщиков Е. Г. Указ. соч. С. 9.

¹³ Там же. С. 5–11, 56–62.

¹⁴ Это хорошо согласуется с анаускими материалами, см. Вырщиков Е. Г. Указ. соч.

который имеет многочисленные параллели в раннеземледельческих культурах, в том числе, в такой ранней, как Чатал-Гююк¹⁵.

Как показывает опыт¹⁶, особую роль играют подобные дифференциальные признаки при исследовании семантики систем раннеземледельческих знаков-символов (в нашем случае это отношения на множестве Z знаков-символов, см. п. **д**). При описании такого рода знаковых композиций интегральные признаки, столь важные при исследовании изображений, играют незначительную роль, в то время как значение бинарных оппозиций исключительно.

Таким образом, можно сказать, что подобные универсальные оппозиции задают некую ценностную систему, определенным образом характеризующую каждый элемент изображения. В этом смысле исследование корреспонденций во множество Y приобретает особую роль.

Отношения между элементами изображений

Итак, перечислим выявленные нами типы отношений между элементами изображений. Это:

– отношение t_1 , указывающее на общую предметную соотнесенность элементов множества Q (см. п. **б**);

– отношение t_2 , образующее пучки, которые соответствуют переходу от одного мифопоэтического кода к другому, то есть образуют тропы (см. п. **в**);

– соответствие v предметного множества Q во множество натуральных чисел N (см. п. **г**):

$$v: q_i \rightarrow n_i$$

– соответствие ϕ предметного множества Q во множество знаков-символов Z (см. п. **д**):

$$\phi: q_i \rightarrow z_i$$

– соответствие ψ предметного множества Q во множество стандартных ситуаций S (см. п. **е**):

$$\psi: q_i \rightarrow s_i$$

– отношение t_3 , указывающее на общую ситуационную соотнесенность элементов множества Q (см. п. **е**).

К ним необходимо добавить соответствия во множество бинарных оппозиций Y (см. п. **ж**):

– соответствие α предметного множества Q во множество Y :

$$\alpha: q_i \rightarrow y_i$$

¹⁵ См.: Mellaart J. Catal Huyuk. A Neolithik Town in Anatolia. L., 1967; Антонова Е. В. К вопросу о значении поз антропоморфных изображений дописьменной эпохи // Древность и средневековые народы Средней Азии. М., 1978; Вырщиков Е. Г. Указ. соч.

¹⁶ Вырщиков Е. Г. Указ. соч.

– соответствие β множества знаков-символов Z во множество Y :

$$\beta: z_i \rightarrow y_i$$

– соответствие η числового множества N во множество Y :

$$\eta: n_i \rightarrow y_i$$

– соответствие γ множества стандартных ситуаций S во множество Y :

$$\gamma: s_i \rightarrow y_i$$

Это десять основных типов отношений между элементами, в ходе исследования к ним могут добавиться новые. Как мы покажем впоследствии, они уже позволяют давать достаточно полное описание протоиндских изображений.

Проблемы, связанные с практикой описания изображений. Перспективы исследования

Попытаемся дать описание нескольких изображений разной сложности.

Пример 10

Достаточно простой пример – изображение трехголового быка на рис. 4. Словесное его описание таково:

«Трехголовый бык с головами "быка¹", "быка²", и "быка³», см. пример 2.

Символическое описание:

«Трехголовый бык» (= «бык¹» & «бык²» & «бык³») \vee «3» η «нечетное», где «трехголовый бык», «бык¹», «бык²», «бык³» $\in C(\text{«животное»})$; «3» $\in N$; «нечетное» $\in y(\text{«четное», «нечетное»}) \in Y$.

Пример 11

Более сложный пример – на рис. 1.

Словесное описание:

«"бык¹" находится слева, на плече – знак в виде сердечка без острия или изогнутых рогов (z_1); справа находится "штандарт", снабженный навершием и базой в виде соответствующих знаков (z_2 и z_3), бык повернут мордой к штандарту ($s(\text{"мордой к"})$)».

Символическое описание:

((«бык¹» j z_1) y $s(\text{«мордой к»})$) a «слева» & ((«штандарт» j (z_2 & z_3) a «справа»),

где «бык¹» $\in C(\text{«животное»})$; «штандарт» $\in C(\text{«священные предметы»})$; $z_1, z_2, z_3 \in Z$; $s(\text{«мордой к»}) \in S$; «слева», «справа» $\in y(\text{«слева», «справа»}) \in Y$.

Пример 12

Довольно сложная многофигурная композиция – на рис. 8.

Словесное описание:

«Слева находятся дерево и священное сооружение, на священном сооружении – навершие в виде рогов с косой, на левом роге – кольцо; справа – вверху – богиня лицом к св. сооружению, касается кольца; внизу богиня упирается ногами в быка, бык мордой от св. сооружения».

Символическое описание:

(«дерево» & («священное сооружение» t_2 («коса» t_1 «женщина» а «женское» t_2 «рога») & («кольцо» а «справа») а «слева») & (((«богиня») а «женское» у s(«лицом к»)) а «сверху») & (((«бык» а «мужское») у s(«хвостом к»)) а «снизу») а «справа»),

где «бык», «рога» $\in C$ («животное»); «дерево» $\in C$ («растение»); «богиня» $\in C$ («боги»); «коса», «женщина» $\in C$ («человек»); s(«хвостом к»), s(«лицом к») $\in S$; у(«сверху», «снизу»), у(«слева», «справа»), у(«женское», «мужское») $\in Y$.

Приведенные в этих примерах описания, словесные и символические, мы будем называть метатекстами. Такая форма описания, как метатекст, позволяет проводить сравнение протоиндского изобразительного материала как с иными изображениями, так и с текстовым материалом (см., между прочим, пример 8). Любопытно, что именно к подобной форме описания пришли Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров в ходе реконструкции праславянского текста, хотя опирались на текстовые материалы¹⁷. Вкупе это создает базу для широкого и систематического привлечения текстовых, этнографических и археологических материалов для сравнительных исследований.

Таким образом, в перспективе мы имеем следующие основные направления нашего исследования:

(а) Привлечение этнографических параллелей. Было неоднократно показано, что сюжеты протоиндских изображений имеют многочисленные параллели в индийских этнографических материалах. Однако привлекался преимущественно южноиндийский, особенно тамильский материал. Мне представляется, что еще более интересные материалы нам предоставляют так называемые горные племена Южной и, в особенности, Центральной Индии.

(б) Привлечение древнеиндийских текстов. Хочется заметить, что, кроме привлекавшихся уже в работах исследователей хараппской культуры тамильских и, реже, санскритских источников, особый интерес представляют пракритские и в еще большей степени палийские источники. Последние, в особенности сутры Суттапитаки и Винаяпитаки, представляют собой настоящую энциклопедию древнеиндийской жизни, находившейся за пределами брахманского ритуала.

(в) Привлечение инокультурных параллелей, как текстовых, так и археологических. В особенности это касается протобактрийско-маргианских источников, чьи тесные связи (возможно, и генетические) имели место.

(г) Внутренняя реконструкция. Под этим имеется в виду углубленное исследование элементов изображений (в перспективе – и знаков-символов), отношений и корреспонденций между их множествами, а также и исследование отношений внутри самих множеств. Особую роль здесь играет исследование эквивалентностей. Разновидностей их, как показывает опыт

¹⁷ Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965. С. 222–236.

может быть много, и важно выделить ту смысловую составляющую, на основании которой два элемента являются эквивалентными. Рассмотрим в связи с этим пример:

Отношение t_2 обладает свойствами симметричности и рефлексивности, то есть является толерантностью¹⁸. Однако в частном случае оно может дополнительно приобретать свойство транзитивности и становиться эквивалентностью. Что это означает в нашем случае?

Отношение t_2 между элементами: $q_i, t_2 q_j, q_i \in C^m, q_j \in C^n$, как уже говорилось, предполагает существование некоего тропа $P^Q(q_i, q_j)$. А это означает, что соответствующие обоим элементам изображения семантические поля имеют общие составляющие, то есть их пересечение непусто: $Sem(q_i) \cap Sem(q_j) \neq \emptyset$. Сформулированное ниже правило мы будем называть *правилом тропа*:

Если существуют некоторые элементы $q_i \in C^m, q_j \in C^n, C^m \neq C^n$, причем пересечение их семантических полей непусто ($Sem(q_i) \cap Sem(q_j) \neq \emptyset$), то между ними возможен троп.

Это «самое» непустое пересечение $Sem(q_i) \cap Sem(q_j)$ мы будем называть *основанием тропа* $Sem(P^Q(q_i, q_j))$.

Однако вообразим себе два тропа $P^Q(q_i, q_j)$ и $P^Q(q_i, q_k)$ с одинаковым основанием. Тогда мы автоматически получим третий троп $P^Q(q_j, q_k)$, так как отношение t_2 между q_i, q_j и q_i, q_k становится транзитивным, то есть отношение t_2 становится эквивалентностью, а q_i, q_j и q_k составляют *класс эквивалентности*¹⁹.

Это не единственная разновидность эквивалентности на изображениях. Еще более интересный случай – взаимозаменяемость элементов изображений. Здесь ту смысловую составляющую, на основании которой два элемента являются эквивалентными, еще предстоит выделить в ходе исследования. Однако подобная работа явно выходит за рамки данной статьи.

Литература

- Антонова Е. В. К вопросу о значении поз антропоморфных изображений дописьменной эпохи // Древность и средневековые народы Средней Азии. М., 1978.
- Альбедиль М. Ф. Протоиндийская цивилизация. М., 1994.
- Выготский Л. С. Мышление и речь. М., 1996.
- Вырщиков Е. Г. Модель мира и динамика знаковых систем древних земледельцев (на материале анауской культуры), рукопись канд. дисс. М., 2001.
- Вырщиков Е. Г. К проблеме изучения древнейших систем счета (в печати).
- Дубянский А. М. О мифопоэтических началах древнетамильского поэтического канона // Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1979.
- Дубянский А. М. Ритуально-мифологические истоки древнетамильской лирики. М., 1989.
- Иванов Вяч. В., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965.
- Кнорозов Ю. В. Формальное описание протоиндийских изображений // Сообщение об исследовании протоиндийских текстов. Ч. 2. М., 1972.
- Шрейдер Ю. А. Равенство. Сходство. Порядок. М., 1974.
- Mellaart J. Catal Huyuk. A Neolithic Town in Anatolia. L., 1967.

¹⁸ Шрейдер Ю. А. Равенство. Сходство. Порядок. М., 1974. С. 80.

¹⁹ Там же. С. 69.

А.М.Дубянский

Ситуация осады города в классической тамильской поэзии (темы *ночки* и *ужиней*)

Одним из важных аспектов теоретического осмысления древнетамильской поэзии в рамках самой традиции является рубрикация поэтических произведений по определенным темам, называемым *тиней*¹. Особенностью таких тем в любовной поэзии *ахам* можно считать закономерную зависимость воссоздающихся в них ситуаций от природного окружения (местность, сезон, время суток). В героической поэзии *пурам* связь поэтического содержания с природой не подразумевается, но она все же есть и проявляет себя прежде всего в том, что названия большинства тем представляют собой имена растений (что характерно и для поэзии *ахам*). Так, в частности, именуются темы, описывающие некоторые виды военных действий. Внешняя причина этого понятна: в древности существовал обычай, согласно которому тамильские воины при совершении очередного маневра украшали себя гирляндами или венками, свитыми из определенных растений. Например, во время угона скота надевался венок из красных цветов *ветчи*, когда скот у врага отбивали – из *карандей* и т.д. Операция по осаде и захвату укрепленного селения (крепости) также сопровождалась ношением гирлянд и венков, причем те, кто оборонялся, использовали цветы *ночки* (*носси*), а нападавшие – *ужиней* (*улиñай*). Возникает естественный вопрос, в чем состоял смысл такого, явно символического использования растений. Ответ на него, разумеется, послужит одновременно и возможным решением проблемы наименования тем-*тиней*. В настоящей статье предлагается рассмотрение этой проблемы на примере двух тем – *ночки* и *ужиней*.

Темы эти взаимосвязаны, поскольку представляют собой с точки зрения содержания две стороны одной ситуации: первая восхваляет героизм защитников крепости, а вторая – доблесть ее осаждающих. Обе темы упомянуты в теоретических трактатах: в третьей части «Толькаппиям» (Тол.) и в раннесредневековом «Венке стихов о содержании поэзии *пурам*» (ППВМ), *purapporuḷvenpāmālai*. Однако Тол. не выделяет *ночки* в качестве

¹ Дубянский А.М. Ритуально-мифологические истоки древнетамильской лирики. М., 1989. С. 165.

отдельной темы-*тиней*. Она упоминается лишь как подразделение *ужиней* (см. *pirattinaiyiyal* 66–69). А в ППВМ этим темам посвящены отдельные главы (5 и 6). Интересно, что издатель и комментатор текста известной тамильской антологии героической поэзии «Пуранануру» (ПН) Свамина-хаияр, приводя список тем-*тиней* поэзии *пурам*, включает в него *ночки*, но опускает *ужиней* (ПН, с. 82), поскольку, согласно колофонам, ряд стихотворений антологии относится к теме *ночки* (109–111, 271, 272, 299), а стихотворений на тему *ужиней* в антологии нет. В то же время средневековый комментатор «Толькаппиям» Иламбуранар, приводя примеры на тему *ужиней*, указывает на несколько стихотворений именно из ПН (36, 37, 42, 44, 77, 109, 271). Все это и многое другое свидетельствует о том, что в теоретическом осмыслении древнетамильской поэзии традицией наличествует немалая путаница. Однако то, что ситуация осады города нашла отражение в героической поэзии, сомнению не подлежит. Вот красноречивый пример из антологии ПН (хотя Иламбуранар его в соответствующих рубриках не приводит):

Забиты грязью рвы, ослабли укрепления,
Разбиты стены в нашем древнем, иссеченном граде.
Что будет с ним, когда не выдержит он битвы?
Под грохот барабанов, что гремят, как тучи,
Цари, чьи кони быстры, утром подойдя,
У наших врат высоких станут и без битвы не уйдут.
Ведь расцвели красиво крапинки благой груди
У юной той, на чьих руках [прекрасные] браслеты,
Чьи насурмленные глаза красны и так напоминают
Отточенные копы, что вздымают
Ее воинственные, сильные сородичи,
Которые [всегда] готовы дать отпор [врагу].

(ПН 350)

В данном случае причиной осады города является необходимость завоевать невесту, – ситуация, которую колофон относит к разновидности темы-*тиней каньчи*, что совпадает с трактовкой Тол.², автор которого, судя по всему, понимал ситуацию *ночки* весьма ограниченно. Выше упоминалось о том, что тема *ночки* отмечена там только раз, когда говорится «о том, кто, находясь внутри (крепости), выронил *ночки*» (*akattōṇ vīṇta nocci*). Иламбуранар иллюстрирует этот пассаж следующим стихотворением (ПН 271):

Укорененного в земле, не знающей безводья,
Черностебельного, глаза чарующего *ночки* синецветного гирляндами
Окутали свои широкие и нежности исполненные лона
Изящными брильянтами украшенные женщины – мы это видели!
Со страшной кровью смешанные, цвет свой изменившие

² См.: Dubianski A.M. *Kāñci* in Ancient Tamil Poetry: A Poetical Theme and a Plant. Pandanus 2000. Natural Symbolism in Indian Literatures. Prague.

Гирлянды, их приняв за мясо, на куски разрубленное,
Схватил и тащит в небе коршун – теперь мы это видели!
Ведь их носил геройство возлюбивший юный воин.

Здесь, однако, говорится не только о воине, защитнике крепости. Из этих строк выясняется, что цветы *ноччи* использовались двояко: из них плели воинские боевые гирлянды, и ими украшали свои тела женщины. Подтверждение этому содержится в другом стихотворении (ПН 272), где говорится то же самое и где поэт характеризует *ноччи*, обращаясь к нему непосредственно:

О дерево *ноччи* с темными, словно сапфиры, стрелками [цветов],
Из всех цветущих деревьев ты самое любимое – даешь ведь тень.
[Твои цветы] покоятся на лонах девушек с браслетами
Из града укрепленного, просторного. И ты же –
В венке, который носит тот, кто защищает, не сдавая их врагу,
От нападения городские стены.

Растение *ноччи*, дающее название теме-*тиней*, идентифицируется как *Vitex negundo*³, или *Vitex agnus castus*⁴. Судя по изображениям на сайте www.spcra.ru/slr/previw/articles/661.html, это кустарник (или небольшое дерево) с темно-зелеными пятидольными (или трехдольными) листьями и голубыми соцветиями, расположенными на длинном стебле-стрелке. Растение часто упоминается в тамильской поэзии, особенно в любовной. Из приведенных ниже цитат, взятых из комплекса древнетамильских антологий и поэм, можно получить представление о том, как видели его поэты.

Антология *akanāṇṇūru* (АН)

- 21.1 *maṇaiyīla nocci maival vāṇṭukai*
 белые бутоны жасмина вместе с домашним молодым *ноччи*
- 23.10–12 *maṇaiya tālvīṇ nocci cūlvāṇa malarum*
 maival māccīṇai
 рядом с домом темноветвистый цветущий жасмин окружен
 склоненным *ноччи*
- 117.1 *maivalotu malarnta mākkural nocciyut*
 ноччи с темными стрелками, цветущий вместе с жасмином
- 165.10 *taṭaviniṇṇai nocci vari niṇal*
 тень от склоненного *ноччи*

³ Marr J.R. The Eight Tamil Anthologies. A Study in Early Tamil Literature. Madras, 1985. P. 518.

⁴ Тумапова О.Т. Латинско-русский словарь названий растений с указателем русских эквивалентов. М., 1995. С. 54.

- 203.17 *nūnai kūlait talamaru nocci*
таңай
 дом, у которого колышется *ноччи*
 со свежими острыми листьями
- 259.14 *nocci теңсіңай ванаркural*
 изогнутые стрелки мягкостебельного *ноччи*
- 275.17 *kūlai nocci kūlatu eñ makał*
 моя дочь под низким *ноччи*
- 367.4 *таңаivalar nocci mācerpi vatiya*
 лань лежит под *ноччи*, растущим у дома

Антология *narrinai* (НТ)

- 115.5–6 *mayilaṭi ilaiya mākkural nocci*
таңайнаṭu таивалоту иуḷтукai aviḷa
 темные стрелки *ноччи* с листьями, словно ноги павлина,
 вместе с жасмином открывают бутоны рядом с домом
- 184.8–9 *kurumakał āṭiya*
таңиьер nocciyut terriyut
 веранда и *ноччи*, подобный сапфиру,
 где играла девушка
200. 2. *onkural noccit teriyal ciuti...*
поурпоті котиñcol õтритиñ еңавē
 надень гирлянду из *ноччи* с яркими стрелками и защити нас
 от лживых и грубых слов певца-панана
- 246.3 *таңаимара nocci*
 дерево *ноччи* рядом с домом
- 267.1 *nocci tā arutpi*
 темные бутоны *ноччи*
- 293.1–2 *noccit teriyal cūti*
palikal ārkaip pār mutukiyavañ
 надев венок из *ноччи* с сапфировыми стрелками,
 мудрый горшечник пьет хмельной каль, принесенный в жертву
- 305.2 *mayilaṭi aṇṇa mākkural nocciyut*
ноччи с темными стрелками и листьями, словно ноги павлина

Антология *kuruntokai* (КТ)

- 138.3 *mayilaṭi ilaiya mākkural nocci*
ноччи с темными стрелками и листьями, словно ноги павлина

Антология *kalittokai* (Кали)

- 46.12–13 *kūṭital vetkaiyān kūrī pārṭṭi kural nocci*
paṭi ṛṛkkum cevīyoṭi paitaleṇ yaṇāka
 я грустила, желая встречи, и слушала, как шелестят, опадая,
 цветы *ноччи*

Антология *puranāṇūru* (ПН)

- 271.2 *karunkural nocci*
ноччи с черными стрелками
- 272.1 *maṇituṇartanna mākkural nocci*
ноччи с темными стрелками, словно кучка сапфиров

Поэма *porunarārruppaṭai* (Порун.)

- 185–186 *maṇainocci nīlaṅkaṇ*
irriyāmai taṇ pārppu ṭṭravuṭ
 в тени сапфирного *ноччи* черепаха охраняет своих
 новорожденных детенышей

Приведенные фрагменты показывают, что *ноччи* растет возле домов и дает хорошую тень. Нередко упоминается, как героиня играет под ним вместе с подругами. В стихотворении НТ 143 содержится монолог кормилицы, которая со слезами на глазах смотрит на *ноччи* и вспоминает свою воспитанницу, убежавшую из дома вместе с возлюбленным (та же ситуация воспроизводится в НТ 184). Таким образом, в поэзии *ноччи* вполне определенно ассоциируется с героиней, а более широко – с девичеством (не случайно его называют иногда «целомудренником»⁵). А если принять во внимание его темный, сопряженный с синевой, цветовой тон, ставящий его в один ряд с цветами *куриньджи*, *кайа*, темной лилии *нейдаль*, а также с такими предметами, как сапфир и павлин, то можно сказать, что он символизирует женское начало в аспекте плодородия, природной женской энергии⁶.

Есть еще одна важная идея, связанная с *ноччи*, – идея защиты, охраны. Она с очевидностью проявляется в приведенных выше цитатах. Помимо того, что куст *ноччи* дает спасительную тень, он словно дает спасительный приют живым существам. «Лань лежит под *ноччи* вблизи дома» (АН 367, 4), «только что родившая черепаха охраняет своих детенышей от клюва вороны в тени *ноччи* около дома» (Пору 185). Характерно в последнем случае употребление глагола *ṭṭri* (защитать, отгонять), который обычно встре-

⁵ Pope G. U. Tamil Heroic Poems. Madras, 1973. P. 36.

⁶ Дубянский А. М. Указ. соч. С. 94.

чается в писаниях охранительных ритуалов. Например, в одном из стихотворений ПН поэт обращается к музыкантам и певцам защитить тело погибшего героя от криков птиц (PN 291, *3 irumpuḥ pāśal oṭṭupimīṇ*). Тот же глагол использован в НТ 200, где подруга героини обращается к горшечнику с просьбой защитить их от лживых слов музыканта-панана. Горшечник охарактеризован как «мудроустый» (*mutivāy kuṇavaṇ*) и явно играет какую-то, вероятно, охранительную роль в местном ритуальном событии, о чем свидетельствует носимая им гирлянда из цветов *ноччи*. Наконец, в приведенных выше стихотворениях из ПН упоминаются гирлянды из *ноччи* на лонах девушек. Они, несомненно, выполняют функцию охраны девичьего целомудрия, подобно тому, как юбочки из листьев маргозы (нима), носимые южноиндийскими женщинами во время ритуалов, предохраняют их от злых сил⁷. Связь *ноччи* с охранительной функцией можно усмотреть и в том, что он регулярно упоминается вместе с жасмином, который известен как символ женской непорочности⁸. Можно предположить, что смысл этого образа состоит в том, что *ноччи* оберегает жасмин и символически – чистоту героини.

Интересно отметить, что из 18 случаев упоминания *ноччи* в поэзии 14 приходится на стихотворения, принадлежащие к теме-тинеи *палей*, природным фоном которой является пустынная местность в период летней жары. Как нам кажется, в этих стихотворениях образ *ноччи* служит своеобразным противовесом ландшафту, связанному с опасностью и даже смертью. Поэтому не исключено, что когда поэт воспроизводит монолог кормилицы, которая смотрит на куст *ноччи* и вспоминает героиню, находящуюся в пустынной местности *палей*, этим подразумевается, что она словно уповает на защитные свойства растения. Небезынтересно, кстати, отметить, что в Индии снадобье, приготовленное из *ноччи*, считается жаропонижающим и, следовательно, целебным средством⁹.

Растение *Vitex negundo* (ил. 1) известно и санскритской литературе под именем *sinduvāra*¹⁰. Случаи упоминания его в древней поэзии немногочисленны. Один раз оно упоминается Ашвагхошей в «Буддхачарите» 4.49 («посмотри на пруд, окруженный кустами *синдувары*, словно лежит женщина, одетая в шелка») и Калидасой в «Рождении Кумары» 3.53 (Ума сравнивается с жемчугом, подобным потоку цветов *синдувары*). Эти примеры показывают, что эти цветы, в отличие от *ноччи*, белые и что санскритские поэты, вероятно, вели речь о какой-то иной разновидности растения. Во

⁷ Dubianski A. M. Op. cit. P. 53–54.

⁸ Дубянский А. М. Указ. соч. С. 126.

⁹ *Somasundaram* – comacuntaram c.es.es. mulikai munnuru (300 medical plants) cennai, 1991. P. 224.

¹⁰ *Emeneau M. B. Sanskrit Studies of M. B. Emeneau. Selected papers. Berkley, 1988. P. 1.*

всяком случае, ясно, что в санскритской поэзии оно никак не играло той символической роли, которая была ему присуща в тамильской. Впрочем, защитные, целебные свойства *синдувары* были хорошо известны северным авторам. Так, в «Артхашастре» она упоминается как средство против (опьяняющего?) действия напитка, именуемого *мадана* (Артхашастра IV, 14).

Итак, *ночки* в тамильской культуре прочно ассоциируется с молодыми женщинами, в первую очередь девушками, чье целомудрие оно символизирует и одновременно охраняет. Что касается воинского аспекта его функционирования, то он непосредственно вытекает из распространенного в тамильской культуре представления о городе как носителе женского



Ил. 1. *Ночки*

начала и, более специфично, как о девственнице (в разных интерпретациях это представление хорошо знакомо многим древним и средневековым культурам). В поэзии антологий и поэм весьма нередки случаи уподобления героини тому или иному конкретному городу. Так, КТ 116 сравнивает девушку со столицей Чолов Урандей, КТ 312 сравнивает аромат, исходящий от героини, с запахом Уллур и т. д. Итальянский индолог Гвидо Пеллегрини, посвятивший этому вопросу статью, называет такие сравнения «элементами панегирика в любовной поэзии»¹¹.

С этим объяснением можно согласиться, но лишь отчасти. Главное, по нашему мнению, состоит в том, что подобные образы безусловно должны опираться на систему мифологических представлений, связанных с женщиной. Одним из них, чрезвычайно важных для тамильской культуры, является представление о внутренней женской энергии плодородия. Обладание этой энергией, умение распоряжаться ею во благо семьи или даже селения придают фигуре женщины отчетливое ценностное измерение, распространяющееся и на ее внешний облик, обобщенно обозначаемый терминологически четким словом *nalam*, которое мы предложили переводить как «благо красоты»¹². Нет сомнения в том, что именно идея блага, богатства лежит в основе сравнения города с женщиной. Но есть и еще один, тоже исключительно важный мифологический аспект женского образа. Он представляет собой развитие идеи женской энергии и связан с представлением о девственности как потенциально огромной и, следовательно, не только благой, но и опасной силе. Отсюда понятно, почему одним из главных персонажей

¹¹ Pellegrini Guido. The King and the Flower: Naturalistic Backgrounds and Enconmiastic Themes in Early cankam and kavya Poetry. Pandanus 2000. Natural Symbolism in Indian Literatures. Prague. P. 153.

¹² Дубянский А. М. Ритуально-мифологические истоки древнетамильской лирики. С. 95.

тамильской мифологии становится девственная богиня, *kumari*, *kanni*, а одним из лейтмотивов сказаний о ней – нарушение и последующее возвращение ее девственности. Эта богиня, как правило, ассоциируется с закрытым, точнее, замкнутым пространством, чаще всего – запертым храмом. Нарушение этого пространства – отмыкание дверей, разрушение стен – символически не может представлять собой ничего иного, как сексуальное насилие над богиней, которое заслуживает сурового наказания, в том числе смерти¹³. В этом контексте совершенно естественным выглядит отождествление внутреннего пространства крепости/города с невинной девушкой, а атака неприятеля на его стены, соответственно, как попытка насилия над ней. В текстах можно найти и прямые подтверждения этому. Так в ППВМ в разделе *uḷiṇai-p-paṭalam* (28) внешняя стена крепости прямо называется «стеной-девой» (*matirkumāri*). Показателен в этом отношении и древний обычай вывешивать на стене над воротами города плетеный мяч и куклу (см., например, поэму «Тирумуругаттруппадей», строка 68 текста). Как полагает К. Звелебил, эти предметы, типичные для девичьих игр, «служили вызовом врагу»¹⁴. Что под этим следует подразумевать, не вполне понятно. Мы склонны думать, что речь шла, скорее, о предостережении, и игрушки, возможно, служили намеком на заключенную внутри стен огромную силу. Как бы то ни было, в свете вышеизложенного ясно, что защита города или крепости понималась древними тамилами как защита девичьей чести и что цветы *ноччи* использовались как символическое выражение и того, и другого.

Другая тема, связанная с ситуацией осады города, – *ужиней*. Ее описание дается в Тол. в *purattinaiyiyal*:

66. *Ужиней* в поэзии *пурам* противостоит *марудам* [в *ахам*].
Считается, что она принадлежит традиции
такого рода вещей, как полное разрушение и захват крепости.
67. Она состоит из двух по четыре подразделений.
68. Завоевание страны тех, кто не подчиняется;
слава царя, совершившего задуманное,
подъем на крепостные стены, множество щитов,
богатство того, кто внутри, – кроме того,
ярость того непримиримого, кто снаружи,
юность, заставляющая биться в одиночку,
чтобы показать доблесть, –
включая оборону тех, кто не молит [о пощаде] врагов,
пришедших во гневе, –
вот те два на четыре, о которых сказано выше.

¹³ *Shulman D. D.* Tamil Temple Myths. Sacrifice and Divine Marriage in the South-Indian aiva Tradition. Princeton, 1980. P. 192–198.

¹⁴ *Zvelebil K.* A Guide to Murukan // *Journal of Tamil Studies*. 1977. Vol. 11. P. 87.

Следующая сутра дает еще двенадцать подразделений темы:

69. Вынос зонта и меча в день атаки,
 Смешение [воинов] на лестницах у стен;
 полное завершение [дела] с гибелью всех окружающих,
 кроме того, [гирлянды] *ноччи*, брошенные погибшим внутри;
 нововведения того, кто снаружи;
 тина [во рвах], куда падали [воины]; и еще –
 отвага тех, кто пал на улицах города;
 участь тех, кто взобрался на стены;
 величие и слава того, кто достиг гребня стены;
 единение отваги с победоносным мечом;
 сбор [войск] – вместе с этими *турей* – вот,
 как говорят, четыре на три подразделения.

Список *турей*, то есть подразделений темы, приведенный в сутре 68, по существу дает общие места героической поэзии. Лишь два пункта («подъем на крепостные стены» и «ярость того непримиримого, кто снаружи») имеют непосредственное отношение к *ужиней*. Сутра 69, наоборот, представляет захват города с некоторыми подробностями. Однако эти подробности не находят никакого отражения в поэзии ПН. Знаменательно, что Иламбурар, комментируя сутру, все примеры, за исключением одного, заимствует из трактата ППВМ, в котором именно технические подробности различных военных операций представлены достаточно детально. А исключение – то самое стихотворение ПН 271, которое представляет функции цветов *ноччи* (см. выше). Это один из ярких примеров противоречия между поэзией и теорией, который свидетельствует о том, что авторы трактатов свои описания нередко строили, опираясь на анализ реальных явлений, которые могли составлять содержание поэтических произведений.

Как бы то ни было, общее содержание темы *ужиней* выявляется совершенно определенно, и мы можем обратиться к вопросу, почему она названа по имени выходящего растения *Cardiospermum halicacabum*¹⁵, или *Aerua lanater*¹⁶ (ил. 2). В поэтических текстах оно описывается следующим образом:

Антология *puranāṇṇi*

- 50.4 *polan̄kiḷai uḷiṇai*
ужиней с золотыми листьями
- 76.4–5 *...vētṛiṇ māccinai oṇṭalir*
peṭiṇkoṭi uḷiṇaiṇ pavarōṭi mitaintu
 длинностебельный व्यюнок *ужиней*
 смешан с темными яркими побегами маргозы

¹⁵ Marr J. R. The Eight Tamil Anthologies. P. 495.

¹⁶ Fabricius J. P. Tamil and English Dictionary. Tranquebar, 1972. P. 124.

- 77.2–3 *...vētṛpiṇ oṇṭaḷir*
peṭṭiṇkoṭi uḷiṇaiṇ pavaroṭṭi mītaṇṭi
 длинностебельный व्यюнок *ужиней*
 смешан с яркими побегами маргозы

Антология *patirruppattu* (Пади)

- 22.27 *poṇṇipṇai uḷiṇai*
 золотой *ужиней*
- 44.10 *niṇkoṭi uḷiṇai*
 тонкостебельный *ужиней*
- 46.6 *paṇiṇā maraṇiṇ uḷiṇai pāṭa*
 когда пели (песню) *ужиней* о непреклонности
- 56.5 *polanṇkoṭi uḷiṇai*
ужиней с золотыми стеблями
- 63.8 *ciṇṇiyilai uḷiṇai*
ужиней с маленькими листьями

Антология *kalittokai*

- 140.4–5 *pūlai uḷiṇaiyoti yāṭṭa*
...pūli
 перья павлина, связанные вместе с *ужиней*
 и травой *пулей*

Поэма *pattinappālai*

- 235–6 *...pūlaiyoti uḷiṇai ciṇṇi*
pēykan aṇṇa pīḷirukaṭi mīraṣam
 громовой барабан, словно глаз демоницы *пей*, украшенной
ужиней и *пулей*

До сих пор нам встрети́лась лишь одна попытка ответить на вопрос, почему именно *ужиней* был выбран тамильской традицией на роль символа осады и захвата города. Известный тамилист Дж. Поуп в свое время писал: «По-видимому, воины надевали его в насмешку над противником, чтобы показать никчемность и слабость крепости, которую они собирались атаковать»¹⁷. Это объяснение не только выглядит натянутым, но и противоречит фактам. Хотя внешний вид растения (тонкий, гибкий व्यюнок) действительно мог внушить исследователю подобную мысль, ситуации, в кото-

¹⁷ Pope G. U. Tamil Heroic Poems. Madras, 1973. P. 39.

рых оно упоминается, никак не подразумевают слабость, они, наоборот, неизменно окрашены в тона агрессии и даже насилия: цари носят воинские гирлянды из *ужиней* (ПН 76, 77, Пади 22, 23, 44, 63), им декорируются военные барабаны (ПН 50), гирлянду из *ужиней* носит юноша в ситуации *maṭal* (Кали 140): чтобы завоевать любимую девушку, он в отчаянии садится на «пальмирового коня» (*maṭal*), ветвь пальмировой пальмы с острыми листьями, чем вынуждает родителей девушки к согласию¹⁸.



Ил. 2. *Ужиней*

По нашему мнению, к решению вопроса следует подходить, имея в виду тот факт, что вьющиеся растения, лианы стойко ассоциируются в тамильской культуре с женским началом. Наиболее наглядным примером этому служит образ Валли, невесты горного бога Муругана, которая по существу является мифологической персонификацией одноименного вьюнка со съедобными клубнями.

Другим важным аспектом мифологической интерпретации образа женщины является цвет: «темная», «синяя», «подобная павлину или темно-синим цветам» – типичная ее характеристика, означающая присущую ей природную силу плодородия. Знаменательны случаи упоминания *ужиней* вместе с маргозой, связь которой с женским началом хорошо известна (есть сведения о том, что в Индии порубка маргозы приравнивается к убийству невинной девушки)¹⁹. Однако в отличие от маргозы, дерева с темно-зеленой листвой, цвет *ужиней* – желтый, золотой, что заставляет вспомнить о том, что в некоторых ситуациях (периоды нечистоты, разлука с возлюбленным, ритуальный пост) естественный темный цвет женщины блекнет и уступает место специфической желтизне (*pacalai*, *pacappu*), выражающей состояние опасности и даже гибели. Этому состоянию в тамильской поэзии соответствует ландшафт *палей*, пустынная местность в период иссушающей летней жары. Ее властителем является древнетамильская богиня войны и победы неистовая и кровожадная Коттравей (*korravai* букв. «Убийственная»). Кажется вполне оправданным предположить, что растение *ужиней* могло послужить прекрасным символом богини в ее воинственной ипостаси и что воины украшали себя венками или гирляндами из *ужиней* для того, чтобы устрашить врага и провозгласить победу над ним (не случайно одно из названий растения – *korran*, слово, происходящее от того же корня, что и имя богини).

¹⁸ Об этом обычае см.: Дубянский А. М. Ритуально-мифологические истоки древнетамильской лирики. С. 111.

¹⁹ G. Subramania Pillai. Tree-worship and Ophiolatry. Annamalai, 1948. P. 14.

В связи с этим необходимо отметить, что тамильские цари и воины, ведомые в бой неистовой богиней, проявляли на захваченных землях необычайную жестокость. Они разрушали крепости и дома, уничтожали колодцы, срубали деревья, губили урожай и т. д. Эти деяния восхвалялись поэтами и даже фиксировались нормативными текстами, такими, как ППВМ. Например, *uḷiñai-p-paṭalam* 26 говорит:

Дома с расписными стенами превращаются в пыль,
С помощью ослов, сверкающими копьями перепахивают
Земли врагов, даже те, что засеяны белым просом –
Таков гнев того, кто во главе армии, принявшей пальмового вина.

В общем, процветающие, культивируемые земли (*nāṭu*) превращались в пустыню (*kāṭu*), или, иначе говоря, в ландшафт *палей*, где царила Коттравей. Необходимо отметить, что опустошение вражеских земель сопровождалось актами унижения (пахота на ослах, срубание охранных деревьев, мытье мечей в священных источниках и т. п.), что подчеркивает идею насилия и тем самым выявляет внутреннюю связь *ночки* и *ужиней*.

Не вызывает сомнения то, что на стадии формирования темы-*тиней ужиней* мифологической фигурой, связанной с ней, была богиня Коттравей. Однако позже к теме подключаются другие фигуры. Автор ППВМ в разделе, посвященном теме *ужиней* (*uḷiñai-p-paṭalam*), сравнивает атаку на вражескую крепость с подвигом Вишну, разрушившим форт асуры Ваны (7), с уничтожением Шивой Трипуры (8) и деянием Муругана, расколовшего копьем гору Краунча (9).

В заключение мы коснемся еще одного аспекта темы *ужиней*. Как было отмечено выше, Тол. уподобляет ее теме-*тиней марудам* (размолвка супругов, вызванная уходом мужа к гетере). Английский тамиллист Дж. Марр, следуя за средневековым комментатором Наччинарккинияром, утверждает, что причиной этому было «то, что крепости расположены на культивируемых землях *марудам* и потому что рассвет подходит и для атаки, и для темы *марудам*»²⁰. Это объяснение кажется нам натянутым. Даже если считать, что основанием для уподобления тем послужила общность территории (сама по себе сомнительная, так как были, к примеру, и горные княжества), то как быть с содержательными элементами тем, судя по всему ничего общего не имеющими. Зато, как мы убедились, многое связывает тему *ужиней* с темой *палей*, и это, наряду с другими фактами, в очередной раз заставляет нас полагать, что теоретики, составители антологий и комментаторы могли допускать существенные ошибки в трактовке содержания древнетамильской поэзии и многое в этой области еще подлежит более тщательному анализу.

²⁰ Marr J. R. Op. cit. P. 37.

Литература

Источники

ППБМ – aiyānaritanar iyarriya puṇḍarupulvenpāmālai. tirunelvēli, ceṇṇai, 1969.
Тол. – tolkāṇṇiyam, poruḷatikāram. iḷampūraṇar uraiyūṭaṇ. tirunelvēli, ceṇṇai 1956.

Исследования и переводы

- Дубянский А. М. Ритуально-мифологические истоки древнетамильской лирики. М., 1989.
Дубянский А., Тарасюк Я. Царь, война и реалии растительного мира в жизни и поэзии древних тамиллов (в печати).
Beck B. E. F. Colour and Heat in South Indian Ritual // Man. Vol. 4, N 4, 1969.
DED – Burrow T. and Emeneau M. B. A Dravidian Etymological Dictionary. Oxf., 1961.
Dubianski A. M. Kāñci in Ancient Tamil Poetry: A Poetical Theme and a Plant. Pandanus 2000. Natural Symbolism in Indian Literatures. Prague.
Fabricius J. P. Tamil and English Dictionary. Tranquebar, 1972.
Kautilya. Arthashastra. Transl. by R. Shamashastry. Bangalore, 1915.
Marr J. R. The Eight Tamil Anthologies. A Study in Early Tamil Literature. Madras, 1985.
Pellegrini Guido. The King and the Flower: Naturalistic Backgrounds and Enconmiastic Themes in Early cankam and kavya Poetry. Pandanus 2000. Natural Symbolism in Indian Literatures. Prague.
Pope G. U. Tamil Heroic Poems. Madras. 1973.
Somasundaram – cōmacuntaram c.es.es. mūlikai muṇḍūru (300 medical plants) ceṇṇai. 1991.
Subramania Pillai G. Tree-worship and ophiolatry. Annamalai, 1948.
Tumanova O. T. Латинско-русский словарь названий растений с указателем русских эквивалентов. М., 1995.
Shulman D. D. Tamil Temple Myths. Sacrifice and Divine Marriage in the South-Indian aiva Tradition. Princeton, 1980.
Sanskrit Studies of M. B. Emeneau. Selected papers. Berkley, 1988.
Zvelebil K. A Guide to Murukan // Journal of Tamil Studies. Vol. 11. 1977.

Corpus Cundacundae: проблема датировки

Под *Corpus Cundacundae* в данной статье понимается совокупность текстов (порядка 84 трактатов), которые приписываются джайнской традиции одному из дигамбарских учителей Кундакунде. Сочинения, атрибутируемые этому учителю, условно можно разделить на три части, первую из которых составят десять *bhammu* (пкр. *bhatti*)¹ – небольшие по объему молитвы-восхваления учителей, священного писания, правильного поведения и т. д. Вторую группу текстов образуют четыре философских трактата, включающие в свое название слово *sāra* «суть». Это «Правачана-сара» (*Pravacanasāra* – далее ПВС) – «Суть изложения [учения]», «Панчастика-сара» (*Pañcāstikāyasāra* – далее ПС) – «Суть [учения] о пяти протяженных субстанциях», «Нияма-сара» (*Niyamasāra* – далее НС) – «Суть [учения] о воздержании», «Самая-сара» (*Samayasāra* – далее СС) – «Суть учения». Третью часть составляют восемь коротких текстов, написанных в жанре подношений *пахуда* (пкр. *pāhuda*)². Сюда же можно отнести и ряд других работ.

Однако авторство текстов носит в известной мере условный характер. На сегодняшний день среди индологов уже не вызывает сомнений то обстоятельство, что остальные приписываемые Кундакунде сочинения, – «Шаткхандагаматика» (*Ṣaṭkhaṇḍāgamatikā*) – «Комментарий на «Шестичастное писание», «Мулачара» (*Mūlācāra*) – «Основное поведение», поэтическое произведение «Тирукурал» (*Tirrukural*), не принадлежат этому дигамбарскому учителю.

Авторство философских работ Кундакунды признается большинством ученых, однако, по мнению Б. Бхатта, только «Самая-сара», «Нияма-сара» и «Двадаша-анупрекша» могут считаться подлинными, а К. Поттер при-

¹ *bhatti* (скр. *bhakti*) – досл.: «почитание, поклонение». *Bhammu* входят в стандартные литургические тексты, используемые дигамбарами в их ежедневных ритуалах и молениях.

² *pāhuda* (скр. *prabhrta*) – досл.: «дар, подношение, предложение». В дигамбарской традиции этим словом обозначался особый жанр небольших по объему произведений (от 20 до 160 гатх), посвященных какой-либо одной теме. В шветамбарском каноне слово *pāhuda* использовалось для обозначения раздела сутры. Например, текст *Sūrapannati* из класса *uvāṅga*, скр. *upāṅga* («вторичные члены») состоит из 20 *pāhuda*, каждая из которых подразделяется на несколько *pāhuda*. См.: Schubring W. The Doctrine of the Jainas. Delhi, 2000. P. 100.

знает авторство Кундакунды лишь за «Правачана-сарой», «Панчастика-сарой» и «Самая-сарой»³. Отечественный индолог В. К. Шохин признает аутентичными шесть произведений Кундакунды (однако не уточняя, какие именно) из приписываемых дигамбарскому автору 84 текстов.

Проблема датировки *Corpus Cundacundae* в действительности включает не одну проблему, а две: датировка самих текстов и время жизнедеятельности предполагаемого автора.

Как иронически заметил исследователь джайнизма Р. Уильямс, «написано по поводу датировки Кундакунды много, но результат невелик»⁴.

В индологической литературе стало уже «общим местом» сетовать на трудности датировки тех или иных индийских авторов, и практически любая книга, посвященная какому-нибудь индийскому философскому направлению (понятно, за исключением современных), начинается с констатации того факта, что предлагаемые даты весьма приблизительны. В случае же с Кундакундой ситуация осложняется тем обстоятельством, что временной диапазон предлагаемых датировок – почти семь веков: от I в. до н. э. до VI в н. э. Попробуем кратко охарактеризовать подходы историков джайнизма и материал, на котором исследователи основывают свои предположения.

Наибольшее число сторонников как среди самих джайнов, так и среди исследователей составляют те, кто относит деятельность Кундакунды к I–II вв. н. э. Все они, как правило, опираются на джайнские источники: *паттавали* и предание.

В хронологической традиции дигамбарской ветви джайнизма принято считать, что Кундакунда занял место ачарьи, т. е. руководителя общины, в 8 г. до н. э. в возрасте 33 лет, оставался учителем 52 года и покинул свой «пост» в 85 лет, т. е. 44 г. н. э. Согласно другой версии, расцвет его деятельности приходится на 243 г. н. э.⁵

Свои варианты датировки этого джайнского мыслителя предлагают и ученые-индологи. Так, по мнению Н. Преми, Кундакунда жил не ранее 156 г. н. э. А. Чакраварти полагает, что ачарья родился в 52 г. до н. э.⁶, а М. Джугалкишор выдвигает гипотезу, согласно которой расцвет жизнедеятельности приходится на 243 г. н. э.

³ The Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. 1. P. 38–39.

⁴ Williams R. Jaina Yoga. London, 1963. P. 17.

⁵ Датировки приводятся по европейскому летосчислению, несмотря на то обстоятельство, что в самой джайнской традиции, конечно же, не фигурировало «до нашей эры» или «до Рождества Христова». Пересчет на принятое в Европе летосчисление осуществлялся либо европейскими исследователями, либо же современными джайнами, знакомыми с этой системой. В нашей работе мы приводим как европейскую, так и традиционную систему летосчисления со ссылкой на источник, откуда почерпнута данная информация. В данном случае см. введение в книге: Kundakunda. Pancastikayasara. Sacred books of Jainism. Arrah, 1920. Vol. 3. P. V etc.

⁶ Ibid. P. VII etc.

тельности Кундакунды приходится на годы с 81 по 165 н.э.⁷ Известный индийский историк философии С. Радхакришнан датирует Кундакунду 50 г. до н.э.

Гипотезу о том, что Кундакунда жил в I–II в. н.э. поддерживает большинство ученых, в том числе и такой авторитетный специалист по истории индийской литературы, как М. Винтерниц, и отечественные индологи А.А. Терентьев и В.К. Шохин. Однако последний несколько раз изменял свою точку зрения по этому вопросу, причем сделал это дважды в одном и том же издании⁸.

Тем не менее разброс мнений, зачастую не подкрепленных никакими обоснованиями, довольно велик – от I в. н.э. до VI в. н.э. Самая поздняя датировка предложена фон Глазенаппом – до VI в. н.э.⁹ Совершенно очевидно, что точки зрения индологов (и уж тем более джайнских авторов) определяются не столько анализом доступного исторического мате-

⁷ Подробный разбор этих точек зрения, включая и версии традиционных жизнеописаний Кундакунды, содержится во «Введении» А.Н. Упадхье к трактату «Правачанасара» в кн.: Kundakunda. Pravacanasara. Ed. by Upadhye. Bombay, 1935. P. X–XIV.

⁸ Новая философская энциклопедия в 4-х тт. М., 2000. В первом томе энциклопедии В.К. Шохин датирует Кундакунду между I и III веками н.э. (Т. I. С. 635), а во втором тому «омолаживает» дигамбарского мыслителя, датируя его же, но уже между II и IV веками (Т. 2. С. 355). Странно только, что сам В.К. Шохин не замечает эволюции своих взглядов и не оговаривает их, ведь это издание одного года.

⁹ Первым веком нашей эры датирует Кундакунду и известная французская исследовательница К. Кайя. Ко II в. н.э. относит время деятельности Кундакунды издатель текста «Правачана-сары» А.Н. Упадхье, а ему следует в этом вопросе другой видный индолог Р. Уильямс. Немецкий индолог В. Шубринг и индийский исследователь джайнизма П.С. Джайни предлагают в качестве предпочтительной датировки II–III вв. н.э.; историк джайнизма А.К. Чаттерджи полагает, что Кундакунда не мог жить ранее III в. н.э. Ф.В. Томас относит этого дигамбарского учителя к III–IV вв. н.э. Известный австрийский историк философии Э. Фрауваальнер считает, что Кундакунда жил в IV в. н.э., а японский индолог Х. Накамура относит деятельность Кундакунды к IV–V вв. н.э. Автор одной из самых последних работ, посвященных джайнской философии, В. Дж. Джонсон отмечает, что анализ текстов, приписываемых Кундакунде, определяет относительно позднюю их датировку – нач. V в. н.э. или позднее. См.: Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994. С. 331.; Winternitz M.A. History of Indian Literature. Delhi a.o., 1983. Vol. 2. P. 457.; Caillat C. Jainism // The Encyclopedia of Religion. Ed. by M. Eliade. New York, 1987. Vol. 7. P. 507–514; Williams R. Jaina Yoga. London, 1963. P. 17.; Schubring W. The Religion of the Jainas. Calcutta, 1966. P. 36.; Jaini P.S. The Jaina Path of Purification. Delhi, 1980. P. 79; Chatterjee A.K. A Comprehensive History of Jainism [up to 1000 A.D.]. Calcutta, 1978. P. 322.; F.W. Thomas. The Pravacanasara of Kundakunda Acarya with comm., Tattva-dipika by Amrtacandra Suri. English trans. by B. Faddegon. Ed. with an Introd. by F.W. Thomas. Cambridge, 1935. P. i-xix; Frauwallner E. History of Indian Philosophy. Trans. by V.M. Bedekar. Delhi, 1973. P. 183; The Encyclopedia of Indian Philosophies. Bibliography. Comp. by K.H. Potter. Delhi a. o., 1974. Vol. I. P. 38.; Johnson W.J. Harmless Souls: Karmic Bondage and Religious Change in Early Jainism with Special Reference to Umasvati and Kundakunda. Delhi, 2000. P. 95; Glassenap H. Der Jainismus. Berlin, 1925. P. 109.

риала (т.е. эпиграфических данных и джайнских сочинений), сколько традиционным решением данной проблемы.

Анализ собственно исследовательской литературы по истории джайнизма позволяет условно выделить две «стратегии», в рамках которых можно попытаться определить вероятное время жизни Кундакунды.

Первый подход основывается на анализе исторического, в том числе эпиграфического, материала: первые упоминания о Кундакунде, списки учителей, комментаторская традиция и т.д. Этой «стратегии» придерживается подавляющее большинство историков джайнизма, которые как-то пытаются обосновать свои предположения. Если руководствоваться данным, общеисторическим подходом, то анализ известного на сегодняшний день и доступного исследователю фактического материала может быть выстроен следующим образом.

Самая ранняя эпиграфическая ссылка на существование общины Кундакунды датируется IX в. н.э. Историк джайнизма А.К. Чаттерджи отмечает, что *анвая* (то есть община – Н.Ж.) Кундакунды упоминается только в надписях Южной Индии, которые появились после 900 г. н.э.¹⁰ Данные эпиграфики предоставляют некоторые упоминания о самом Кундакунде начиная только с XI в. Надпись № 2 на языке «старый каннада», найденная в храме в Хунаси Хадагали (XI в. н.э.), гласит:

*śrīcāritra samṛiddhi mikka vijaya śrī karmma vicchitti pūrvvācāryoktame rājanītiy enisutt irdd itapo rājyadim bhūcakram besakeyye samda munibṛimḍ ādhīśvarar kkoṇḍakumḍācāryar dhrita dhairyyar āryateyin en ācāryaroḷ varyaro [7]*¹¹

Ачарья Кундакунда, [имеющий] твердый ум, лучший среди благородных учителей, владыкя среди мудрецов, воздвигнул распространившееся на [весь] «круг земли» «царство» аскезы благодаря [своему] управлению, основанному на провозвещенной прежними учителями высшей победе – отсечении кармы, [достигнутом] благочестивым поведением совместно с успешным продвижением [по Пути Освобождения].

И далее в строках с 22 по 29 говорится об учителях, которые следовали за ним как его духовные ученики в такой последовательности:

Grdhrapiñchācārya, Balākapiñchācārya, Guṇanandipaṇḍitadeva, Devendra-siddhāntadeva, Vasunandibhaṭṭāraka...

Надпись № 6 из пришедшего в упадок храма в Седаме утверждает:

*śrīmūla sarīghodita koṇḍakumḍanunnānvay... [2]*¹²

В благословенной *Муласангхе* возникла *Кундакунданвая*.

¹⁰ Chatterjee A. K. A Comprehensive History of Jainism [up to 1000 A.D.]. Calcutta, 1978. P. 325.

¹¹ Desai P. B. Jainism in South India and Some Jaina Epigraphs. Sholapur, 1957. P. 253.

¹² Op. cit. С. 284.

Кундакунда-анвая – подразделение большой сангхи (в данном случае *Мула-сангхи*), и в генеалогических списках (*паттавали*) этой общины Кундакунда упоминается в качестве третьего главы (*paṭṭadhārin*), чья жизнь «датируется» 8 г. до н.э. – 44 гг. н.э.¹³

Эпиграфические данные из Шраванабелголы свидетельствуют о том, что Кундакунда был первым *gaṇin*, т.е. «руководителем» общины в Мула-сангхе¹⁴. Одна из самых ранних санскритских надписей № 55 (69), датированная 1100 г. н.э., гласит:

śrīmato vardhamānasya vardhamānasya śāsane |
śrī kuṇḍakunda nāmābhīṇmūlasaṁghāgrāṇī || 3 ||

Кундакунда же, благословенный, в учении благословенного процветающего Вардхаманы, был первым [руководителем] *Мула-сангхи*.

Впрочем, все, кто ссылается на эту надпись, оговариваются, что скорее всего она была сделана позже XII в.¹⁵. А *паттавали* этой общины утверждает, что *Мула-сангха* была основана ачарьей Магханандином (*Māghanandin*)¹⁶. Г. фон Глазенапп, приводя списки дигамбарских сект, пишет, что *Мула-сангхой* называлось все дигамбарское ответвление джайнизма в целом (причем наиболее «ортодоксальная» часть дигамбаров), которое включало в себя 4 основных школы: *Нанди-сангху* (основатель – Магхананди), *Сена-сангху* (основатель – Джинасена), *Симха-сангху* (основатель – Симха) и *Дева-сангху* (основатель – Дева). В его списках имя Кундакунды не фигурирует вообще¹⁷.

Еще одна джайнская надпись была найдена на плите перед храмом Ади Ченнакешавы (*Ādi Chennakeśava*) в современной деревне Конакондла (*Konakonḍla*) в районе Анантапура и относится ко времени правления царя западных Чалукьев Викрамадитьи IV (1076–1126). Первые десять строчек этой сильно испорченной и стертой надписи рассказывают о том, что это место было переименовано в честь родившегося здесь замечательного учителя Падманандина Бхаттаракы (*Padmanandin Bhaṭṭāraka*), который покорила эти места своим учением о «неодносторонности» (*anekānta*), истинным «кораблем», с помощью которого можно пересечь океан мирского существования. Имя «Падманандин» дважды фигурирует в надписи, где также содержится ссылка на *чаранов*. И далее упоминается *Kuṇḍakuṇḍanvaya*.

¹³ Peterson. Detailed Report of Operations in Search of Sanskrit MSS, II 1883–1884. P. 163–166; Hoernle A. F. R. Jaina Pattavali // Indian Antiquary. 1891. Vol. XX. P. 341–361; Vol. XXI. P. 57–84.

¹⁴ Jaina Silalekha Sangraha. Manikacandra. Digambara Jaina Granthamala. Ed. by Hiralal. Bombay, 1928. Vol. I. P. 115.

¹⁵ Jain M. Ut. K. Jaina Sects and Schools. Delhi, 1975. P. 126.

¹⁶ Indian Antiquary. 1891. Vol. XX. P. 341.

¹⁷ Glasenapp H. von. Jainism. Lala S. Jain Research Series. Vol. XIV. Delhi, 1999. P. 392.

Надписи 1398 г. н.э. из той же Шраванабелголы говорят, что одно из «подразделений» *Мула-сангхи*, *Кундакунданвая*, была основана главой аскетов Кундакундой¹⁸.

Кроме того, имеется надпись № 1 (не ранее XV в.) из Билиги Ратнатрая Басади (*Biligi Ratnatraya Basadi*), в которой рассказываются две легенды, имеющие отношение к великому Кондакундачарье¹⁹. Одна из легенд повествует о некоем непочтительном к святым человеке, который спрятал сосуд с вином в келье Кондакунды (*Kondakunda*) и пожаловался на последнего царю. Учитель был призван ко двору вместе с кувшином. И вот силою святых песнопений кувшин с вином превратился в сосуд, полный цветов жасмина. С тех пор учитель прославился как «сосуд жасмина» (*Kundakunda*). Вторая легенда из этой надписи гласит, что этот наставник, подобно *чаране*, будучи воплощением воздержания (*kṣamā*), поднимался над землей на четыре пяди, чтобы продемонстрировать свою свободу от всего земного.

Эпитафия джайнскому автору XIII в. Малишене (*Malliseṇa*) из Шраванабелголы упоминает некоего Каундакунду (*Kaundakunda*)²⁰.

Помимо храмовых надписей и надписей из Шраванабелголы, имеются надписи на медных пластинках Меркара, которые датируются 388 г. эры Шака (т.е. 466 г. н.э.), свидетельствующие, что Кундакунда-анвая – старейшая и наиболее значительная джайнская община и при этом упоминаются шесть учителей (*ācārya*) этой общины²¹. Однако впоследствии эта надпись стала оспариваться как подложная²². А В. Дж. Джонсон отмечает, что надписи на медных пластинках Меркара сейчас считаются подделкой VIII–IX вв. н.э.²³. По мнению историка джайнизма А. К. Чаттерджи, даже если рассматривать эти пластинки в качестве точной копии более ранних, то самый первый учитель из шести упоминаемых Гуначандра (*Guṇacandra*), не мог жить ранее 325 г. н.э. (из расчета 25 лет на каждого учителя)²⁴.

Две медные пластинки, одна 719 эры Шака (797 г.), другая 724 эры Шака (802 г.), принадлежащие ко временам царствования Говиндараджи (*Govindarāja*) III династии Раштракута (*Rāṣṭrakūṭa*), говорят о современном учителе Прабхачандре (*Prabhācandra*), ученике Пушпанандина (*Puṣpanandin*), который, в свою очередь, был учеником Торанаচারьи (*Toraṇācārya*) из *Кундакунданвау*.

¹⁸ Epigraphia Carnatica. Vol. II. SB 127, 117, 140, 64, 66, 351, 354.

¹⁹ Desai P. B. Указ. соч. P. 130–131.

²⁰ Epigraphica Indica. Vol. II, P. 190, line 13; цит. по: Desai P. B. Jainism in South India and Some Jaina Epigraphs. Sholapur, 1957. P. 156.

²¹ Jain M. Ut. K. Jaina sects and schools. Delhi, 1975. P. 127.

²² См.: Epigraphia Carnatika. (revised edition). 1972. Vol. 1. Introduction. P. X и сл.

²³ W. J. Johnson. Harmless Souls: Karmic Bondage and Religious Change in Early Jainism with Special Reference to Umasvati and Kundakunda. Delhi, 2000. P. 93.

²⁴ Chatterjee A. K. A Comprehensive History of Jainism [up to 1000 A.D.]. Calcutta, 1978. P. 325.

Опираясь на эти данные медных пластинок, индийский исследователь К. Б. Патхак высчитывает возможное время деятельности Кундакунды. Прабхачандра, о котором говорит надпись, жил приблизительно в 719 г. эры Шака; его учитель Тораначарья относится, возможно, к 600 г. эры Шака, и на этом основании К. Б. Патхак полагает, что Кундакунда, к общине (*анвая*) которого принадлежит Тораначарья, может быть помещен на 150 лет раньше, т. е. 450 г. эры Шака (528 г. н. э.) – то есть, согласно выкладкам Патхака, Кундакунда не мог жить ранее 528 г. н. э.

Свой вывод он подкрепляет еще одним аргументом, суть которого заключается в следующем: повелитель Чалукьев Киртиварман Махараджа (*Kirtivarman Mahārāja*), правивший около 500 г. эры Шака, поработил Бадами (*Bādāmi*) и сверг династию Кадамба (*Kadamba*). Следовательно, Шивамригешвара (*Śivamrgeśvara*) из династии Кадамба правил за 50 лет до этого, т. е. 450 г. эры Шака. Джаясена в своем санскритском комментарии на ПС Кундакунды говорит, что Кундакунда составил эту работу с целью просвещения Шивакумары Махараджи (*Śivakumāra Mahārāja*), который был тем самым Шивамригешварой из династии Кадамба²⁵. На основании этих рассуждений Патхак заключает, что деятельность Кундакунды приходится на середину VI в. н. э.

Н. Преми предлагает иную дату «акмэ» прославленного учителя – вторая четверть III в. н. э.; во всяком случае, как полагает исследователь, Кундакунда не мог жить ранее середины II в. н. э. В своих расчетах он опирается на сочинение «Шрута-аватара» (*Śrutāvatāra*) Индранандина (*Indranandin*), в котором приводятся следующие подробности относительно передачи традиции: после смерти Махавиры 3 кевалина жили в течение 62 лет, 5 шрутакевалинов жили 100 лет, 11 знатоков 10 пурв – 183 года, 5 знатоков 11 анг – 220 лет и четыре знатока одной анги – 118 лет. Затем, согласно «Шрута-аватаре», следовали 4 достойных (*āratiya* – досл.: «останавливающих [приток кармы]») монаха, которые имели частичное знание некоторых разделов анг и пурв. Наследниками этих монахов были Архадбалин (*Arhadbalin*), Магханандин (*Māghanandin*) и Дхарасена (*Dharasena*)²⁶, причем последний знал трактат *Mahākarma-prābhṛta* из пурвы *Agrāyanīya*. Дхарасена, чувствуя приближение смерти и опасаясь, как бы с его смертью тексты не были потеряны, пригласил из Венакататипуры (*Veṇākatatīpura*) двух способных монахов Пушпаданту (*Puṣpadanta*) и Бхутабалина (*Bhūtabalin*), которым он и передал свое знание. Эти последние сократили *Mahākarma-prābhṛta* и составили *ṣaṭkhandāgama* – «Шестичастное писание».

²⁵ Kundakunda. Pravacanasara. Ed. by A.N. Upadhye. Bombay, 1935. Introduction. P. XII.

²⁶ П. С. Джайни, основываясь, видимо, на джайнской традиции, датирует Дхарасену ок. 156 г. н. э. См.: Jaini P. S. The Jaina Path of Purification. Delhi, 1980. P. 50.

Другая сюжетная нить этой истории связана уже с деятельностью прославленного мудреца Гунадхары (*Gunadhara*)²⁷, объяснившего «Муласутры» (*Mūla-sūtra* – «Основные сутры») и гатхи *vivarāṇa* из «Кашая-прабхриты» (*Kaṣāya-prābhṛta* – «Трактат о страстях») Нагахастина (*Nāgahastin*) и Арьяманкшу (*Āryamankṣu*), которые передали свое знание Ятивришабхе (*Yativṛṣabha*), написавшему на этой основе *Curṇī-sūtra*, состоящие из 6 тысяч книг. На эти книги затем написал грандиозный комментарий учитель Уччарана (*Uccārāṇa*). Таким образом, «Кашая-прабхрита» является коллективным трудом Гунадхары, Ятивришабхи и Уччараны. Как далее утверждает «Шрутаватара», знание священных писаний, то есть «Кашая-прабхриты» и «Карма-прабхриты», было унаследовано Падманандином из Кундакундапуры (*Kuṇḍakuṇḍapura*), написавшим, в свою очередь, комментарий из 12 тысяч шлок на первые три раздела «Шестичастного писания».

Основываясь на этой истории и обращая особое внимание на краткость периода до Дхарасены и Уччараны, Н. Преми приходит к заключению, что знание анг передавалось на протяжении 683 лет после нирваны Махавиры, и, следовательно, Кундакунда жил спустя 683 года после этого события, которое произошло, согласно джайнской шветамбарской традиции, в 527 г. до н.э. Далее Преми делает вывод, что расцвет Кундакунды приходится на последнюю четверть III в. эры Викрамы, т.е. 156 г. н.э.

Издатель текста ПС А. Чакраварти за исходную точку берет 8 г. до н.э., когда Кундакунда, согласно традиции, принял место ачарьи. Эту дату А. Чакраварти устанавливает, исходя из расчетов Хернле на основании *паттава-ли*. Соответственно, год рождения Кундакунды – 52 г. до н.э. Опираясь на выше приведенное традиционное «житие» Кундакунды, А. Чакраварти подчеркивает факт происхождения этого учителя из южных земель и его принадлежность Дравид-сангхе.

А. Чакраварти оспаривает предположение Патхака, что Шивакумара Махараджа, которому якобы посвящены сочинения Кундакунды, и Шивамригешвара Махараджа из династии Кадамба (V в. н.э.) – одно и то же лицо, на том основании, что династия Кадамба, которая относится к IV–VI вв. н.э., была значительно позднее Кундакунды. Кроме того, полагает А. Чакраварти, нет никаких свидетельств, позволяющих утверждать, что представители династии Кадамба были знакомы с тем пракритом, на котором написаны сочинения Кундакунды. По мнению Чакраварти, Шивакумара Махараджа – это Шиваскандхаварман (*Śivaskandhavarman*) из династии Паллава (*Pallava*), поскольку имя «Шивакумара» может быть вариацией имени «Шиваскандха». Паллавы имели столицу в городе Канчипураме (*Kaṇṇīpuram*), и на территории, принадлежавшей династии, с начала эры по

²⁷ П. С. Джайни дает иное чтение – Гунабхадра (*Gunabhadra*). См.: Jaini P. S. The Jaina Path of Purification. Delhi, 1980. P. 50.

8 в. н.э. шла активная пропаганда джайнского учения. Вполне возможно, считает Чакраварти, что и правители в какой-то степени сочувствовали джайнизму. Индийский ученый ссылается на пракритскую надпись на даре мощей из Майидаволу (*Mayidavolu*). Упоминание сиддхов в первых словах надписи и сходство самой надписи с аналогичными в Матхуре позволяет говорить о джайнских симпатиях правителей. Помимо всего прочего, из эпиграфических данных известно, что при дворе правителей династии Паллава пракрит был «дворцовым» языком, поэтому сочинения Кундакунды могли быть посвящены правителю, знающему пракрит, т.е. Шиваскандхаварману из династии Паллавов.

Исходя из всего вышеизложенного А. Чакраварти относит деятельность Кундакунды к периоду с I в. до н.э. по I в. н.э. Рассуждения индийского исследователя относительно тождества Шивакумары и Шиваскадхавармана исторически вполне корректны и могут быть учтены при дальнейшем анализе, однако весьма сомнительной представляется его датировка Паллавов рубежом тысячелетий. В настоящее время в исторической науке принято датировать время этой династии от IV вплоть до IX в.

Индийский автор М. Джугалкишор считает, что сведения *паттавали* не могут считаться достоверными на том основании, что сами списки учителей расходятся друг с другом и зачастую опираются на какие-то иные источники информации. Поэтому он, подобно Н. Преми, основывается на свидетельстве «Шрута-аватары» Индранандина о том, что Кундакунда написал комментарий на первые три раздела «Шестичастного писания» и принимает точку зрения, согласно которой Кундакунда не мог жить ранее 683 лет после смерти Махавиры, т.е. 156 г. н.э. М. Джугалкишор обращает внимание на то, что медная пластинка, датируемая 388 г. эры Шака (466 г. н.э.), упоминает Кундакунда-*анваю*. Индийский историк считает, что Кундакунда был учеником Бхадрабаху Младшего, жившего, согласно *паттавали*, с 589 до 612 года после нирваны Махавиры. Соответственно, поэтому Кундакунда, вероятно, жил с 608 по 692 год после Махавиры, т.е. 81 – 165 гг. н.э.

Большинство авторов, пытающихся определить время жизнедеятельности Кундакунды, опираются на джайнские *паттавали*, принимая их за подлинные и соответствующие реальной генеалогии и хронологии. Детальное научное изучение списков учителей – дело будущего, но уже сейчас исследователями отмечается, что списки составлялись значительно позднее, чем принято считать в джайнской традиции, и упоминание имени Кундакунды вовсе не свидетельствует о том, что этот учитель действительно был основателем той или иной общины; тем более необходимо учитывать тот факт, что его имя перечисляется (а иногда и открывает *паттавали*) среди учителей разных общин. Как уже неоднократно здесь отмечалось, *паттавали* могли быть составлены вовсе не на основе подлинной истории сангхи и тем самым отражать не фактическое руководство общиной, а только

духовную генеалогию, т.е. включать в свою «родословную» тех, кого община рассматривает в качестве своих духовных наставников. На основании *паттавали* мы с уверенностью можем утверждать только то, что существовала весьма значимая и почитаемая в истории джайнизма учительская традиция, связываемая с именем Кундакунды.

Кроме того, все исследователи в своих расчетах исходят из традиционной шветамбарской датировки смерти Махавиры, т.е. 527 г. до н.э. При этом никто не пытается оспорить дату нирваны основателя джайнизма, принимая джайнскую версию в качестве твердо установленного факта.

Однако необходимо учитывать два весьма важных обстоятельства, первое из которых заключается в том, что в последние десятилетия традиционная датировка смерти Махавиры подверглась существенной корректировке в работах известного английского индолога К. Нормана, а второе – в датировке времени жизни Будды, младшего современника Махавиры. К. Норман на основе анализа джайнских и буддийских источников пришел к выводу, что Махавира умер в 395 г. до н.э. К. Норман также предложил время жизни шестого патриарха, шрутакевалина Бхадрабаху, – 15 лет спустя после коронации Чандрагупты Маурья (320 г. до н.э.), т.е. 305 г. до н.э.²⁸ Поскольку, как выше уже отмечалось, «ученичество» Кундакунды не было прямым, то датировка жизни Бхадрабаху мало может помочь в решении подобной проблемы относительно самого Кундакунды. Поэтому можно попытаться ответить на вопрос о вероятном времени жизнедеятельности джайнского мыслителя, исходя из предложенной К. Норманом даты смерти Махавиры, т.е. взять за точку отсчета 395 г. до н.э.

Итак, если принять выкладки Преми относительно того, что Кундакунда жил 683 года спустя после нирваны Махавиры, мы получим 288 г. н.э. как возможное время жизни Кундакунды. Соответственно, претерпят изменение расчеты Джугалкишора. Принимая его гипотезу, в соответствии с которой Кундакунда жил в период с 608 по 692 гг. после смерти Махавиры, получим дату жизни известного дигамбарского учителя – 213–297 гг. н.э.

Таким образом, все возможные расчеты, которые могут быть выведены на основании джайнских традиционных источников, значительно «упоздняются» почти на два столетия, и можно говорить о том, что Кундакунда жил не ранее III в. н.э.

Однако позиция К. Нормана не нашла поддержки среди большинства индологов и, в особенности, буддологов. Поскольку очевидно, что Махавира был старшим современником Будды, следовательно, даты нирваны основателей двух небрахманских философско-религиозных учений должны соотноситься друг с другом. В буддологии на сегодняшний день наиболее

²⁸ См.: Norman K. R. Collected Papers. Oxford, 1993. Vol. IV. P. 198–201.

популярна такая датировка жизни Будды – 480–400 гг. до н. э. Во всяком случае, пока буддологи остановились на V–IV вв. до н. э. Соответственно, исходя из предпосылки, согласно которой Будда начал свою проповедь тогда, когда Махавира заканчивал свою, можно предположить, что Махавира «ушел в нирвану» приблизительно на полвека раньше, т. е. в первой половине V в. до н. э. В таком случае расчеты Н. Преми приведут к первой половине III в. н. э. как возможному времени деятельности Кундакунды.

Таким образом, в рамках данной «стратегии», основанной на изучении внешних по отношению к самому Кундакунде источников, можно осторожно предположить, что время формирования учительской традиции, которая впоследствии будет соотнесена с именем Кундакунды, приходится приблизительно на III–IV вв. н. э.

Второй подход опирается на анализ текстов, атрибутируемых самому Кундакунде. Данная «стратегия» частично отражена в работах В. Шубринга, А. Н. Упадхье и В. Дж. Джонсона. Однако здесь необходимо отметить, что ни один исследователь джайнизма не предпринимал полноценного текстологического анализа всех сочинений, приписываемых Кундакунде. Поэтому возможные в рамках этой «стратегии» выводы весьма приблизительны, ибо основываются на изучении лишь некоторых сочинений дигамбарского автора.

Немецкий индолог В. Шубринг попытался сравнить форму и стиль восьми небольших сочинений под общим названием *Aṭṭhapāhuda* с некоторыми другими работами Кундакунды, в частности с «Самая-сарой», и сделал вывод, что *Aṭṭhapāhuda* являются значительно более ранними текстами и, следовательно, не могут рассматриваться в качестве произведения классического периода дигамбарской литературы и не могут квалифицироваться как сочинения Кундакунды²⁹. На основании относительной свободы от форм языка апабхрамша сочинений «Самая-сара», «Правачана-сара» и «Панчастикая-сара» В. Шубринг приходит к заключению, что эти три произведения принадлежат Кундакунде, которого он датирует II–III вв. н. э.³⁰

Издатель ПБС А. Н. Упадхье также попытался определить время Кундакунды на основе анализа языка этого трактата. Этот исследователь джайнизма полагает, что пракрит ПБС более ранний, чем те пракритские части «Натьяшастры» (*Nāṭyaśāstra*) Бхараты, которые были проанализированы в свое время немецким индологом Г. Якоби. По мнению Упадхье, «Натьяшастра» относится приблизительно к началу II в. н. э.; следовательно, Кундакунда может датироваться началом н. э. Упадхье, так же как и В. Шубринг, обращает внимание на отсутствие форм апабхрамша в ПБС.

²⁹ Schubring W. The Religion of the Jinas. Calcutta, 1966. P. 36.

³⁰ Schubring W. Kundakunda echt und unecht // ZDMG. Leipzig, 1957. Vol. 107. S. 537–574.

Этот факт служит свидетельством в пользу того, что Кундакунда жил в начале эры³¹. Любопытно, что на основании анализа исторического материала, предпринятого А. Н. Упадхье в его «Введении» к ПВС, рецензент этого издания А. Б. Кейт делает вывод, что Кундакунда может быть датирован не позднее IV в. н. э.³²

Еще одна попытка датировать сочинения Кундакунды, исходя из самих текстов, представлена в работе В. Дж. Джонсона, который акцентирует внимание на замечании исследователя философии санкхья Э. Джонстона: «Употребление Кундакундой терминов *pariṇāma* и *paramāṇu* более подходит к III или IV в. н. э. Кроме того, в «Самая-саре» 124, 127 и 356–361 он (т. е. Кундакунда – Н. Ж.) ссылается на учение санкхьи о соединении между душой и *prakṛti* на языке, который вряд ли мог быть использован в значительно более раннее время»³³.

Сам же В. Дж. Джонсон полагает, что употребление понятия *samaya* в СС определяет относительно позднюю дату создания этого текста – нач. V в. н. э. или позднее. С его точки зрения, *samaya*, традиционно переводимое как «правило» или «образ жизни», у Кундакунды используется скорее в том же значении, что и у автора пер. пол. V в. (по Э. Фрауваальнеру) Ватсьяяны в сочинении «Ньяя-бхашья», а именно: «правильное или истинное определение». На этом основании Джонсон заключает, что СС и ПС Кундакунды появились позднее «Ньяя-бхашьи».

Помимо этого, В. Дж. Джонсон отмечает, что «способ, каким Кундакунда использует доктрину двух истин (*vyavahāra-naya* и *nīśaya-naya*), кажется более близким к делению Шанкары, чем буддистов»³⁴.

В связи с проблемой датировки пракрита, на котором составлены трактаты Кундакунды, нам представляется необходимым обратить внимание на то обстоятельство, что этот язык сформировался не ранее IV в. н. э.³⁵, и следовательно, время самого автора этих сочинений может относиться приблизительно к IV в. н. э.

³¹ *Kundakunda*. Pravacanasara. Ed. by A. N. Upadhye. Bombay, 1935. Introduction. P. XXIII.

³² *Keith A. B.* Review of A. N. Upadhye's edition of the Pravacanasara // *The Journal of the Royal Asiatic Society*. London, 1936. P. 528–529. Цит. по: *W. J. Johnson*. Harmless Souls: Karmic Bondage and Religious Change in Early Jainism with Special Reference to Umasvati and Kundakunda. Delhi, 2000. P. 93.

³³ *Johnston E. H.* Early Samkhya. Delhi, 1974. P. 14. Цит. по: *W. J. Johnson*. Harmless Souls: Karmic Bondage and Religious Change in Early Jainism with Special Reference to Umasvati and Kundakunda. Delhi, 2000. P. 95.

³⁴ *W. J. Johnson*. Harmless Souls: Karmic Bondage and Religious Change in Early Jainism with Special Reference to Umasvati and Kundakunda. Delhi, 2000. P. 95–96; 233–239.

³⁵ Хотя издатель текста «Правачана-сары» А. Н. Упадхье полагает, что особенности пракрита этого текста вполне позволяют его отнести к I–II вв. н. э. Однако мы придерживаемся точки зрения В. В. Вертоградской, согласно которой джайн-шаурасени, на котором написаны сочинения Кундакунды, сформировался в IV в. н. э. Более подробно см.: *Вертоградова В. В.* Праkritы. М., 2002.

Совершенно очевидно, что на основании анализа доступных на сегодняшний день исторических данных мы можем сделать вывод только о существовании учительской традиции Кундакунды, которому впоследствии в дигамбарской ветви джайнизма стало приписываться авторство группы пракритских текстов религиозно-философского содержания. Ответить на вопрос: принадлежали ли эти сочинения «перу» известного учителя Кундакунды или же они – плод творчества более позднего автора (или даже авторов), можно только после тщательного филологического анализа всей группы текстов и сопоставления их с другими сочинениями как самой джайнской традиции, так и полемизирующих с ней направлений индийской философской мысли.

Д. И. Жутаев

Размышления о структуре раннебуддийского доктринального текста (буддийский гибридный санскрит, пали)

Идеи, изложенные в данной статье, родились из нашей работы над текстовым анализом и переводом трактата «Дашабхумика» (*Daśabhūmika*; «Десять ступеней [бодхисаттвы]»)¹ из огромного компендиума «Махавасту» (*Mahāvastu*), принадлежащего традиции школы махасангхиков-локоттаравадинов-мадхьядешиков (*mahāsāṅghika-lokottaravādin-madhyadeśika*) и изложенного на буддийском гибридном санскрите раннего типа. Именно поэтому целый ряд приводимых здесь примеров взят из этого памятника. Однако предлагаемый нами подход отнюдь не ограничивается материалом вышеупомянутого текста или даже всего «Махавасту» (далее – МВ) и, как мы надеемся, применим и к множеству других канонических произведений ранних буддийских школ на БГС, пали и других древне- и среднеиндийских языках.

1. Раннебуддийский доктринальный текст: объем понятия

Одна из первых проблем, возникающих при попытке разработать адекватный подход к структуре канонических текстов раннебуддийских школ, сохранившихся на индийских языках, – это проблема их (текстов) типологии. Без правильного подхода к классификации материала невозможно выявление различных представленных в данном корпусе знаковых систем, их единиц разных уровней, синтагматических и парадигматических отно-

¹ Мв i.63.16–193.12. В дальнейшем – Дбх. В настоящей работе ссылки на тексты на буддийском гибридном санскрите (далее – БГС) даются в соответствии с системой сокращений, принятой в словаре Ф. Эджертона, и по указанным в нем изданиям (см.: *Edgerton F. Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*. New Haven, 1953 (repr. Delhi, 1993)), кроме не вошедших в этот словарь текстов: «Бхикшуни-виная» (*Bhi-Vin*; ссылки даются на параграфы), «Абхисамачарика-дхармы» (*Abhis-Dh*), «Пратимокша-сутра» локоттаравадинов (*Bhu-Pratim*). «Дашабхумика-сутра» (*Dbh*) цитируется по изданию П. Л. Вайды. Используемые издания этих текстов см. ниже в разделе «Литература». Ссылки на палийские источники даются по стандартным изданиям Pali Text Society (PTS) и в соответствии с системой сокращений, принятой в DPPN.

шений между последними и пр. Отсутствие же более или менее строгого описания канонических текстов раннего буддизма как семиотических феноменов ведет к ненадежности любых попыток использования этих произведений как источников исторических, философских, историко-культурных и др. данных.

Возникает вопрос о том, насколько при решении задачи типологизации сакральных текстов раннего буддизма мы можем опираться на существовавшие в самой традиции классификации «Слова Будды» (*buddhavacana*) и «жанровые» этикетки. Первые «таксономии» сакральных текстов восходят, по-видимому, к самым истокам истории буддизма, а впоследствии в экзегетических традициях отдельных школ сложились более или менее стройные – если сделать скидку на непоследовательность всех древних классификаций, – систематизации членений корпуса этих текстов по тому или иному признаку. В тхераваде это схема комментатора V в. Буддхагхосы (*Buddhaghosa*)², согласно которой «Слово Будды» делится на один – «по вкусу» (*rasavasena ekavidham*), на два – на Дхамму и Винаю (*dhammavinayavasena dvavidham*), на три – на первые, сказанные в середине и последние слова Будды (*pathama-majjhima-paccimavasena tividham*), еще раз на три – по питакам (*pitakavasena tividham*), на пять – по никаям (*nikāyavasena pañcavidham*), на девять – по ангам (*aṅgavasena navavidham*) и на восемьдесят четыре тысячи – по дхаммаккхандхам³ (*dharmakkehandhavasena catuṣāsītisahassavidham*).

Подобные же, но менее формализованные схемы можно найти в традиции сарвастивадинов, частично отраженной в терминологическом компе́ндиуме «Махавьютпатти» (*Mahāvuyutpatti*), и в традициях других школ. Кроме того, важное значение имеют «жанрово-типологические» указания в колофонах сочинений, а также внутри самих текстов (в частности, в некоторых суттах палийских «Мадджхима-никаи» и «Ангуттара-никаи»). История филиации разных списков типов текстов, раскрытие первоначальной сущности того или иного членения или первоначального смысла того или иного «жанрового» указания и т. д. составляют отдельную, весьма интересную область исследования.

Весь этот богатый материал нельзя ни недооценивать, ни переоценивать. С одной стороны, подобного рода указания играют важную роль при раскрытии синхронической картины культурно существенных различий между текстами и технологий обращения с ними в рамках той или иной традиции на том или ином отрезке времени (это верно даже для случая

² DA i.15–24. Схема повторена в редуцированном виде в позднесредневековой бирманской хронике «Гандхавамса» (*Gandhavaṃsa*; Gv 55–58). Подробнее об этом и вообще о древних классификациях буддийских текстов см.: Жугаев Д. И. Учение о девяти и двенадцати видах доктринального дискурса в индийской буддийской традиции // Петербургский рериховский сборник. Вып. V. СПб., 2002.

³ Мельчайшим составным частям дхармического текста, скр. *dharmakandha*.

реконструкции «протобуддийского» или любого другого непосредственно не зафиксированного состояния). Если мы установим, что тот или иной текст там-то и тогда-то выполнял функции авадавы, махавайпулья-сутры, шастры и т. п., то мы должны будем признать его таковым для того времени и места в известной степени независимо от его реального содержания и структуры⁴. С другой стороны, хотя некоторые из древних членений и могли (достаточно непоследовательно!) отражать отдельные стороны формальной организации текстов⁵, очевидно, что для современной структурной классификации они могут дать относительно мало – и в силу непоследовательности проводимых разграничений и существования взаимопересечений между классами⁶, и в силу поверхностного характера признаков, по которым текст включается в ту или иную категорию⁷, и просто в силу того, что структура текстов не была для этих классификаций базовым критерием. Автохтонные «жанровые» характеристики оказываются «эмическими» категориями для буддийской культуры (ср., напр., существование таких типов наставников, как *trepitaka* – «знаток Трипитаки», *vinayadhara* – «хранящий [в памяти] Винаю» и др.) в том или ином ее синхроническом срезе и/или локальном варианте, но не для буддийского текста.

Что касается жанровых классификаций современного литературоведения, то их применимость к раннебуддийскому материалу также достаточно ограничена. Во-первых, они разрабатывались на принципиально ином материале (письменные литературные тексты Европы и Америки Нового времени, а также античная традиция); кроме того, вызывает серьезные вопросы методологическая разработанность самой концепции литературного

⁴ Интересные указания о том, как МВ – изначально один из текстов Винаи махасангхиков-локоттаравадинав – было переосмыслено ко времени его рецепции в непальской (неварской) буддийской традиции как поучительная авадава и ныне функционирует там именно в качестве таковой, см. у одного из пионеров западной буддологии Б.Х.Ходжсона (*Hodgson B. H. Essays on the Languages, Literature, and Religion of Nepal and Tibet. L., 1874. P. 12–20*) и в недавней работе: *Bajracharya R. Traditions of Newar Buddhist Culture* (English summary of the paper in Newari presented during the “Newa Buddhist Culture Preservation seminar” in 1993) // Internet, <http://skywebsite.com/lrc/papers/nbcp-ppr-2.htm>

⁵ Такой, на наш взгляд, была изначальная сущность членения на девять или двенадцать «видов доктринального дискурса» (пали *āṅga*, БГС (*dharma*) *pravacana*); см.: *Жумаев Д.И.* Указ. соч. 2002, особенно С. 181–184.

⁶ Если взять членение по девяти ангам («видам доктринального дискурса») в трактовке гхеравадинской традиции, то по точному смыслу слов Буддхагхосы (DA i. 23–24) получится, что сутты, содержащие (помимо прозы?) гатхи, относятся к *geṇe* (*geyya*); не содержащие их – к *veyyākaraṇa* (*veyyākaraṇa*); входящие в собрание «Удана» – к *udāna* (*udāna*); входящие в собрание «Итивуттака» – к *itivuttake* (*itivuttaka*); говорящие о чудесах – к *abbhutadhamma* (*abbhutadhamma*); ряд сутт из «Дигха» и «Мадджхима-никаи» – к *vedalla* (*vedalla*). Следует учесть, что собственно *сутта* (*sutta*) также перечисляется в ряду девяти анг.

⁷ По сути, произведения относились к классу «*итивуттака*» лишь из-за наличия в их начале слов «ведь так сказал Бхагават» (*vitaṇṇaṃ b’etaṃ bhagavatā*), а к классу «*аббхутадхамма*» – из-за присутствия слов «чудесные и удивительные явления» (*acchariyaṃ abbhutā dhammā*).

жанра. Как справедливо отмечают французские семиологи Ж. М. Мартен и Ж. Молино, «проблема литературного жанра не должна ставиться в абсолютном смысле, как если бы мы хотели дать ему определение – структурное или нет – глобального значения; ее можно рассматривать, только если исследователь ставит себе целью построить типологию жанров. Что общего между эпикой, сонетом, романом, автобиографией, пословицей и т. д., что заставляет признать их все жанрами?»⁸.

Поэтому для целей структурно-семиотического анализа внутри корпуса канонических текстов раннебуддийских школ необходимо выделять еще и другие классы текстов – классы, возможно непосредственно и не выделявшиеся традицией, но представляющие собой единство с точки зрения структурной, семантической, генетической и функциональной.

Если воспользоваться терминологией Буддхагхосы, то «с точки зрения питания» Дбх относилась у махасангхиков-локоттаравадинов к литературе Винаи⁹, а «с точки зрения анг», – по-видимому, к редкому «жанру» *upaḍeśa* («наставление») ¹⁰. Таким образом, это канонический текст, «священное писание» (*āgama*), «Слово Будды» (*buddhavacana*)¹¹. Это уже ставит ее в определенный контекст – не только социально-ценностный, но и (правда, чрезвычайно широкий) семиологический. Широко известны слова Будды из палийской «Чуллагагги» (Vin ii.239):

seyyathāpi bhikkhave mahāsamuddo ekaraso loṇaraso, evam eva kho bhikkhave ayaṃ dhammavinayo ekaraso vimuttirasō.

Подобно тому, монахи, как у великого океана один вкус – вкус соли, точно так же, монахи, и у этой Дхаммы и Винаи один вкус – вкус спасения¹².

«Семиотические» импликации данной цитаты особенно хорошо видны у Буддхагхосы (DA i.15–16), который строит на ее основе одно из своих членений корпуса сакральных сочинений – членение «по вкусу» (*rasavasena*):

kathaṃ rasavasena ekavidhaṃ? yaṃ hi bhagavatā anuttaraṃ sammāsambodhiṃ abhisambujjhivā yāva anupādisesāya nibbānadhātuyā parinibbāyati tāva etthantare

⁸ Martin J.-M., Molino J. Introduction à l'analyse semiologique des Maximes de La Rochefoucauld // Gardin J.-Cl., etc. La logique du plausible. Essais d'épistémologie pratique. P., 1981. P. 158.

⁹ Все МВ относится к собранию «Виная-питаки» (Mv i.2.13–14); по поводу этого указания существует большая и разноречивая научная литература. См.: Thomas E. J. The History of Buddhist Thought. L., 1953. P. 280–281.

¹⁰ См. об этом: Жутов Д. И. Указ соч. 2002. С. 177–179. Эти выкладки, однако, нуждаются в уточнении и свете вновь обнаружившихся данных.

¹¹ Хотя текст непосредственно излагается в форме диалога архатов Кашьяпы и Катьяяны на Первом буддийском соборе, особо подчеркивается (Mv i.161.5–7), что наставление восходит к самому Будде Шакьямуни (*śākyamuniṃ samyaksambuddhaṃ ādau kṛtvā daśa bhūmayo deśitā*).

¹² Перевод палийских и санскритских цитат везде наш.

*pañcaccattāṣavassāni devamanussanāgayakkhādayo anusāsantena vā paccavekkhantena vā
vuttam sabban taṃ ekarasam vimuttirasam eva hoti. evaṃ rasavasena ekavidham.*

Каким образом оно (Слово Будды – Д. Ж.) [бывает] одного вида с точки зрения вкуса? Что бы ни было сказано Бхагаватом, начиная с просветления наивысшим совершенным Просветлением и вплоть до вхождения в сферу ниббаны без остатка бытия, в этом промежутке сорока пяти лет, поучал ли он богов, людей, нагов, яккх и им подобных, размышлял ли он, все это имеет один вкус – вкус спасения. Таким образом оно одного вида с точки зрения вкуса.

Здесь указывается на глобальное функциональное единство всех канонических текстов – спасти человечество, преподавая ему буддийское учение (*dharmā, śāsana*).

Во введении к Дбх (в частности, в Мv i.69.15–70.7) мы сталкиваемся с весьма характерным для раннего буддизма синкретизмом Учения и корпуса воплощающих его текстов:

*na khu bhavadbhir anupādivimukti
nirvṛtī samanugamya ihaiva ||*

*tīrthikā ca bahidhānugatās ca
kreyur apratimaśāsanaḍoṣam |
dhūmakālikam iti śramanasya
etaḍ eva ca tu rakṣaṇīyam no ||*

*lokanātha bahavo naraśimhā
ye c'ānāgata mahāmatisūra |
te hi no upapadeyur udagrā
yadi na samkāliye śāsanam śāstuh ||*

*tena apratihataḥ susamagrāh
gāyathā sugataśāsanam agryam |
yatha idaṃ suparigīta yathārtham
cīrataram namamariṣu viroce ||*

Не подобает почтенным обретать освобождение без остатка бытия, [Достигнув] упокоения прямо здесь.

Ведь [тогда] и тиртхики, и приверженцы внешних [учений]
Смогут нанести ущерб несравненному Учению,
[Говоря]: «Недолговечно¹³ [учение этого] шраманы¹⁴».
И именно от этого нам следует уберечься.

¹³ *dhūmakālikam*. Ср. сходный пассаж в палийской «Чуллаватте» (Vin ii.288): ... *bhavissanti vattāro: dhūmakālikam samanena gotamena sāvakānam sikkhāpadaṃ paññattam, yāv' imesaṃ satthā aṭṭhāsi tāv' ime sikkhāpadesu sikkhimsu, yato imesaṃ satthā parinibbuto na dān' ime sikkhāpadesu sikkhantīti* – «...найдутся такие, что скажут: "Недолговечные заповеди преподавал [своим] ученикам отшельник Готама. Пока жив был их учитель, до тех пор они и соблюдали заповеди, а ушел в париниббану их учитель – и не соблюдают они больше заповедей"».

¹⁴ *śramaṇa* «бродячий монах», «отшельник» – здесь: презрительное наименование Будды Шакьямуни оппонентами-тиртхиками.

Вожак людей, многие львы среди мужей
И [те] великие разумом герои, что [еще] не появились,
[Все] они осудят нас, недостойных¹⁵,
Если Учение Учителя не будет собрано воедино.

Потому безо всяких помех, в совершенном согласии¹⁶
[Сначала] распойте наилучшее Учение Благопришедшего,
Чтобы оно, превосходно, верно спетое,
Еще дольше сияло среди людей и марутов.

Здесь для нас важно то, что «выживание» учения, феномена ментального, требует того, чтобы оно пребывало в целостности, не оказалось преходящим (*dhūmakālika*), было собрано (*sam-kal-*, *pass.*) воедино, а с этой целью – «прорепетировано», распето (*gai-*) на соборе (результатом этого обращения Кашьяпы к 500 архатам будет Первый буддийский собор в Раджагрихе).

Таким образом, все канонические тексты буддизма можно назвать доктринальными, поскольку их совокупность воплощает доктрину и, более того – в определенном смысле является ей.

Однако воплощать или манифестировать доктрину и тем самым служить спасению всех живых существ каждый отдельный текст может по-своему. Учение может излагаться, разъясняться, иллюстрироваться примерами и даже просто упоминаться – прямо или намеками. Делу «приведения к состоянию будд весьма многих людей» может служить и сложный абхидхармический трактат, и занимательный нарратив – джатака или авадана, и исполненный религиозного пафоса гимн; причем это разнообразие диктуется как различными ситуациями, где должны использоваться тексты, так и различием аудитории¹⁷. Поэтому, хотя во всем корпусе «Слова Будды» коммуникативная функция, выражаясь словами Р. Барта, и «модифи-

¹⁵ Крит. текст: *te hi no upavadeyur uḍagrā*. Мы основываемся на рукописных чтениях: *upavadeyur* (рукк. BNAL) *anudagrā* (все рукк.). См. также: Edgerton F. Op. cit. Vol. II. S. vv. *upavadati, samkalīyati*.

¹⁶ *susamagrāḥ*. *Samagra* (пали *samagga*) – важный термин Винаи, обычно атрибут к сущ. *saṅgha*. Мы полагаем, что семантика термина двояка. Предполагается и количественная полнота сбора («кворум») монахов должной квалификации (в случае Первого собора, о котором идет речь, было необходимо, чтобы все его участники достигли состояния архата – см. палийский текст Vin ii.285–286), и духовное единство, согласие, отсутствие расколов. В первом значении антонимом термина *samagra* будет *vyagra* (пали *vagga*), а во втором – *bhinna*.

¹⁷ Уже в содержащихся в палийской «Махавагге» (Vin i.6) размышлениях Будды после Просветления о том, проповедовать ли ему Дхарму людям, мы находим сравнение разных типов людей-потенциальных слушателей Дхармы с разными лотосами (*uppalāni vā padumāni vā pundarikāni vā*) в пруду: одни высоко возвышаются над поверхностью воды, другие не поднимаются над водой. «Саддхармапундарика-сутра» (*Saddharmapundarikāsūtra*), говоря о видах доктринального дискурса (SP 45.5–8), ставит их в контекст «совершенства в уловках» (*upāyakaṣāya*): предлагаемые Буддой живым существам «на выбор» разнообразные типы сакральных текстов являются средством его индивидуального подхода к ним. Подобные мотивы в более или менее формализованном виде красной нитью проходят через буддийскую литературу всех эпох и школ.

цируется и осложняется» определенной «вторичной коммуникативной целью»¹⁸, причем в конечном счете одной и той же для каждого текста – присущим ему «вкусом спасения», корпус этот слишком разнороден и структурно, и по частным функциям отдельных текстов – от чисто ритуальных до квазифилософских, спекулятивных, – чтобы его можно было анализировать как некое семиотическое единство.

Одно из самых фундаментальных, на наш взгляд, различий внутри этого корпуса – это функциональное различие между текстами, главной задачей которых является более или менее последовательное изложение буддийской доктрины или некоторого ее фрагмента (назовем их доктринальными в узком смысле слова), и другими, где эта функция отсутствует или носит подчиненный характер. В некоторой степени такое разделение аналогично архаичному бинарному разделению «Слова Будды» на Дхарму и Винаю (пали *dharmavinayavasana*), где Дхарма (= Сутта- и Абхидхамма-питаки по определению позднейших тхеравадинских экзегетов) излагает суть Учения, а Виная (= Виная-питака) задает правила поведения адептов¹⁹. Именно к доктринальным, догматическим текстам локоттаравадинского канона и относится Дбх, ибо ее главная цель, заявленная в самом начале основной части текста (Mv i.76.5–11), – «надлежащим образом, последовательно» (*yathāvad anupūrvasah*) изложить (*sam-ud-ir-, vac-*) учение о «карьере» будд (*carita / caryā buddhānām*)²⁰, которая полностью сводится к десяти ступеням бодхисаттв (*daśa... bodhisattvāna bhūmayo*)²¹.

Понятие доктринального текста в нашей трактовке уже тхеравадинской Дхармы, в которую входят многие произведения, выполнявшие другие задачи (притчи, религиозная поэзия и пр.). Кроме того, доктринальные тексты раннебуддийских школ следует четко отделять от текстов абхидхармических. Общеизвестно, что абхидхармический дискурс – стадияльно более поздняя форма текстовой деятельности, чем те, которые представлены в Сутта- и Виная-питаках различных школ. По сути, он и

¹⁸ Барт Р. Лингвистика текста // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. VIII. Лингвистика текста. М., 1978. С. 444.

¹⁹ В. И. Рудой относит тексты Сутта-питаки и Виная-питаки к двум разным выделяемым им уровням «функционирования буддизма как идеологического движения» – к «уровню религиозной доктрины» и «уровню буддийской йогической психотехники и монашеской дисциплины» соответственно. Абхидхарму, также включаемую тхеравадинами в раздел Дхармы, Рудой относит к третьему из этих уровней – «собственно философии» (Рудой В. И. Ранний этап становления индо-буддийской традиции // Восток. 1991. № 2. С. 21).

²⁰ У локоттаравадинов, в отличие от позднейшей махаяны, говорится главным образом именно о «карьере» будд (*buddhacaryā*), а не бодхисаттв (*bodhisattvacaryā*).

²¹ Ср. «Бодхисаттва-бхуми» (*Bodhisattvabhūmi*) Асанги (*Asaṅga*): ... *dvādaśa bodhisattvavīhārā bhavanti, yair bodhisattvavīhāraḥ sarvā bodhisattvacaryā samgrhitā vedayitavyā* (Bbh 317.10–12) – «есть двенадцать *вихар* бодхисаттв (*вихара* – феномен, аналогичный ступени, нечто вроде промежуточной ступени бодхисаттв – Д. Ж.), о которых следует знать, что ими охватывается вся карьера бодхисаттв».

возник как рефлексия на дискурс собственно доктринальный²². В некоторых раннебуддийских традициях – в том числе и в традиции махасангхиков – Абхидхарма как раздел Канона и/или определенный тип канонического текста так и не развилась²³. Мы подчеркиваем, что Абхидхарма является более поздним текстуальным типом именно с т а д и а л ь н о, поскольку абхидхармические трактаты могут быть достаточно ранними хронологически (более ранними, чем многие доктринальные тексты в рамках тех же традиций), а также могут основываться (подвергая их сложным процедурам абхидхармического анализа) на самых ранних, в том числе «общевуддийских», доктринах²⁴. С другой стороны, весьма поздние, в том числе предмахаянские, идеи (такие, как «десять ступеней бодхисаттв» в нашей Дбх) могут воплощаться в архаичные по форме доктринальные тексты.

Отличаются абхидхармические тексты от доктринальных и функционально. Как пишет В. И. Рудой (под философским дискурсом раннебуддийского периода он понимает прежде всего Абхидхарму), «тексты Сутра-питаки содержат исходный набор идеологием – единиц общевуддийской системы мировоззренческих установлений... первичная установка, господствовавшая в философии буддизма в доклассический период, была... герменевтической, истолковательной. Однако уже на данном этапе философский дискурс выделяется в некоторое относительно автономное образование, н е р е д у ц и р у е м о е к д о к т р и н е (разрядка наша – Д. Ж.)»²⁵. Более подробное обсуждение различия функций и базовых структурных особенностей абхидхармических и доктринальных текстов выходит за рамки настоящей работы.

²² См.: Warder A. K. Indian Buddhism. 2nd revised ed. Delhi-Varanasi-Patna, 1980. P. 10–11; Рудой В. И. К реконструкции матрикс (числовых списков) абхидхармы // История и культура Центральной Азии. М., 1983; Рудой В. И. Указ. соч. 1991; Davidson R. M. Review of: Disputed Dharmas: Early Buddhist Theories on Existence; An Annotated Translation of the Section on Factors Dissociated from Thought from Sanghabhadra's Nyāyānusāra. By Collett Cox // Journal of the American Oriental Society. Vol. 118. No. 4 (Oct. 1998) и др.

²³ В понимании локоттаравадина (Abhis-Dh 34) Абхидхарма представляла собой совокупность девяти видов доктринального дискурса: *abbhidharmmo nāma navavidho sūtrānto sūtram geyam vyākaranam gāthā udānam itivṛttakam jātakam vaipulyādbbhatādharmmā* – «Абхидхарма – это сутранта девяти видов: сутра, гей, व्याкарана, гатха, удана, иттивруттака, джатака, вайпультя и адбхутадхарма». Это не исключало позднейшего появления у махасангхиков квазифилософских, «авторских» абхидхармических шастр. Так, от одной из «дочерних» школ махасангхиков – бахушрутиев (*bahuśrutīya*) – мы имеем абхидхармический трактат Харивармана (*Harivarman*) «Таттвасиддхи-шастра» (*Tattvasiddhi-śāstra*).

²⁴ Таких, как знаменитая матрица, перечисляющая основные компоненты учения Будды, которую он сообщил своим ученикам в Вайшали незадолго до паринирваны (D ii.120). В махаянской традиции эти тридцать семь дхарм именуются «факторами, способствующими Просветлению» (*bodhipaksya dharma*). По мнению Э. К. Уордера, «эти темы представляли собой базовые доктрины буддизма, как его изначально проповедовал Будда... Весьма вероятно, что резюме доктрины, данное Буддой в Вайшали, дало начало идее матрицы вообще и в конце концов – различным ее разработкам в виде Абхидхармы». См.: Warder A. K., Op. cit. P. 82.

²⁵ Рудой В. И. Указ. соч. 1991. С. 15, 21.

Частные цели, с которыми в доктринальных произведениях излагалось определенное буддийское учение, могли быть различными: наставление (сведущих адептов или неофитов), простое сохранение данного учения, чтобы оно «сияло людям и богам» во веки веков, и др. Варьировала и форма этого изложения: оно могло быть стихотворным, прозаическим или (чаще всего) смешанным, диалогическим и монологическим и пр. Из девяти/двенадцати анг/правачан «доктринальными» *par excellence* являются несколько «жанров» – *вьякарана* (БГС *vyākaraṇa*, пали *veyyākaraṇa*), *упадеша*, отчасти *сутра*. Однако общность глобальной цели, равно как и общность канонизированных практик обращения с сакральными текстами внутри сангхи, общность культуры и типа мышления не могли не иметь результатом некий общий тип структуры порождаемых текстов.

Именно этот гипотетический общий тип структуры мы имеем в виду, вводя понятие раннебуддийского доктринального текста. Под раннебуддийскими доктринальными текстами (РДТ) мы понимаем принадлежавшие к традициям Сутра- и Виная-питака²⁶ раннебуддийских школ канонические сочинения, задачей которых было изложить в более или менее последовательной форме (*anupūrvāśas*) некий фрагмент буддийского учения.

Конечно, раннебуддийская текстовая традиция не развивалась изолированно, и рядом с тем, что мы предлагаем называть РДТ, существовали тексты, выполнявшие аналогичные функции в брахманизме, джайнизме и т. п. Как и РДТ, «брахманистские» или «джайнские доктринальные тексты» той эпохи²⁷ передавались главным образом изустно, и разумно ожидать существенных структурных параллелей между ними и РДТ. Налицо и языковая близость, в т. ч. и на уровне формул, прозаических клише и других элементов *Dichtersprache* (ср. БГС, джайнский гибридный санскрит и эпический санскрит, пали и ардхамгадхи). Выделяя именно буддийский доктринальный текст в качестве семиотического единства, требующего отдельного изучения и реконструкции, мы руководствуемся следующим: (1) лингвистико-стилистической спецификой трех «литературных» традиций (палийской, БГС и «гандхари»²⁸), в составе которых РДТ дошли до нашего време-

²⁶ В тех случаях, когда доктринальные тексты, наподобие Дбх или «Махапаринирвана-сутры» муласарвастивадинов, были инкорпорированы в Винаи соответствующих школ.

²⁷ На роль таковых могут, по-видимому, претендовать некоторые упанишады среднего периода, «философские» тексты «Махабхараты» (прежде всего «Бхагавадгита»), некоторые анги (*aṅga*) и уванги (*uvāṅga*) шветамбарского джайнского канона.

²⁸ Серьезные подходы к изучению последней, в силу скудности дошедших до нас материалов, стали намечаться только недавно. См. классическую работу: Brough J. The Gāndhārī Dharmapada. L., 1962 (London Oriental Series. Vol. 7), а также недавние исследования и публикации Р. Саломона и его группы (Early Buddhist Manuscripts Project): Salomon R. Ancient Buddhist Manuscripts from Gandhāra: The British Library Kharoṣṭhī Fragments. London – Seattle, 1999; Allon M. Three Gāndhārī Ekottarikāgama-Type Sūtras: British Library Kharoṣṭhī Fragments 12 and 14. Seattle, 2001 (Gandhāran Buddhist Texts, 2) и др.

ни и данные которых не могут изучаться в отрыве друг от друга, а также (2) специфическими, заведомо отличными от принятых в брахманизме, джайнизме и других «идеологических» течениях той эпохи правилами хранения, передачи, рецепции доктрины в раннебуддийских школах.

Говоря об эпохе раннего буддизма, мы трактуем ее сугубо в историко-литературном смысле, а именно как период до появления первых махаянских сутр. Нам не представляется методологически верным говорить об «этапе развития буддизма, который предшествовал расколам»²⁹, а под «общевуддийским наследием» мы понимаем общность мотивов, терминов, текстов и т. п. в традициях разных школ, не решаясь выносить суждение об их общем происхождении из единого источника.

Возникновение махаянских сутр ознаменовало собой новый этап развития буддийской словесности, с принципиально иными закономерностями построения и типологией текстов. Э. К. Уордер справедливо говорит о «времени, когда древние сутры настолько вышли из моды с литературной точки зрения, что ставили тех, кто опирался на них, в неблагоприятное положение при распространении их учений»³⁰. В эту новую эпоху в традициях «хинаянских» школ стали появляться канонические доктринальные тексты нового типа, созданные под непосредственным влиянием формы махаянских «махавайпуля-сутр» (*mahāvaiṇṇya-sūtra*). Это, в частности, «Саддхармасмритьюпастхана-сутра» (*Saddharmasmṛtyupasthāna-sūtra*)³¹ школы муласарвастивадинов.

«Каноничность» произведений в нашем понимании означает их принадлежность не обязательно к закрытой Трипитаке той или иной школы, а просто к классу текстов, признававшихся «Словом Будды», а не творением экзегетов или же авторов трактатов – шастракар (*śāstrakāra*). Помимо специфического, высокого, социального статуса таких текстов факт «каноничности» предполагает и некоторые их чисто филологические особенности, прежде всего принципиальную анонимность.

Как и в се древне- и среднеиндийские религиозные тексты, РДТ изначально порождались и передавались в устной форме. Сам по себе этот факт может иметь какое-то значение для анализа структуры текста только тогда, когда мы, хотя бы в общих чертах, представляем себе специфику той или иной устной традиции, систему принятых в ней «текстуальных практик» (термин, насколько нам известно, принадлежит нам) – стандартных, культурно закрепленных способов обращения с текстами.

²⁹ См., напр.: Лысенко В. Г. Ранняя буддийская философия // Лысенко В. Г., Терентьев А. А., Шохин В. К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994 (История восточной философии). С. 17.

³⁰ Warder A. K. Op. cit. P. 416.

³¹ Lin Li-kouang. L'Aide-Mémoire de la Vrai Loi. P., Annales du Musée Guimet, 1949. О развитии литературы муласарвастивадинов под влиянием «новейших мод в языке и литературе» см.: Warder A. K. Op. cit. P. 415–416.

В отношении интересующего нас периода этот вопрос исследован очень мало как в общем плане, так и для традиций отдельных школ, а живая устная традиция современных тхеравадинов Шри-Ланки и Юго-Восточной Азии – в условиях, когда язык пали давно является мертвым, когда канонические тексты давно зафиксированы и стандартизированы письменно и когда отсутствует традиция порождения новых сакральных текстов, – имеет для реконструкции раннебуддийского состояния самое ограниченное значение.

Тем не менее даже то немногое, что нам известно о текстуальных практиках раннебуддийских школ, о классификациях учителей в соответствии с их «текстовыми» навыками и пр.³², даже самый поверхностный анализ структуры текстов, подпадающих под наше определение РДТ, позволяют предположить, что при их рецитации в начальный период их истории не воспроизводился точный текст произведений, который заучивался наизусть, как это в настоящее время происходит в случае ведийских самхит, а также текстов палийского канона. Нам представляется, что при устном воспроизведении РДТ достаточно большой длины³³ действовал механизм *composition-in-performance*, предложенный «устной теорией» Пэрри-Лорда.

Все сохранившиеся до наших дней РДТ – это тексты письменные не только с точки зрения «носителя», на котором они дошли до нас, но и в чисто структурном отношении: глубокая унификация и стандартизация в случае палийского канона (и, по-видимому, в меньшей степени – сарвастивадинских текстов), явные следы работы письменных редакторов в МВ, результаты махаянской переработки в других ранних текстах на БГС³⁴. У нас нет оснований считать какой бы то ни было из этих текстов прямой записью рецитации – пользуясь выражением А.Лорда, «записанным устным текстом». Особенности строения текста, обусловленные устным исполнением, могут быть различены в них лишь исторически. Однако, как мы попы-

³² В отечественной науке начало изучению того, что мы называем текстуальными практиками раннего буддизма, положила В. В. Вертоградова – см. напр.: *Vertogradova V. Notes on Indian Inscriptions from Kara-Tepe // Summaries of Papers Presented by Soviet Scholars to the VI-th World Sanskrit Conference. October 13–20, 1984. Philadelphia, Pennsylvania, USA. Moscow, 1984; Вертоградова В. В. Индийская эпиграфика из Кара-тепе в Старом Термезе. Проблемы дешифровки и интерпретации. М., 1995. С. 43.* Нами был сделан доклад «Классификации текстуальных практик раннебуддийской общины по материалам палийской "Ангуттара-никаи"» на Рериховских чтениях в Институте востоковедения РАН в 2001 г.

³³ Речь не идет о таких кратких по объему и широко популярных в разных буддийских школах текстах, принадлежащих к «панбуддийской литературе» (П. Саломон), как «Сутра поворота колеса учения» (*Dharmacakrapravartanasūtra*), «Ратана-сутра» (*Ratanasutta*, БГС **Ratanasūtra*), «Гатхи о носороге» (*Khaḍgaviṣāṇagāthā*) и пр. Текстуальная близость их версий на пали, БГС и т. н. пракрите «гандхари» свидетельствует в пользу передачи подобных текстов путем заучивания наизусть.

³⁴ Таких, как «Ратна-гуна-саньчая-гатха» (*Ratnaguṇasamcayagāthā*) или некоторые сутры из собрания «Ратнакута» (*Ratnakūṭa*), по-видимому базирующихся на текстах южных школ махасангхиков.

таемся показать, именно эти особенности и являются ключевыми, составляющими структурный инвариант данного типа произведений.

При построении моделей структуры такого рода текстов основное внимание необходимо обращать на те ее стороны, которые продиктованы условиями исполнения. Пользуясь терминами Мартена и Молино³⁵, «нейтральный» (*neutre*) анализ («анализ материальных следов») здесь теснейшим образом связан и зачастую неотделим от анализа «пойэтического» (*poiétique*; «анализ стратегий производства»), и центральной при этом становится фигура исполнителя. Для РДТ такой фигурой, по всей видимости, являлся монах, чьей специализацией был уровень постижения текстов № 3 (*dhāreti*, скр. *dhārayati* – «хранить в памяти»)³⁶ и в чьи обязанности входила публичная рецитация текстов (*vitthārena paresam vāceti* – А iii.177)³⁷.

Ряд результатов, полученных последователями «устной теории», представляются *mutatis mutandis* фундаментальными при анализе любых вербальных семиотических систем, основанных на принципе *composition-in-performance*.

Во-первых, два основных класса единиц, выделяемых Лордом и его последователями применительно к эпическому тексту, – формулы и темы, – имеют принципиально различную природу. Первые из них представляют собой элементы микроструктуры произведения как формально, так и содержательно: заполняя собой пространство текста, окружая более «значимые» элементы, они не несут никакой существенной для глобального смысла произведения смысловой нагрузки; *essential ideas*, которые составляют их семантику, по объему либо совпадают, либо даже уже денотативного значения составляющих их лингвистических единиц. В семиотическом отношении формулы и формульные выражения – это настоящие знаки со своим планом выражения и планом содержания.

Темы, наоборот, соответствуют крупным фрагментам глобального содержания текста и, согласно Лорду, представляют собой вообще явление чисто семантическое, «сочетание понятий»³⁸. Последовательность исполь-

³⁵ Martin J.-M., Molino J. Op. cit. P. 153

³⁶ См.: Vertogradova V. Op. cit. P. 161. Она же. Указ. соч. 1995. С. 43.

³⁷ Вертоградова выстраивает по различным источникам следующий синонимический ряд наименований наставников этого типа: *bhānaka*, *bhāṣanaka*, *vācaka*, *dhara* – «декламаторы и знатоки текстов» (Vertogradova V. Op. cit. P. 162). Мы, также по разноязычным источникам, выстроили синонимический ряд наименований *деятельности* такого рода «специалистов»: *vāceti* (скр. *vācayati*) = *bhāṇati* = *bhāṣati* (скр. *bhāṣati*) = *uddisati* (скр. *uddisati*) – «читать», «декламировать», «рецитировать».

³⁸ Мнение Лорда (см.: Лорд А. Б. Сказитель. М., 1994 (Исследования по фольклору и мифологии Востока). С. 84) было впоследствии несколько уточнено П. А. Гринцером: Гринцер П. А. Стилистическое развертывание темы в санскритском эпосе // Памятники книжного эпоса. Стиль и типологические особенности. М., 1978 (Исследования по фольклору и мифологии Востока).

зованных в произведении тем с достаточной полнотой даст нам его содержание; инвентарь формул произведения ничего нам о нем не скажет. Таким образом, здесь можно выделить два различных и взаимодополняющих типа единиц, которые можно условно назвать «микроструктурными» и «макроструктурными» (или «формальными» и «содержательными»).

Во-вторых, декламатор воспроизводит текст путем подстановки конкретного материала – такого, как имена действующих лиц, названия местностей и пр., – в заранее известные ему формально-семантические схемы (темы) и линейного комбинирования этих тем в соответствии с ходом сюжета. На уровне макроструктуры имена персонажей и порядок следования тем друг за другом – это все, что отличает одну песнь от другой, все, что для сказителя составляет ее «содержание». Таким образом, «содержательная» единица – тема – неоднородна: в ней следует отличать постоянные элементы от переменных. Переменные компоненты макроструктурной/«содержательной» единицы – наиболее информативные, наиболее «значащие» элементы текста.

2. «Микроструктурные» единицы раннебуддийского доктринального текста

По своей природе микроструктурные единицы, которые мы выделяем в РДТ, не являются чем-то специфическим для данной семиотической системы. Формулы, формульные выражения, клише, прозаические повторы – это универсальные приемы среднеиндийской (и древнеиндийской), буддийской (и брахманистской, и джайнской) устной литературы той эпохи, направленные на облегчение воспроизведения больших по объему текстов любого характера. Подобного рода элементы легко пересекали «языковые» (и конфессиональные – см. ниже) границы: БГС (Mv i.47.13–15) *tathāgato 'rhaṃ samyaksambuddho... vidyācaraṇasampannaḥ sugato lokavid anuttaraḥ puruṣadamyaśārathīḥ śāstā devānāṃ ca manuṣyānāṃ ca* = пали (*passim*, напр.: M ii.226) *tathāgato... araham sammāsambuddho vijjācaraṇasampanno sugato lokavidū anuttaro purisadammasārathī satthā devamanussānaṃ*. Впоследствии, когда «устные» (структурно) тексты стали достоянием «письменной» (опять же структурно) традиции, эти повторяющиеся, клишированные компоненты стали уже элементом стиля «письменных» произведений. Ср. Дбх:

Mv i.90.9 *ity eṣa dvitīyā bhūmi bodhisatvānaṃ ucyate*

Mv i.120.14 *ity eṣa pañcamī bhūmī vyākṛtā samnīdarśitā*

Mv i.136.6 *ity eṣa saptamā bhūmi bodhisatvānaṃ ucyate iti*³⁹

³⁹ Но и наряду с этим Mv i.110.11 *ity eṣa bhūmir upadiṣṭā caturthī sugatātmaja*.

и «Дашабхумика-сутру» (относительно поздний, «письменный» махаянский текст):

Dbh 72.11; 75.11; 78.29 *ity eṣā prathamā (dvitīyā, trtīyā) bhūmir ni(r)diṣṭā sugatātmajāḥ*

Dbh 85.29 *ity eṣā pañcamī bhūmir vicitropāyakotibih*

Dbh 93.18 *ity eṣā saptamī bhūmir upāyaprajñāśodhanā*

Dbh 93.18 *ity eṣā navamī bhūmir mahājñānavicāriṇā*⁴⁰

И естественно, главный фактор, определяющий характер, инвентарь, дистрибуцию и т. д. микроструктурных единиц РДТ, – это метрическая организация текста.

2.1. «Микроструктурные единицы» в стихах

При выделении «микроструктурных» единиц в стихотворных частях РДТ следует прежде всего проводить различие между стихами, написанными слогосчитающими размерами (*akṣarachandas*) и моросчитающими (*mātrāchandas, gaṇachandas*). Эти две разновидности средне- и древнеиндийского стиха различны по происхождению, по стоящей за каждой из них языковой традиции и по многим другим параметрам, обсуждение которых далеко выходит за рамки данной статьи. Приведем в этой связи некоторые наши наблюдения над стихотворными сегментами Дбх.

В стихотворных частях, написанных метрическими размерами, мы прежде всего сталкиваемся с высоким⁴¹ процентом классических формул и формульных выражений, в точном смысле принятом «устной теорией». При этом нарративные пассажи Дбх (в особенности написанные ануштубхом) стилистически весьма сходны с древнеиндийским эпосом, и их формульный инвентарь пересекается с таковым «Махабхараты» и «Рамаяны» (который можно увидеть, напр., в схемах, приложенных к книге П. А. Гринцера «Древнеиндийский эпос»). Приведем практически наугад несколько примеров совпадающих формул; эпический материал привлекается по списку формул в книге Гринцера⁴²:

⁴⁰ Ср.: Dbh 81.27 *caturthī itiyam bhūmir viśuddhā śubhacāriṇī*; 88.25 *ṣaṣṭhī bhūmir mahātmānām akhyātā sugatātmajāḥ*.

⁴¹ Субъективно высоким, на наш взгляд. Как справедливо отмечает С. Д. Серебряный, «понятие формулы не определено с должной строгостью, так что возможны весьма широкие толкования, при которых теряются различия между формулами и неформулами. В связи с этим возникают разногласия... каково количественное соотношение формул и неформульной речи (что в конечном счете и решает дело, поскольку практически любой поэтический текст достаточной длины может содержать некоторое количество формул)» См.: *Серебряный С. Д. Формулы и повторы в «Рамаяне» Тулсидаса (к постановке проблемы) // Памятники книжного эпоса. Стиль и типологические особенности. М., 1978 (Исследования по фольклору и мифологии Востока). С. 131.*

⁴² *Гринцер П. А. Древнеиндийский эпос. Генезис и типология. М., 1974 (Исследования по фольклору и мифологии Востока). С. 362–384.*

Атрибутивные формулы:

х х х х *naraśārdūlah* (нечетная пада)

х х х х *mahāyaśāh* (четная пада)

х х х х *naraśabbhāh* (четная пада)

Вспомогательные формулы:

ityuktvā х х х х х (нечетная пада)

idaṃ vacanam abravīt (четная пада)

х х х х *na saṃśayaḥ* (четная пада)

эпос *nimeśāntaramātreṇa* – Д6х *nimeśāntareṇa saṃprāpto* (нечетная пада)

эпос *sādhū sādhviti cābruvan* – Д6х *sādhū 'ti pratiśrutvāna (te pratiśrutvā)* (нечетная пада)

Если сопоставить Mv i.101.5:

tataḥ kātyāyanasthaviro jinaśāstraviśāradāḥ

с «Рамаяной» (Uttarakāṇḍa, VII. 1, 8):

vedavedāṅgaviduṣo nānāśāstraviśāradāḥ,

то окажется, что «буддийский» вариант формулы звучит довольно неестественно («сведущий в шастрах Победителя») и кажется вторичным по сравнению с «брахманистским» («сведущие в разнообразных шастрах»; ср. Mv i.182.19 ...*śāntaṃ śāstraviśāradam*). Подобные параллели с «Махабхаратой» и «Рамаяной» (учитывая предполагаемый среднеиндийский субстрат для последних) позволяют задуматься об общем, «надконфессиональном», фонде формул и формульных выражений для МВ и эпоса, общем стилистическом инвентаре индийской устной литературы того времени.

«Формульность» ненарративных пассажей также весьма высока. В качестве примера можно взять описание буддхакшетр (*buddhakṣetra* – «полей будд») из шестой главы Д6х (Mv i.123.6–126.4). Первые двенадцать (Mv i.123.6–124.10) из 29 шлок данного пассажа имеют следующую структуру. Первые две пады каждой шлоки состоят из формульного выражения {*purastime / dakṣinasmim / paścimasmim / uttarasmim / beṣṭimasmim / upariṣṭā diśo bhāge*} «в стране света восток/юг/запад/север/зенит/надир» и формулы {*buddhakṣetram* + название соответствующей буддхакшетры}; третья пада – из формул *tatra nāmena sambuddho*, *tatra X nāma* и *tatra X* («там (самбудда) (по имени) X», где X – имя будды), причем выбор формулы диктуется длиной и метрической структурой имени соответствующего будды; четвертая пада шлок в 11 из 12 случаев заканчивается довольно распространенным в Д6х формульным выражением {эпитет будды}, причем последние четыре слога эпитета будды имеют метрическую структуру $\cup - \cup x$, напр.: х х х *jīnaruṅgavaḥ* «бык среди победителей», х х *dvātrimśalakṣaṇaḥ* «[несущий все] 32 признака [великого человека]», х х х х *mahāmuniḥ* (2 раза)

«великий муни», х х х х \cup *sundarah* «прекрасный», х х х *devananditah* «[тот, кому] радуются боги», х х х х *vināyakah* «вожак», х х х *bhavasūdanah* «уничтожитель бытия», х х х х *vidhīśrutah* «сведущий в правилах», х х х х *tathāgatah* «татхагата», х х х *arisūdanah* «сокрушитель врагов».

В стихотворных сегментах, написанных музыкальными размерами, формулам соответствуют полные или синонимические повторы групп слов, как правило, в разном порядке и в разных метрических позициях. В частности, в четвертой главе Дбх (Mv i.108.7–109.17), в описании «семи сокровищ» (*sapta rat(a)na*) царя-чакравартина и благих заслуг, в награду за которые он их обретает, мы видим следующую серию синонимических выражений (все они имеют семантику «потому он обретает»):

Mv i.108.12 (12 матр) *tena naravaro labhati* (4 матры) ||
 Mv i.108.16 *tena* (21 матра) *labhati* ||
 Mv i.109.2 *tena kuśalena rājā* (12 матр) *labhati* ||
 Mv i.109.7 (18 матр) *tena so labhati* ||
 Mv i.109.11 *tena sa* (8 матр) *pratilabhati* (10 матр) ||
 Mv i.109.15 *tena* (9 матр) *labhati* (13 матр) ||

В тексте, изложенном метрическим размером, мы бы скорее всего встретили здесь одну формулу.

2.2. «Микроструктурные» единицы в прозе

Микроструктурные единицы в прозаических сегментах – это клише, стандартные выражения, целые цепочки которых образуют длинные повторы, столь характерные для стиля среднеиндийской прозы. Факт изобилия повторов и высокой предсказуемости текста отмечался, пожалуй, всеми исследователями прозы на БГС и (особенно) пали. Однако при интерпретации этого факта ими делался больший упор на задачи мнемотехники или на стилистические функции, которые, по их мнению, выполняют повторы и клише. Здесь мы попытаемся взглянуть на клише (под которыми понимаем стандартные сочетания двух и более слов, регулярно повторяющиеся внутри одного текста, часто в одних и тех же синтаксических позициях) с «поэтической» точки зрения – как на инвентарь микроструктурных элементов, на основе которого устный исполнитель мог порождать достаточно длинный связный прозаический текст. В этом случае разумно было бы ожидать, что на начальном этапе существования РДТ повторы не всегда были полными, а для многих клише существовали «кусты» вариантов, аналогичные формульным выражениям в стихотворном эпосе, – иными словами, что в текстах наблюдался значительный уровень нестилистической синонимии.

Разберем с этой точки зрения два, по нашему мнению, весьма типичных образца прозы РДТ – один из палийского канона, другой из Дбх. Такой анализ может пролить некоторый свет на неодинаковый характер переда-

чи особенностей раннебуддийских устных текстов в палийской и БГС писемных традициях, а также вывести нас на ряд проблем, связанных с макроструктурой РДТ.

2.2.1. Палийский канон: «Анагата-бхаяни»

В палийском каноне, прошедшем длительную и строгую редактуру, повторы, как правило, полные, а предсказуемость конкретной лингвистической формы текста очень высокая (иногда «абсолютная»⁴³). Возьмем для примера палийскую версию (из «Ангуттара-никаи»; А iii.100–110) одного из древнейших буддийских текстов – «Страхов о будущем», «Анагата-бхаяни» (*Anāgatabhayāni*). Это одна из шести дхармапарьяй, «поучений и бесед о Дхарме» (магадхи *dharmapariyāya*), которые Калькуттско-Байратская надпись Ашоки рекомендует монахам и мирянам постоянно прослушивать и постоянно размышлять о них, чтобы «истинная Дхарма была долговечной»⁴⁴.

Пять страхов о будущем (*pañca anāgatabhayāni*), о которых говорится в первой части текста (А iii.100–102), структуру которой мы здесь проанализируем, – это страхи живущего в лесу монаха (*āraññaka bhikkhu*) перед возможными угрозами его жизни. Осознание этих угроз и возможности умереть в любое мгновение должно стимулировать бхиккху к более ревностному занятию религиозной деятельностью. Страхи формулируются следующим образом:

(1) Меня может укусить змея, или скорпион, или сороконожка (*abi vā maṃ daseyya, vicchiko vā maṃ daseyya, satapadī vā maṃ daseyya*).

(2) Споткнувшись, я могу упасть, съеденная мною еда может причинить [мне] страдания, моя желчь может разбушеваться, моя слюнь может разбушеваться, мои [пронзающие подобно] ножам ветры⁴⁵ могут разбушеваться (*upakkhalitvā vā parapeyyaṃ, bhaddaṃ vā me bhaddaṃ vūṇāpeyya, pittaṃ vā me kuppeyya, semhaṃ vā me kuppeyya, satthakā vā me vātā kuppeyyaṃ*).

(3) Я могу встретиться с дикими зверями: со львом, или с тигром, или с пантерой (леопардом), или с медведем, или с гиеной, и они могут лишить меня жизни (*vālehi samāgaccheyyaṃ sīhena vā vyagghena vā dīpinā vā acchena vā taracchena vā. te maṃ jīvitaṃ voropeyyaṃ*).

⁴³ Elizarenkova T. Ya., Toporov V. N. The Pāli Language. М., 1976 (Languages of Asia and Africa). Р. 179.

⁴⁴ Русский перевод надписи см.: Надписи Ашоки. Пер. и коммент. В.В.Вертоградовой // Хрестоматия по истории Древнего Востока. В 2-х частях. Ч. 2. Под ред. М.А. Коростовцева и др. М., 1980. С. 121. См. также: Warder A. K., Op. cit. Р. 255–256.

⁴⁵ Желчь (*pitta*), слюнь (*semha*, скр. *śleṣman*), ветер (*vāta*) – три стихии, из которых состоит человеческое тело. *Satthaka vāta* (скр. *śastraka vāta*; *satthaka*, БГС *śastraka* «нож») «[пронзающие, как] ножи, ветры» – разновидность стихии ветра, а именно один из типов «внутренних» ветров (*ajjhikkā vāyodhātu*), подробно перечисляемых в палийской Абхидхамме (Vbh 84).

(4) Я могу встретиться с молодыми людьми, или [уже] совершившими преступление, или [только] собирающимися совершить преступление, и они могут лишить меня жизни (*māṇavehi samāgaccheyyaṃ katakammehi vā akatakammehi vā, te maṃ jīvitaṃ voroṇeyyuṃ*).

(5) Есть в лесу свирепые нечеловеческие существа, и они могут лишить меня жизни (*santi kho paṇārañṇe vālā amanussā, te maṃ jīvitaṃ voroṇeyyuṃ*).

Эти формулировки – практически единственные переменные, «информативные» компоненты текста. Остальные компоненты представляют собой устойчивые клише, шаблоны, подобные формулам в метрических текстах, и повторение в различных комбинациях одиннадцати клише (Табл. 1) дает нам рамку, заполнив которую «значащими» компонентами, мы получим текст сутты. Клише, пронумерованные нами от (1) до (11) в соответствии с порядком их появления в тексте, можно подразделить на:

А. Катафорические (отсылающие вперед) и анафорические (отсылающие назад) маркеры:

- 1) всего текста, вводящие понятие *pañca anāgatabhayaṇi*. Это одно клише (1), выступающее в двух вариантах – катафорическом (1_{КАТ}) и анафорическом (1_{АН}), отличающихся друг от друга только порядком слов *pañca* и *anāgatabhayaṇi* и частицей *kho* во втором варианте;
- 2) совокупности сегментов текста, т. е. всей группы отрезков, по очереди излагающих каждый из пяти страхов. Здесь катафорический маркер выступает в виде вопроса (4);
- 3) отдельных сегментов, которых, естественно, пять, в соответствии с числовым показателем основного понятия. Катафорический маркер (5) также выступает в двух вариантах: для первого сегмента (5₁) и для непервых сегментов (5₂). Анафорический маркер (11) включает в себя второй переменный элемент текста – порядковое числительное, соответствующее номеру сегмента (*paṭhamam, dutiyam, tatiyam, catuttham, pañcamam*).

В. «Вспомогательное» клише, по терминологии П. А. Гринцера⁴⁶, вводящее прямую речь (точнее, внутреннюю речь, мысли монаха) – (6).

С. Составные части прямой речи монаха, описывающие:

- 1) ситуацию, в которой он находится – (7). Для перехода к изложению соответствующего страха используется «коннектор» – почти повторяющий предыдущее клише оборот (8), который, в зависимости от лингвистической формы изложения страха, может выступать в форме причастного оборота (8₂) – страхи №№ 2–4, атрибутивной группы слов (8₁) – страх № 1 и вообще отсутствовать – страх № 5;

⁴⁶ Гринцер П. А. Указ. соч. 1974. С. 373–375.

- 2) результат предполагаемых событий, которых монах боится – (9);
- 3) действия, которые монах собирается предпринять «в сложившейся ситуации», под влиянием соответствующего страха – (10).

Каждый отрезок прямой речи монаха, как и весь текст «Анагата-бхаяни», заканчивается частицей прямой речи *tī*.

Д. Клише, определяющие глобальную семантику, проблематику сутты:

- 1) характеристика страхов (опасностей), включающая характеристику бхиккху, обращающего на них внимание – (2);
- 2) формулировка цели, для которой монах собирается предпринимать действия, продиктованные страхом, для которой он вообще живет (*viharati*) и ради достижения которой, собственно, и создан текст – (3).

Клише (3) повторяется в конце каждого отрезка прямой речи монаха в качестве обстоятельства цели при глаголе *ā-rabbh-*, а сочетание клише (2) и (3) – после катафорического/анафорического маркера (1) и после анафорического (11) в качестве сложного атрибута ключевого термина *anāgatabhaya*.

Таблица 1. Прозаические клише в тексте «Анагата-бхаяни»

№ клише	Текст клише	Перевод
(1) (1 _{САТ}) <i>pañc' imāni bhikkhave anāgatabhayāni</i>		Пять этих страхов о будущем, монахи,...
(1 _{АН}) <i>imāni kho bhikkhave pañca anāgatabhayāni</i>		Таковы, монахи, пять страхов о будущем...
(2) <i>sampassamānena alam eva āraññakena bhikkhunā appamattena ātāpinā pahitattena viharitum</i>		достаточно(-ый, -ые) [для того, чтобы] обращающий [на них] внимание усердный, ревностный, прилагающий усилия [обитающий] в лесу монах жил
(3) <i>appattassa pattiyaṃ anadhiḡatassa adhiḡamāya asacchikatassa sacchikiriyāya</i>		ради достижения недостигнутого, ради обретения необретенного, ради реализации нереализованного
(4) <i>katamāni pañca?</i>		Какие пять?
(5) (5 ₁) <i>idha bhikkhave</i>		Вот, монахи, ...
(5 ₂) <i>puna ca param bhikkhave</i>		Опять же, монахи, ...
(6) <i>āraññako bhikkhu iti paṭisañcikkhati</i>		[Обитающий] в лесу монах размышляет так...
(7) <i>ahaṃ kho etarahi ekako araññe viharāmi</i>		Сейчас я одиноко живу в лесу.
(8) (8 ₁) <i>ekakaṃ kho pana maṃ araññe viharantaṃ</i>		Меня, одиноко живущего в лесу, ...
(8 ₂) <i>ekako kho paṇāhaṃ araññe viharanto</i>		Живя одиноко в лесу, я...
(9) <i>tena me assa kālakiriyā, so maṃ' assa antarāyo</i>		И из-за этого я умру, из-за этого для меня возникнет препятствие [в духовном росте].
(10) <i>haṇḍaṃ viriyaṃ ārabhāmi</i>		Поэтому я инициирую энергию ⁴⁷ ...
(11) <i>idaṃ bhikkhave [ЧИСЛИТЕЛЬНОЕ] anāgatabhayaṃ</i>		Таков, бхиккху, [ЧИСЛИТЕЛЬНОЕ]-ый страх перед будущим

⁴⁷ Такой перевод этого термина предлагают Э. К. Уордер (*Warder A. K.* Op. cit. P. 89) и В. Г. Лысенко (*Лысенко В. Г.* Указ. соч. С. 180).

Вероятно, из этих клише можно было бы построить целый ряд в той или иной степени редуцированных вариантов «Анагата-бхаяни». Структура текста в том виде, в котором он дошел до нас, представлена в Табл. 2.

Таблица 2. Структура текста «Анагата-бхаяни»*

	(1 _{сат}) (2) (3)
	(4)
I.	(5 ₁) (6) (7) (8 ₁) СТРАХ № 1 (9) (10) (3) <i>ti</i> (11) ₁ (2) (3).
II.	(5 ₂) (6) (7) (8 ₂) СТРАХ № 2 (9) (10) (3) <i>ti</i> (11) ₂ (2) (3)
III.	(5 ₃) (6) (7) (8 ₂) СТРАХ № 3 (9) (10) (3) <i>ti</i> (11) ₃ (2) (3)
IV.	(5 ₂) (6) (7) (8 ₂) СТРАХ № 4 (9) (10) (3) <i>ti</i> (11) ₄ (2) (3)
V.	(5 ₂) (6) (7) СТРАХ № 5 (9) (10) (3) <i>ti</i> (11) ₅ (2) (3)
	(1 _{ан}) (2) (3) <i>ti</i>

Не учитывая разновидности клише, отмечая только их инварианты, получим (Табл. 3):

Таблица 3. Структура текста «Анагата-бхаяни» (вариант 2)

	(1) (2) (3)
	(4)
I.	(5) (6) (7) (8) СТРАХ № 1 (9) (10) (3) (11) ₁ (2) (3)
II.	(5) (6) (7) (8) СТРАХ № 2 (9) (10) (3) (11) ₂ (2) (3)
III.	(5) (6) (7) (8) СТРАХ № 3 (9) (10) (3) (11) ₃ (2) (3)
IV.	(5) (6) (7) (8) СТРАХ № 4 (9) (10) (3) (11) ₄ (2) (3)
V.	(5) (6) (7) СТРАХ № 5 (9) (10) (3) (11) ₅ (2) (3)
	(1) (2) (3)

* Римские цифры – номера сегментов текста; СТРАХ № *x* – формулировка страха из вышеприведенного списка; числовой коэффициент при клише (11) – числительное, соответствующее номеру страха и номеру излагающего его сегмента текста.

Видно, что ряд клише повторяется в сочетании друг с другом, образуя «блоки» или «конгломераты». Обозначим блок (1) (2) (3) через А, (5) (6) (7) через В, (9) (10) (3) (11)_х (2) (3) через С_х, где *x* – номер страха (Табл. 4).

Таблица 4. Структура текста «Анагата-бхаяни» (вариант 3)

А (4)	
I.	В (8) СТРАХ № 1 С ₁
II.	В (8) СТРАХ № 2 С ₂
III.	В (8) СТРАХ № 3 С ₃
IV.	В (8) СТРАХ № 4 С ₄
V.	В СТРАХ № 5 С ₅

А

Наконец, если учесть, что единственные переменные компоненты – текст страхов и числовые коэффициенты в клише (11), схему структуры текста можно еще упростить (Табл. 5).

Таблица 5. Структура текста «Анагата-бхаяни» (вариант 4)*

А (4)	
	В ((8)) СТРАХ № <i>x</i> С _х (пять раз)
А	

Каждая из сделанных нами формализаций структуры «Анагата-бхаяни» в принципе соответствует некоей гипотетической схеме хранения текста в памяти носителя традиции и может служить основой для его последующего актуального воспроизведения. Табл. 2 (из которой можно получить абсолютно точный палийский текст произведения) ориентирована на запоминание отдельных клише и их разновидностей и их последующую компоновку (по своей сути процесс довольно «творческий» и в принципе допускающий вариации). Табл. 5 – на запоминание крупных «неинформативных» блоков текста, затем заполняемых «информативными» компонентами. О таком строении текста (а точнее, о таком восприятии текста, который на самом деле может иметь иные принципы построения) Т.Я.Елизаренкова и В.Н.Топоров пишут (на материале палийских абхидхармических трактатов): «начиная с некоторого момента, возможно и достаточно читать текст не слово за словом, и не строка за строкой, а лишь по этим узловым точкам»⁴⁸.

* ((8)) – факультативность клише (8).

⁴⁸ Elizarenkova T. Ya., Toporov V. N. Op. cit. P. 180.

2.2.2. Литература на буддийском гибридном санскрите: «Дашабхумика»

Несколько иным образом обстоят дела в ранней прозе на БГС. В Дбх нет равного по объему «Анагата-бхаяни» непрерывного прозаического отрезка, который был бы аналогичен по структуре данному палийскому тексту. Поэтому для сравнения мы выбрали шесть однотипных сегментов, встречающихся в главах Дбх с первой по шестую (Mv i.79.9–80.2; 89.8–90.7; 96.1–16; 110.1–10; 120.4–13; 126.16–127.9). Все они излагают «причины» (*kaṛaṇa / ākāra*), по которым бодхисаттвы «задерживаются» (*vi-vrt-*) на ступени, которая описывается в данной главе, не переходя на следующую.

Сначала, как и в случае с «Анагатабхаяни», перечислим «содержательные» сегменты данных отрезков. При этом следует заметить, что в первой главе причины задержки бодхисаттв на их духовном пути перечислены внутри реплики Катьяяны, где они собраны в четыре группы (первая – одна причина, вторая – две, третья – три, четвертая – шесть *kaṛaṇa / ākāra*). Соответственно, ниже мы будем обозначать их следующим образом: I.4.6 – первая глава / ступень, четвертая группа, причина № 6. Во всех остальных случаях перечисление причин – сплошное, а текст представляет собой диалог: катафорический вопрос Кашьяпы («По скольким причинам?...») и ответ Катьяяны, перечисляющий эти факторы и обрамляющий их катафорическими и анафорическими маркерами. Подобное резкое отличие структуры первого и непервых отрезков (ср. также катафорическую постановку в первом отрезке ключевых слов в начальную позицию в предложениях: Mv i.79.9 *ekena kāraṇena bodhisatvā vivartanti...* Mv i.79.10 *dvihi kāraṇehi bodhisatvā vivartanti...*) может объясняться общеиндийскими методами маркировки начального сегмента текста (ср.: «Аштадхьяни» Панини и др.).

- I.1. Они держатся [ложного] мнения, что наслаждение – в мирах (*bhavesu āsvādasamjñino bhavanti*).
- I.2.1–2. Они стремятся к [пяти] объектам чувственных удовольствий и ленивы (*kāmaguṇehi abhilāṣināś ca bhavanti kuśīdāś ca*).
- I.3.1–3. Они алчны, преисполнены страха, а их решимость слаба (*sprhālavāś ca bhavanti uttrāsabahulā durbalādhyāśayāś ca*).
- I.4.1. Они не живут, [постоянно] преисполненные осознания не-вечности [сущего] (*na ca anityasamjñābahulā viharanti*)⁴⁹.
- I.4.2. Они преисполнены гнева (*āghātabahulāś ca bhavanti*).
- I.4.3. Они [таят] непримиримую вражду (*dyūdhavairāś ca bhavanti*).

⁴⁹ *na ca anityasamjñābahulā viharanti*. В палийской «Сангити-сутте» (D iii.241) соответствующий термин *aniccasaññā* – часть пятичленной матрицы «осознаний, ведущих к Избавлению» (*vimutti-paripācāṇīyā saññā*).

- I.4.4–5. Они косны и сонливы (*styānamiddhabahulās ca bhavanti*)⁵⁰.
- I.4.6. Они превыше всего ставят мирские дела (*lokakāryaparāyaṇās ca bhavanti*).
- II.1. Они жаждут наживы (*lābhagurukās ca bhavanti*).
- II.2. Они жаждут почитания (*satkāragurukās ca bhavanti*).
- II.3. Они стремятся к славе и известности (*kīrtiślokaparās ca bhavanti*).
- II.4. Они бесчестны (*śathās ca bhavanti*).
- II.5. Они достигают успеха несправедливым путем (*viṣameṇa ca vṛddhiṃ kalpayanti*).
- II.6. Они пристрастны к в высшей степени гневным речам (*gurukopana-bhāṣaṇaparās ca bhavanti*).
- II.7. Они не живут⁵¹, преисполненные почтения к Трем Драгоценностям (*triṣu rataneṣu na ca citrikārabahulā vitaranti*).
- II.8. Они не взыскуют поведения бодхисаттвы у достойных священных даров⁵² (*dakṣiṇīyeṣu bodhisatvacaritaṃ ca na paryeṣanti*).
- II.9. Того, [благодаря] кому они достигают стадии поведения бодхисаттвы, они не почитают наивысшей пуджей (*yataś ca bodhisatvacaritaḥbhūmiṃ prāpṇuṃvanti tāṃ na pūjayanti atirekapūjāye*)⁵³.
- II.10. Они не берут на себя посильную ношу (*prāpyaṃ ca bhāraṃ na upādiṃyanti*).
- II.11. Они живут, взяв на себя непосильную ношу (*apṛāpyaṃ ca bhāraṃ upādiṃyivā vitaranti*).
- II.12. Они не испытывают отвращения к жизни в толпе (*ākīrṇavihāreṇa ca nārtiṃyanti*).
- II.13–17. Они носят гирлянды, [роскошные] одеяния, украшения, драгоценности и [пользуются] притираниями (*mālyavastrālaṃkārabhāraṇānulepanadharās ca bhavanti*).
- II.18. Они довольствуются незначительными [вещами] (*alpagaṇaparitustās ca bhavanti*).

⁵⁰ *styānamiddhabahulās ca bhavanti*. *Styāna* (пали *thīna*) и *middha* (пали *idem*) – два порока, вместе составляющие третье из пяти «препятствий» (*nīvaraṇa*, пали *nīvaraṇa*) на пути религиозного совершенствования.

⁵¹ Крит. текст *na... vitaranti*, все рукк. *viranti*. В следующем случае появления этого глагола (причина II.11) все рукк. дают *vitaranti*. Мы согласны с предположением Эджертонна (*Edgerton F. Op. cit. Vol. II. S.v. vitarati*), что в обоих случаях следует читать *viharanti*.

⁵² *dakṣiṇīyeṣu*. *Dakṣiṇīya* (пали *dakkhiṇeyya*) – изначально «достойный священных даров» (*dakṣiṇā*). Впоследствии – просто «почтенный», «досточтимый». В «Сангити-сутте» перечисляются семь (D iii.253) и восемь (D iii.255) «достойных священных даров личностей» (*puggala dakkhiṇeyya*). Эти матрицы представляют собой две разные классификации совокупности признававшихся раннебуддийскими школами «благородных личностей» (*ariyapuggala*, БГС *āryapudgala*), от «вступившего в поток» до архата.

⁵³ Крит. текст *yataś ca bodhisatvacaritaḥbhūmiṃ prāpṇuṃvanti tāṃ na pūjayanti | atirekapūjāye...* Мы принимаем предложение Эджертонна (*Edgerton F. Op. cit. Vol. II. S.v. atireka-*) вернуться к пунктуации рукк. (...*pūjayanti atirekapūjāye* |), а также к чтению всех рукк. *tam* (вместо *tām*).

- II.19. Они постоянно очарованы красотой мира (*abhiṣeṣṇaṃ lokakamaṇṭyābhiratās ca bhavanti*).
- II.20. Они не считают, что все элементы [мира]⁵⁴ – не вечны (*na ca sarvadhātū anityā samkalpayanti*).
- II.21. Своим прекрасным обликом они соблазняют других (*svena ca varṇa-rūpeṇa paratā abhimanayanti*).
- II.22. Они не совершают отречения от ложных взглядов (*na ca viparīta-darśanatyāgaṃ karonti*).
- II.23. Они не [воспроизводят] полностью, как [было] произнесено, слова и звуки [священных текстов] (*na ca yathoddīṣṭaṃ padavyaṃjanaṃ paripūrṇaṃ karonti*)⁵⁵.
- II.24. Они не делятся [с другими усвоенным] Учением (*deśanāmatsariṇāś ca bhavanti*)⁵⁶.
- II.25. Они не смотрят на [свою] патру (*apātradarśināś ca bhavanti*).
- II.26. Они не заботятся о [своей] патре (*pātre ca na pratipādayanti*)⁵⁷.
- II.27. Их [мысли] предрасположены к жесткости (*kāṭhinasantānāś ca bhavanti*).
- II.28. Они действуют безрассудно (*asamīkṣakārīṇāś ca bhavanti*)⁵⁸.
- III.1. Они приобретают склонность к нечестной игре в кости (*akṣavaṃka-dyūṭakrīḍānuuyogaṃ anuuyuktāś ca bhavanti*).

⁵⁴ *sarvadhātū*. Здесь, по всей вероятности, имеются в виду 18 *dhātu* – «классов (*dhātu-gotra*) элементов, представленных как составляющие индивидуальный поток жизни (*santāna*) в различных сферах бытия» (Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М., 1988. С. 189). Матрики этих групп элементов на БГС см.: Мву №№ 2040–2058, Dharmas 25. Палийская матрица – S ii.140.

⁵⁵ В третьей «Сутте о гибели благого учения» из «Ангуттара-никая» (*Tatīyasaddhamma-samosasutta*; A iii.178–180) первым из условий гибели Дхаммы является то, что *bhikkhū duggahitaṃ suttantaṃ pariyāpūnanti dunnikhittehi padavyañjanehi, dunnikkhittassa bhikkhave padavyañjanassa attho pi dunnayo hoti* – «монахи заучивают плохо схваченную суттанту (= сутты), где слова и звуки (или: звуки слов) плохо установлены. [Если же], монахи, слова и звуки плохо установлены, то и смысл выводим плохо».

⁵⁶ *deśanāmatsariṇāś ca bhavanti*. На наш взгляд, под Учением (*deśanā*) здесь прежде всего имеется в виду усвоенный адептом (бодхисаттвой) сакральный текст. Комментарий к палийской «Дигха-никае» (DA iii.1027) разъясняет «жадность (скудость) в Дхамме» (*dhammacchāriya*) – один из пяти видов «жадности» (*pañca macchāriya*) – следующим образом: *tena samannāgato bhikkhu imaṃ dhammaṃ pariyāpunitvā eso maṃ abhibhavissatī ti aññassa na deti*. – «Пораженный этой [жадностью] монах, [размышляя так]: «Выучив эту Дхамму, тот, [другой], превзойдет меня», не передает [ее] другому».

⁵⁷ *pātre ca na pratipādayanti*. Термин Винаи. «Абхисамачарика-дхармы» локоттаравадиинов содержат целый раздел, описывающий, как монаху следует должным образом обращаться с патрой (куда ее ставить, как ее мыть и пр.). См.: Abhis-Dh 101–104. «Как о [собственном] оке, так же надлежит заботиться о патре» (*yathā akṣisimā evaṃ pātre pratipadyitavyaṃ*), – гласит этот текст (Abhis-Dh 104).

⁵⁸ Крит. текст *asamīkṣakārīṇāś ca bhavanti*. Мы принимаем чтение рук. A *asamīkṣyakā*^o. Ср.: Edgerton F. Op. cit. Vol. II. S.v. *samīkṣya-kārin*.

- III.2. Они слишком часто предаются уединению (*atyabbhikṣaṇaṃ vivekaṃ sevanti*).
- III.3. [Когда они] правят царством, их охватывает алчность, и вследствие этого⁵⁹ они захватывают все имущество [своих] подданных (*rājyaṃ ca kārapayamānā lobhenābhībhitā atrāntaravijitavāsinaṃ sarvasvabhāriṇo bhavanti*).
- III.4. Не расследовав⁶⁰ преступления, они обвиняют [людей] в убийстве (*aparādhaṃ ca anapinujiyā vadhaṃ ākṣepayanti*).
- III.5. Они не защищают осужденных на смерть (*badhyāṃs ca na saṃgopayanti*).
- III.6. Они оскопляют мужчин (*puruṣāṃs ca vadhrayanti*).
- III.7. Они безнравственны (*vipratipannās ca bhavanti*).
- III.8. Они не делятся [с другими] средствами к существованию, [даже если у них] имеется излишек богатства (*na ca bhogayātrāyāṃ saṃvibhajanti vidyamāneṣu vibhaveṣu*).
- III.9. Уйдя из мира, они, [даже] когда говорят самьяksamбудды, не заучивают [тексты, содержащие] Знание⁶¹ (*pravrajitvā ca samyaksambuddhānāṃ bhāṣatāṃ vā bāhuśrūtyaṃ na paryāpnuvanti*).
- III.10. Заучив⁶², они не разъясняют [другим тексты, содержащие] Знание (*purā prañidhitvā ca bāhuśrūtyaṃ na deśayanti*).
- III.11. Они следуют за [теми, кто] привязан к плотскому, а не за [теми, кто] привязан к дхармическому (*āmiṣapratibaddhāṃs ca sevanti na dharmapratibaddhā*).

⁵⁹ Крит. текст *atrāntaravijita*°. Вслед за Эджертоном (*Edgerton F. Op. cit. Vol. II. S.v antarena*) и переводчиком текста на англ. яз. Дж. Дж. Джонсом (*Jones J. J. The Mahāvastu. Transl. from the Buddhist Sanskrit by J. J. Jones. Vol. I. L., 1949 (Sacred Books of the Buddhists, XVI). P. 76, note*) мы восстанавливаем чтение рукк. *atrāntareṇa vijita*°.

⁶⁰ Крит. текст *anapinujiyā*. Мы принимаем предложение Эджертона восстановить чтение рукк. *anapinujiya* (*Edgerton F. Op. cit. Vol. II. S.v*).

⁶¹ *bāhuśrūtyaṃ na paryāpnuvanti*. *Bāhuśrūtya* (пали *bāhusacca*) образовано от *bahuśruta* (пали *bahussuta*) – «ученый». В палийских комментариях (MA iii.158, AA ii.40 и др.) стандартной глоссой к *bāhusacca* является *bahussutabhāvo*. При этом *bahussuta* / *bahuśruta* (и как специальный тип наставника, и просто как положительная характеристика некоего персонажа) предполагает хранение в памяти сакральных текстов, работу с ними на уровне обучения № 3 (*dhāreti*; см. выше). В комментарии к «Ангуттара-никае» (AA iv.137) качество *bahussutabhāva* (= *bāhusacca*) наставника монахинь (*bhikkhunovādaka*) предполагает знание «всех речей Будды» (*idha sakalassa pi buddhavadanassa vasena bahussutabhāvo veditabbo*). У локоттаравединов ср. Bhi-Vin § 97. Итак, техническое значение термина *bāhuśrūtya* – это содержимое памяти «ученого» монаха, хранящиеся там сакральные тексты / Учение. В данном случае (и в «причине» III.10) *bāhuśrūtya*, по-видимому, включается в систему текстуальных практик, описанную во второй «Сутте о погибели благого учения» из «Ангуттара-никаи» (*Dutiyasaddhammasammosasutta*; A iii.177–178). Подробнее см. нашу неопубликованную кандидатскую диссертацию: *Жумаев Д. И. «Дашабхумика» («Десять ступеней бодхисаттвы») из «Махавасту»*. Памятник раннебуддийской текстовой традиции. Дис. на соискание ученой степени канд. филол. наук. М., 2004.

⁶² Крит. текст *purā prañidhitvā*. Все рукк. *paryā prañidhitvā*. Мы предлагаем эмendaцию *paryāpnuvanti* (ср. *paryāpnuvanti* в предыдущей «причине»).

- III.12. Они не возносят постоянно хвалу Будде (*na cābbhikṣṇaṃ buddhavarṇaṃ bhāṣanti*)⁶³.
- III.13. Они учат, [что] самьяksamбудды – одной природы с миром (*sam-yaksambuddhāṃs ca lokasamatāye deśenti*).
- III.14. Они не провозглашают, [что] самьяksamбудды – надмирны (*na ca sam-yaksambuddhāṃ lokottarā iti bodhayanti*)⁶⁴.
- IV.1. Они растлевают монахинь (*bhikṣuṇīdūṣakāś ca bhavanti*).
- IV.2. Они растлевают мужчин (*puruṣadūṣakāś ca bhavanti*).
- IV.3. Они растлевают евнухов (*paṇḍakadūṣakāś ca bhavanti*)⁶⁵.
- IV.4. Силою мантры они вызывают у другого неестественную болезнь (*mantrabalena cāpi parasya asantaṃ rogaṃ utpādayanti*).
- IV.5. Они совращают добродетельных людей с [пути] добродетели (*suśilavāntāṃs ca śīlāc syāvayanti*).
- IV.6. Они бесстыдны (*ahirikāś ca bhavanti*).
- IV.7. Они бессовестны (*anotrāpiṇāś ca bhavanti*).
- V.1. Покинув мир по наставлению самьяksamбудды, они [не] живут совместно с добродетельными [монахами] (*samyaksambuddhānuśāsane pravrajitvā yogācārehi sārḍhaṃ sambhvaṃ kurvanti*)⁶⁶.

⁶³ *na cābbhikṣṇaṃ buddhavarṇaṃ bhāṣanti*. В палийской «Махавагге» (Vin i.85) тот, кто «возводит хулу на Будду» (*buddhassa avañṇaṃ bhāṣati*), наряду с «растлителем монахинь» (*bhikkhūnidūṣaka*) принадлежит к десяти типам саманер (послушников), которых следует немедленно лишать монашеского сана (*nāsetum*).

⁶⁴ «Одной природы с миром» (*lokasama*) и «надмирный, трансцендентный» (*lokottara*) – центральные понятия доктрины махасангхиков-локоттаравадиков. Главный догмат школы, от которого она и получила свое название, – это то, что и сами будды, и все связанное с ними имеет трансцендентную природу.

⁶⁵ *bhikṣuṇīdūṣakāś ca bhavanti. puruṣadūṣakāś ca bhavanti. paṇḍakadūṣakāś ca bhavanti*. По-видимому, все три формулировки взяты из терминологии Винаи. В текстах Винаи локоттаравадиков *bhikṣuṇīdūṣaka* упоминается в зачине «Пратимокша-сутры» (Bhu Pratim 5.6), а евнух (*paṇḍaka*) – в нескольких местах «Абхисамачарика-дхарм» (Abhis-Dh 37, 200). В истории из «Махавагги» (Vin i.85–86) о том, как было учреждено правило о запрете посвящения евнухов в монахи, приводятся осуждающие слова мирян: «Евнухи эти отшельники, последователи сына Сакьев! Кто из них [сами] не евнухи, те занимаются непотребством с евнухами. Так что все они – нарушители целомудрия!» (*paṇḍakā ime samānā sakyaputtiyā. ye pi imesaṃ na paṇḍakā te pi ime paṇḍake dūṣenti. evaṃ ime sabbe va abrahmacārino ti*).

⁶⁶ Крит. текст *yogācārehi sārḍhaṃ sambhvaṃ kurvanti*. Некоторые исследователи усматривали в данном пассаже упоминание махаянской школы йогачара и пытались использовать его для датировки МВ (Winternitz M. Geschichte der indischen Literatur. Bd. 2. Hälfte 1. Lpz., 1920. S. 193; Jones J. J. Op. cit. P. XIII). Однако *yogācāra* является хорошо аттестованным термином Винаи локоттаравадиков (см., напр.: Bhi-Vin §§ 243, 248; Abhis-Dh 106–108, 203). О семантике и употреблении термина см.: Bhikṣuṇī-vinaya. Ed. and annot. by G. Roth. Patna, 1970 (Tibetan Sanskrit Works Series, Vol. XII). P. XLIII–XLIV. Контексты указывают на его выраженную положительную семантику: нечто вроде «дисциплинированный», «сдержанный», «хорошо себя ведущий», просто «хороший» монах. Мы предполагаем, что в рукописях МВ на каком-то отрезке текста пропущено отрицание (напр., **sambhvaṃ na kurvanti*).

- V.2. Жадные до ощущений, [от которых должен был] избавиться [даже] *aṣṭamaḥka*⁶⁷, они страшатся медитации⁶⁸ (*aṣṭamaḥka dhutaṭṭhaṇṇaḥkaḍḍha bhāvanā uttrasanti*).
- V.3. Они живут, нечасто предаваясь медитациям шаматха и випашьяна⁶⁹ (*śamathavipaśyanābhāvanābahulās ca abhikṣaṇaṃ viharanti*).
- V.4. Они подготавливают сознание к овладению чувственными объектами⁷⁰ (*ālaṃbanālaṃbanacittaṃ hetuśo parikalpenti*).
- VI.1–2. Они стремятся к трансам прекращения сознания и ощущения⁷¹, а в то время, когда самаксамбудды в силу [присущего им] умения устанавливать различия [между] живыми существами определяют: «Я – великий душой», [бодхисаттвы] не слушают внимательно, преклонив слух, [их] Учение⁷² (*saṃjñāvedayitānirodhasamāpattiyo ca sphaṇḍanti yasmimś ca kāle samyaksaṃbuddhā satvaparijñāyā ahaṃ mahātmā śamīkaro tti devatāṃ satkṛtya avahitāśrotā śṛṇvanti*).

К сожалению, формат данной статьи не позволяет привести здесь полностью таблицу клише, из которых составлен текст, обрамляющий «содержательные» компоненты в Дбх, а также подробные выкладки по структуре

⁶⁷ *Aṣṭamaḥka*, пали *aṭṭhamaka*, букв. «[пребывающий] на восьмой» – личность, находящаяся на низшей, восьмой, стадии духовного развития на пути к архатству.

⁶⁸ Крит. текст *bhāvanā uttrasanti*. Эджертона (*Edgerton F. Op. cit. Vol. II. S.v. aṣṭamaḥka*) предлагает вернуться к чтению рукк. *bhāvanān*.

⁶⁹ Шаматха (*śamatha*, пали *saṃatha*) и випашьяна (*vipaśyanā*, пали *vipassanā*), букв. «успокоение» и «(само)созерцание» – два взаимодополняющих типа медитации, представление о которых восходит к самым ранним временам истории буддизма. О сущности этих медитативных техник и о различии между ними см.: *Nyanatiloka. Buddhist Dictionary. Fourth revised ed.* Kandy, 1988 (Buddhist Publication Society). S.vv. *śamatha*, *vipassanā*, *bhāvanā*. В последние годы представление о медитациях шаматха и випашьяна становится достоянием и русской культуры (см., напр., роман В. О. Пелевина «Generation "П"»).

⁷⁰ Крит. текст *ālaṃbanālaṃbanacittaṃ hetuśo parikalpenti*. Эджертона (*Edgerton F. Op. cit. Vol. II. S.v. ārambaṇa*) предлагает вернуться к чтению рукк. *ārambanārambhanacittaṃ hetuno parikarmenti*. Наша интерпретация основана на этом чтении.

⁷¹ *saṃjñāvedayitānirodhasamāpattiyo ca sphaṇḍanti*. «Грех» здесь, по-видимому, заключается в том, что эти транссы являются недостойной бодхисаттв, пребывающих на данной ступени, религиозной целью. *saṃjñā-vedayita / -vedita-nirodha-samāpatti* (пали *saññāvedayitānirodhasamāpatti*) – наивысшая из девяти «последовательных стадий глубокой медитации» (Андросов В. П. Буддизм Нагарджуны. Религиозно-философские трактаты. М., 2000. С. 551), БГС *anupāra- (vīhāra / samādhi)-samāpatti*, пали *anupubbavīhārasamāpatti*. См.: Mvy, № 1498, Dharmas 82; в палийской традиции – А iv.410, 410–414.

⁷² Крит. текст *yasmimś ca kāle samyaksaṃbuddhā satvaparijñāyā ahaṃ mahātmā śamīkaro tti devatāṃ satkṛtya avahitāśrotā śṛṇvanti*. Мы восстанавливаем чтение рукк. *saṃīkaronti* по Эджертоу (*Edgerton F. Op. cit. Vol. II. S.v. saṃīkaronti*) при внесении в текст отрицания (напр., **na śṛṇvanti*), согласно издателю текста Э. Сенару (*Le Mahāvastu. Texte sanscrit publié par E. Senart. T. I. P., 1882. P. 475*) и Джонсу (*Jones J. J. Op. cit. P. 100*). Кроме этого, мы предлагаем конъектуру *deśanām* вместо *devatām*. «Учение» здесь, как и выше, в «грехе» II.24, – прежде всего (совокупность) сакральных текстов, но в данном случае оно попадает в контекст текстуальных практик-уровней обучения. То, что мы имеем дело именно с данной системой, подтверждается тем, что бодхисаттвы не отказываются слушать Учение, а делают это невнимательно (**na satkṛtya*) – ср. пали (A iii.176) *bhikkhū na sakkaccaṃ dhammaṃ sunanti*.

текста, аналогичные тем, что были даны выше по «Анагата-бхайяни»⁷³. Отметим лишь следующие важные моменты.

Хотя количество клише в палийском и БГС текстах почти совпадает (11 и 12 соответственно), клише из Дбх намного короче. Если в палийском тексте клише (2) состоит из 9 слов, а клише (3) – из 6 слов, причем они неизменно повторяются друг за другом в составе блока текста А, то самый длинный регулярно повторяющийся сегмент, который нам удалось выделить в обрамляющем тексте отрывков из Дбх – это сочетание двух клише с семантикой «пребывая на ступени X, [они] задерживаются, [не переходя] на ступень X+1». Этот оборот 6 раз представлен в виде (X)loc⁷⁴ *bhūmau vartamānāḥ* (X+1)loc *bhūmau vivartanti*; 4 раза – в виде (X)loc *bhūmau vartamānāḥ* (X+1)loc *bhūmau vivartante*; 2 раза – в виде (X)loc *bhūmau vartamānā* (X+1)loc *bhūmau vivartanti*; 1 раз – в виде (X)loc *bhūmau vartamānāḥ* (X+1)loc *bhūmau vivartanta iti*; 2 раза – в анафорической форме (X)loc *bhūmau vartamānāḥ* (X+1)loc *bhūmau vivartensu(h) vivartanti vivartisyanti vā* («...задерживались, задерживаются или будут задерживаться, [не переходя]...»)⁷⁵. 7 раз перед данным блоком стоит слово *bodhisatvā(h)*, из них в 2 случаях после него следует клише *katamehi* (Y)instr / *katamair* (Y)instr *ākāraiḥ* «По каким [именно] Y (причинам)?» (instr – граммема инструменталиса; Y – количественное числительное, означающее число причин «задержки»).

Помимо столь краткого объема точно повторяющихся клише следует отметить их высокую вариативность. Помимо вариантов клише, которые мы отмечали для палийского текста⁷⁶, в Дбх обнаруживаются еще и их подвиды. Фиксируемые нами варианты клише предполагают лексические и/или синтаксические изменения: так, клише (10), по нашей классификации, представлено в вариантах:

(10₁) *bodhāye praṇidhenti* – дают обет [обрести] бодхи

(10₂) *bodhāye ye praṇidhenti* – которые дают обет [обрести] бодхи

(10₃) *samyaksambodhāye praṇidhenti* – дают обет [обрести] наивысшее совершенное Просветление

(10₄) *bodhāya praṇidhento* – дающие обет [обрести] бодхи

⁷³ Эти таблицы можно найти в Приложении 2 к нашей диссертации (Жутов Д. И. Указ. соч. 2004).

⁷⁴ Loc – граммема локатива; X, X+1 – порядковые числительные, обозначающие данную и следующую за ней ступени бодхисаттвы. В формах этих числительных наблюдается большое разнообразие. Так, числительное со значением «шестая» в локативе выступает в Mv i.120.4–13, 126.16–127.9 в формах *ṣaṣṭhāyām*, *ṣaṣṭhyām* (2 раза), *ṣaṣṭhyāyām* (3 раза).

⁷⁵ При этом «санскритская» форма *vartamānāḥ* может буквально в соседних строках выступать как в варианте с сандхи (Mv i.89.9 ...*vartamānās tṛtīyāyām*...), так и в варианте без сандхи (Mv i.89.11 ...*vartamānāḥ tṛtīyāyām*...).

⁷⁶ Причем и количество вариантов в Дбх значительно больше. Из выделенных нами 12 клише вариантов не имеют только 2, а одно из них представлено в 10 вариантах, один из которых имеет 2 подвиды.

Подвиды клише идентичны лексически, синтаксически и семантически, но различаются грамматическими (древне-, среднеиндийскими или гибридными) формами слов. Так, клише (6) («По этим причинам...») имеет, по нашей классификации, два варианта, причем первый из них выступает в трех подвидах:

(6_{1,1}) *imehi* (Y)instr *ākārehi* – По этим Y причинам...

(6_{1,2}) *imehi* (Y)instr *ākārair* —//—

(6_{1,3}) *imebhiḥ* (Y)instr *ākāraiś* —//—

(6₂) *imehi bho dhutadharmadhara* (Y)instr *ākāraiḥ* – По этим, о носитель чистых обетов⁷⁷, Y причинам...

В подвиде (6_{1,1}) мы наблюдаем правильные среднеиндийские формы instr. местоимения *ayam* и существительного *ākāra*; в подвиде (6_{1,2}) – среднеиндийскую⁷⁸ форму *ayam* и древнеиндийскую – *ākāra*; в подвиде (6_{1,3}) существительное выступает в правильной санскритской форме, а местоимение – в гибридной.

Хотелось бы также отметить нестилистическую синонимию на лексическом уровне: Mv i.79.9–12 *ekena kāraṇena bodhisatvā vivartanti... dvihi kāraṇehi bodhisatvā vivartanti... punas tribhir ākārair bodhisatvā dvitīyāyām bhūmai vivartanti* или Mv i.89.9–11 (вопрос Кашьяпы) *katihī bho jinaputra ākārehi bodhisatvā...* (ответ Катьяяны) *aṣṭāvimsādbhiḥ bho dhutadharmadhara kāraṇehi bodhisatvā... katamair aṣṭāvimsādbhir ākāraiḥ*. Кроме того, хотя разделы о «причинах» в главах II–VI имеют идентичную структуру⁷⁹ и все они, как и соответствующий раздел в гл. I, складываются из одних и тех же 12 клише, для конкретной словесной формы всех пяти разделов очень трудно выделить структурный инвариант, который бы подразумевал воспроизведение крупных блоков текста, подобный тому, который мы выделяли для «Анагата-бхаяни» в табл. 4 и 5.

Все эти особенности близки к характеристикам разговорной речи и наводят на мысль о том, что проза МВ (выбранные нами отрывки, по

⁷⁷ *dhutadharmadhara*. Традиционный эпитет архата Махакашьяпы. *Dhutadharma* (другие варианты: *dhūtagaṇa*, *dhuta*; пали *dhutaṅga*), «чистые обеты» (перевод А. В. Парибка) – двенадцать (в текстах на БГС) или тринадцать (в палийских текстах) необязательных видов аскетической практики, обет придерживаться которых особо благочестивый монах мог принять на себя добровольно. В их число входят: ношение лоскутных одеял (*pāṃsukālika*), пользование лишь тремя одеяниями (*traicvarika*) и др. Матрики см.: Mvy №№ 1127–1139, Dharmas 63; на пали – Vin v.193, Vsm i.59 – 80.

⁷⁸ Которая в Mv i.90.6–7 под влиянием сандхи обнаруживает свой гибридный характер: *imehī aṣṭāvimsādbhir ākāraiḥ*.

⁷⁹ Маркер реплики – вопрос Кашьяпы («По каким причинам...?») – маркер реплики – катафорическая фраза Катьяяны («По Y причинам...») – перечень причин – анафорическая фраза Катьяяны («Именно по этим Y причинам...»). В третьей главе анафорических фразы две (Mv i.96.13–16).

нашему мнению, довольно показательны для ненарративной прозы памятника) лучше, чем палийские тексты, отражает устную речь «рецитатора», порождавшего текст в процессе исполнения. Однако дело обстоит не так просто. Проанализированные нами отрывки являются «записанным устным текстом» не в большей мере, чем любое палийское сочинение. Об этом свидетельствует хотя бы глубокая пронизанность текста на всех уровнях элементами древнеиндийской лингвистической системы (мы считаем термин «санскритизация» не вполне удачным). «Санскритизация» здесь носит поверхностный, «орфографический» характер лишь в отдельных случаях. Если мы можем легко объяснить формы типа *bodhisatvāḥ*, *vivartante*, *vivartanta iti* и т. д. орфографическими конвенциями, то такие клише или их разновидности, как *imehi / imebbhiḥ... ākāraiḥ*, *katibhir ākāraiḥ* (рядом с *katihī bho jinaputra ākārehi*), уже являются элементами глубинной структуры текста. Такого рода контаминацию двух лингвистических систем трудно представить в устной речи при любом ее орфографическом кодировании.

Скорее напрашивается мысль о том, что в силу каких-то не до конца понятных нам причин в письменной традиции локоттаравадинов воспроизводились (на новом уровне и на новом лингвистическом материале) закономерности построения прозаического доктринального текста, характерные для среднеиндийской устной речевой стихии.

3. Макроструктурные единицы раннебуддийского доктринального текста

На наш взгляд, макроструктурные единицы РДТ носят принципиально иной характер, чем темы в устном героическом эпосе, и имеют с ними только ту общую особенность, что в обоих случаях текст представляет собой линейную последовательность сегментов (макроструктурных единиц), на которые он разбивается без остатка. Такая композиция текстов, опять же продиктованная техникой *composition-in-performance*, в корне отличается от большинства иных типов письменно зафиксированных произведений и характеризует их как структурно архаичные и простые, предоставляющие их «авторам» относительно мало (сюжетных в одном случае, логико-дискурсивных в другом) возможностей: устный героический эпос vs. рыцарский роман, романический эпос и пр.; РДТ vs. абхидхармические и шастрические тексты.

Поскольку речь идет о тексте доктринальном, обратимся сначала к форме, в которой в интересующую нас эпоху кодировались доктрины *in abstracto*, без привязки к воплощающему их тексту. Общеизвестно, что минимальной единицей такого кодирования (как в раннебуддийский, так и в последующие периоды) было одно ключевое слово – стандартное наименование данной доктрины, как правило являвшееся суб-

стантивом⁸⁰. С самых древнейших времен истории буддизма эти «доктринальные субстантивы» могли как существовать по отдельности, так и складываться (или развертываться) в матрицы (*mātrkā*, пали *mātikā*) – организованные по числовому принципу стандартные списки. Типичным примером матрицы является список «десяти ступеней бодхисаттвы», раскрытию которого посвящена Дбх:

10 *bhūmi*:

- 1) *durārohā* – «Та, на которую трудно подняться»
- 2) *baddhamānā* – «Привязывающая»
- 3) *puṣpamaṇḍitā* – «Украшенная цветами»
- 4) *rucirā* – «Сверкающая»
- 5) *cittavistārā* – «Расширяющая сознание»
- 6) *rūpavatī* – «Прекрасная»
- 7) *durjaya* – «Труднодостижимая»
- 8) *janmanideśa* – «Приказание родиться [вновь]»
- 9) *yauvarāja[bhūmi]* – «[Ступень] наследника престола»
- 10) *abhiṣeka[bhūmi]*, *abhiṣekavatī* – «[Ступень] омовения (посвящения)»

О матрицах, об их сущности, генезисе, связи с литературой Абхидхармы и т. д. существует большая научная литература⁸¹.

Поскольку «доктринальный субстантив» – минимальная вербальная форма, в которой могла воплощаться та или иная доктрина, и форма эта могла как подвергаться расширению, так и не подвергаться ему, то минимальный, простейший РДТ – это простое наименование соответствующего ключевого слова. Таковы некоторые сутты из первой книги (*Eka-nipāta*) палийской «Ангуттара-никаи» (A i.22)⁸²:

ekapuggalo bhikkhave loke uppajjamāno uppajjati bahujanahitāya bahujanasukkhāya lokānukampāya atthāya hitāya sukhāya devamanussānaṃ. katamo ekapuggalo? tathāgato araham sammā sambuddho.

ayaṃ kho bhikkhave ekapuggalo loke uppajjamāno... pe... devamanussānaṃ ti.

⁸⁰ Здесь мы не рассматриваем вопрос о потенциально возможных с точки зрения традиции минимальных и максимальных пределах компрессии/расширения дхармического текста. В этой связи можно вспомнить, напр., «Праджняпарамита-экакашари» (*Prajñāpāramitā-ekākāṣarī*) – сохранившийся в тибетском переводе текст, кодирующий всю пражняпарамитскую доктрину с помощью одной-единственной буквы *а*. Э. Конзе связывает появление такого рода текста с доктриной махасангхиков о том, что Будда преподал всё, изрекши лишь один звук (*ekaghoṣodāhāra*, *ekasvara*). См.: The Short Prajñāpāramitā Texts. Transl. by E. Conze. L., 1973. P. vii. Ср. соответствующий пассаж в «Дашабхумика-сутре» (*Dbh* 52.27–28). Сколь бы захватывающей ни была эта тематика с культурологической точки зрения, она имеет мало отношения к механизму порождения и структуре реальных текстов.

⁸¹ Из работ отечественных исследователей можно упомянуть: Рудой В. И. Указ. соч. 1983; Андросов В. П. Указ соч. С. 451–608.

⁸² Цитируется по изданию: The Aṅguttara-Nikāya. Pt. I. Ekanipāta, Dukanipāta and Tikanipāta. Ed. by. R. Morris. 2nd ed., revised by A. K. Warder. Oxf., 1961 (repr. 1999; PTS).

Единственная личность, монахи, рождаясь в мире, рождается ради блага многих людей, ради счастья многих людей, из сострадания к людям, для пользы, для блага, для счастья богов и людей. Какая единственная личность? Татхагата, архат, саммасамбуддха. Вот, монахи, [та] единственная личность, [что], рождаясь в мире, рождается ради блага многих людей, ради счастья многих людей, из сострадания к людям, для пользы, для блага, для счастья богов и людей.

Текст данной сутты состоит из доктринального субстантива (точнее, серии синонимических доктринальных субстантивов) *tathāgata arahant sammāsambuddha*, вводимого двумя катафорическими и заключаемого одним анафорическим маркером. Эти маркеры аналогичны по структуре тем, которые вводили и заключали проанализированные выше тексты «Анагатабхаяни» и отрывков из Дбх. Перед нами типичный РДТ, воплощенный в форме, характерной для сутт палийского канона, и на месте единственного доктринального субстантива мы можем легко представить себе несколько страниц раскрывающего его текста.

Не менее важно здесь то, что текст «озаглавливается» также одним ключевым словом – «личность» (*puggala*), или «единственная (одна) личность» (*ekapuggala*). Ответом на вопрос, что же это за личность, и служит основная часть текста. Подобного рода «озаглавливающие» текст или его сегменты ключевые слова, среди которых много доктринальных субстантивов и особенно заглавных слов матрик, включаются в (большей частью стихотворные) «резюме»-удданы (*uddāna*). В частности, «Раздел о войне» (*Yodhājīvaṅga*) «Ангуттара-никаи», в который включен палийский вариант «Анагатабхаяни», завершается следующей удданой (A iii.110):

*dve cetovimuttiṭṭhāṇā dve ca dhammavibhārino
yodhājīvā ca dve vuttā cattāro ca anāgatā ti.*

Две [сутты] – о плодах освобождения сознания и две – о живущих
[в соответствии с] дхаммой,
О войне произнесено две и четыре – о будущем.

Дословный перевод палийского текста удданы, пожалуй, лучше отражает структуру резюмируемого ей раздела, как последняя понималась традицией:

Два «Плода освобождения сознания» и два «Живущих»
[в соответствии с] дхаммой»,
Два «Воина» произнесено и четыре «[Страха о] будущем».

Ключевой термин каждого из текстов (иногда даваемый в сокращенном варианте – *anāgatā* вместо *anāgatabhayaṇi*) выступает здесь, на наш взгляд, в качестве полноправного заместителя самого текста и, подобно тому как доктринальный субстантив может быть легко развернут проповедником сначала в соответствующую матрику (если она есть), а потом – в сколь угодно пространное разъяснение, каждое из этих ключевых слов может быть

легко развернуто «хранителем дхаммы»⁸³ в точный (в понимании традиции) текст сутты.

Что касается матрик, то они также могут составлять все «содержимое» доктринального текста. Можно представить себе текст-«скелетную» модель буддийского учения (или некоей его подсистемы), состоящую из одних взаимопорождающих матрик, выражающих последовательно связанные концепции. Наиболее, на наш взгляд, ярким примером такого текста является позднее махаянское сочинение «Дхармашарира-сутра» (*Dharmaśarīrasūtra*), сохранившееся на БГС (рукопись VI–VIII вв.)⁸⁴, а также в хотаносакском и китайском (пер. Фа-сяня, X в.) переводах⁸⁵. Хотя сочинение носит явно компендиальный характер, его ценность именно в том, что, в отличие от других махаянских терминологических компендиумов⁸⁶, оно открыто позиционирует себя как канонический текст, причем текст доктринальный, излагающий учение Будды, наставляющий в нем адептов:

Текст на БГС⁸⁷:

*dharmasārīram dharmanadī gamgānādī valukau samyaksambuddhā
svalakṣaṇasāmānyalakṣaṇatāś cāvabudhya. sarvajñajñānam adhigatavanta bhikṣūmnām
bhikṣunīnām upāsakau upāsikānānā tīrthyanīgramthacarakaparivrajakānām vistareṇa
saṃprakāśitavanta vineyā vinayitvā asaṃkhyān ayutaparivārā abhayaṇpuraniraudham
nirvāṇam anupraviṣṭā*

[Числом подобные] песчинкам реки Дхармы, реки Ганги самьяksamбудды, пробудившись от индивидуальных свойств и общих свойств, достигнув всезнания, подробно разъяснив «Дхармашариру» монахам, монахиням, упасакам, упасикам, тиртхикам, ниргрантам, бродячим аскетам, странствующим аскетам, спасши бесчисленные аюты (миллиарды – Д. Ж.) достойных спасения, вошли в град бесстрашия, в прекращение [бытия], в нирвану.

Сакский текст⁸⁸:

Благодаря этой сутре божественные будды (столь многочисленные), как песчинки в реке Ганга, познали просветление, и таким же образом познают просветление благодаря этой сутре и будды, относящиеся к Бхадракальпе... Итак, вот эта доктрина, по имени Дхармашарира, такая возвышенная, глубоко-

⁸³ В данном случае – «глашатаем Численно-упорядоченного свода» (А. В. Парибок; пали *anguttarabhāṇaka*).

⁸⁴ Издание: Памятники индийской письменности из Центральной Азии. Изд. текстов, исслед., пер. и коммент. Г. М. Бонгард-Левина и М. И. Воробьевой-Десятовской. Вып. 1. М., 1985 (Памятники письменности Востока, LXXIII, 1. Bibliotheca Buddhica, XXXIII). С. 65–76.

⁸⁵ Некоторые предварительные итоги изучения «Дхармашарира-сутры» см.: Андросов В. П. Указ. соч. С. 459–461.

⁸⁶ «Махавьютпатти» создавалось для переводческих нужд, функциональное назначение «Дхармасанграхи» (приписываемой в индийской и тибетской традициях Нагарджуне) не до конца ясно.

⁸⁷ Бонгард-Левин Г. М., Воробьева-Десятовская М. И. Указ. соч. С. 69.

⁸⁸ Пер. Г. М. Бонгард-Левина и Э. Н. Темкина (Бонгард-Левин Г. М., Воробьева-Десятовская М. И. Указ. соч. С. 75).

кая и обладающая высшим смыслом; и, начиная с *Prajñāpāramitā*, (включает) *Saddharmapuṇḍarīka*, *Buddhāvataṃsaka*, *Laṅkāvatāra*, *Daśabhūmika*, *Ratnakūṭa*, *Mahāsaṃnipāta*, и, сколь ни обширно учение махаяны, в целом смысл его здесь в «Дхармашарира-сутре» кратко изложен... Поэтому она называется Дхармашарира. Какой бы ни был смысл закона Будды, он весь здесь. Поэтому божественный Будда изложил Дхармашариру: ведь она охватывает весь закон, (т.е.) просветление (разрядка наша. – Д. Ж.).

Однако чаще матрики выступают в качестве фактора, задающего макроструктуру многих сутр и подобных им произведений, раннебуддийских и махаянских: последние представляют собой линейное сочетание отрезков текста, каждый из которых разъясняет один компонент матрики. К числу таких произведений относится и Дбх: каждая из ее десяти глав (*bhūmi*) посвящена изложению одной ступени (*bhūmi*), причем границами глав служат не только колофоны (явно принадлежащие письменной традиции), но и разнообразные «устные» катафорические и анафорические маркеры – «подытоживающие» гатхи (образцы которых были приведены выше), средства метрики, порядок слов⁸⁹ и пр.

Именно это имеется в виду в определении матрики, даваемом Асангой (он, как и большинство буддийских авторов, не отделяет это понятие от Абхидхармы):

Абхидхарма – это алфавит всех [сутр], который выделяет основные проблемы в тексте сутр и объясняет значение текста... слоги (*akṣarā*, тиб. *yi ge*) не могут быть выражены без алфавита (*mātrkā*, тиб. *ma mo*). По аналогии с этим сутры, не определяемые таким «алфавитом» (*mātrkā*), не имеют очевидного, выраженного значения. Напротив, сутры, определяемые таким «алфавитом», имеют очевидное, проявленное значение. Поэтому она (Абхидхарма) называется *mātrkā*⁹⁰.

Учитывая все это, мы постулируем в качестве базовой макроструктурной единицы РДТ тематический кусок – отрезок текста, посвященный изложению одного «озаглавливающего» его ключевого слова, часто представляющего собой доктринальный субстантив⁹¹. Границами тематического куска на плане содержания являются изложение предыдущего и последующего концепта, заданных предыдущим и последующим ключевыми словами, а на плане выражения – катафорический и анафорический маркеры, прежде

⁸⁹ Так, в первой главе памятника изложение первой ступени бодхисаттв отделяется (Mv i.78.11) от нарративного введения к тексту, описывающего паринирвану Будды и Первый буддийский собор, посредством, во-первых, перехода со стихов на прозу, а во-вторых, уже упоминавшегося приема постановки ключевого слова в начальную позицию: *prathamāyāṃ bho jina-putra bhūmau vartamāṇa bodhisattva prthagjanā iti...*

⁹⁰ Wayman A. Analysis of the Śrāvaka-bhūmi Manuscript. Berkeley–London, 1961. P. 33, 45; цит. по: Рудой В. И. Указ. соч. 1983. С. 194–195.

⁹¹ В роли ключевого слова (ключевой фразы) не обязательно выступает доктринальный субстантив или вообще субстантив. Это может быть и краткая глагольная фраза. Как известно, глагольные фразы зачастую встречаются в качестве компонентов матрик.

всего, особого рода вводные и заключительные фразы, примеры которых мы неоднократно видели выше в палийских и БГС цитатах.

То, каким образом РДТ был структурирован для исполнителя, очень хорошо видно на примере одной «проговорки» из шестой главы Дбх. Уже упоминавшийся выше большой отрезок текста (Mv i.121.6–126.15) посвящен изложению учения о компонентах буддийской сакральной вселенной – буддхакшетрах. Он подразделяется на пять вопросно-ответных единств (напомним, текст Дбх изложен в виде диалога вопрошающего Кашьяпы и отвечающего Катьяяны). Как правило, вопросы Кашьяпы представляют собой сложные предложения (или целые периоды), куда «вплетено» ключевое слово тематического куска, для которого этот вопрос является одним из катафорических маркеров⁹². Однако в данном случае первая вопросная реплика Кашьяпы, вводящая весь текст о буддхакшетрах, звучит следующим образом (Mv i.121.6):

evam ukte āyuṣmān mahākāśyapaḥ āyuṣmantam mahākātyāyanam uvāca || kṣetram iti ||

[После того как] было сказано так, достопочтенный Махакашьяпа сказал достопочтенному Махакатьяяне: «Кшетры?»

Э. Сенар⁹³ и Дж. Дж. Джонс⁹⁴ объясняют данное место порчей текста. Однако мы считаем, что вопрос о точности/испорченности рукописного чтения в данном случае нерелевантен. Такая форма катафорической реплики Кашьяпы четко обнаруживает строение данного сегмента текста на макроструктурном уровне, каким, по нашему мнению, оно и должно было быть с «пойэтической» точки зрения: ключевое слово *kṣetra* + некое текстовое пространство, которое надлежало заполнить тем, что исполнитель и его аудитория считали корректным разъяснением данного слова. С нашей точки зрения, данное чтение вполне могло быть и точной записью устной рецитации, и опиской писца, в сознании которого действовали «устные» механизмы членения текста.

Тематический кусок в РДТ – это прежде всего свободное пространство, которое предоставлялось «автору» для заполнения «переменными» («содержательными») элементами, сопоставлявшимися традицией с озаглавливающим его ключевым словом. Такими элементами могли

⁹² Так, ниже (Mv i.127.13–16) тематический кусок, посвященный *sandhicitta* – «связующей мысли» (промежуточному духовному состоянию бодхисаттв при переходе с одной ступени на другую), вводится следующей репликой: *evam ukte āyuṣmān mahākāśyapa āyuṣmantam mahākātyāyanam uvāca || ye ime bho dbutadharma dhara bodhisatvāḥ avavartikāḥ ṣaṣṭhāto bhūmito saptaṁ bhūtim samkrānti teṣāṁ kevaṇūpaṁ sandhicittam bhavati ||* – [После того как] было сказано так, достопочтенный Махакашьяпа сказал достопочтенному Махакатьяяне: «Какого рода, о носитель чистых обетов, бывает связующая мысль у тех незадерживающихся бодхисаттв, которые восходят с шестой ступени на седьмую ступень?»

⁹³ Senart E. Op. cit. P. 470–471.

⁹⁴ Jones J. J. Op. cit. P. 95, note.

быть один доктринальный субстантив, матрица, серия матрик, неструктурированный список (см. разобранные выше отрывки Дбх), гатха или их серия (в таком случае текст этих гатх был более стабильным, чем текст остальных стихотворных сегментов данного РДТ, и они могли вводиться особыми маркерами – напр. *Mv i.78.12 bhavanti cātra*), иллюстрировавшие тот или иной пункт доктрины, нарративы и мн. др.

Так, на наш взгляд, в самых общих чертах выглядит изначально продиктованный условиями устного исполнения структурный инвариант, который в той или иной степени просматривается в произведениях, подпадающих под наше определение РДТ: макроструктура, основанная на линейной последовательности озаглавливаемых ключевыми словами тематических кусков, которые заполнялись «информативными» компонентами различной природы, и микроструктура, представленная стандартными группами слов, чей характер зависел от метрической организации текста: формулы и формульные выражения в стихах метрических размеров, полные/ синонимические повторы в стихах музыкальных размеров, клише (с их вариантами и подвидами) и их устойчивые сочетания в прозе. Дальнейшими задачами является доведение приведенных выше размышлений до уровня гипотезы; анализ на основе предлагаемого подхода значительного количества РДТ различных раннебуддийских школ; выяснение специфики работы «устных» механизмов в трех весьма различных письменных традициях раннего индийского буддизма: на пали, БГС (отдельно – для литературы махасангхиков-локоттаравадинов, сарвастивадинов и ранней махаяны) и т.н. пракрите «гандхари».

Литература

Источники и словари

- Abhis-Dh – *Abhisamācārikā [Bhikṣuprakīrṇaka]*. Ed. by B. Jinānanda. Patna, 1969 (Tibetan Sanskrit Works Series, Vol. IX).
- Bhi-Vin – *Bhikṣuṇī-vinaya*. Including *Bhikṣuṇī-prakīrṇaka* and a Summary of the *Bhikṣu-prakīrṇaka* of the *Ārya-Mahāsāṃghika-Lokottaravādin*. Ed. and annot. for the first time with Introduction and two Indexes by G. Roth. Patna, 1970 (Tibetan Sanskrit Works Series, Vol. XII).
- Bhu-Pratim – *Lokottaramahāsāṃghikānām Prātimokṣasūtram*. Ed. by N. Tatia. Patna, 1976 (Tibetan Sanskrit Works Series, Vol. XVI).
- Dbh – *Daśabhūmikasūtra*. Ed. by P. L. Vaidya. Darbhanga, 1967 (Buddhist Sanskrit Texts, No. 7).
- DPPN – *Malalasekera G. P.* Dictionary of Pali Proper Names. Vol. I–II. L., 1960 (PTS).
- Mv – *Le Mahāvastu*. Texte sanscrit publié pour la première fois et accompagné d'introductions et d'un commentaire par E. Senart. T. I–III. P., 1882–1897.
- Edgerton F. *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*. Vol. I: Grammar. Vol. II: Dictionary. New Haven, 1953 (repr. Delhi, 1993).
- The *Mahāvastu*. Transl. from the Buddhist Sanskrit by J. J. Jones. L., 1949–1956 (Sacred Books of the Buddhists, XVI, XVIII, XIX).

А. А. Ледков

Указ правителя Джумлы Бхана Шахи от 1530 г. (к вопросу о земельной собственности в средневековом Непале)

Текст указа приведен в книге известного непальского историка и политического деятеля Йоги Нархаринатха *Itihāsprakāśma sandhipatrasaṁgraha* («Собрание договоров и иных документов в свете истории»), Варанаси, 2022 г. эры Бикрама, с. 1. В книге Й. Нархаринатха документ озаглавлен как «Договор о границе между Типрикотом и Чаркабхотом». Следует отметить, что Типрикот (современный Тибрикот, расположенный в 35 км к юго-востоку от Джумлы) не упоминается в этом документе [Нархаринатх, с. 1]. Имеется и подзаголовок: «Указ раджи Бхана Шахи и рани Бханаматы 1451 года эры Шака, 1586 года эры Бикрама, 1530 год н.э.». Указ был издан от имени правителя Бхана Шахи и его матери или, как считает Сурьямани Адхикари, супруги Бханаматы. В небольшом комментарии к документу (три строчки) Й. Нархаринатх именует Бхана Шахи (правил приблизительно в 1529–1585 гг.) раджей Джумлы¹. Судя по подзаголовку статьи, он датирует документ 1530 г. Медная табличка, на которой помещен текст, имеет повреждения, две нижние строчки не читаются. Можно предположить, что именно на этих строчках находилась дата. Й. Нархаринатх, к сожалению, не указывает, на каких источниках основывается его датировка.

Указ написан на старом непали, именуемом *кхас-кура*, т.е. «языком кхасов». *Кхас-кура*, наряду с санскритом, был языком официальных документов средневековых кхасских княжеств Западного и Центрального Непала по меньшей мере с XIII в. Он же был языком общения разноплеменного населения этих районов. Разговорный язык оказывал влияние на язык официальных документов, представленных в основном на медных табличках. Об этом можно судить по текстам известных нам девяти указов Бхана Шахи.

¹ Княжество Джумла было образовано на рубеже XV и XVI вв. Оно включало территорию современных дистриктов Джумла, Хумла, Долпо, Мугу и Каликот. Мустанг, будучи вассалом, платил Джумле дань. Чхаркабхот, о котором сохранилось мало исторических свидетельств, считался составной частью Джумлы. Правители княжеств Западного и Центрального Непала, населенных кхасами, номинально считались вассалами Джумлы.

Транслитерация текста на языке *кхас-кура* приводится ниже. Слова, идентичные или фонетически близкие аналогам в современном непали, транслитерировались, исходя из современного произношения. Для слов, произношение которых вызывает сомнение, использовалась транслитерация, применяемая для передачи текстов на деванагари.

*śrībadrinātho jayati śrīmuktināthāḥ sahāyah
śrī rājāyat (nārāyaṇ) sāhi rāni bhānamatārānīko rājāi talarātya gairā guyākholi
jhyāgyāsālābar dekhi chiurātya maurypāmticourko dīl uvo mathi churkābhoṭ bātulī pāṭan
udo śrībhānāsāhi rājā bhānabhatārānīko rājāi sunām rāvata ummal rājā kālūmal rājā le
dosade ma basnu āpnu siyana basnu bhani nimit sanad garī dīñyūṃ timi tīnle mathikā
bhoṭ ko dekhi...²*

श्रीबद्रिनाथो जयति श्रीमुक्तिनाथः सहायः

श्री राजायत (नारायण) साहि रानि भानमतारानीको राजाई तलरात्य गैरा गुयाखोली
झ्याग्यासलाबर देषि चिउरात्य मउर्यापातिचौरको डिल उवो मथि छुर्काभोट बाटुली पाटन
उदो श्रीभानासाहि राजा भानभतारानिको राजाई सुनाम रावत उममल राजा कालुमल र
ाजा ले दोसदे म बसनु आपनु सियन बसनु भनि नमित सनद गरी दीन्यूं तिमि ३ ले
मथिका भोट को देषि

Перевод и интерпретация данного текста представляют определенную трудность, поскольку, помимо архаичности, текст имеет признаки западно-непальских диалектов, значительно отличающихся от современного литературного непали. При подготовке перевода на русский язык автор статьи консультировался с носителями языка непали Сурьей Пракашем Паудьялом и Кришной Пракашем Шрестхой (в Москве), с Дилли Раманом Шармой и Текбахадуром Шрестхой (в Непале, во время командировки автора статьи в сентябре 2003 г.). Все они занимаются историческими и литературными исследованиями или переводами литературы с непали на русский язык и с русского на непали. Однако толкование некоторых мест текста вызвало среди них очную и заочную дискуссию, что было обусловлено вышеупомянутыми особенностями текста. Автор предлагает следующий вариант перевода, учитывающий варианты, предложенные носителями:

С победой Шри Бадринатха, с покровительством Шри Муктинатха.
Царское повеление Шри раджаята (Божественного) [Бхана Шахи и] рани Бханаматы. [Мы] объявляем указ, гласящий, что Сунам Рават, Умамал Раджа и Калумал Раджа должны жить в добрососедстве, соблюдая границы своего удела, [простирающегося] снизу от Ратигаира и [реки] Гуякхоли, по [двум] сторонам от края сосновой рощи до края Чиурате, [холма] Маури и [пастбища] Патичаур и наверху до Чаркабхота и Батулипатана. Вы трое от Верхнего Бхота [должны ?]л... (две поврежденные нижние строки не читаются).

² Нархаринатх, с.1.

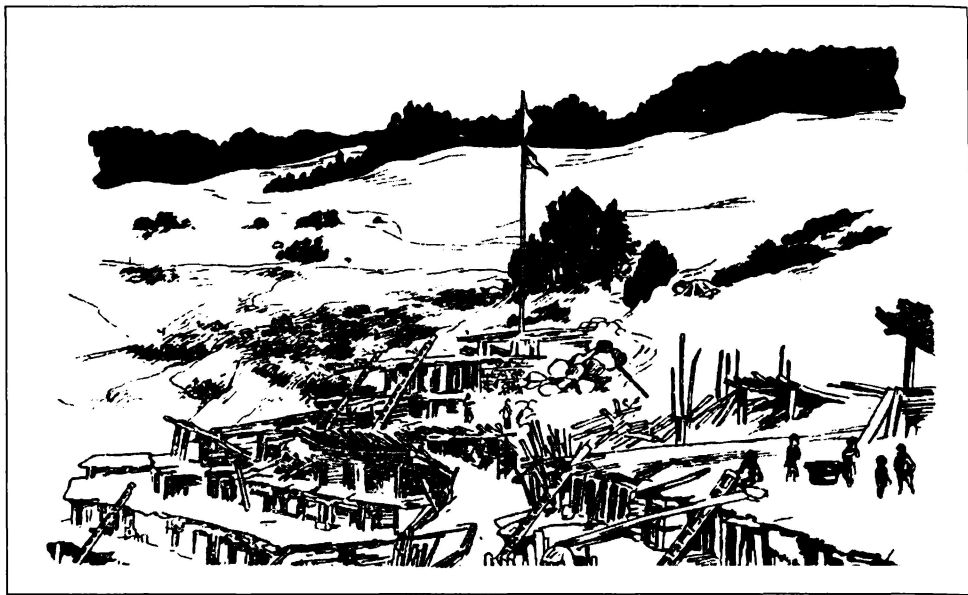
Общий смысл и структура документа говорят о том, что он представляет собой указ правителя, об этом говорит и его название – *rajāī* или *sanad*. Он близок к другим восьми известным нам указам Бхана Шахи и к четырем известным исследователям указам его младшего брата и соправителя Мана Шахи. Речь об особенностях этого документа пойдет ниже.

Можно согласиться с мнением С. Адхикари, который говорит об указе Бхана Шахи 1530 г. именно как о грамоте правителя по поводу земельного пожалования, а не как о договоре двух или более правителей о границах (Адхикари, с. 24–25). Как уже отмечалось выше, Й. Нархаринатх именовал этот указ «Договор о границе между Типрикотом и Чхаркабхотом». Однако данный указ исходит от правителя и его матери (или супруги), в документе не упомянута другая договаривающаяся сторона. Кроме этого, Чхаркабхот, упомянутый в названии, фигурирует в источниках как северо-западная часть княжества Джумла или как вассальное княжество. Ни один из источников не упоминает Чхаркабхот в качестве независимого княжества.

В период 56-летнего правления Бхана Шахи княжество Джумла значительно усилилось. Бхан Шахи стал первым из непальских правителей, который принял титул *Шри Панч* – «Пятикратно Благословенный» (Адхикари, 25; приложение № 12, 76). Этот титул носят современные короли Непала из династии Шах. Можно предположить, что именно к периоду правления Бхана Шахи относится установление номинального сюзеренитета Джумлы над всеми кхасскими княжествами Западного и Центрального Непала.

Большинство известных нам указов Бхана Шахи и его брата Мана связаны с земельными пожалованиями или подтверждением прав на надел. Лишь двое из получателей наделов были брахманами. Остальные – кшатрии и кхасы (Адхикари, 25). Характер пожалований в указах не называется, лишь в некоторых из них говорится о праве владельца передавать надел «из поколения в поколение» (Адхикари, 76, 78). Судя по именам получателей пожалования из указа 1530 г. – Сунам Рават, Умамал Раджа и Калумал Раджа, – они были кшатриями и, возможно, приближенными или родственниками раджаята. Судя по условиям указа, новые владельцы земли должны были владеть участком земли совместно или разделить его без вмешательства князя. В указе сказано: «...должны жить в добрососедстве (дословно «сидеть» (*basnu*)), соблюдая границы своего удела...». Остается неясным, относится ли это указание к внешним границам общего участка или к персональным участкам, если такие существовали, каждого из владельцев.

Что собой представлял пожалованный участок? Местоположение участка неизвестно, поскольку топонимы (большинство их следует отнести к разряду микротопонимов), упоминаемые в документе, на современных картах обнаружить не удалось. Известно лишь, что Чхаркабхот находился в северо-западных районах княжества Джумла, предположительно на месте



Традиционная деревня в Западном Непале

современного дистрикта Хумла. Участок был расположен на склоне горы или хребта. В пользу этого говорят фигурирующие в документе термины *ibo* – «вверх от» и *ido* – «вниз от». Они часто встречаются в документах на *кхас-кура*, где речь идет о проведении границ княжеств или земельных владений, например, в грамоте Бхана Шахи 1462 г. эры Шака (Адхикари, приложение № 13, с. 77) или в договоре о границе между княжествами Раштракут и Саннидхана 1572 г. эры Шака (Нархаринатх, г, с. 1–3). Наибольшую трудность для понимания представляет отрывок текста, где перечисляются пункты, через которые проходила граница участка. Представляется, что «внизу» граница проходила по Ратегаира (дословно «Красная Долина») и ручью Гуякхоли (дословно «Глубокий Ручей»). Далее граница шла перпендикулярно линии течения ручья двумя параллельными линиями вверх по склону. С одной стороны граница проходила по краю сосновой рощи, с другой – по краю Чаурате (непонятно, что обозначало это название), по краю (подножию) холма «Маури» (дословно «Улей») и краю пастбища «Патичаур». Наверху две линии границы упирались в Чхаркабхот и пастбище Батулипатан. Таким образом, пересечения четырех линий – двух внизу и вверху склона, а также двух линий, идущих снизу вверх, образовывали четырехугольник. Конечно, считать территорию внутри этих границ четырехугольником можно лишь условно, поскольку линии фигуры не могли быть прямыми.

Восприятие земельного надела в виде четырехугольника соответствует непальской традиции. Четырехугольник в принципе в наибольшей сте-

пени соответствует технологии межевания и обработки земли. В современном Непале землемеры размечают границы участка по сторонам света в порядке: восток – запад – юг – север. В таком же порядке ведется фиксация границ владения в документах на право собственности. Иногда разметка производится по углам в порядке: юго-восток – юго-запад – северо-запад – северо-восток.

В непальских источниках, относящихся к другим регионам, довольно часто встречаются упоминания земельных участков, имеющих четыре стороны, например грамота правителя Катманду Пратапа Маллы 773 года эры Непал Самват (1653 г.). В грамоте упомянуто дарение земли (*prasādi*) брахману. Границы владения определяются в порядке: запад – север – восток – юг. В качестве межевых ориентиров выступают установленные ранее границы соседних религиозных общин *гумхи* (Нархаринатх, б, с. 709). В грамоте из Нувакота, относящейся к периоду правления Притхвинараяна Шаха, содержится подтверждение владельческих прав на участок земли, относящийся к категории *кипат*. С трех сторон участок ограничен каменными грядами, с четвертой – песчаной неудобной. Границы определяются в порядке: восток – юг – запад – север (Нархаринатх, в, с. 307). В распоряжении короля Раджендры, адресованному главе правительства Бхимсену Тхапе 1879 г. БС (1823 г.), по поводу учреждения *гумхи* в районе Махоттари, в качестве межевых знаков упомянуты берега рек, «большие камни», дерево пипал и «железные колышки», обозначавшие четыре угла владения. Границы определяются в порядке: восток – юг – запад – север (Нархаринатх, б, с. 708). Начиная с XIX в. все большее распространение получали «железные колышки», обозначавшие углы участка.

Наиболее ранним свидетельством существования в Непале земельных наделов в форме четырехугольника является грамота о дарении деревни Виливиллика. Грамота датируется IX в.³ В грамоте говорится следующее: «... Границы [деревни] определены следующим образом: на юге – по Готтарай Дандали (?) рядом с прудом Бхогпушкирини, на западе – по реке Махамакхья, на севере – по Матсьянити (?), на востоке – по пруду Равипушкирини...» (Ачарья, с. 49, 51). Текст данной грамоты важен, по-

³ Текст грамоты нанесен на медную пластину, обнаруженную на берегу реки Бхумай, вблизи деревни Бардагория дистрикта Набальпараси зоны Лумбини. Пластина имеет повреждения, что затрудняет чтение текста. Санскритский текст, начертанный на таблице алфавитом *сиддхаматрика*, воспроизведен на *деванагари* в статье Дибакара Ачарьи «Медная таблица царя Джаядитьи II из династии Малайкету, обнаруженная в реке Бхумай» в альманахе «Абхилекха», № 15, 2054 год эры Бикрама. Суть грамоты заключается в дарении царем деревни (*грамы*) «со всей землей, *дрангами*, земной и водной поверхностью... со всеми источниками дохода для царской казны, заключенными в границы *грамы*» (Ачарья, с. 49, 51), ростовщику Удаядитье за ремонт храмов и другие благодеяния. В грамоте отсутствует дата. Однако известно, что Джаядитья II находился на троне в 870 г. н.э. (там же, с. 47).

сколько находится в русле индийской культурной традиции. Можно предположить, что представления непальцев о земельном участке как о прямоугольнике (в идеале) имеют индийское происхождение. В пользу этого предположения говорит грамота Джаядити II. Следует отметить, что традиционные представления непальцев о различных видах земельной собственности также сложились под индийским влиянием.

Следует отметить, что все вышеупомянутые примеры относятся к хорошо освоенным, плотно заселенным и экономически развитым районам Непала. Развитые представления о частной собственности требовали четкого установления ее границ. Зона Карнали, где находилось княжество Джумла, остается самым бедным, отсталым и слабо заселенным районом Непала. В наше время здесь сохраняются архаичные формы социальной организации. Можно предположить, что этот район отличался отсталостью и в XIV в.

Не случайно указ 1530 г. пока остается единственным документом, связанным с историей княжества Джумла, в котором дается описание земельного владения в форме прямоугольника, т. е. даются ориентиры «вдоль и поперек» участка. В грамотах Джумлы и других княжеств Баиси, связанных с земельными пожалованиями, обычно упоминаются ориентиры только в одном направлении, «от и до». Иногда участок земли имел своеобразное собственное имя, видимо соответствовавшее местности расположения. Необходимость в более детальном описании местоположения участка, его границ и обозначения их на местности, видимо, отсутствовала. В западно-непальских княжествах отсутствовала традиция указания размера пожалованного участка. Как правило, в грамотах сообщается, что на пожалованном участке расположено орошаемое поле (*alo*) или суходол (*ṭalo*). В исследуемом документе таких указаний нет. По каким-то причинам даритель не сообщает, что находится на даруемой земле. Но если допустить, что дарится целина, то можно предположить, что дарение производилось с целью освоения и заселения участка.

Как уже отмечалось выше, грамота Бхана Шахи именуется двумя терминами, *раджаи* и *санад*, которые приблизительно соответствует русскому «указ». Известные исследователям грамоты князей Баиси, в том числе Бхана Шахи, не имеют официального наименования и содержат в начале документа лишь устоявшуюся фразу: «таково благодеяние...» (*mayā yeṣi bhai cha*). Можно предположить, что высокий статус грамоты связан с высоким, скорее всего, княжеским происхождением получателей пожалования.

В грамоте, как и в других жалованных грамотах княжеств Баиси, отсутствует указание на характер владения. Обычно участок именуется *rekh*, в данной грамоте — *siyan*. Оба термина дословно означают «граница» или «предел». Нельзя исключить, что владение наделом накладывало на его владельцев какие-то обязательства, поскольку в последней читаемой строчке документа после имен владельцев следует субъектно-инструментальный

последлог *le*, который употребляется для обозначения деятеля в конструкциях должностования. Иными словами, три владельца, которые должны были «жить в добрососедстве, соблюдая границы своего удела», должны были (предположительно) выполнять еще какие-то обязанности. Какие именно, остается неясным из-за повреждения двух последних строк документа. В последней читаемой строке упомянут Верхний Бхот (*māthikā bhoṭ*), т.е. «Верхний Тибет». Предположительно, под этим топонимом подразумевается Тибет. С. Адхикари, упоминая указ 1530 г., считает, что «дарение земли... было обусловлено стремлением Бхана Шахи укрепить северные приграничные районы своего государства» (Адхикари, с. 24). Автор, исходя из соображений политкорректности, не упоминает названия северного соседа Джумлы, возможно, во времена Бхана Шаха он именовался «Верхним Бхотом».

Упоминание в документе имени матери или супруги правителя – еще одна особенность указа 1530 г. В документах княжеств Баиси особы женского пола, даже махарани, упоминаются крайне редко. С. Адхикари считает, что Бханамата, будучи женой раджаята, удостоилась упоминания благодаря своему активному участию в государственных делах (там же, с. 25). Однако более естественно предположить, что Бханамата была матерью Бхана Шахи и исполняла роль регентши при малолетнем правителе. Поэтому появление ее имени в грамоте вполне естественно.

Подводя итоги изучения указа 1530 г., можно сделать некоторые предварительные и предположительные выводы. Данный документ является свидетельством попытки введения частной собственности «сверху». При этом авторы указа заимствовали оформление собственности у более развитых соседей – в Тераях (южная равнинная часть Непала) и в Долине Катманду. Этот вывод, видимо, будет уточнен в результате изучения новых документов, вводимых в научный оборот непальскими исследователями.

Литература

Источники

- Наpxаринатх, а – *tiprikot charkābhoṭ sīmā sandhi* // *yogī narharināth, itihāsprakāśma sandhipratrasaṅgraha, bhāg 1, vārāṇasī*, 2022 VS, с. 1.
 Наpxаринатх, б – *com. chatrajaṅg dvārā prāpt talko* // *Ibid.*, с. 705–709.
 Наpxаринатх, в – *ukta nuvākot cokade kipaṭkā kāmīlāmākā gharṇā talkā 3 thān kāgat 1 tāmāpatr chan* // *Ibid.*, с. 307.
 Наpxаринатх, г – *rāstrakut sannidhānā sīmā sandhi śāke 1542* // *Ibid.*, с. 1–3.

Исследования

- Адхикари – *sūryamaṇi adhikārī, jumla rājyako itihās, kāthmādū*, 2055 VS.
 Ачарья – *divākar ācārya, malayaketuvamśī rājā jayādityā* // *ko bhumai tāmrapatra* // *abhilekha*, 2054 VS, varṣ 15, № 15, с. 47–55.

Д. Н. Лелюхин

Возникновение царства Личчхавов в Непале по данным эпиграфики и «Гопалараджавамшавали»

1. События правления Манадевы

При реконструкции истории бывают ситуации, когда различные источники, сохранившие свидетельства о том или ином событии, лице, не соответствуют либо противоречат друг другу. В таком случае – и не всегда полностью правомерно – исследователь вынужден решать вопрос о достоверности или недостоверности свидетельства одного из таких источников. Когда речь идет о памятниках текстовой традиции, противоречащих друг другу, вопрос чаще всего решается через исследование, однако при возникновении противоречий между свидетельствами эпиграфики и более поздних нарративных источников решение нередко принимается априорно и основывается на большем доверии к источникам, современным описываемым событиям. В ряде случаев такой подход представляется неоправданным.

Ранняя история Непала периода Личчхавов (IV–VIII вв.) – тема весьма благодатная. Мы имеем целую группу памятников, различных по характеру, каждый из которых предполагает особый подход к их исследованию. Наряду со значительным комплексом надписей (более 200 текстов, отличающихся высокой степенью информативности)¹ исследователь имеет в распоряжении источник иного типа – хронику XV в. «Гопалараджавамшавали»² (далее – GV), которая, как считают ее издатели, стала основой для последующей традиции историописания в Непале, для ряда более поздних

¹ Относительно полно комплекс санскритских надписей из Непала издавался трижды: дважды – на непали и один раз – на английском: *Regmi D. R. Inscriptions of Ancient Nepal*. Vol. 1–3. New Delhi, 1983–85; *Vajracārya D. V. Licchavi K l K Abhilekha*. Kathmandu, 2003 (Vir Era); *Josī H. R. Nepāl Ko Prācīn Abhilekha*. Kathmandu, 2003 (Vir Era). См. также: *Bhattacharya A. Nepalese Inscriptions in pre-Nevari eras: An annotated Bibliography*. Calcutta, 1994. Имеются также более ранние и менее полные публикации: *Gnoli R. Nepalese Inscriptions in Gupta Characters*. Roma, 1956; *Bhagavanlal Indrajī. Twenty three Inscriptions from Nepal*. Bombay, 1885; *Lévi S. Le Népal*. T. 1–3. P., 1905–1908; *Anciennes Inscriptions du Népal* // J. A. 1907. T. IX. P. 49–114.

² Впервые издана в 1958–1959 г. Нами использовалось издание: *The Gopālarājāvaṃśāvalī*. Ed. by D. V. Vajracharya and K. P. Malla. Wiesbaden, 1985. Более раннее издание в кн. *Regmi D. R. Medieval Nepal*. Vol. III. Calcutta, 1966., также доступное нам, значительно ниже по качеству, отличается множеством ошибок.

«вамшавали» XVII–XVIII вв.³. Однако, учитывая, что в целом ряде ключевых, по мнению исследователей, моментов, в том числе при изложении «списка царей Личчавов», свидетельства хроники и надписей не совпадают, в историографии вплоть до недавнего времени сохранялось отношение к тексту «Гопалараджавамшавали» как к механистической, изобилующей ошибками компиляции⁴. Такой однозначный выбор в пользу надписей не выглядит, с нашей точки зрения, объективным. Исследователи исходили из представления о буквальном достоверности сведений эпиграфики, что сомнительно уже изначально. Даже вполне однозначная информация надписей, по нашему глубокому убеждению, не может быть правильно понята и использована без исследования всего доступного материала иных источников.

Одним из наиболее важных этапов существования царства Личчавов в долине Катманду было, безусловно, время правления Манадевы, по имени которого был назван древнейший центр Личчавов Манагриха. С именем этого царя связано 23 надписи⁵, в том числе знаменитый панегирик в стихах из храма Чангу-Нараяна, до недавнего времени считавшийся древнейшей надписью в Непале. Надписи эти датированы 381–427 гг. эры Шака (459–505 гг. н.э.). Кроме того, автором более поздней (550 г.) надписи является сын дочери Манадевы, а одна еще более поздняя частная надпись времени Шивадевы I датирована необычным для эпиграфики Личчавов способом – временем правления Манадевы⁶ (здесь и далее мы используем нумерацию надписей Личчавов и Вакатаков из нашей базы данных, опубликованной в Интернет, www.indepigr.narod.ru, указывая строку надписи). Кроме того, в *грамоте* Дхрувадевы (624–626 гг.) Манадева вместе с Васураджей, Махидевои, Ганадевои и Бхумагуптой упоминается среди «прежних царей»⁷, предков этого царя. Все это, безусловно, свидетельствует о том, что время правления этого царя рассматривалось и позже как важный этап в истории страны. Манадева, как можно судить по источникам, был одним из наиболее значительных правителей Личчавов, а время его правления – одним из важнейших этапов в ранней истории страны. И хотя первая

³ The Gopālarājāvaṃśāvali. Wiesbaden, 1985. P. VIII–XIII.

⁴ См.: Witzel M. On Indian Historical Writing. The role of the Vamśāvalis // Journal of the Japanese Association for South Asian Studies. 2. 1990. P. 1–57.

⁵ Включая два недавно найденных текста, опубликованные, к сожалению, совершенно без аппарата и исследования, с изображением низкого качества. Для сравнения можно упомянуть то, что среди царей Гуптов наибольшее число надписей дошло до нас от Кумарагупты (16), 20 надписей оставил Дхрувасена Майтрака, 19 надписей – Праварасена II Вакатака.

⁶ «180 лет со времени правления Манадевы» (70.3).

⁷ Лишь Ганадева упоминается как в эпиграфике, так и в GV. Васураджа, возможно, назван в GV Васудаттаварманом, Бхумагупта – возможно, Бхаумагупта, «по просьбе» которого оформлены большинство *грамот* Ганадевы и первая *грамма* Шивадевы I. Махидева упоминается в *грамоте* Джаядевы II, где приводится «родословие» Личчавов. Некоторые исследователи считают, что он правил несколько месяцев после Манадевы, но не оставил надписей.

надпись Личчхавов датирована значительно раньше – 207 г. (285 г.), лишь со времени правления Манадевы можно без сомнений говорить о существовании царства Личчхавов в Непале.

По сведениям GV, непосредственным предшественником Манадевы был Вишвадева, а цари Шанкарадева и Дхармадева правили после него. Панегирик из Чангу-Нараяна и более поздняя надпись Джаядевы II, где дается легендарное родословие Личчхавов, приводят иную последовательность – цари Шанкарадева и Дхармадева, по их сведениям, правили после Вишвадевы (Вришадевы), а Манадева был сыном Дхармадевы. Обычно это несоответствие рассматривают как одну из ошибок составителей GV. Вишвадева (Вришадева), по сведениям хроники, был вполне добродетельным царем, отметившимся традиционно «благими делами».

Одним из таких «благих дел» было основание «Синагу-вихара-чайтьи», которую отождествляют с известнейшим и крупнейшим в Непале буддийским комплексом Сваямбхунатх, и источника⁸. Кроме того, надпись Джаядевы II, где также дается генеалогия Личчхавов, добавляет к характеристике Вишвадевы существенную и необычную для эпиграфических родословий деталь: «принявший учение Сугаты [Будды]» (*sugataśāsana-pakṣapātī*, 139.9)⁹.

⁸ Согласно буддийским легендам, долина раньше была заболоченным озером, называемым *Kalibrada* или *Naghrada*. Здесь в одном из источников, по преданиям, появился цветок лотоса, посеянный 19-м Буддой (*Vipasvibuddha*), из которого исходило самосушее пламя (*svayambhū*). Позже, после Манджушри, когда долина уже была осушена, мудрецы, считая необходимым защитить этот источник от злых сил времени Кали-юги, воздвигли здесь чайтью, названную «Сваямбхунатх Махачайтья». По сведениям «Сваямбху-пураны», это было сделано буддийским наставником Шантикарой, который принес себя в жертву, чтобы обеспечить защиту этого источника; на месте совершения жертвы был сооружен храм Шантипур. Согласно распространенным представлениям, под именем Шантикара в легендах подразумевался сам Вришадева (в пользу этого свидетельствует и сходство описания событий), после гибели которого в долине Катманду, по преданиям, наступила эпоха Кали-юги. См. подробнее: *Tiwari S.R. The Ancient Settlements of the Kathmandu Valley. Kathmandu, 2001. P. 8, 9, 20–22.*

⁹ Учитывая то значение, которое придается Вришадеве и событиям времени его правления в сохранившихся до нашего времени буддийских легендах, в том числе в «Сваямбху-пуране», представляется возможным рассматривать это указание как свидетельство о том, что царь действительно принял буддизм. Аналогичные указания в генеалогических частях индийских надписей нам неизвестны, и отсутствие их следует объяснить тем, что толерантность по отношению к различным религиям со стороны царей, царских родов в древности и раннем средневековье была обязательным элементом, нормой политики, обусловленной многообразием культов и верований. Иначе было невозможно сохранить социальный мир в царстве. Ср., напр., GV, где при характеристике деятельности царей в качестве их «благих дел» часто перечисляются в одном контексте сооружение шиваитских храмов и постройка буддийских вихар. Можно, конечно, видеть и определенную логику в таком указании, если бы оно присутствовало в буддийском тексте. Но не менее необычным является и то, что свидетельство это приводится в тексте ярко выраженного шиваитского *дарения*, значительная часть которого посвящена восхвалению Шанкары, при характеристике одного из предков царя-шиваита в поэме о совершении им *дарения* Шиве. И это также дает определенную уверенность в достоверности упомянутого свидетельства.

Представляется вполне вероятным, что это свидетельство, в том числе в силу своей необычности для эпиграфики, отражает реальный факт. Царь Личчавов вполне мог в определенный период своего правления принять буддизм. Буддизм, как свидетельствуют GV и надписи, активно поддерживался Личчавами.

Еще более необычные сведения об этом царе добавляет GV. Хроника фиксирует, что Вришадева, отец Манадевы, погиб от рук собственного сына, который, не узнав его, обезглавил отца ночью у источника:

Он [Вишвадева] принял смерть [от рук] собственного сына, в районе [этого] источника ночью обезглавившего отца, не узнав [его]¹⁰.

Манадева совершил этот чудовищный поступок, абсолютно неприемлемый как для брахманиста, так и для буддиста. Сама необычность таких сведений позволяет нам со значительной долей уверенности судить о достоверности информации хроники:

Им, совершившим по незнанию¹¹ убийство отца, чрезвычайно сокрушавшимся по причине совершения столь ужасного преступления, [во искупление его], скитаясь, на вершине у Гум-вихары был предпринят аскетический подвиг¹².

Сведений источников, конечно, крайне мало, информация о событиях неоднозначна и неполна. Но одно предположение мы сделать вправе – и в эпиграфике, и в GV личность и конец правления Вришадевы привлекают особое внимание своей неординарностью.

Вполне жизненная драма, отраженная в GV и предшествовавшая тому, как Манадева стал царем и начал свои завоевания, позволяет более осторожно расценивать сведения знаменитого панегирика из Чангу-Нараяна, так же как и отдельные противоречия сведений эпиграфики и GV. Случается, что современные исследователи переоценивают достоверность сведений эпиграфики в ущерб более поздним сведениям текстовой традиции. В данном конкретном случае однозначное доверие исследователей по отношению к сведениям надписей, которые рассматривают царей Шанкарадеву и Дхармадеву как предшественников Манадевы, и, соответственно, их уверенность в ошибке составителей GV не представляются безусловными. В отличие от GV, позднего прозаического произведения, имевшего, очевид-

¹⁰ *tasya mṛtyuṃ svaputreṇa rātre paṇālikā-sṭhāne śīraṃśchatvā piṭājña kṛtam* (GV, 20 kha, стк. 3–4).

¹¹ Здесь в переводе мы следуем авторам публикации, по-видимому, исходявшим из чтения *majñātena = a-jñātena*. Качество факсимиле, к сожалению, не позволяет уточнить транскрипцию.

¹² *tena majñātena piṭā vadha kṛtya | mahāghora-pāpā(pā)taka kṛtena mahārodamaṇa bhramitvā gumvihāraśikhare tapa kṛtam* (GV, 20 kha, стк. 4–5). Гум-вихара, как пишет S. R. Tiwari (The Ancient Settlements of the Kathmandu Valley. Kathmandu, 2001. P. 46), продолжает существовать, сохраняя свое название в местечке *Bajrayojini* у Санху, где, по нашему предположению, находился центр Личчавов перед вступлением на трон Манадевы.

но, значительно более древние источники, панегирик из Чангу-Нараяна¹³ – поэтическое произведение в стиле «украшенной поэзии», в рамках которого значительно более вероятной и ожидаемой является переработка, «интерпретация» реальной истории для создания целостного образа основного героя поэмы. С такой точки зрения события, как они представляются в GV, были явно неприемлемы – главный герой (а панегирик посвящен именно Манадеве), великий завоеватель и праведный царь-раджа, следующий идеалам ведического правителя, ставший царем после того, как своими руками убил своего отца, который в какой-то период своего правления принял буддизм, явно выглядел бы сомнительным для потомков. Поэтому, как мне представляется, между Вишвадевой и Манадевой в панегирике могли «появиться» два других царя, Шанкарадева и Дхармадева, «полноценные» по достоинствам предки основного героя. В качестве определенного подтверждения возможности такого переосмысления истории может рассматриваться значительно поврежденная надпись, недавно найденная в земле во дворе Пашупатинатха во время работ по реставрации храма¹⁴. Хотя большая часть текста надписи (25 строк) не сохранилась, следует особо остановиться на ее значении, насколько его можно интерпретировать.

Эта находка после краткой надписи, датированной 207 г. эры Шака (285 г. н.э.), является наиболее ранним памятником Личчхавов. Она была высечена в 459 г., на пять лет раньше известнейшего панегирика из Чангу-Нараяна, причем датирована по необычному для Личчхавов типу¹⁵, так же как и надпись из Чангу-Нараяна. Вполне возможно, она также была высечена на каменной колонне (в тексте идет речь о воздвижении *śilā-stambha*). Хотя автор первой публикации, учитывая дату, связывает ее с Манадевой (имя Манадевы в тексте не упоминается, но, возможно, оно было высечено на сколотой части текста), особо примечательным является упоминание Вришадевы в 12-й строке. Если надпись, действительно, принадлежала Манадеве, то было бы логичным присутствие имени Вришадевы в ее первых строках, как и в надписи из Чангу-Нараяна – при прославлении предков царя. Однако имя Вришадевы занимает место точно посреди текста – в 12-й строке надписи из 25 строк. Такое его расположение позволяет пред-

¹³ Родословие Личчхавов, изложенное в надписи на стеле Джаядевы II в Пашупатинатхе, где Шанкарадева и Дхармадева упоминаются также как предшественники Манадевы, не выглядит однозначным аргументом в пользу большей достоверности эпиграфического варианта генеалогии Личчхавов. Буддхакирти, автор этого памятника, должен был следовать традиционному родословию Личчхавов, сформированному, возможно, и с учетом свидетельств панегирика из Чангу-Нараяна, функционировавшему в семейной традиции царей. GV, по своему излагая родословие Личчхавов, основывается на иных и, что представляется особенно важным, отличных от надписей источниках.

¹⁴ *Rājavamsī Ś. Prācīna Nepāla (Ancient Nepal) // Purātattva (Journal of the Department of Archaeology). No. 115 (XII.1989–I.1990). Vibhāga 2046. P. 1–2.*

¹⁵ Об этом свидетельствует строка «... в мгновение Абхиджит», 1.1.2.

полагать, учитывая все иные сведения, о которых речь шла выше, что Вришадева упоминается в тексте специально, не в рамках прославления предков царя Манадевы, а, возможно, при фиксации исполнения Манадевой каких-либо ритуалов в его память. Последнее, учитывая, что надпись найдена во дворе Пашупатинатха, вписывается в общую нашу реконструкцию событий конца правления Вришадевы.

Безусловно, доказать, что события происходили именно таким образом, как и определить, за счет чего произошло такое переосмысление истории Личхавов, мы не имеем возможности. Шанкарадева и Дхармадева, кстати, упоминаются и в хронике. Причем сведения о Дхармадеве («Им, *дакшинмурти*¹⁶ Шри Пашупати Бхаттараки, также стяг с большим буйволом¹⁷ воздвигнувшим, еще установлена Дхармадева-чайтья-бхатарика в Раджавихаре»¹⁸) принципиально сходны здесь с характеристикой Вишвадевы (Вришадевы), в качестве «благих дел» которого также говорится о сооружении шиваитского символа (трезубец-*тришула*) и буддийской чайтьи. Однако драматические события, как их излагает GV, предшествовавшие тому, как Манадева стал царем, представляются более достоверной основой, в том числе пафосно-эмоциональной, для сюжета первой надписи Манадевы, поэмы-панегирика, сохранившейся на стеле у храма Чангу-Нараяна.

Сведения этого текста, длительное время считавшегося древнейшим памятником Личхавов, подробно рассматривались различными специалистами чаще всего вне общего контекста надписей Манадевы. Иногда основное их внимание привлекала лишь центральная часть поэмы, а именно эмоциональный образ добродетельной супруги царя Дхармадевы и матери Манадевы, интерпретация отдельных свидетельств о ней и ее сыне. Некоторые исследователи считали свидетельства панегирика даже аргументом в пользу существования в то время в Непале обряда самосожжения вдов (*sati*)¹⁹.

Несмотря на то, что лишь отдельные фразы заключительной части этой надписи сохранились на отколотом куске колонны, несомненно, именно здесь были зафиксированы «материальные результаты» деятельности восхваляемого царя, его успешной завоевательной политики – *дарение* храму Чангу-

¹⁶ Тантрическое изображение Шивы.

¹⁷ *tēna śrī-paśupati-bhaṭārikasya dakṣiṇāmūrtti mahadvṛṣadbhvajāpi (dakṣiṇāmūrtti mahadvṛṣadbhvajāpi) kṛtāvān ruṇa rājavihāra dharmare cetya-bhaṭārike (dharmadevacaitya-bhaṭārika) pratiṣṭhitam* (GV, 21 ka, стк. 2–3). Перевод этой фразы издателями: «Установил большую каменную колонну со статуей буйвола наверху у южной стороны Шри Пашупати Бхаттараки» выглядит скореевольной интерпретацией.

¹⁸ Примечательно, что чайтья эта, по свидетельствам GV, находилась в Раджавихаре; сооружение ее приписывается более позднему царю, знаменитому Амшуварману, в надписях которого она упоминается.

¹⁹ *Regmi D. R. Inscriptions of Ancient Nepal. Vol. III. P. 12–15.* Сати упоминается в тексте в буквальном значении – «добродетельная, верная жена».

Нараяна. Сюжет и структура поэмы не оставляют сомнения, что основным героем ее является именно Манадева, наделенный достоинствами добродетельного царя и царя-завоевателя, дополнявшими друг друга. Ему посвящена большая часть поэмы (9,5 стихов из 19, еще в одном стихе говорится о совместных с Раджьявати действиях царя). Его матери Раджьявати внимания уделено значительно меньше (3 стиха), еще менее – отцу Манадевы.

Безусловно, необычной для санскритских надписей того времени выглядит датировка надписи²⁰. Не совсем обычна и генеалогическая часть панегирика, где подробно характеризуются отец, мать, дед и прадед царя²¹. Здесь нет легендарного полного родословия Личчхавов, как в надписи Джаядевы II, но подробно говорится о трех предках царя, которому посвящен панегирик. И хотя причины для такого выбора, вполне вероятно, могли быть субъективными, одной из них могла быть отмеченная нами возможность переосмысления истории Личчхавов путем подстановки между Вишвадевой (Вришадевой) и Манадевой двух иных царей. Вполне возможно, именно поэтому автор поэмы подробнее характеризует прадеда Манадевы Вришадеву (в двух стихах), чем его деда Шанкарадеву (в одном стихе). Лишь немногим больше места (2,5 стиха) отводится отцу Манадевы. Однако ничего необычного по сравнению с GV в характеристике Вришадевы мы не видим – царь предстает перед нами как прекрасный и могучий добродетельный эпический герой-воин, «обладавший выпуклой широкой грудью, отмеченной знаком *шриватса*», «обладавший любезным поведением и значительным могуществом», который, «как Хари, постоянно с закрытыми глазами провозглашал здравицу (богам), живущим в Доладри»²².

Поэма из Чангу-Нараяна отличается от всех иных надписей Личчхавов тем, что в ней достаточно определенно сразу и четко указываются взаимосвязи всех персонажей – Вришадевы, его «потомка» (*tanaya*) Шанкарадевы, его сына (*suta*) Дхармадевы, супруги последнего (*patnī, bhāryā*) Рад-

²⁰ Способ датировки, когда вместе с обозначением года и месяца упоминается день по лунному календарю с упоминанием соответствующей этому дню накшатры, «созвездия», редко встречается и в индийской эпиграфике.

²¹ До нашего времени дошли только два текста, которые можно сравнить с поэмой из Чангу-Нараяна: поэма Буддхакирти, где излагается легендарное родословие Личчхавов и речь идет о жертвоприношении серебрянного лотоса в Пашупатинатхе, и поэма Анупарамы, посвященная Двайпаяне. Однако оба эти текста имеют ряд отличий от рассматриваемого нами.

²² Возможно, подразумевается праздник Дола, отмечавшийся в Индии на 14-й день месяца Пхальгуна (февраль-март), сопровождавшийся покачиванием изображений Кришны. «Доладри» – букв. «качающаяся гора». Нелишне будет заметить, что эта «гора» не раз упоминается в надписях Личчхавов. «Владыкой» ее (112.3) считался Вишну-Чангу-Нараяна, а в «господах» вершины Дола (*dola-sikhara-svāmināḥ*, 74.9, 81.7 135.19, буквальное значение Дола-шикхара – то же, что и Доладри) можно предполагать лиц, несших ответственность за попечительство над храмом или представителей храмовой организации. Упоминается в надписях и «лес Дола-шикхары» (*dolā-sikhara-āṭavī*, 73.18).

жъявати, их сына (*putra, putraka, sūnu*) Манадевы и даже упоминается дядя царя по матери (*mātula*).

Шанкарадева, следующий после Вришадевы царь, представляется в поэме, подобно своему отцу, как царь-завоеватель, вместе со своими «слугами» правивший землей. Отец же Манадевы Дхармадева, в отличие от сына и своих предков, характеризуется совершенно иначе – исключительно как мирный, добродетельный подвижник:

...обладавший славой благодаря [своей] добродетели и деятельности ... с дхармой следовавший семейным установлениям, [правил] царством [Непал]²³, великий, сделав жителей его процветавшими [благодаря своей деятельности], подобной деятельности девяти царей-риши. Совершал жертвоприношения чистого скота этот царь, обладавший сиянием луны, телом и душой очищенными благодаря жертвоприношениям, [совершенным] с приносящими успех истинными мантрами, подобный богам по достоинствам.

Строка с восхвалением иного аспекта деятельности Дхармадевы со стороны его сына в третьей части панегирика: «Жертвенными столбами (*юпа*), прекрасными, высокими, моим отцом земля была украшена, кшатрием, опорой жертвоприношения в сражениях, в соответствии с предписаниями»²⁴, в определенной степени противоречит эмоциональной окраске его образа, представленной в первой и второй его части.

Супруга Дхармадевы царица Раджьявати характеризуется здесь аналогично своему мужу – она представляется в тексте поэмы как подвижница, не прекращавшая свои аскетические подвиги даже в то время, когда ее супруг отправился в мир иной:

...отправился в небесное жилище [царь Дхармадева], как в путешествие в царский сад, в то время как [супруга его], изнуренная, истощенная страданиями... думающая только о медитации, наслаждалась прекрасными жертвоприношениями [в соответствии] с правилами о божественной пище...

И следует признать, что ее образ в поэме выглядит более цельным.

Со смертью отца Манадевы только завязывается сюжетная часть панегирика. Учитывая, что в предыдущей фразе ясно говорится, что Раджьявати занималась подвижничеством, уже будучи в разлуке с мужем до времени его смерти, не совсем понятным выглядит тот особый накал эмоций, который явно присутствует в ее обращении к сыну:

Возвратившись, прерывающимся голосом, со слезами, долго и тяжело дыша, с любовью сыну она сказала: «Твой отец отправился на небо! Увы, о сын, сейчас,

²³ В переводе мы следуем спорной реставрации текста Д. Ваджрачарьи.

²⁴ Возможно, именно здесь автор в большей степени следует норме традиции, выдвигая на первый план и подчеркивая преемственность «кшатрийской», воинственной сущности царя Манадевы за счет характеристики его отца.

без твоего умершего отца, что за бесполезная моя жизнь! Займись царством, о сын! Я же отправляюсь теперь путем [моего] мужа. Как же мне в цепях, состоящих из надежд, распространяющихся на достижение [единственной] радости, в положении ожидающей встречи, похожем на колдовской сон, жить без мужа-господина? Я отправляюсь [за ним]».

Конечно, говоря так, она следовала нормам традиционной и общечеловеческой этики, нормам традиции отношений между супругами. Но все же существенным здесь выглядят не ее соответствующий традиции «плач» по умершему супругу и не объяснение ее желания последовать за ним в мир иной. Раджявати, возвратившись из мест, где в разлуке с супругом осуществляла аскетические подвиги – в столице Личчавов, должна была не только выполнить свой долг, совершив обязательные церемонии похорон супруга, но и благословить сына на занятие трона («З а й м и с ь ц а р - с т в о м , о с ы н ! »). В действительности этого не случилось.

И причина отказа Манадевы сразу занять отцовский трон была не только в том, что он стремился таким образом отговорить мать от ее высокого стремления уйти из жизни. Не выглядит исчерпывающим поэтому первый ответ Манадевы, призывающий мать отказаться от ее желания последовать за супругом в мир иной:

«Что есть моя [жизнь] с [земными] наслаждениями [без тебя]? Как же [мне жить] с радостями живых существ в разлуке с тобой, о госпожа? Я сам прежде всего лишусь жизненных сил после того, как ты отправишься отсюда на небо!» – так [сказал он, и] таким образом исходящими из рта его, подобного лотосу, словами, смешанными со слезами, [как] путами, [была она] крепко связана, как птица, попавшая в сеть [и] потому не способная улететь.

Более значимым является ответ царя матери, изложенный после сообщения о совершении ими обоими церемоний похорон:

«Нет, о мама, чистыми великими аскетическими подвигами исполнения долга перед отцом я достичь [не в] состоянии. Однако, благодаря достигнутому знанию оружия, [склонившись] с почтением перед его стопами, [я] отправляюсь [на врагов]» – так [сказал] царь, [получивший] затем разрешение, данное матерью с чрезвычайной радостью.

Поэма оставляет за скобками причину того, что для исполнения сыновнего долга перед умершим отцом Манадеве требуются великие аскетические подвиги или великие завоевания, почему безупречный по поведению Манадева видит свой сыновний долг именно в следовании кшатрийскому идеалу завоевателя, исполняя его²⁵ прежде всего, восхваляя своего отца именно как кшатрия, воина, а не как подвижника.

²⁵ В этом, правда, нет ничего сверхъестественного, если не принимать во внимание предшествующие характеристики как Дхармадевы, так и Манадевы – «совершение жертвоприношений» кшатрием и есть исполнение им долга на поле битвы и т. п.

Несомненным выглядит то, что прославление подвигов и завоеваний Манадевы²⁶ является важнейшей задачей и центральной частью сюжета поэмы. Что же именно вынудило царя отправиться в поход, подтолкнуло его начать завоевания, оставив царство на попечение матери, мы можем только предполагать. И это вполне могли быть события, связанные с гибелью отца, как их описывает GV. Следует отметить также, что и хроника фиксирует у х о д Манадевы из царства после гибели отца:

Им, совершившим, не желая того, убийство отца, чрезвычайно сокрушавшимся по причине совершения столь ужасного преступления, [во искупление его], скитаясь, на вершине у Гум-вихары был предпринят аскетический подвиг. Под воздействием этой аскезы появилась установленная здесь великая чайтья.

Возможно, и хроника, и панегирик из Чангу-Нараяна сохранили до нашего времени отражение вполне реальных событий того времени, лишь по-своему их интерпретируя.

Центральная часть поэмы из Чангу-Нараяна, ее сюжет также, по-видимому, основывались на информации о вполне реальных событиях, предшествовавших занятию трона Манадевой. Отказавшись занять трон после смерти отца, в том числе, возможно, и по причине того, что сам он был причиной его гибели, Манадева, по сведениям панегирика, предпринял несколько военных походов. Те немногие сведения о них, которые получили отражение в тексте панегирика, красиво и пышно изложенные в соответствии с литературной традицией, также выглядят вполне достоверными. Учитывая наше предположение о том, что центр царства Личхавов во время завоеваний Манадевы находился в восточной части долины Катманду, а само царство Личхавов появилось в Непале в результате постепенного подчинения территорий, принадлежавших Киратам, вполне понятным и объяснимым становится направление первого похода – на Восток. Зависимые ранее от Личхавов правители Киратов в результате этого похода были вновь подчинены и подтвердили свою покорность царю:

И при его движении на восток [его] вероломные зависимые соседи из восточных стран склонили в смиреннии венки, украшавшие [их] головы, следуя покорно приказам [царя].

Обеспечив зависимость восточных соседей, царь отправился в другом направлении:

Царь, одобрив [это], оттуда дальше на запад, бесстрашный, как неистовый лев, встрихавающий своей гривой, приносящий процветание, отправился.

²⁶ Итогом таких завоеваний, в частности, являлось и совершение *дарений* храму, сведения о которых завершают панегирик.

Здесь ему также пришлось вновь покорять зависимых прежде от Личчавов правителей. Об этом позволяют догадываться строки поэмы:

И затем, об изменническом поведении соседа услышав, качая головой, руки [его] прекрасной, подобной хоботу слона, медленно коснувшись, он сказал высокомерному [соседу]: «Если не идет приглашенный, отправится покорный ко мне, подчиненный силой».

Возможно, на Западе им были предприняты и новые завоевания, в том числе в непальской части долины реки Гандак, в области Горкха. Последней, как свидетельствует панегирик, была подчинена крепость Маллов (Маллапури), идентифицировать которую пока не представляется возможным. При этом подробную детализацию переправы через реку Гандак в поэме вряд ли следует рассматривать буквально²⁷, интерпретируя ее как свидетельство о походе Манадевы в долину Ганга (где Гандак становится значительно более крупным потоком). Описание это соответствует жанру текста, в рамках которого подобные преувеличения вполне естественны и закономерны. Поэтому вряд ли разумно искать и «крепость Маллов» в верхней Кошале, в районе Горакхпура, конструируя фантастическое столкновение между Гуптами и Личчхавами²⁸ в областях, которые традиционно связываются с владениями клана Личчавов в ранний период их истории, когда они занимали ряд областей в Индии.

Те немногие имеющиеся в нашем распоряжении сведения о царстве Личчавов при Манадеве позволяют рассматривать его как довольно аморфное объединение владений различных правителей. Действия царя вполне соответствуют нормам «теории политики», как она излагается в «Артхашастре» Каутильи: поход на Восток имеет причиной новое подчинение правителей-соседей (*sāmanta*), ранее признававших свою зависимость от Личчавов, поход на Запад вызван известием об и з м е н н и ч е с к о м (!) поведении иного зависимого ранее правителя-соседа (1.III.17). Результатом этих походов является подчинение упомянутых соседей. Говоря о своих достоинствах царя-кшатрия, Манадева специально подчеркивает, что «оставляет на троне только тех царей, что следуют его приказам» (*ājñā-vaśa-vartino*. 1.III.15), т.е. признающих свою зависимость. Подобная форма организации политической власти, позволяющая интегрировать в одном государстве различные более мелкие организации, в том числе царства, сохраняя во многом их в качестве в разной степени автономных подразделе-

²⁷ См., например: *Jha H. N.* The Licchavis. Varanasi, 1970. P. 107–110, где автор, опираясь главным образом на предшествующие работы Д. Р. Регми, рассматривает информацию панегирика из Чангу-Нараяна не иначе как свидетельство о своеобразном реванше непальских Личчавов, одержавших победу над Гуптами (Скандагуптой).

²⁸ См.: *Jha H. N.* Указ. соч. P. 131. Никаких аргументов в пользу такого предположения надписи не дают.

лений всего объединения, вылившаяся в создание «державы», *мандалы*, рассматривалась нами ранее на материалах индийских текстов и эпиграфики²⁹. Не вызывает сомнения, что сходным образом было организовано и царство Личчавов, хотя впервые в надписях оно называется *мандалой* позже, лишь при Амшувармане (62.8), а в GV Непал впервые называется *мандалой*, «державой» еще позже, при последних Личчхавах. Одной из основных причин этого могла быть, как и в Индии, «статусная» недостаточность составляющих объединение зависимых от Личчавов царей, значительное разнообразие структурных составляющих их государства.

Тексты других надписей Манадевы по объему и информации не равнозначны рассмотренному выше знаменитому панегирику (84 строки), выбитому на трех сторонах колонны, стоявшей перед западным входом в храм Чангу-Нараяна, в 12 км восточнее Катманду³⁰. Надпись из буддийского комплекса Сваямбхунатх, западнее Катманду, значительно поврежденная, содержит 29 строк. Остальные надписи имеют от семи до пяти строк. И хотя во всех надписях упоминается Манадева, не все они являются царскими. Одна составлена от имени царицы, одна – от имени дочери царя и 8 – частные, датированные временем правления Манадевы. Подобная практика, когда цари упоминались при датировке надписи, была характерна и для Индии во время Кушан и Гуптов. В двух надписях читается только дата и имя, остальные – в разной степени повреждены. Содержание этих надписей представляется во многом примечательным. Среди них нет характерных для последующих правителей Личчавов *распоряжений* в виде *грамм на камне* (*śilāpaṭṭaka-śāsanam*)³¹, оформленных соответственно известной в индийской эпиграфике традиции *дарений*³² на медных табличках. Более того, лишь две из десяти надписей, в которых идет речь от лица царя – надпись из Чангу-Нараяна (последняя часть панегирика, почти не сохранившаяся) и надпись из Сваямбхунатха, в которой можно прочесть лишь отдельные слова, – содержат упоминания о царских *дарениях*. Остальные лишь фиксируют сооружение различных храмов, скульптур и лингамов. В противоположность этому, в пяти из восьми *частных* надписей – сооружение храмов, изображений божеств и лингамов дополняется обязательными для большинства последующих *грамм* времени Личчха-

²⁹ Лелюхин Д. Н. Концепция идеального государства в «Артхашастре» Каутильи и проблема структуры древнеиндийского государства // Государство в истории общества. К проблеме критериев государственности. М., 1998, 2001.

³⁰ В настоящее время колонна разбита на две части.

³¹ Упомянутая особенность надписей Манадевы отмечалась Д. Регми (D. R. Regmi. *Inscriptions of Ancient Nepal*. Vol. 3. New-Delhi, 1985. P. 3). По его мнению, царь «не выпустил ни одной *граммы*». Но объяснения этой важной особенности он не дает.

³² Мы употребляем термин и понятие *дарение* условно, в том числе следуя историографической традиции.

вов *дарениями* (в том числе права на сборы с различных участков земли). Обращает на себя внимание, что в надписях времени Манадевы говорится о постройке 10 новых храмов или лингамов (трех – частными лицами), 8 скульптур (четырех – частными лицами, в одном случае говорится об изображении предков). О значительных затратах труда для возведения таких построек, достоинствах отдельных таких скульптур мы можем судить по двум сохранившимся изображениям Шагающего Вишну (Викрантамурти) из Ладжимпата и Тильганга, на которых найдены две надписи Манадевы. И даже при том, что в ряде надписей говорится о деятельности частных лиц, создается впечатление, что для царствования Манадевы характерным явлением было активное храмовое строительство. Об этом позволяют судить и сведения GV.

В тексте хроники, где информация именно о такой деятельности является важнейшей характеристикой времени правления многих царей, с Манадевой связывается сооружение наибольшего по сравнению с иными Личчхавами числа храмов или вихар, а именно чайтьи в Гум-вихаре, Мана-вихары, храма, название которого не сохранилось, и храма (?) Шри Манешвари-деви³³. Все они упоминаются в более поздних надписях Личчхавов. Гум-вихара и Мана-вихара упомянуты как наиболее важные в списке получателей «пожертвований» при совершении царских *дарений* в *грамоте* Амшувармана от 608 г. О *дарении* поля Мана-вихаре речь идет в надписи самого Манадевы, найденной в Сваямбхунатхе.

Храм Шри Манешвари-деви, возможно, идентичен современному, находящемуся поблизости от предполагаемого места Манагрихи, первого дворца-центра Личчхавов, названного по имени Манадевы, который впервые упоминается в надписях Васантадевы, наследника Манадевы. Лишь сведения GV о раздачах при Манадеве *земли, почестей и податей*³⁴ никак не подтверждаются надписями. Но было бы неправильным предполагать, основываясь на этом, что практика *дарений земли* была слабо развита в годы правления этого царя в долине Катманду. Напротив, в пяти из восьми частных надписей, современных Манадеве, мы встречаем упоминания множества таких *дарений*.

В надписи главы караванщиков Ратнасангхи от 476 г. речь идет о *дарении* 10 участков земли, его же от 480 г. – 8 участков, в надписи главы караванщиков Гухамитры от 480 г. и некоего Джаяламбхи от 491 г. – о *дарениях* одного участка, а в поврежденной надписи из ступы Чабахил в Катманду речь идет как минимум о *дарении* двух полей. Отсутствие среди дошедших до нас надписей Манадевы характерных для всех последующих Лич-

³³ Для других царей в GV «норма» – не более двух сооружений.

³⁴ *Bhūmi-māna-dāṇḍa* (GV 21 ka, stk1), что может рассматриваться и как вариант традиционного *Bhūmi-māna-dāna* (*дарение земли и почестей*).

чхавов *грамот-распоряжений* (*śilāpaṭṭaka-śāsanam*) позволяет предполагать, что царь этот не обладал еще достаточными возможностями или правами на такие *дарения*.

Примечательным выглядит и ареал находок надписей Манадевы, особенности которого остались вне поля зрения исследователей (для большинства случаев не подвергается сомнению то, что надписи на камне не перемещались³⁵). Основное количество надписей Манадевы сосредоточено вокруг Катманду – в районе Сваямбхунатха, Ладжимпата-Харигаона (около предполагаемого места расположения Манагрихи), а также – в Деопатане, вокруг шиваитского комплекса Пашупатинатх. Лишь две надписи найдены на Востоке, у храма Чангу-Нараяна (одна из которых – частная), две – на Севере, у Будханилкантхи, и одна – на Востоке, за пределами долины Катманду, – в Паланчоке³⁶. До нашего времени не дошло ни одной надписи Манадевы вне территории между реками Вишну-мати и Багмати до их слияния, в том числе в южной и западной части долины (район Киртипур-Тханкот) – богатых и населенных областях долины Катманду, где обнаружено значительное количество *дарений* последующих Личчавов. Создается впечатление, что эти территории, через которые, кстати, пролегали три основные и наиболее удобные дороги из долины Катманду в Индию, в долину Ганга, в том числе по руслу Багмати, при Манадеве просто не контролировались Личчавами.

Ограниченность ареала находок надписей Манадевы, отмеченные выше особенности его надписей: при сравнительном обилии информации о храмовом строительстве отсутствие *дарений* в наиболее популярной, ставшей нормой для последующих царей Личчавов форме *грамот-распоряжений* – все это требует объяснения. Одним из таких объяснений может быть предположение, что район современного Катманду становится центром царства Личчавов только при Манадеве.

Важнейший источник по ранней истории Непала до Манадевы, которым является хроника GV, несмотря на то что можно говорить о конкрет-

³⁵ В этом допущении, если его распространять на все надписи Личчавов, безусловно, есть определенная опасность, учитывая то, что части более ранних строений вполне закономерно использовались при возведении новых. Однако вряд ли в богатой камнем долине Катманду такие части перемещались на значительные расстояния. Формальной выглядит и оговорка С. Р. Тивари (*S. R. Tiwari*. Op. cit. P. 26). По его мнению, религиозные и политические изменения в стране могли вести к значительным перемещениям камней с надписями. Однако в большинстве случаев он сам исходит из такого допущения, тем более что какие-либо аргументы для доказательства обратного найти крайне сложно.

³⁶ Здесь говорится о сооружении супругой *верховного правителя-домохозяина* (*samrāḍ-gharapates-patni*) Виджаясвамини изображения богини Деви Бхагавати Виджайешвари (супруги Шивы). И хотя Д. Р. Регми (*D. R. Regmi*. Op. cit. P. 34) считает, что супругом дарительницы был сам Манадева, надпись не дает никаких оснований для такого отождествления. Супругом дарительницы скорее был местный правитель, носивший примечательный титул.

ных неточностях или ошибках ее составителей в изложении политической истории Непала, по нашему мнению, все же выглядит последовательным и концептуально выдержанным. Несмотря на то, что географические пределы страны, имеющей название «Непал», во время составления хроники, очевидно, отличались от аналогичных представлений времени Личчхавов, легендарная часть хроники не дает названия покрытой великим лесом стране, первым жителем которой стал спустившийся с Гималаев мудрец Бхрингарешвара. Страна эта представляется здесь как *круг земель* (*bhūmaṇḍala*, GV 17 ka, stk. 3), но не *круг царств*. Правители ее появляются позже. Название «Непал» не появляется в хронике и после изложения легенды о происхождении этого имени от имени пастуха легендарной коровы Бахухи. Не указывается название «Непал» и далее, когда речь идет о подчинении правителей долины Катманду Киратам, чьи владения находились на территории восточного Непала³⁷. Впервые появляется название «Непал», лишь когда хроника переходит к изложению сведений о появлении в стране Личчхавов: «Затем, победив с помощью могущества Солнечного рода царей Киратов, в Непале появился род Личчхави»³⁸. Контекст этого краткого свидетельства не выглядит ясным в отношении того, какая территория понимается под страной «Непал», учитывая, что для Киратов долина Катманду, в которой, по-видимому, оставались у власти местные правители, была явно периферийной территорией, какой областью Непала завладели первые Личчхавы и можно ли говорить о неизменности политико-географического содержания названия «Непал».

Известно, что в эпиграфике название страны «Непал» впервые появляется в Аллахабадском панегирике Самудрагупты при перечислении *окраинных царств* державы Гуптов³⁹. И хотя представляется наиболее вероятным, что так именовалось царство, в котором правили именно Личчхавы, остается открытым вопрос о территории этого царства, его примерных границах, взаимоотношениях Личчхавов с Гуптами. В GV название страны «Непал» непосредственно связывается лишь с появлением здесь Личчхавов, причем содержание этого понятия в разных контекстах меняется. Страна, после того как в ней появились Личчхавы, сначала именуется неопределенно – *земля Непала* (*nepālabhūmi*, GV, 19 kha, stk. 4, 20 kha, stk. 1, 21 ka, stk. 4). Возможно, авторы GV учитывали особенности структуры царства первых Личчхавов. Во всяком случае, единственный их поход за пределы Непала против иного царства рассматривается как поход против *державы* «Канчи-нагара» (*kāñcinagara-maṇḍala*, GV, 20 ka, stk. 2). Лишь ко времени Гана-

³⁷ Если реконструкция текста хроники правильна – между реками Тама-коши и Арун.

³⁸ *athaḥ sūryavamsaprabhāvāt nepāle ki(rāta) rāja-nirjītya || licchavīvaṁssa pravarttateḥ (pravarttate)*. (GV 19 kha, stk. 2–3. Разделение текста в издании и в оригинале ошибочно).

³⁹ Еще более ранним является упоминание в «Артхашастре» Каутильи II.11.100.

девы (554–567 гг.) относится первое упоминание в GV «царской власти в землях Непала». Позже говорится и о распространении на Непал «царской власти» царя Гауды (22 kha, stk. 3). Лишь со временем последних Личчавов связывается обозначение Непала как *мандалы* (держава), когда говорится, что царь страны Бхота (область в Тибете) создал царство в рамках страны «Непал». *Мандалой* именуется Непал и при Анандадеве, представителе династии Тхакури, сменившей Личчавов (когда говорится, что он защищал всех подданных в объединенной стране «Непал»).

Несколько отличается подход к обозначению страны в надписях. Известно, что санскритская эпиграфика, и прежде всего тексты *дарений*, в рамках которых мы находим «обращения» царя, предназначенные для *оповещения* подданных (обязательная форма для большинства *дарений*), обычно была ориентирована на придворную знать и на относительно узкий в политико-географическом отношении круг лиц – на жителей деревни, окрестных деревень, местную знать, которые перечислялись в начале *дарения*. Надписи Личчавов дают нам уникальный пример *оповещения* – уже следующий после Манадевы царь Личчавов Васантадева (506–533 гг.) обращается в своих *дарениях* к жителям Непала (*naipālebbhyaḥ*, 24.1)⁴⁰. Аналогичное обращение мы встречаем позже в двух *дарениях* известного царя Амшувармана (78.1, 97.1), правившего в 605–621 гг. Примечательно, что все три надписи с таким обращением найдены в западной части долины – в районе Тистунга-Бхатувала⁴¹.

Позже обозначение «Непал»⁴² появляется в иных контекстах: в *граммах* Бхимарджунадевы, Нарендрадевы и Шивадевы II. Только с этого времени можно уверенно соотносить такое название страны со всей территорией, подвластной Личчавам, с их царством (и в этом надписи подкрепляют сведения GV). В семи надписях этих царей название «Непал» присутствует в *оповещении*, в начальной части *грамот*, которое теперь адресуется к настоящим и будущим царям Непала (*nepāla-bhūbbhujo*, *nepāla-rājān*), правителям или лицам, правящим в Непале (*nepāla-sīmāntaḥ pātinaḥ*, *nepālāntarvarttinaḥ*) или живущим в державе Непал (*nepāla-maṇḍalāntar-nivāsino*).

⁴⁰ Такое обращение должно было бы означать, что жители, к которым обращается царь, уже стали отождествлять себя со страной «Непал». Это свидетельство, уникальное по своей древности, однако, требует подробного исследования. Реставрация Д. Ваджрачарьей 17-й строки панегирика из Чангу-Нараяна, где он предлагает читать слова: «царство Непал», – вызывает сомнение, так как в иных надписях, в том числе и в «панегирических» их частях, название «царство Непал» появляется значительно позже.

⁴¹ Поэтому мы считаем возможным полагать, что название «Непал» изначально связывалось лишь с частью долины Катманду, хотя оно и достаточно быстро стало употребляться как обозначение всего царства Личчавов.

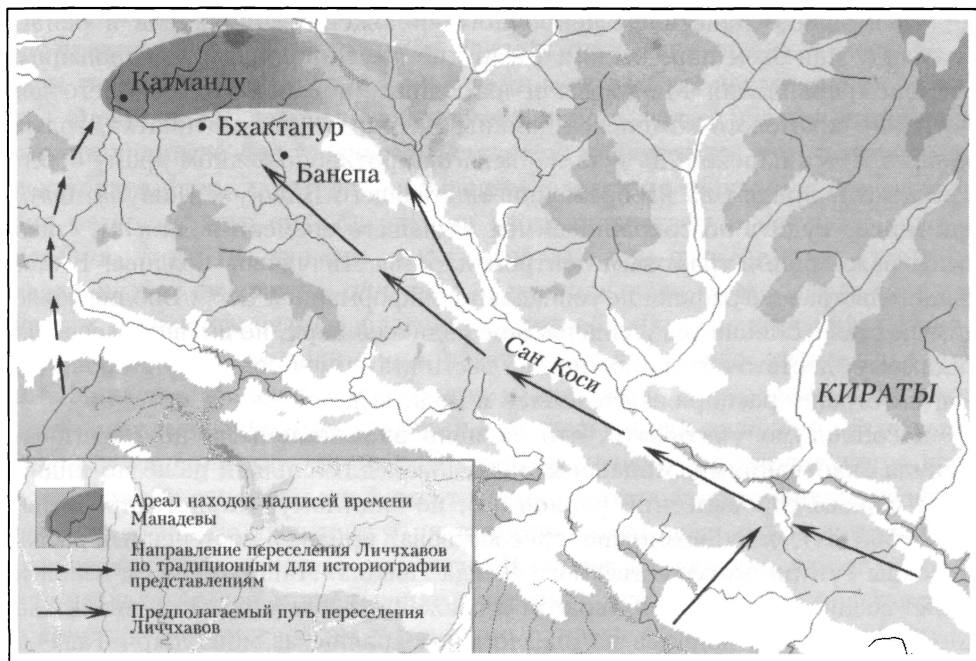
⁴² Д. Р. Регми (*D. R. Regmi*. Op. cit. P. 2) отмечает изменение терминологии, употреблявшейся при обозначении названия страны (*bhukti*, *viśaya* и *maṇḍala*), определявшей особенности структуры царства, но не пытается объяснить это.

Основываясь на приведенных здесь сведениях, можно выдвинуть несколько предположений. Название «Непал», вполне возможно, появляется лишь со времени Личчхавов. Их победа над Киратами привела к созданию царства Личчхавов, которое постепенно расширялось за счет подчинения областей, ранее принадлежавших Киратам, в том числе и за счет распространения власти на долину Катманду. Такие предположения дают нам основания для объяснения отмеченных выше особенностей надписей Манадевы, особенностей истории Непала времени первых Личчхавов.

Представленная нами реконструкция исторических событий становления царства Личчхавов Непала, их ранней истории, позволяет объяснить ряд особенностей надписей Манадевы и ареала их распространения. Время постепенного переселения Личчхавов в Непал не зафиксировано в источниках. Чаще всего исследователи определяли его, основываясь на косвенных фактах, III–IV вв., учитывая явное присутствие Личчхавов в IV в. в Индии в качестве соседа Гуптов. Основатель державы Чандрагупта I заключил с ними матримональный союз, выпустив по этому случаю монету, а сыном Кумарадеви Личчхави был известнейший правитель Гуптов Самудрагупта. Наиболее же ранняя дата в надписях Личчхавов Непала – 459 год.

Независимо от того, является правильным или нет, отождествление Джаядевы, упоминаемого в родословии Личчхавов, сохранившемся в надписи Джаядевы II, с Джаяварманом, засвидетельствованным в GV и в недавно найденной недалеко от предполагаемого места расположения Манагрихи наиболее ранней надписи из долины Катманду, датированной 207 г. эры Шака⁴³ (285 г.), без объяснения остается факт полного отсутствия находок надписей в долине Катманду в течение 175 лет (285–459 гг.). При этом известно довольно много находок надписей Манадевы. Причем показательно их количество – всего с именем Манадевы связано 23 надписи, больше, чем у любого современного ему правителя в Индии. Поэтому представляется вполне вероятным, что территория долины Катманду до Манадевы могла лишь формально как зависимая область включаться в рамки царства Личчхавов. Вряд ли можно объяснять хронологический разрыв между надписью 285 г. и последующими надписями Личчхавов отсутствием находок. Создается впечатление, что надписи предшественников Манадевы следует искать в ином месте, вне долины Катманду. Отсутствие таких находок в долине Катманду можно объяснять тем, что только при Манадеве род Личчхавов окончательно подчиняет часть долины, и центр его царства перемещается в район современного Катманду. В этом

⁴³ Большинство исследователей исходят из того, что здесь имеется в виду именно «эра Шака», начинающаяся с 78 г. Существует мнение, что дату следует читать «107 год» (185 г.), что не снимает обозначенных нами вопросов. Есть мнение, что имя, упомянутое в надписи (и сама статуя, на обломке которой надпись найдена), является именем якши, а не царя.



Карта-схема переселения Личчавов

можно видеть и объяснение особенностей содержания его надписей, ареала их находок – одна из надписей Манадевы, кстати, найдена за пределами долины Катманду, в Паланчоке. Кроме того, выглядит не случайным, что первая надпись Манадевы, крупнейший памятник времени Личчавов, панегирик в стихах, найден именно в храме Чангу-Нараяна, известном вишнуитском храме на востоке долины, а не в Катманду⁴⁴. И хотя при Манадеве центр царства Личчавов, видимо, окончательно переносится в район Катманду и значительная часть долины была включена в царство Личчавов именно при этом царе, а последующая надпись его найдена уже в Ладжимпате, недалеко от предполагаемого места Манагрихи, нам представляется вполне вероятным, что в начальные годы его правления центр царства Личчавов находился в районе храма Чангу-Нараяна, может быть в Санкху, неподалеку от которого, кстати, находится сохранившаяся до настоящего времени Гум-вихара, где Манадева, как свидетельствует хроника, отправившись странствовать после убийства отца-буддиста, совершал аскетические подвиги.

⁴⁴ Можно отметить ряд интересных параллелей из санскритской эпиграфики (Самудрагупта, Какустхаварман Кадамба, Пулакешин II Чалукья), когда один из первых царей династии или наиболее удачливый завоеватель, значительно расширивший пределы своего царства, оставляет наиболее крупный по сравнению с иными представителями своей династии панегирик в свою честь, выбитый на камне именно в центральной части своей державы, на исконной территории своего рода (Аллахабад, Талагунда, Айхоле).

Возможно, следствием непрочного положения Личчхавов в районе Катманду при этом царе было и то, что из шести надписей, датированных временем правления Манадевы и найденных в районе важнейшего ши-ваитского храмового комплекса долины Катманду Пашупатинатха, только одна является царской, да и та найдена на противоположном храму берегу р. Багмати, причем на изображении «шагающего Вишну». Пашупатинатх, как можно судить по сохранившимся до нашего времени надписям, становится важнейшим храмовым центром царства Личчхавов позднее. В этом свидетельства эпиграфики не совпадают с информацией GV⁴⁵. Вполне объяснимым также становится и содержание надписей царя, не имевшего еще, по-видимому, достаточно возможностей вести активную политику в подчиненной им стране, распоряжаясь землей и податями.

Необходимо учитывать, что за явно значительными по масштабам Непала завоеваниями Манадевы последовал длительный даже по индийским меркам сорокалетний период его, по-видимому, мирного правления (464–505 гг.), чему, возможно, способствовал кризис и постепенный распад державы Гуптов, могущественного соседа Непала. Лишь отзвуком какой-то иной⁴⁶ военной победы (над врагом в сражении) можно считать значительно поврежденную надпись на пьедестале Нараяны из монастыря Тана-бахаль в Катманду, детальных сведений об этой победе не сохранившую. Во время длительного «мирного» правления Манадевы (которому GV также приписывает *установление* дня для знаменитого празднества Холи – в день полнолуния в месяце Пауша), вполне возможно, Личчхавы были заняты более основательной интеграцией покоренных ими территорий, о результатах которой свидетельствует значительное изменение характера надписей уже следующего после Манадевы царя – Васантадевы.

2. Особенности надписей *дарственного характера* времени Манадевы

Большинство надписей времени Манадевы, в отличие от панегирика из храма Чангу-Нараяна, имеют вотивный характер, будучи призваны закрепить только действие автора – субъекта надписи. В этом отношении они вполне соответствуют более ранним и современным им индийским надписям. Основное содержание их посвящено фиксации различных действий царя и частных лиц, дающих нам в силу своей специфики важные сведения об обществе того времени. В своем оформлении надписи времени Манаде-

⁴⁵ Это вполне объяснимое различие – авторы хроники исходили из того, что исключительно важное значение Пашупатинатха при Личчхавах было всегда.

⁴⁶ По нашему мнению, основанному и на употреблении здесь специальной терминологии, речь идет не о тех победах, которым посвящен панегирик из Чангу-Нараяна.

вы во многом следовали общеиндийской эпиграфической традиции. Поэтому представляется необходимым сделать несколько общих замечаний об этом типе надписей, используемой нами методике их исследования.

Одной из важнейших особенностей многих, в том числе и индийских, ранних надписей *дарственного характера* является то, что, подробно характеризуя царя, дарителя, «духовные» следствия *дарения* – при изложении материального его содержания (кого оповещают о *дарении*, условия *дарения*, что и где дарится, в каком объеме или размере и пр., кому и с какой целью совершено *дарение*) – надписи чаще всего исключительно кратки и «зашифрованы» благодаря употреблению специальной терминологии. Она была, по-видимому, понятной потенциальным читателям времени Манадевы. Но адекватное ее понимание нашими современниками и тем более использование этих сведений в исследованиях довольно часто вызывает затруднения или ошибки. В немалой степени это определяется краткостью таких свидетельств и отсутствием иного рода источников, содержащих аналогичные сведения. При интерпретации сведений надписей часто допускаются характерные просчеты. В основе их нередко лежит стремление исследователей к внедрению в источник субъективных представлений о социально-политическом устройстве раннего общества и государства и «административный подход», когда, например, указания надписей на расположение *дарения* интерпретируются как сведения об «административно-государственном устройстве», упоминания различной титулатуры или «должностей» рассматриваются как свидетельства о государственном аппарате, а перечисление различных сборов с жителей – как свидетельства о государственном налогообложении. Обычной для многих исследований является практика, когда значение того или иного термина определяется, исходя из допущения об унифицированном его значении как в течение значительного времени, так и в рамках значительной территории (например, всей Индии). Опасность такого подхода отмечалась отдельными исследователями-эпиграфистами⁴⁷. Учитываем ее и мы. Поэтому анализ специальной терминологии мы будем строить на исследовании надписей Личчавов, привлекая иные сведения лишь для сравнения.

Другая особенность ранних надписей *дарственного характера* столь же часто игнорируется исследователями, использующими их сведения. Отождествляя *дарения* с актовым материалом (что неправомерно по многим причинам), исследователи исходят из однозначного представления о

⁴⁷ Автор эпиграфического словаря Д. Ч. Сиркар, один из наиболее авторитетнейших эпиграфистов, хотя сам нередко следовал такой методике, одновременно предупреждал об опасности такого подхода, например, при интерпретации значения *кульявата*, распространенного термина для обозначения меры площади земли, числовое значение которой в разных регионах Индии было различным.

буквальной достоверности всех их сведений. Это выглядит сомнительным уже изначально: как уже говорилось выше, общество на ранних этапах своего развития вряд ли могло выработать чисто рационалистический подход к реальности. Информация надписей не может быть правильно понята без контекстного анализа специфических понятий и терминологии надписей, без учета структурных особенностей различных типов надписей, их формульности. Наиболее яркий пример, призывающий к осторожности при использовании сведений надписей, – панегирики, которые нередко располагаются во вступительной части *дарственных грамот*, особенно более поздних. Здесь нередко можно встретить «эпическое» по характеру изложение истории правления предков царя – автора данного *дарения*.

Дарственные надписи Личчавов являются исключительно важными источниками не только по истории земельных отношений в Непале в IV–VII вв., в переходный для региона период от древности к средневековью. Основываясь на информации этих источников, мы можем судить об особенностях социально-политического устройства непальского общества и государства того времени, для которого земельные отношения были системообразующими, как и для любого современного им общества. Понимание важности этих источников определяет детальность настоящего исследования.

Важнейшая особенность эпиграфики времени Манадевы, первого царя из династии Личчавов, как мы уже отмечали, – отсутствие царских *дарений* земли и *грамот-распоряжений*, характерных для всех последующих Личчавов, при наличии значительных по объему *дарений*, зафиксированных в частных надписях. Общество долины Катманду при появлении здесь Манадевы уже находилось на сравнительно высоком уровне социального развития. Об этом свидетельствуют, например, *дарения главы караванщиков (сартхаваха)*⁴⁸ Ратнасангхи, датированные 477 и 480 гг. Безусловно, это был очень богатый человек. Многие более поздние царские и частные *дарения* по сравнению с его *дарениями* выглядят значительно скромнее. Постройка двух лингамов в течение трех лет и *дарения земли* в их пользу, сделанные от имени Ратнасангхи, контрастируют, учитывая их значительный объем, со сходным *дарением* другого *главы караванщиков*, Гухамитры, совершенным, как говорится в тексте, *ради блага торговцев* (т.е. на благо торговой организации), и *дарением земли*, осуществленным неким шиваитом Джаяламбой после постройки лингама, названного *Джайешвара*. Поэтому можно предполагать, что *дарения* Ратнасангхи сопровождались какими-то экстраординарными событиями, были обусловлены субъективными причинами.

⁴⁸ Термин *сартхаваха* встречается и в индийских надписях. Наиболее подходящее значение его здесь скорее аналогично тому, что встречается в надписях времени Гуптов из Дамодарпура, где так обозначается глава торговой гильдии, входивший в «совет» областного центра (*адхиштхана-адхикарана*).

Дарения времени Манадевы однотипны и следуют упрощенной общей модели краткого изложения содержания *дарения* (такого рода тексты встречаются и позже). Хотя, как мы уже отмечали, среди них нет характерных для последующих правителей Личчавов *распоряжений, грамот на камне*, оформленных соответственно традиции *дарений на медных табличках*: с характерными и обязательными частями, формулами. Вряд ли такая форма *дарений* была неизвестна при Манадеве. Это можно заключить и из того, что ей следуют все *дарения* Васантадевы, следующего правителя царства Личчавов. Поэтому мы объясняем особенности надписей Манадевы не столько характером *дарений* (большинство их – частные), но и особенностями структуры его царства, в рамках которого интеграция различных территорий и территориальных организаций была еще весьма относительной, непрочной.

Краткая форма содержательной части *дарений* времени Манадевы при описании того, «что дарилось», предусматривала в большинстве случаев три части, а именно: *географическую ориентацию дарения* (чаще всего здесь присутствует обобщенный термин *прадеша*); *обозначение принадлежности земли* (?) или, как считают непальские исследователи, *ее площади*; а также *название подати*, получаемой с этой земли и/или *упоминание ее конкретного объема*, т.е. дохода с земли⁴⁹. Получатель *дарения* не становился собственником земли, а лишь получал с нее доход, который мог определяться в виде конкретного фиксированного сбора. Такая форма изложения конкретной информации о *дарениях* была употребительной не только в раннем Непале, но и в Индии того времени.

Дарения, современные Манадеве, хотя и используют общую модель, несколько различаются в деталях. В знаменитом панегирике из Чангу-Нараяна, который фактически является вступлением⁵⁰ к *дарению* Манадевы этому храму, большая часть сведений о самом *дарении* повреждена⁵¹. Здесь фиксируется право храма получать сбор в 54 и 20 мани (*māni*) с земли, расположенной «*в округе*» («*прадеша*») деревни Кхакамприн. По-

⁴⁹ В абсолютном большинстве случаев для надписей, современных Личчхавам, характерен именно этот тип распоряжения землей, когда дарилась не сама земля, а доход с нее в виде подати фиксированного или нефиксированного (определяемого по традиции?) размера. При этом нередко остается неясным, кто обрабатывал землю и был субъектом обложения.

⁵⁰ Подобные случаи, когда вступление, панегирик царю и его предкам, лишь обозначающий причины совершения *дарения*, представляется в виде сравнительно крупного литературного произведения и анализируется исследователями без учета того, что он является прежде всего структурным элементом текста совершенно иного рода, встречаются в исследованиях индийской эпиграфики, например в работах, где используются свидетельства знаменитой надписи Скандагупты из Джунагадха.

⁵¹ Встречающиеся факты повреждения надписей представляется возможным рассматривать и как сознательную их порчу, поскольку чаще всего оказываются поврежденными строки с информацией о конкретном содержании *дарения*.

лученные средства должны были использоваться для совершения *пуджи* (*ритуала поминовения*) *предков* царя при ежегодной храмовой церемонии. Употребляемая и в последующих *дарениях* терминология частично выглядит понятной из контекста первых *дарений*. Очевидно, термин «*округа*» или «*район*» (*pradeśa*) не несет какой-либо особой государственно-административно-территориальной нагрузки, лишь связывая фиксируемые участки с названиями различных деревень. Одна из таких областей *прадеш* ориентирована по реке *в районе противоположного (Пашупатинатху) берега Багмати*, а одна – даже по полю: *в округе поля деревни Юпа-грама*. Вместе с тем уже первые *дарения* позволяют предположить, что практика землепользования при первых Личчхавах предусматривала градацию земли на собственно деревенскую⁵² (*дарения* в рамках которой были значительно более редки) и на землю вокруг деревни, окружавшую владения жителей деревни – *в округе, вокруг деревни*⁵³. Здесь рядом с владениями жителей деревни могли находиться также царские, частные и храмовые владения. Названия таких «областей», которые представляется возможным называть *округа* для более четкой их сравнительной идентификации, образуются в большинстве случаев от названия соседних деревень.

Хотя значительную часть географических названий, упомянутых в первых *дарениях*, уверенно идентифицировать вряд ли возможно, их перечисление позволяет с уверенностью судить о том, что подаренные участки располагались в *различных* частях долины Катманду. Так, например, о *дарении* в деревне Думлан, упомянутой в надписи Ратнасангхи, говорится и в частной надписи из Патана, находящегося южнее Пашупатинатха. В названии одной из *прадеш*, Ситати-Джолприн (9.4), легко угадывается Шитати⁵⁴, название поселения, давшего, по-видимому, название долине, по которой протекает река Киртипур, которая многократно зафиксирована в иных надписях Личчхавов, а также название поселения Джолприн, упомянутого в *грамоте*, найденной в Баламбу (104.8, 11). Кроме того, уже первые частные *дарения* времени Манадевы позволяют с уверенностью судить о том, что место находки текста *дарения* не всегда свидетельствует о близком расположении самого *дарения*, земли (например, только в двух *дарениях* Ратнасангхи из Пашупатинатха зафиксированы *дарения* в 17 или 18 *прадешах*-округах). Даже учитывая тот факт, что размеры долины Катманду сравнительно невелики, существование крупных земельных владений одного и того же частного лица в ее разных частях при Манадеве не вызывает

⁵² В таких случаях говорится о *дарении земли в граме* (см., напр.: 28.2 и 28.3, притом, что здесь же говорится и о *дарении в прадеше* Пиканкула).

⁵³ Здесь употребляются термины *pradeśa*, *uddesa* или указывается направление от деревни.

⁵⁴ В надписях также упоминается *śitātī-gulmaka* (22.11), различные деревни, находившиеся в долине Шитати (43.2, 44.2, 45.2, 46.2, 47.2, все находки в районе Киртипур-Тханкот), Шитати упоминается в 114.15 и как *дранга Шитати* (объединение Шитати) в 131.8.

сомнения, что, безусловно, характеризует относительно высокую степень развития здесь социальных отношений.

Выглядит понятной терминология, употребляемая для обозначения названия получаемого дохода или сбора (*пундака*) и ее объема (*маника*), хотя и не для всех случаев употребления этих терминов. Несомненно, *mānika*, или, сокращенно, *mā*, *māni*, как этот термин встречается в надписях, в большинстве случаев подразумевает меру объема зерна. Это есть общее значение и для слова *māpa*, от которого указанные термины образованы. Термин *маника* встречается в ряде вполне понятных контекстов, способствующих его правильной интерпретации уже в надписях Манадевы, например: «произведено (*дарение*) соответствующего поля, с которого 45 *маника* зерна в год (собирается)» (17.4). Сходные контексты можно встретить и в более поздних надписях: в 28.2–3 говорится о «150 *маника* (*риса*) *врихи*», о «дарении 14 *маника* зерна и 7 монет пурана в год» говорится в 117.4–5⁵⁵ (ср. также: *dhānyamānika* 118.16; 196.9; *tandulamānika* 118.23; 134.32). Представляется очевидным, что получаемое таким образом зерно могло продаваться или обмениваться на иные необходимые продукты или товары⁵⁶. Сложнее определить реальное значение меры, учитывая то, что оно могло изменяться в различные периоды истории страны, а под общим термином *маника* (мера зерна) могли подразумеваться различные меры (поэтому, возможно, в надписях и появляются специальные термины «мера зерна» – *дхання-маника*, *тандула-маника*, в том числе и в рамках одного контекста).

Д. Регми высказывал различные суждения об эквиваленте *маника*⁵⁷. Аргументацию своих запутанных расчетов он строил на сведениях *грамоты* Васантадевы из Чаукитара, где фиксируется запрет вступления (для сбора податей) на территорию деревни для представителей двух междеревенских организаций-*адхикаран* под названием *Кутхер* и *Шолла* (*Шул-ли*). В качестве своеобразной компенсации для этих организаций (и, чтобы не произошло уменьшение поступлений в царскую казну), обеим организациям было подарено поле с правом получения 2 *маника* для *Шолладхикараны* и 1 *маника* для *Кутхерадхикараны*⁵⁸. По мнению Д. Регми, «потери казны», если эквивалент *маника* был небольшим, вряд ли были

⁵⁵ Здесь же, правда, упоминается и иная мера *dhānyakudā* – куда или кудуба зерна, известная и по индийским источникам.

⁵⁶ «Пусть предоставит 12 *маника* для использования (с целью приобретения) зонтов, покрывал, цветов, сурика, ламп, музыкальных инструментов и другого» (87.3.).

⁵⁷ В книге «Древний Непал» Регми утверждал, что мера эта была равна 0,5 кг, или 2,2 фунта зерна. (Цит. по: Jha H. N. The Licchavis. Varanasi, 1970. P. 195). В книге «Надписи древнего Непала» он меняет свою точку зрения, приравнивая *маника* к современному *мури*, состоящему из 20 *прастха* (совр. *патхи*), каждая из которых состояла из 16 *анджали*, эквивалентом которой были 8 кг (D. R. Regmi. Inscriptions of Ancient Nepal. Vol. III. P. 28–29).

⁵⁸ 30.11–14. Автор не приводит сведения аналогичной *грамоты* Васантадевы, где для каждой из упомянутых *адхикаран* предусмотрены уже только по 1 *маника* (32.12–16).

достойны внимания царя и требовали компенсации и специального упоминания в *грамоте*. И хотя механическое приравнивание «потерь *адхикаран*» и полученной ими компенсации не выглядит правомерным, следует признать, что мера *маника* скорее всего подразумевала достаточно большой объем зерна. Большинство «подсчетов» реального значения этой и иных мер, которые строятся чаще всего на «здравом смысле» исследователя, учитывающего «нормы потребления» зерна и пр., вряд ли достойны серьезного рассмотрения, но нам представляется возможным считать условно наиболее приемлемым эквивалент мере *маника*, как его толкует Д. Перми в своей последней монографии (8 кг).

Если мера *маника* встречается для обозначения объема сбора, то термин *пиндака* служит, очевидно, для обозначения самого сбора. В этом убеждает не только то, что этот термин в надписях Личчавов во всех случаях употребляется в единственном числе (*маника*, за исключением сокращенных форм, – всегда во множественном). Это подтверждается вполне конкретными контекстами надписей. Так, в 98.11–12 говорится: «Таким образом, с этих (земель) в должное время *собрав пиндака* владельцами ремонт канала должен быть осуществлен», в 100.15 говорится: «перечисляя *1/10 часть пиндака*, таким образом, (от того, что) должно быть собранным...». Этот смысл подразумевается, по нашему мнению, и в обобщенном выражении *наделенные должными бхага-бхога-кара-пиндака-дана*, т. е. «подобными доходами, *пиндака* и другими», когда говорится о подданных царя. Определяющим при наименовании этого сбора, вполне возможно, было обычное значение слов *пинда*, *пиндака* (специальная поминальная жертвенная лепешка, часть). Ритуальное, мистическое значение *дарения*, служащее накоплению «нравственных заслуг», *пуньи*, всегда в первую очередь подчеркивалось и во многих индийских *грамотах*. Употребление термина *пиндака* как в различных сочетаниях с термином *маника*, так и без термина *маника*, с упоминанием объема сбора, нет особых оснований рассматривать как обозначение «особых» податей, тем более что в *грамотах* Личчавов *пиндака* выступает скорее всего в качестве обозначения конкретного типа сбора, а именно сбора зерна. Во всяком случае, иные «подати», предусматривающие выплату зерном, в надписях не упоминаются.

Значительно менее однозначным представляется определение значения термина *бхуми*, так же как и смысла сведений, которые даются во второй части характеристики *дарений*. При его интерпретации исследователи обычно ссылаются на надписи Вакатаков, приводя мнения Дж. Флита и Дж. Берджеса⁵⁹, данные в примечании к их переводам *грамоты* Праварасены II из Чхаммака, и Ф. Кильхорна из примечания к переводу *грамоты*

⁵⁹ Archaeological Survey of Western India. Vol. IV. L., 1883. P. 123 // Corpus Inscriptionum Indicarum. Vol. III. L., 1878. P. 241.

Праварасены II из Дудиа⁶⁰. Упомянутые авторы, в безусловной авторитетности которых нет сомнений, совсем не так категоричны, высказывая предположения, что термин *бхуми* использовался в отдельных надписях Вакатаков как технический, обозначающий «меру площади земли». Но, в отличие от Д. Регми⁶¹, они никогда не пытались дать конкретное определение этой мере. Не рассматривая даже сомнительную корректность сопоставления сведений *грамот* Вакатаков, правителей из Центральной Индии, и сведений *грамот* Личхавов, следует заметить, что употребление слова *бхуми* в надписях Вакатаков совсем не выглядит техническим, как его понимает Д. Регми. Говорить о его значении «мера площади» нет никаких оснований. Прямо противоречат такой точке зрения *грамоты* Вакатаков из Паттана (16.21–22: «здесь в деревне 400 нивартан *земли*, [отмеренных] царской мерой»⁶²), Вадгаона (14.19–20), Пандхурна (17.26–27) и Пауни (19.20–21), приводя количество «нивартан *земли*». Поэтому и в упомянутой выше *грамоте* из Чхаммака контекст, где встречается это слово, звучит так: «Деревня под названием Чармманка... с 8000 [нивартан] *земли*, [измеренной] царской мерой... дана тысяче брахманов» (9.18–20)⁶³. Такое чтение надписи, соответствующее, кстати, переводу В. В. Мираши⁶⁴, выглядит более правильным. Упоминание в одном контексте двух терминов: *раджа-маника* и *бхуми*, – для каждого из которых подразумевается особенное числовое конкретное значение, сомнительно. Закономерность предлагаемого перевода подкрепляет случай в *грамоте* из Дудиа, где имеется несовпадение падежей и числа слова *бхуми* и количественного обозначения площади земли⁶⁵,

⁶⁰ Epigraphia Indica. Vol. III. P. 259. На мнение Дж. Флита и Ф. Кильхорна ссылаются и Д. Ч. Сиркар в своем «Эпиграфическом словаре», приводя значение термина *бхуми*: «возможно, была равна 4 *bhū-māṣaka*», ссылаясь на публикацию *грамоты* XI в. (Indian Antiquary. Vol. XVII). Но, как можно судить по публикации этого текста (J. Ph. Vogel. Antiquities of Chamba State. Vol. I. P. 187–197), это лишь предположение Д. Ч. Сиркара, которое не может рассматриваться как аргумент. С. Датта (S. Dutta. Land System in Northern India. New-Delhi, 1995. P. 44–45) и некоторые другие индийские исследователи просто повторяют предположение Д. Ч. Сиркара.

⁶¹ D. R. Regmi. Op. cit. P. 30. По-видимому, в тексте публикации ошибка – автор приводит цифру 800 вместо 8000 и не уточняет слово «бхуми», рассматривая его как обозначение меры земли, никак не аргументируя свое чтение, не совпадающее с основными публикациями.

⁶² *atra grāme rājakeya-mānenah bhūmer-nivartana-śatāni catvāri*.

⁶³ *Bhojakaṭa-rājye Madhu-nadī-taṭe Carmmāṅka-nāma-grāmah rājamānika-bhūmi-sahasrair-aṣṭābhīḥ 8000 Śśatrughna-rājaputra-Kondarāja-vijāptyā nānāgotra-caranebhyo brāhmanebhyaḥ sahasrāya dattaḥ*. Аналогичное выражение встречается в *грамоте* из Пандхурна, фиксирующей дарение «земли (объемом) в 2000 (нивартан), измеренных «царской мерой» для брахманов из различных готр и чаран» (*bhūme[h*] sahasrā[ni] = dve rājakeyamānenah nānāgotra-caranebhyo dattāni*, 17.22–23), в *грамоте* из Масоды (18.20).

⁶⁴ Corpus Inscriptionum Indicarum. Vol. V. Ootacamund, 1963. P. 23.

⁶⁵ *Darbbhamalake bhūme[ca] X=pañcaviṃśaṁ Kauśika-sagotra(trā)ya Yakṣāryāya Hiraṇyapura-bhoge Karmmakāra-grāme bhūme[h*] ṣaṣṭi[h*]* (12.16, 17), ср.: *bhūmeḥ* (G.Sg.) и *sahasrāni* (N.Acc.Pl.) *dve...* (N.Acc.Pl.) в 17.23.

что вынуждает соотносить цифры не с *бхуми*, а с обычным обозначением меры площади *нивартана*. Не может считаться техническим термином слово *бхуми* в *грамотах* из Яватмала (15.12)⁶⁶, Масода (18.28), Пауни (19.19). Отсутствие оснований для технического толкования слова *бхуми* в надписях Вакатаков (нами рассмотрены *все* случаи его употребления) позволяет сомневаться в правомерности таких предположений в случаях с Личчхавами.

Анализ частных надписей времени Манадевы подкрепляет отмеченные выше сомнения. В *дарении* Ратнасангхи от 399 г. (10 случаев⁶⁷) и от 402 г. (7 случаев⁶⁸) обращает на себя внимание, если следовать подходу Д. Регми, несогласованность текста: слово *бхуми* всегда приводится в именительном падеже ед.ч., а число всегда дается в родительном падеже. Аналогичная *ошибка* присутствует и в *дарении* Гухамитры из Катманду (10.3), в иных случаях (25.8–12). Кроме того, довольно часто в надписях Личчхавов слово *бхуми* встречается в контекстах, очевидно не подразумевающих его специального, технического значения (22.26, 23.9, 68.3, 69.9–13, 63.10 и др.) Поэтому оснований для технического его толкования мы просто не видим. Таким образом, вторая часть изложения содержания *дарений* приобретает принципиально иное звучание – здесь происходит фиксация не размеров земли, а приводятся свидетельства о ее принадлежности определенному количеству людей или коллективу, местной организации, которая таким образом называется⁶⁹. Это можно предполагать также исходя из постоянного использования в таких случаях родительного падежа (например, *земля двадцати*). Нам не представляется пока оправданным излагать здесь догадки о значении этой части *дарений* и, возможно, института, который здесь упоминается. Вне контекста дополнительных свидетельств о социальной структуре современного Личчхавам общества это выглядит пока преждевременным.

Работа подготовлена при финансовой поддержке РГНФ по проекту № 04-01-00111а.

⁶⁶ «Земля, считавшаяся прежде владением получателя дарения».

⁶⁷ ...*pañcānām śatānām-bhūmih* 500... *ṣaṇnām śatānām bhūmih* 600... *śatasya bhūmih* 100... *dvyaraddhasya śatasya bhūmih* 150... *ardhatrītyasya bhūmih* 250 *śatadvayasya bhūmih* 200... *aṣṭy-uttarasya śatasya bhūmih* 180... *navatyā bhūmih* 90... *śatadvayasya bhūmih* 200... *śatadvayasya bhūmih* 200.

⁶⁸ ...*śatasya bhūmi* 100 *piṇḍaka māni[kā]*...[*pa*]*ñcātato bhūmih* 50 *piṇḍakam mānikāh* 22... *catvāriṃśato bhūmi* 40 *piṇḍakam mānikāh* 20... *ṣaṣṭer bhūmi* [60]... *triṃśato bhūmi* 30 *piṇḍakam mānikāh* 18... *catvāriṃśato bhūmi* 40 *piṇḍakam mānikāh* 25... *triṃśa[d-u]ttarasya śatasya* [*bhūmi* 130] *piṇḍakam māni* 72.

⁶⁹ В более поздней эпиграфике в Карнатаке и Андхра (см., например: С. А. Padmanabha Sastry. Administration in Andhra. Dehli, 1990. Р. 180 и пр.) отмечены многочисленные случаи, когда в названии того или иного территориального подразделения (территориальной организации) присутствовало число, иногда даже пятизначное.

А.М. Самозванцев

«Артхашастра Каутильи» II: проблемы структуры текста

В настоящей статье исследуется материал и главным образом структура II книги известного трактата «Артхашастра» Каутильи (далее – КА). Эта книга – самая большая по объему в тексте памятника. Она состоит из 36 глав. Внимание специалистов к материалу II книги объясняется тем, что именно ее материал демонстрирует экономику, хозяйственную жизнь индийского государства в представлении его КА.

Именно в этом разделе памятника обстоятельно описывается деятельность хозяйственных служащих государства, дается представление о теории государственных доходов, податной системе и тому подобных вещах. Вопрос, однако, состоит в том, в какой степени культура текста КА и присущие ей текстовые средства корректируют сложившиеся в этой области представления и далее – какой внутренней логике подчинен строй этого материала. Именно этот вопрос находится в центре внимания нашего исследования.

I книга КА называется *adhyakṣapracāra*. *Pracāra* здесь значит «деятельность», «сфера деятельности» (II.1.19, 6.14, 7.2–3, 9, 24, 8.3 и др.; см. термин в том же значении у Ману VII.153–155); близкое значение имеет компонент *cāra* в выражении *arthacāra* – «исполнитель дел» (II.9.32, IV.9.28). *Адхьякша* означает категорию служащих и переводится обычно как «надзиратель», что не кажется удачным: мы предпочитаем переводить термин как «служаший, осуществляющий надзор». Во II книге КА *адхьякши* образуют в своем роде компактную группу, специфическую в своем назначении. Эти служащие осуществляют надзор за разными сферами деятельности, представление о которых дает *вартта* – наука, или учение, о хозяйстве. Предмет последней раскрывается как земледелие, скотоводство и торговля; эта наука полезна тем, что доставляет государству зерно, скот, деньги, лесные материалы и принудительный труд; обратившись к этой науке и пользуясь как средствами казной и войском, государь приводит к повиновению союзников собственных и противной стороны (I.4.1–2). *Вартта*, следовательно, обеспечивает материальное могущество государства. Обучаться науке о хозяйстве, согласно теории государства КА, следует именно у адхьякш (I.5.8) – вероятно, тех самых, чья деятельность описы-

вается в книге «Адхьякшапрачара» («Деятельность/сфера деятельности служащих, осуществляющих надзор»).

В дхармашастрах, заимствующих материал артхашастр, близких к КА или лежащих в основе известного компендия, изредка упоминаются служащие адхьякши («Ману-смрити» VII.81, 119, 189, «Яджнавалкья-смрити» I.322). При этом компиляторы не видят в термине ничего специфического. Так, у Ману VII.119 об *адхьякше*, в управлении которого находится 100 деревень, говорится, что он может получать подати с деревни. Ранее (Ману VII.115, 117) аналогом термина *adhyakṣa* выступает термин *īśa* – «владыка», «господин». Составитель «Ману-смрити» VII.81 затрудняется определить род деятельности *адхьякши*; любопытным образом его функция передается через употребление глагола *ava-ikṣ*: получается, что служащим, осуществляющим надзор, «полагается осуществлять надзор». Толкуя слово *adhyakṣa*, Куллука употребляет лексический эквивалент *avekṣit*, производный от того же глагола *ava-ikṣ*. Близким образом характеризует *адхьякшу* Виджнянешвара в комментарии к «Яджнавалкья-смрити» I.322: он заменяет *adhyakṣa* на слово *adhikārin*.

Комментаторы выходят из затруднения, только когда адхьякша дополняется еще одним лексическим компонентом, и они составляют одно выражение. Так, у Ману VII.189 упоминаются баладхьякши – «служащие, осуществляющие надзор за войсками», и Куллука, естественно, толкует баладхьякша как сенаяака – «военачальник».

Исключение из числа комментаторов составляет Бхаручи, составивший самый ранний комментарий к «Ману-смрити». Известно, что Бхаручи во многих случаях толкует текст дхармашастры, цитируя КА. В частности, в комментарии к Ману VII.81 он объясняет слово *адхьякша*, перечисляя целый ряд адхьякш из II книги КА, к которым принадлежат: *suvarṇa-koṣṭhāgāra-paṇya-kurpa-āyudha-tulā-śulka-nau-bastyaśvarathapattyadhyakṣādin*, т.е. «служащих, осуществляющих надзор за золотом, кладовой, торговлей, лесными материалами, оружием, весами, пошлинами, судоходством, слонами, конницей, колесницами, пехотой [и] прочих». К этому перечислению адхьякш Бхаручи мы еще вернемся, пока же заметим, что, во-первых, адхьякша – термин, сравнительно редкий для дхармашастр; в более ранних текстах, чем «Ману-смрити», он не встречается. Во-вторых, понимание этого термина представляет определенную сложность для компиляторов и комментаторов.

II книга (адхикарана) КА состоит из 36 глав. Из их числа главы 21–22, 31–32 объединены в тематические разделы (пракараны), главы 33–35, напротив, сами состоят из пракаран: первая – из трех, вторая и третья – из двух. Деление остальных глав соответствует делению на разделы. Следовательно, с точки зрения оформления материала текстом последние главы II книги отличаются от остальных глав.

Текст II книги КА составляет органическую часть существующей версии КА. Имеются отсылки в тексте: II.4.7 к I.20.1, II.14.13 – к IV.10.1, III.10.4 – к II.4.3–5, IV.3.4 – к II.36.15–20, I.20.4, IV.4.1 – к II.35, IV.9.7–8 – к II.5.16–20, VI.1.9 – к II.3.

Внутри текста II книги имеются отсылки между отдельными главами: в II.2.5 имеется отсылка к II.17, в II.3.35 – к II.17, в II.13.28 – к II.19, в II.14.15 – к II.19, в II.15.12 – к II.24, в II.15.50 – к II.30–31, в II.28.6 – к II.12.

Употребление некоторых терминов и фразеология, встречающаяся в нескольких главах, указывают на определенное единство стиля в тексте II книги. В частности, в II.12.1 используется выражение *adhyakṣaḥ... tajjātakarmakaropakaranaśaṁpannah... ākaram parikṣeta*; в II.18.1 – *adhyakṣaḥ saṁgrāmikam... upakaraṇam ca tajjātakāruṣilpibhiḥ kārayet*; в II.22.5 – *...tajjātapuruṣaiḥ kārayet*; в II.23.1 – *adhyakṣaḥ... vyavahāram tajjātapuruṣaiḥ kārayet*; в II.23.10 – *...tajjātakāruṣilpibhiḥ kārayet*; в II.25.1 – *adhyakṣaḥ... tajjātasurākinvavyavahāribhiḥ kārayet*. По большей части с использованием этих конструкций оформляются начальные сутры этих глав. В II.5.8 и II.11.1 используется выражение *tajjātakaraṇādhiṣṭhitāḥ*.

Обратим внимание и на тот любопытный факт, что царский дворец (II.1.7), здания учетного ведомства (II.7.1) и таможи (II.21.1), лошадиное стойло (II.30.5) и слоновник (II.31.2) – как они описываются в тексте – располагаются сообразно сторонам света – обращенными к Востоку или Северу, т.е. сакрально благоприятным сторонам света, и при этом используется стандартная фразеология. Во многих случаях используется термин *caturāśra* – в значении не только «четыреугольный» (в большинстве случаев), но и «идеальный», «согласованный» (II.3.3, 10, 16, 5.2, 11.104, 30.5, 31, 31.3; ср. *caturāśrikā* в II.11.101).

Вместе с тем II книга КА, видимо, состоит из нескольких фрагментов, которые ранее были включены в другую версию (версии) текста.

Прежде всего, обратим внимание на тот факт, что в перечислении *адхьякиш* вслед за *шулка*-(*адхьякшей*) следует *нау*-(*адхьякша*). В перечислении, следовательно, отсутствуют пять *адхьякиш*, чья деятельность описывается в КА II.23–27. Во всяком случае, если комментатор имел дело с текстом КА в его существующем виде, подобный пропуск в перечислении *адхьякиш* и, значит, глав II книги КА нуждается в комментарии Бхаручи к «Ману-смирти» VII.81 вслед за *шулка* в объяснении. Далее, в трех главах – II.33–35, а последняя из них текстуально связана с главой II.36 (см. II.36.1), настораживает, что они, в отличие от прочих глав II книги, состоят из разделов. Если в II.27.25, 29.42 и 30.49 употреблена конструкция *etena/tena... vyākhyāta* в смысле «тем-то сказано о том-то» с упоминанием «того-то» в самой фразе, то в II.33.1, 7 использована конструкция *adhyakṣena/etena... vyākhyāta* в смысле «тем-то сказано и о том-то», причем этот последний не только упо-

минается в тексте – к нему обращены предписания, оформленные в тематические разделы текста (II.33.1–6, 7–8). Помимо определенного разнообразия в стилистике следует отметить и то, что деятельность собирателя доходов, как формулируется содержание одного из разделов в II.35, уже была предметом обсуждения в II.6. Правда, в последней главе речь шла об установлении прихода собирателем доходов, но в любом случае такое раздвоение одного субъекта деятельности в двух качествах во II книге КА необычно.

Кроме того, о лошадях и слонах говорится в II.30–32 вовсе не как о родах войск, тогда как в II.33 речь идет именно о родах войск – о колесницах и пехоте, что и позволяет, в свою очередь, включить в эту главу раздел о военачальнике (см. особенно II.33.6). Видна также связь между главами II.32 и II.33 (см. II.33.1). Это означает, что главы II.30–33 воспринимались компилятором как излагающие одну идею, один выраженный через серию предписаний сюжет, а именно о четырехчленном войске, которым руководит военачальник (II.33.9). Этот вывод напрашивается сам собою, так как в II.33 и говорится только о колесницах и пехоте; войско, которым ниже руководит военачальник, оказывается тем самым неполноценным (ср. КА X.4). В своем комментарии к «Ману-смити» VII.81 Бхаручи, кажется, тоже воспринимает как единую группу хастьяшваратхапаттьядхьякша, т.е. как включающую в себя «служащих, осуществляющих надзор за слонами, конницей, колесницами [и] пехотой».

Во II книге компилятор, вероятно, пытался представить в разных ее аспектах науку о хозяйстве, а это наука главным образом о государственных доходах и только отчасти – о расходах. Глава II.6, важнейшая в плане реализации этой идеи средствами текста, так и строится: сначала идут статьи прихода (II.6.2–9), затем – расходов (II.6.11). Однако содержание главы II.33, за исключением сутр II.33.2–5, не может быть истолковано в виде росписи соответствующей статьи расходов, в отличие, скажем, от содержания главы II.18. Последняя глава прямо связана с предыдущей, что подтверждает указание в стихе II.18.20: в главе II.17 речь идет об исполнении статьи прихода в виде пополнения казны лесными материалами, а в II.18 – об исполнении статьи расходов, которые идут на содержание арсенала (ср. II.6.6 – II.6.11). Кроме того, ни служащий, осуществляющий надзор за колесницами, ни служащий, осуществляющий надзор за пехотой, очевидно, знатоками науки о хозяйстве не являются, хотя и называются оба *адхьякшами* (II.33.1, 7). Не может принадлежать к числу знатоков этой науки и военачальник (II.33.9).

Все сказанное позволяет предположить, что фрагмент II.33–36 был составлен и подключен к другому фрагменту в процессе оформления композиции II книги в целом, причем унификация текста была отнюдь не механической: практически весь он переработан. Об этом говорят не только отсылки между главами II книги, в том числе в II.2.5 к II.17 и в II.3.35 к II.17.

Если проанализировать роспись статей прихода и расходов в II.6.2–8, 11, то окажется, что она охватывает материал глав, начиная с II.11 и заканчивая II.34. Если же допустить, что в II.6.11 под паттьяшваратхадви́па – «пехотой, конницей, колесницами [и] слонами» – подразумевается то самое «четырёхчленное войско» (II.33.9), части которого представлены в составном тексте II.30–33, – а это соображение кажется резонным, то оказывается, что переработка текста II книги происходила одновременно с присоединением фрагмента II.33–36 к фрагменту II.11–32. Сравнение оформления глав II.30–32 и II.33 показывает, что связный текст, описывающий деятельность целого ряда *адхьякиш*, должен был существовать еще до оформления текста и материала II книги КА.

Действительно, главы II.11–32, за исключением главы II.14, описывают функции адхьякш – знатоков науки о хозяйстве. Причем, судя по тому, что в комментарии Бхаручи к «Ману-смирти» VII.81 в ряду адхьякш за суварнадхьякшей следует коштхагарадхьякша, главы II.13–14, в представлении комментатора, составляли единое целое как содержащие предписания, обращенные к первому из адхьякш – служащему, осуществляющему надзор за золотом.

Об истории текста, включенного в отрывок с первой по десятую главы II книги, если текст этих глав – по отдельности или в каких-то комбинациях – вообще существовал, трудно сказать что-либо определенное. Но своей стилистикой и характером материала этот фрагмент, конечно, отличается от фрагмента II.11–32. Адхьякша внутри главы упоминается здесь в II.2.7, 7.19, 28, в начале главы – в II.7.1, 9.1. В остальных случаях субъектами выступают царь (II.1), самнидхатр (II.5), самахартр (II.6), либо субъекты не упоминаются вовсе (II.2–4, 8–10).

Уже говорилось, что глава II.6 была, видимо, составлена одновременно с оформлением всего текста II книги. Однако в II.6.2 упоминаются поступления в казну от рынков (IV.2), от игры в кости (III.20.1–13), от недвижимости (III.8–10), а также доставляемые объединениями мастеров и ремесленников (IV.1) и служащим, осуществляющим надзор за храмами (V.2.38 сл.). Значит, по крайней мере часть текста III–V книг КА была оформлена одновременно с текстом II книги.

Поскольку по своей стилистике главы II.6–9 явно близки друг к другу, можно думать, что весь этот фрагмент был составлен одновременно. Здесь в центре внимания составителя находится идея, объединяющая все главы II книги (за исключением, разве что II.10), начиная с первой (II.1.32–35) и кончая последней (II.36.3), но лейтмотивом она проходит именно через главы II.6–9. Эта идея заключается в том, что государство богатеет только с ростом казны (II.1.16: «Царь с малой казной поглощает горожан [и] сельских жителей»), а рост этот связан с ростом прихода в казну и уменьшением расходов, разница между которыми составляет так называемый

«чистый доход» (II.6.1–11, 17–27, 7.3, 11–41, 8.1–21, 9.4, 10–11, 13, 15, 17 и др.; см. особенно II.6.27). Собственно в казну поступает именно «чистый доход», потому что расходы совершаются из суммы прихода (II.7.17–19, 21, 28). Соответственно, для увеличения «чистого дохода» требуется при росте прихода уменьшать расходы, что и составляет суть деятельности собирателя доходов (II.6.28; см. также II.7.41). Что главным для науки вартты являются понятия прихода и расходов (при очевидном сокращении последних и росте первого), подтверждает и «Яджнавалкья-смирти» I.322, 327, как в этих, так и в некоторых других предписаниях заимствующая материал артхашастры. Адхьякши, согласно этому источнику, назначаются царем именно на дела, сопряженные с приходом и расходами, и царь сам занимается учетом прихода и расходов (ср. КА I.19.9). Более того, сбор доходов рассматривается как занятие настолько важное, что и сама столица страны мыслится как место, предназначенное для сбора доходов (II.3.3).

Отметим также, что в текст глав II.6–9 включены редкие во II книге дискуссии учителей артхашастры (II.7.11–15, 9.10–12). Здесь смущают, правда, формулы начальных сутр в 8 и особенно в 9 главах: кажется, они должны открывать новые рубрики, и так оно и могло быть с главой 9, если бы за ней следовала глава 11. В этом случае главы II.6–9 были бы важной смысловой преамбулой к следующей части текста, составленной на основе какого-то иного источника, если бы не разделяющая главы 6–9 и 11 и тем указывающая на разное смысловое наполнение материала этих двух частей текста глава II.10. На недостаточную унификацию материала фрагментов II.6–9 и II.11–32 указывает, возможно, то обстоятельство, что в II.5.8 и II.11.1 включены параллельные предписания, обращенные в одном случае к хранителю запасов, а в другом – к служащему, осуществляющему надзор за казной.

Что касается главы II.10, то она явно разрывает предшествующий и последующий тексты, объединенные темой «казна». Возможно, в этом и состоял смысл включения этой главы в композицию II книги? В этой главе, единственной в своем роде во II книге, значительная часть основного текста оформлена в виде стихов (II.10.5, 23–24, 38–46; ср., например, II.12.10, 24.9–10, 26–27), причем наряду с размером шлока встречается триштубх (II.10.5, 38–39, 42, 46). Заключительный в главе стих II.10.63 своей стилистикой скорее напоминает заключительные в собрании КА стихи XV.1.71–73. Сутры II.10.2, 47–56 содержательно больше соответствуют материалу VII книги КА. Х. Шарфе в своей работе показал, что текст главы состоит из двух самостоятельных частей: II.10.6–37, 57–62 – вероятно, более древнего законченного текста, предметом которого были стилистика и грамматика, и II.10.47–56 – текста более позднего, описывающего «средства» ведения политики царем. Последний фрагмент никак не вписывается в контекст остальной части текста главы II.10. Прочие, более мелкие фрагменты

скорее всего были включены в текст в процессе оформления композиции главы¹. Не собираясь проводить в этой связи какое-то специальное исследование (в нашей работе ставятся иные задачи), обратим, тем не менее, внимание на то, что и в предыдущей главе стихотворные размеры перемешаны и стихотворная часть написана как триштубхом (II.9.32–33), так и шлокой – ануштубхом (II.9.34–36).

Впечатление таково, что глава II.10 была добавлена в уже сложившийся текст. Какую-то неявную мотивацию включения ее в композицию II книги, а именно сразу после II.9, можно видеть разве что в указании, содержащемся в последней главе, что служащий определяется в ведомство царским указом (*śāsanaśtha* – II.9.19), тогда как предмет главы II.10 именно *śāsana* – царский указ.

Из числа первых пяти глав II книги КА первые четыре, безусловно, составляют органическое целое. Главы II.1–2 описывают устройство сельской местности, причем в первой главе в центре внимания находится обрабатываемая земля, а во второй – необрабатываемая. Джанапада – в теории государственного устройства – сельская местность – здесь синонимична понятию «страна» с ее культурными и бросовыми землями (II.1.7–18, 35, II.2), рудниками, лесами для содержания слонов и с полезной древесиной, с торговыми путями и городами (II.1.19) и т.д. В пределах джанапды/страны царь проявляет заботу о земледелии, стадах скота, торговых путях, лесах, оросительных сооружениях и рудниках (II.1.37–39). Определенное соответствие здесь имеется в том, как формулируется предмет науки вартты – это земледелие, скотоводство и торговля – и что они поставляют: зерно, скот, деньги, лесные материалы и принудительный труд (I.4.1). Земледелие, стада скота, торговые пути, леса, оросительные сооружения и рудники – не что иное, как источники всех статей прихода, за исключением связанных с поступлениями из укрепленного города. Однако как обеспечивающие отдельные виды поступлений в казну и рудники, и оросительные сооружения, и леса, и стада скота, и торговые пути оказываются в росписи статей прихода источниками поступлений, отличными от источников поступлений из сельской местности (II.6.3 – 4–8).

Из числа глав II.1–2 центральная – первая. Царь здесь устраивает сельскую местность/страну, отчего и объекты регуляции оказываются самыми разнообразными. Глава II.2 как бы прилагается к первой; здесь говорится о земле с изъятиями (*bhūmicchidra*) и тем подчеркивается, что ранее речь шла о земле безупречной; устраивать здесь можно только земли, предназначенные для выпаса скота, леса для аскетов, охотничьи парки, леса с полезной древесиной и предназначенные для содержания слонов. Все эти земли находятся за пределами территории деревень, при этом – что любо-

¹ Scharfe H. Untersuchungen zur Staatsrechtslehre des Kauṭīliya. Wiesbaden, 1968. S. 68–72.

пытно – и города мыслятся как центры сельской округи (II.1.4). Единственный упоминаемый здесь субъект деятельности – служащий, осуществляющий надзор за лесами для содержания слонов, а не царь, потому что в II.2 обустраивается только часть сельской местности/страны.

Среди территориальных факторов государства представлен помимо сельской местности город – важнейший источник поступлений в казну; в качестве такового он и упоминается первым среди прочих (II.6.2). Соответственно строится и текст, толкующий об устройстве как сельской местности (II.1–2, II.35), так и города (II.3–4, II.36). Весь текст II книги оформлен, таким образом, с использованием рамочной конструкции. Связь между главами II.2–3 здесь текстуальна (II.2.4, 6, 3.1–2), и текст последней главы развивается из текста первой, ибо город располагается в пределах сельской местности, он вторичен по отношению к ней, и город является опорой сельской местности в случае беды (VII.14.20).

Логика развития текста подчеркивается пространственно-хронологическим расположением материала: сначала город строится (*durgavidhāna* – II.3), затем – обустраивается (*durganiveśa* – II.4).

Здесь, в столичном городе, располагаются кладовая (II.4.8), склад для хранения лесных материалов и арсенал (II.4.10), а также помещение для хранения товаров и сокровищница/казна (II.4.14) – вероятно, те же самые, что и перечисленные в II.5.1.

Связь между главами II.3 и 4 подчеркивает и указание в II.4.31: укрепления обустраиваются так же, как обустраивается город, тогда как тема строительства города начиналась с описания строительства укреплений (II.3.1–2). Текст глав II.3–4, следовательно, заключен в рамку, отмечающую начало и завершение фрагмента об устройстве города (II.3.1–2, 4.31).

Глава II.5 продолжает начатую ранее тему «устройства», хотя последовательно устраиваются все более мелкие объекты регуляции: сельская местность/страна, город, сооружения в черте города. Тот же мотив подчеркивает и терминология главы: сокровищницу, помещение для хранения товаров, кладовую и пр. требуется «построить» так же, как прежде требовалось «построить» укрепления, рвы, вал и стену вокруг города, башни на стене и пр. – в континууме и в виде последовательной серии операций (*kārayet* – II.3.1, 4–5, 7, 9–10, 5.1–5), – стилистическая связь между главами II.5 и II.4, несомненно, ближе, чем между главами II.5 и II.6. Но очевидна и связь между двумя последними главами: в первой из них приводится номенклатура в «натуре» тех основных поступлений в казну – а это драгоценности, лесные материалы, деньги, зерно и товары – вплоть до оружия (II.5.8–15), – номенклатура которых в виде росписи статей прихода представлена в главе последней (II.6.2–8). Материал здесь дополняет друг друга, как функция хранителя запасов в II.5 дополняет функцию собирателя доходов в II.6.

О строительстве хранителем запасов сокровищницы, помещения для хранения товаров, кладовой, помещения для хранения лесных материалов и арсенала говорится с определенным смыслом: фрагмент II.5.1–7 раскрывается в последующем тексте главы, так как каждое из построенных хранителем запасов сооружений предназначено для хранения присущей ему номенклатуры «запасов»: в казне хранятся драгоценности, по крайней мере часть лесных материалов и деньги (II.5.8–12; согласно VI.1.10, в казне хранятся золото, серебро, драгоценности и деньги); в кладовой – зерно (II.5.13–14); в помещениях для хранения товаров, лесных материалов и в арсенале – соответственно товары, часть лесных материалов и оружие (II.5.15).

Этот прием описания показателен в том отношении, что демонстрирует, как текст КА конструирует, оформляет материал в виде информационной сетки, или системы кодов. Один из частных выводов из сказанного: не было шести сооружений (сюда следует добавить и тюрьму), устройством которых занимается хранитель запасов, – из текста видно, что устраиваются сокровищница (II.5.2–3), совмещенные в одном сооружении помещения для хранения товаров и лесных материалов и кладовая; «таким же образом» (*tadeva*) строится под землей арсенал и строится тюрьма (II.5.5). Но артикуляция поступлений, приемкой которых ведает хранитель запасов (II.5.8–15), ведет к артикуляции мест хранения этих запасов (II.5.2–5). И вот уже в II.5.7 говорится, что около кладовой – как отдельного сооружения – следует установить сосуд-дождемер, в этом же качестве – как специфическое заведение – фигурирует кладовая в II.15, и ведает ею особый адхьякша, а в II.6.11 как отдельные объекты упоминаются кладовая, арсенал и помещения для хранения товаров и лесных материалов. Наши соображения вносят свои коррективы и в облик столичного города в II.4, в котором, по плану КА, в разных местах городской застройки располагается именно пять сооружений (тюрьма не упоминается)!

Однако, если некоторые объекты регуляции «устраиваются» таким образом, что функция – как наполнение – нуждается в форме и получает в качестве формы сооружение, сразу возникают сомнения в том, что реально существовало, например, особое помещение для учетного ведомства – акшапаты (II.7.1), тоже обозначенное на плане города (II.4.10), а равно возникают сомнения и в отношении других городских сооружений.

Следуя логике этих рассуждений, можно пойти еще дальше: в соответствии с II.5.5, в помещении для хранения товаров и кладовой имеются особые «столбы на случай бегства» (*stambhāpasāra*), и такой же столб, предназначенный для проникновения внутрь подземного помещения и на случай бегства, упоминается в I.20.2 (*stambhāpraveśāpasāra*). Но в последнем случае речь идет о царском жилище, входившем, наряду с казной/сокровищницей, в дворцовый комплекс. Более того, казна и спальные покои царя

совмещены, с ними связаны и подземные сооружения (I.20.2). Так о чем же бегстве из якобы «помещения для хранения товаров и кладовой» говорится в II.5.5, как не о бегстве царя в случае угрозы его жизни! Опять же, согласно II.5.3, сокровищницу требуется окружить «военным снаряжением» – *bhāṇḍavāhinī*. С употреблением того же термина оно описывается в II.3.33–35 и представляет собой не что иное, как арсенал. Тогда выясняется, что «сокровищница, помещение для хранения товаров, кладовая, помещение для хранения лесных материалов и арсенал» в II.5.1 – это все части единого комплекса казны/сокровищницы, составляющей, в свою очередь, часть помещений царского дворца. И то, что в тексте КА по отдельности представлены и соответственно описываются помещение для хранения товаров, кладовая и пр., следует отнести лишь за счет дискретно-порционной подачи материала текстом, когда подвергающийся артикуляции материал как наполнение нуждается в каждом отдельном случае в определенной форме. Но примечательно, что казной, кладовой и арсеналом ведают особые служащие, осуществляющие надзор! И план городской застройки КА меняется при этом уже кардинальным образом!

Замечания, касающиеся исследования упорядочивающей и, значит, распорядительной функции текста, можно отнести и на счет организации текста и материала главы X.1, где говорится об устройстве военного лагеря. Между прочим, там упоминаются знакомые кладовая, помещение для хранения лесных материалов и арсенал. На плане городской застройки КА первая и двое последних располагаются соответственно на юго-востоке и юго-западе (II.4.8, 10), согласно X.1.6 – на юге и на севере.

Композиционное решение всей II книги КА в целом подчинено раскрытию «идеала» трех государственных факторов: сельской местности (II.1–2), укрепленного города (II.3–4) и казны (II.5–36). При этом соединение всех трех факторов в рамках законченного текста II книги не случайно: в пределах сельской местности и города находятся все источники доходов, способствующих наполнению казны. На это указывает и само пространственное расположение материала, как то: в сельской местности, благоденствие которой способствует росту казны (II.1.35), царем строятся рудники (II.1.19, 39); от них, а значит – и от сельской местности происходит казна; благодаря казне появляется войско и благодаря казне и войску приобретается земля, т.е. сельская местность/страна (II.12.37; ср. КА I.18.7: именно благодаря наличию у него казны и войска впавший в немилость царевич обретает как бы свободу рук).

Уже говорилось, что наполнение казны в теории индийского государства выражается через рост доходов и уменьшение расходов, разница между которыми и составляет богатство царя. Но так как эта разница – «чистый доход» – прямо зависит от роста доходов, т.е. прихода, то и богатство царя зависит в конечном итоге от величины прихода; служащий,

наносящий ущерб приходу, поглощает, следовательно, царское имущество (II.9.10–19).

Весь блок глав II.5–9 и призван продемонстрировать ту политику, следуя которой можно увеличить приход и сократить расходы. При этом сначала говорится о номенклатуре прихода в его натуральном выражении (II.5); далее приводится роспись статей прихода и расходов и дается их исчерпывающая характеристика (II.6.2–10, 17–22 и II.6.11, 23–26); затем речь идет о фиксации прихода, расходов и «чистого дохода» (II.7.3; ср. II.6.13), причем в центре внимания находится этот последний: именно его доставляют служащие в казну (II.7.17–21), что и позволяет говорить о хищении царского имущества служащими (II.7.4–5). Эта тема – расхищение служащими казны и меры, должные ему воспрепятствовать, – обсуждается в нескольких главах (II.7.4–5, 10–15, 19, 21–23, 25, 27, 34–41, 8.4–32, 9.8, 13–19); считается естественным, что служащие расхищают царское имущество (II.9.32–35). И рассматривается эта тема в терминах знакомых градаций: приход – расходы – «чистый доход». В частности, 40 способов хищения имущества служащими представлены в виде росписи всевозможных нарушений в том, что касается прихода – расходов – «чистого дохода» – их фиксации (II.8.21).

Если в главах II.5–9 рассматриваются приход и расходы с точки зрения увеличения первого и сокращения последних и это, так сказать, теория государственных доходов, то весь текст глав, начиная с II.11 и по II.36, имеет в виду наполнение статей прихода и обеспечение статей расходов, роспись которых содержится в II.6. При этом в строе глав, начиная с II.11, есть своя логика. Если хранитель запасов принимает в казну главным образом драгоценности, но также лесные материалы (II.5.8), деньги (II.5.10), зерно (II.5.13), товары, вновь лесные материалы и оружие (II.5.15), то в такой же последовательности в качестве поступающих в казну ценностей в II.11 рассматриваются драгоценности и частично лесные материалы, в II.12 – руды и пр., которые в процессе обработки металлов превращаются в том числе и в деньги (главы II.13–14 с их тематикой обработки золота и пр. как бы служат дополнением главы предыдущей), далее в качестве ценностей фигурируют зерно (II.15), товары (II.16), лесные материалы (II.17) и оружие (II.18). На этом примере можно убедиться в том, что текст конструирует однотипные модели, встроенные друг в друга, повторяющие и дополняющие друг друга.

В этой части текста среди глав II.11–14 центральная – глава 12 в том смысле, что рудники рассматриваются в качестве важного источника пополнения казны (II.12.37), тогда как те ценности, которые именуются ратна («драгоценности») и которые составляют наиболее значительную разно-

видность поступлений в казну (II.11), добываются именно в рудниках (II.12.27). В рудниках добываются также благородные металлы, которые впоследствии обрабатываются (II.13–14). Все эти ценности наряду с зерном (II.15) являются естественными предметами торговли (II.16). О лесных материалах и оружии говорится вместе (II.17–18), так как оружие изготавливается из лесных материалов (II.18.20). И подобно тому, как прежде чем обрабатывать металлы, следует добыть руды, а прежде чем торговать – следует добыть ценности – они же предметы торговли, прежде чем изготавливать оружие, требуется добыть необходимые для его изготовления материалы. Текст, следовательно, здесь придерживается событийно-временной последовательности действий.

Эту часть текста КА закономерно подытоживают главы II.19–20. Если, скажем, в «Яджнавалкья-смрити» I.362–366 меры веса и монеты приводят-ся в той связи, что они служат для исчисления приведенных тут же денежных штрафов, то в КА меры веса (меры пространства и времени прилагаются к первым) рассматриваются постольку, поскольку поступающие в казну ценности требуется «сосчитать». В последующих главах II книги, тоже разрабатывающих тему «казна», этот семантический ключ работает слабее, но на примере материала глав II.21–22 можно видеть его «работу» под несколько иным углом зрения. Здесь говорится о взимании торговых пошлин, которые тоже требуется «сосчитать», – поэтому кажется уместной связь этого материала с материалом глав II.19–20. Эта логика имеет право на существование: стих «Ману-смрити» VIII.131 открывает перечисление мер веса и денежных единиц, поскольку пользоваться ими необходимо для того, что в стихе называется словом *saṃvyavahāra*. Хотя семантика этого слова не очевидна и соответствующая таблица, как и в тексте «Яджнавалкья-смрити», присутствует здесь в контексте наказаний, в своих толкованиях упомянутого стиха комментаторы «Ману-смрити» – что примечательно – говорят, что *saṃvyavahāra* – это торговля. Поэтому можно думать, что главы КА II.19–22 составляют единый в смысловом отношении текст.

Далее главы II.24–25 взаимосвязаны, так как в последней из этих глав опьяняющие напитки изготавливаются из сельскохозяйственной продукции, о которой речь идет в главе предыдущей. И наконец, главы II.29–32 – до того, как к ним был присоединен последующий фрагмент текста, – содержательно имели в виду семантический эквивалент той разновидности ценностей, которую можно было бы обозначить как «скот» в расширительном значении этого термина. После происшедшей переделки текста главы II.30–33 стали восприниматься как описывающие чатурангу, т.е. четырехчленное войско. И наконец, заключительные во II книге главы II.35–36, как уже говорилось, с использованием рамочной конструкции оказались связанными с первыми главами II книги.

Е. В. Тюлина

Описания обряда освящения статуи в текстах пуран

В состав «Гаруда-пураны» входит несколько глав, посвященных возведению храма. В них вкратце даны основы науки о строительстве, так называемой *вастувидьи*. Иногда эту науку трактуют и шире – как науку о гармонизации и упорядочении пространства.

«Гаруда-пурана» по своему характеру является компилятивным произведением, что вызывает большие трудности в ее датировке. Наиболее распространенным мнением является то, что наиболее древние части относятся к IV–VII вв., а оформление состава пураны произошло примерно в IX–X вв. Изменения продолжались и в более позднее время¹.

Разделы о строительстве достаточно типичны для пуран. Наиболее известные трактаты входят в состав «Агни-, «Матсья- и «Бхавишья-пуран». Тот вариант, который предлагает «Гаруда-пурана», ближе всего аналогичному тексту «Агни-пураны». Т. Бхаттачария, автор книги «Каноны индийского искусства», датирует их примерно VI–IX вв., а тексты «Матсья-пураны» и «Бхавишья-пураны» – VI–XI вв.².

В Индии наука *вастувидья* имеет богатейшую традицию. Ее древнейшие истоки можно увидеть в таких ритуальных текстах, как брахманы (VIII–V вв. до н. э.), шульбасутры и грихьясутры (ок. V в. до н. э.), где есть упоминания о строительных ритуалах. В ГП цитируется также сочинение Варахамихиры «Брихатсамхита» (VI в.), в основном посвященное астрологии и содержащее разделы о планировке домов и храмов.

В ГП наука о строительстве дана в очень сжатом виде, ей посвящено только три главы. Одна рассказывает о планировке места для строительства, другая – о существующих пропорциях, формах и видах храмов, а третья – об обрядах освящения, предшествующих установлению в храме статуи (ГП I.46–48). Все три главы, подобно всему тексту «Гаруда-пура-

¹ О датировке см.: *Abegg E.* Darstellung des hinduistischen Totenkultes und Jenseitsglaubens. B., 1956. P. 8; *Gangadharan N.* Garuda-Purana – A Study. Varanasi, 1972. P. 143–147; *Rocher L.* The Puranas. Wiesbaden, 1986 (A History of Indian Literature. Ed. by J. Gonda. Vol. 2). P. 177.

² *Bhattacharyya T.* The Canons of Indian Art, or a Study on Vastuvidya. Calcutta. 1947. P. 138.

ны», представляют собой компиляцию отрывков, взятых из разных текстов, что делает их малопригодными для практического применения и очень трудными для перевода, так как отсутствует логика в изложении материала.

Важно также отметить, что главы, посвященные *вастувидье*, включены в состав пураны – своего рода теоретического трактата, огромного по объему. Пураны, подобные ГП, иногда называют энциклопедиями индуизма. И действительно, вся имеющаяся древняя и средневековая традиция – и народная, и элитарная – используется в них для того, чтобы показать, как разворачивается в пространстве и времени божественная сила верховного божества Вишну. В свой состав пураны включают и мифологические циклы, и ритуальные тексты, и описание мироздания, а также тексты, которые мы бы назвали научными трактатами. И в числе этих текстов есть и трактаты о *вастувидье*. То есть уже сам факт включения подобных текстов в такого рода памятник свидетельствует о том, что они не использовались для практических целей, что включены они для полноты сведений о мироздании. Мало того, выбраны они исходя из того, что именно из этой «строительной» тематики наиболее «вписывается» в представления пураны.

Поэтому в строительных главах меня заинтересовал не столько сам строительный ритуал (материал сам по себе очень важный и интересный), а то, что в нем оказывается наиболее созвучным общей концепции мироздания.

Я хочу остановиться на одной из тем *вастувидьи* – ритуале установления и освящения статуи. Прежде всего, я дам его описание, используя соответствующий текст из «Гаруда-пураны» (ГП I.48).

Обряд начинается традиционными подношениями воды для омовения, воды *аргхья*, монет, одежды, венков, благовоний и т. д. Затем сооружается зал для подношений и алтарь. По четырем сторонам света устанавливаются изображения четырех животных, ответственных за эти стороны света: Льва, Коня, Быка и Тигра. По основным сторонам света и промежуточным помещаются флаги соответствующих цветов. Это все подготовительные действия. Сопровождаются они чтением огромного числа ведийских мантр.

В освящении статуи огромную роль играют сосуды разной формы. В центре обряда – сосуд *каласа*, в образе которого должно быть почтено божество, изображение которого устанавливается. И этот сосуд, и другие (например, *вардхани*, сосуд с носиком) – главные участники ритуала. С ними совершаются различные манипуляции, их переставляют, носят, в них совершают различные пожертвования. Сосуды также отдаются в качестве подношения (*дакины*) жрецам по завершении обряда.

Надо отметить, что ритуальные сосуды лежат в основе образа добродетельного жертвователя как сосуда для приготовления жертвенной пищи. А в самой ГП, в главе, посвященной рождению, мы тоже можем видеть этот образ: там жизнедеятельность рождающегося ребенка описывается как процесс приготовления пищи (ГП II. 22.44).

Еще одним важнейшим участником ритуала является огонь. В тексте из ГП очень подробно описывается обряд разжигания огня (см.: ГП I.48.52–63), а затем подношение на огне – *хома* (ГП I.48.64–73). Надо отметить одну очень важную особенность данного текста. В нем есть намеки на связь этих действий с обрядами жизненного цикла человека, о чем свидетельствуют следующие отрывки: «Некоторые жрецы предпочитают (обряд) разжигания огня (совершать) сейчас же после обряда, посвященного рождению» (ГП I.48.63); а также: «Пусть это совершается между (временем) *гарбхаданы* (обрядом, призванным обеспечить успешное зачатие) и временем первой стрижки» (ГП I.48.66).

Либо эти отрывки попали сюда из текстов, посвященных рождению ребенка, либо обряды, сходные с обрядами жизненного цикла, совершались и при освящении статуи. Но в любом случае они указывают на смысл происходящих действий. Огонь и огненное подношение оказываются связанными с моментом зачатия, с периодом рождения и младенчества.

Все ритуальные действия сопровождаются чтением мантр – в основном фрагментов ведийских гимнов. Надо отметить, что ведийские мантры непосредственно связаны с огнем. Брахман, произносящий их, и огонь приравнивались по своей роли в ритуале (МС III. 96–98; 212).

Обилие заклинаний указывает на чрезвычайную важность обрядов. С их помощью воссоздаются связи с божествами, ответственными за различные стороны света, со стихиями, образующими мироздание, с мандалой мира, со светилами, со священными реками и местами паломничества, а кроме того, происходит связь с древнейшей традицией, откуда почерпнуты эти мантры.

Так же, как и в обрядах жизненного цикла, при освящении статуи важную роль играет обряд наречения имени, сопутствующий открыванию глаз статуи. Примечательно, что при этом произносят мантру, посвященную огню, а глаза открывают при помощи прутика из золота, которое в ритуальных действиях часто заменяет огонь (ГП I.48.35–36). Во время обряда с изображением бога обращаются как с ребенком: его одевают и укладывают в кровать (ГП I.48.44–48).

Все эти манипуляции сопровождаются *ньясой*, или *мантра-ньясой*, – ритуальным очищением с помощью мантр. Обычно *ньяса* – это обряд посвящения тела богу или нескольким божествам. В ритуале установления статуи он играет совершенно особую роль. Именно он позволяет связать между собой изображение божества с *мандалой*, лежащей в основе вселенной и храма, с *мандалой* богов, ответственных за части мироздания, а одновременно и за части человеческого тела. Сам обряд совершается с помощью системы так называемых *мудр* (т.е. особым способом сложенных кистей рук). Кисть руки выступала в качестве воплощения *мандалы*, и с ее помощью графические *мандалы* можно было перевести на «язык» человеческого тела. Соответственно, *ньяса* начиналась с *караньясы* (*karanyāsa*),

т.е. с мысленного расположения пяти элементов мира с выражающими их диаграммами и слогами на пальцах рук, начиная с правого большого, кончая мизинцем. Различное положение пальцев и позволяло создавать мудры. В ГП I.11.27–33 даны десять *мудр*, которые пурана связывает с почитанием хранителей сторон света (Юга, Востока, Севера, Запада, четырех промежуточных сторон, зенита и надира). Часто *мандалы* изображались в форме лотоса с определенным количеством лепестков, имеющих строгую ориентацию в пространстве. На каждый лепесток наносился соответствующий мистический слог. Кисть руки рассматривалась как изображение лотоса и выступала в роли такой *мандалы*, пальцы же соответствовали лепесткам с нанесенными на них мистическими слогами.

После *караньясы* следовала *шарираньяса* (*śarīraṇyāsa*), которая заключалась в размещении этих *мандал* и *мантр* на теле, как правило, на обеих руках, икрах, животе и на голове иконографического образа божества. Одновременно эти части тела имели и пространственные аналоги.

В тексте, посвященном установлению статуи божества, присутствует также *ньяса* сосудов: сосуда для *аргхы* и сосуда *каласа*, воплощающего божество в ритуале (ГП I.48.25–26). Но особое, ключевое место занимает *ньяса* самой «оживляемой» статуи. После огненного приношения жрец, прикасаясь к ногам, лодыжкам, икрам, коленям, бедрам, животу, сердцу, груди, глазам божества, произносит соответствующие *мантры*³.

Наряду с ритуальными действиями, позволяющими связать изображение божества с мандалой, заключенной в человеческом теле, исполнялись также и обряды, связывающие изображение бога с окружающей его вселенной. Это прежде всего – почитание сторон света и ответственных за них хранителей (ГП I. 48. 19–24, 71), почитание богов (Брахмы, Вишну, Шивы и Ишаны) (ГП I.48.61), а также существ низшей мифологии – бхутов, ганов, деват и нагов (ГП I.48. 31; 71), животных, связанных с мифологией: Льва, Коня, Быка и Тигра и т.д.

Большую роль играло жертвоприношение воды. С ее помощью имитировались четыре океана, лежащие в основе вселенной: Воды, Простокваши, Молока и Жертвенного масла. В сосуды также помещалась вода «всех существующих на земле» мест паломничества, рек и океанов. Полученная смесь служила для того, чтобы омыть статую (ГП I.48.41–46).

³ В тексте *ньяса* описывается так: «Совершив обряд приношения *хомы*, наставник должен сделать обряд *мантра-ньяса*. На ногах – *мантра* *Agnim ile*, на лодыжках – *Iṣe tvā*. На обоих икрах – *мантра* *Aṅga āyāhi*, на коленях – *Śanno devi*, на бедре – *Brhadrathāntara* и на животе *ṣvātila*. Для долгой жизни – на сердце *Śrīś ca te galake*, на груди – *Trātāram Indram*, на глазах – *Triuṅgatakat*. На макушке головы – *Mūrdhā bhava (bhūvo?)* (РВ 10.88.6.). [С этими *мантрами*] следует прикоснуться [к соответствующим местам] и совершить *хому*. Затем поднимает бога со словами: «О господин Брахма, вставай!» [Затем] с ведийской мантрой *Pṇyāha* делает обход храма» (ГП I.48.77–80).

Особую роль играло почитание статуи с помощью различных растений. Это омовение ее с помощью отвара из коры пяти деревьев: *бильвы*, *удумбары*, *ашватхи*, *ваты* и *палаши*, а также – омовение водой с лекарственными травами, а затем и соком плодов (ГП I.48.38–41).

В обряде освящения статуи омовение водой с отваром из трав напоминает лечебные процедуры и, подобно другим обрядам, служат для защиты рождающегося организма – освящаемой статуи. Даже так и говорится в тексте – «для долгой жизни».

И последняя часть обряда – завершающая. В конце делаются обычные для индийского ритуала подношения: светильников, воскурений, благовоний, пищи, воды *аргхья*, делаются дары жрецу и устраивается большая трапеза.

Целый ряд ритуальных действий в этом обряде указывает на то, что к статуе относятся как к маленькому ребенку. «Гаруда-пурана» дает уникальную возможность сравнить текст об установлении статуи с текстом, описывающим рождение, который входит во вторую книгу. Такое сравнение позволяет, с одной стороны, постичь смысл происходящего в обряде освящения статуи, а с другой – понять, откуда появились те образы, с помощью которых описывается рождающийся человек.

Формально глава о рождении посвящена зачатию и развитию человеческого плода. Но эта тема осмыслиется совершенно иначе, чем мы бы ожидали. Перед нами оказывается целый ряд описаний человека, с помощью всех образов, которые предлагает традиция: человек описывается как сосуд, как город и как так называемое яйцо Брахмы – зародыш мироздания. Здесь рождение человека сравнивается с первичным творением мира. Человек предстает как собрание географических объектов: материков, океанов, основных гор, основных светил. Все они оказываются вписанными в его тело. По сути дела, тело объединяет в себе *мандалы* – то есть диаграммы различных явлений⁴.

⁴ На тело человека *мандала* материков проецируется следующим образом: «В костях находится материк Джамбу, материк Шака находится в костном мозге, материк Куша – в мясе, а Крауча – в голове. В коже – материк Шальмали, в волосах – Гомеда, в ногтях – Пушкара» (ГП II.22.59–60). Океаны же расположены таким образом: «Океан соленой воды – в моче. Молочный океан – в молоке. Океан вина [суры] – в слизи, океан жертвенного масла – в костном мозге, океан сока [расы] – в лимфе, в крови – океан кислого молока. Сладкий океан – состоящий из семени и дарующий жизнь зародышу – в органах выделения» (ГП II.22.61–62). Еще одна «географическая» *мандала*, прочитываемая в теле, это *мандала* гор. «Гора Меру находится в [верхнем] треугольнике, а гора Мандара – в нижнем треугольнике, в правом – Кайласа, в левом треугольнике – Гималаи. Нишадха – на верхней поверхности, Гандхामадана – на правой, а гора Рамана – на левой линии» (ГП II.22.57–58). Тело предстает перед нами как своеобразная звездная карта: «Солнце находится в чакре *нада*, Луна – в чакре *бинду* [точки на лбу], Марс – в глазах, Меркурий – в сердце... Юпитер – в пупе (досл.: в месте, где находится Вишну). Венера находится в сперме. Сатурн – в области около пупа... Раху – во рту... Кету – в ступнях. [Такова] *мандала* светил в теле» (ГП II.22.63–65).

А так называемое рождение предстает перед нами как воссоздание универсальных связей между самыми разными явлениями. Причем в основе всех этих явлений лежит некий антропоморфный принцип – *пуруша*. Именно антропоморфный образ, накладывавшийся на всевозможные явления мира, становится залогом их единства. Таким образом, идея рождения и развития подменяется набором разнородного материала, группирующегося вокруг представления о человеке⁵.

Если в главе о рождении перед нами предстает ряд описаний человека, то в главе об освящении статуи – ряд описаний ритуальных действий, которые воссоздают эти универсальные связи. Группируются они вокруг статуи – образа бога, который в результате ритуальных действий становится воплощением микро- и макрокосма. В основе этого единства лежит все тот же образ человека со всем набором возможных аналогий.

В этом обряде, дающем рождение статуи как сакрального образа, большую роль играет жертвование предметов и разнообразных растений. Такие пожертвования вообще характерны для средневекового индийского ритуала⁶. Например, в обрядах жизненного цикла также широко используются травы. Из трав даже делается имитация человеческого тела, например, в том случае, если невозможно совершить кремацию умершего человека и тем самым завершить ритуальный цикл его жизни. Тогда в качестве замены кремируют куклу из травы. Этот обряд носит название *нараяна-бали* и является одним из похоронных обрядов. Название обряда происходит от имени «Нараяна», которое дословно означает «Сын первоначального человека». Этот обряд в тексте описывается так:

...нужно изготовить куколку [и пожертвовать ее] вместе со всеми лекарственными травами». Затем жертвуют разломанные на части ветки с листьями палаша⁷. Расстилают шкуру черной антилопы и кладут на нее человека из травы *куша*. Стебли *куша* раскладывают и связывают так, [чтобы обозначить] каждую часть тела. Голову изготовляют из 40 [стеблей], шею – из 10. Из 20 – грудь, из 20 – живот, из 100 – руки, из 20 – область таза. Из 100 – оба бедра, обе ноги [от лодыжки до колена] – из 30 и т. д. Всего в этом изображении должно было быть 360 стеблей. 4 [стебля] кладут на пенис, 6 – на яички, 10 – на ступни и пальцы. Таким образом воспроизводят расположение костей человека. На место головы кладут кокосовый орех, на нёбо – серебро, пять драгоценностей – в область рта, на язык – банан. Вместо внутренностей кладут песок, шафран [воспроизводит] нос, глину жертвуют как жир, коровью мочу – как мочу. Сера воспроизводит основные элементы, [составляющие тело]. *Харитала*⁸,

⁵ Более подробно см.: Тюлина Е. В. Человек и универсальные принципы вселенной. Комментарий к Гаруда-пуране // Совершенный человек. М., 1997. С. 310–330.

⁶ Тюлина Е. В. Гаруда-пурана. Человек и мир. М., 2003. С. 48–66.

⁷ *Палаш* – название дерева *Butea Frondosa* с красными цветами, не имеющими запаха.

⁸ *Харитала* – желтый аурипигмент, или сульфур мышьяка. Как правило, связывается с семенем Вишну или его энергией.

*манахшила*⁹ и ячменная мука жертвуются [в качестве] мяса, мед – как кровь. Клубок перевитых веток – как волосы, шкура антилопы – как кожа, ртуть как сперма, желчь – как кал. На [все] тело [кладут] *манахшилу*, на суставы – пирожки из сезама, на уши – пальмовые листья, на соски – две ягоды гунджи¹⁰. Лотос из ста лепестков – на нос и пуп, *вринтака*¹¹ – на яички, на пенис – красный чеснок. Жир – в область пупа, на место набедренной повязки – олово, перлы – на грудь, на лоб – шафран. [Изображение человека украшают] камфарой, алое, благовониями, благоухающими красивыми венками. Вместо одежды кладут полоску шелковой ткани, вместо сердца – золото. Риддхи и вриддхи¹² – это две руки, два глаза – раковинки *каури*. В уголки глаз [кладут] красный свинец. Бетель жертвуют как пищу (ГП II. 30, 44–58).

Таким образом, мы видим, что в обряде с помощью целого набора растений, зерен, камней и других предметов воссоздавался, моделировался образ человеческого тела.

Этот обряд исполнялся в исключительных случаях: тогда, когда человек умирал где-то на чужбине и не было в наличии его тела. Поэтому кремированию подвергалось не реальное тело человека, а его условное изображение, то есть образ из растений и предметов мог быть полноценной заменой тела в ритуале.

Вообще в ритуале растения чаще всего используются в обрядах, содействующих именно плодородию, воскрешению, и часто связаны с культом предков.

В упанишадах предки воскресают именно в растительности. Например, в «Чхандогья-упанишаде» в тексте, описывающем превращения умерших и их возвращение на землю, говорится следующее: предки, «став туманом, становятся облаком, они проливаются дождем. Затем они рождаются здесь как рис и ячмень, растения и деревья, сезам и бобы» (ЧхУп 5.10.6).

В описаниях обрядов вместе с травой *куша* очень часто употребляется сезам. Считалось, что сезам и *куша* – одни из наиболее действенных очистительных средств в ритуале. В пуранах их очистительная сила связывается с происхождением из тела Вишну: *куша* произошла из волосков, а сезам – из капелек пота (ГП II.19,17). Это я тоже хочу подчеркнуть, что они связаны именно с телесным образом Вишну. Иногда в пуранах встречаются описания создания растений из различных частей тела Брахмы.

Что касается предметов, участвующих в обрядах, они также оказываются связанными с частями человеческого тела.

Подобный образ создавался и при освящении статуи. В «Гаруда-пуране» эта часть ритуала не дается в подробном описании. Гораздо ярче она

⁹ *Манахшила* – красный мышьяк.

¹⁰ *Гунджа* – растение *Abrus Precatorius* с ягодами красного и черного цвета.

¹¹ *Вринтака* – баклажан (*Solanum Melongena*).

¹² *Риддхи и вриддхи* – здесь: названия лекарственных трав.

присутствует в сходном тексте из «Матсья-пураны». В качестве примера я хочу привести ритуал освящения статуи Шивы (МП 266).

При этом обряде статуя ставится лицом на Север. Под нее кладется черепаший камень *курма-шила*, затем камень Брахмы *брахма-шила*, сверху ставится статуя Шивы, омытая *панчьягавья* (то есть молоком, простоквашей, топленым маслом, навозом и мочой – очень важными в ритуале очистительными средствами). Затем статую ставили на пьедестал. При этом жертвовали воду и медовый напиток *мадхупарку*.

Затем жертвовали предметы, начиная с Востока: алмаз, жемчужины, кошачий глаз *вайдурья*, раковину, кристалл, топаз, голубой сапфир, *талаку, шила-ваджру*, темную сурьму, благовония с медом, красный шелк.

После этого приносили в жертву растения и злаки, тоже начиная с Востока: пшеницу, сезам, бобы, дикий рис *нивару*, просо *шьямаку*, горчицу, рис *врихи*. Потом опять с Востока по порядку: сандаловое дерево *чанада-ну*, красный сандал, алоэ, сурьму и другие растения: *уширу* (душистый корень растения *Andropogon muricatus*), *вайшнави*, *сахадрави* и *лакшану*. Затем жертвовали еще один набор предметов: все виды семян, металлов, драгоценностей, лекарственных трав, рубин, ртуть, лотос, черепаху, землю и буйвола (МП 266.9–15). Здесь имеются в виду условные изображения черепахи, земли и буйвола – либо фигурки, либо диаграммы, которые чертили с помощью пудры или муки.

Затем статуя омывалась в отваре из лекарственных трав, в простокваше, молоке, сахаре, меде и благовониях, одевалась, украшалась, проводились разные торжественные церемонии третьего, пятого, седьмого или десятого дня (МП 266.50–55). И статуя уже начинала свою жизнь как сакральный образ, воплощающий бога. То есть обряд раскладывания предметов и растений служил как бы для оживления созданного образа Шивы.

При закладке храмов и других зданий также выполнялся сходный ритуал. В «Матсья-пуране» описывается обряд жертвования предметов, камней и растений, сопровождающий создание строительной *мандалы*, состоящей из 81 квадрата. В эту *мандалу* мысленно вписывалась фигура сидящего человека – *пуруши*, а соответственно частям его тела размещались 45 божеств. Каждому из этих божеств соответствовало свое подношение (см. МП 267).

Таким образом, в описаниях обрядов в пуранах в том случае, если необходимо создать некое новое тело рождающегося или умирающего человека, новое изображение божества или храм (храмовое тело), появляется раскладывание предметов и жертвенных растений. Все используемые в подобных обрядах объекты жертвоприношений соотносятся с определенными частями человеческого тела, а одновременно – и со сложнейшими космическими, географическими объектами и мифологическими персонажами. С их помощью в ритуале воспроизводилось представление об изо-

морфизме микро- и макрокосма. Именно подобные обряды и их описание в тексте привели к формированию особого представления о рождении как строительстве тела из отдельных частей и элементов. Создание же вселенной стало изображаться как целый ряд творений, когда к уже существующим добавляются все новые и новые элементы, явления мира и живые существа. Особенно ярко это проявилось в форме построения самой пураны, которая представляет собой огромное по объему перечисление разнообразных знаний о предметах, образующих одновременно тело вселенной, историю ее формирования, а также самого бога, который проявляется в многообразии мира.

Литература

Источники

Garuḍapurāṇam. Ed. J. Vidyasagara. Calcutta, 1890.

Manusmṛti. Bombay, 1925.

śrīmatsyapurāṇam. Delhi, 1983.

Исследования

Тюлина Е. В. Человек и универсальные принципы вселенной. Комментарий к Гаруда-пуране. Совершенный человек. М., 1997. С. 310–330.

Тюлина Е. В. Гаруда-пурана. Человек и мир. М., 2003.

Abegg E. Darstellung des hinduistischen Totenkultes und Jenseitsglaubens. B., 1956.

Gangadharan N. Garuḍa-Purāṇa. A Study. Varanasi, 1972.

Bhattacharyya T. The Canons of Indian Art, or a Study on Vastuvidya. Calcutta, 1947.

Rocher L. The Puranas. Wiesbaden, 1986 (A History of Indian Literature. Ed. by J. Gonda. Vol. 2).

М. С. Фомин

Наставления царей (*rājānusāsana*) по данным «Сутры Львиного Рыка»

В канонической буддийской сутре, посвященной концепции Вселенского Монарха (пал. *cakkavatti*), «Сутре Львиного Рыка» (*Cakkavatti-sihanāda-sutta*¹, далее «Чаккаватти-сутта») сохранились три отрывка дидактической направленности, которые будут рассматриваться в данной статье. Во-первых, это наставление царя-мудреца (пал. *rājāsi*) его старшему сыну, царю-кшатрию (пал. *rājā khattiyo*), будущему чакравартину; во-вторых, наставление чакравартина соседним царям четырех сторон света и, в-третьих, наставление царя-кшатрия первому преступнику.

I

Первое наставление содержится в третьем параграфе «Чаккаватти-сутты». В основном повествовании оно озаглавлено как «благородный долг чакравартина» (пал. *ariyaṃ cakkavatti-vattaṃ*):

- (1) «Ты, сын мой, положившись на дхарму, считаешь дхарму, высоко ценишь дхарму, относишься с почтением к дхарме, поклоняешься дхарме пуджей², считаешь дхарму с уважением, будучи флагоносцем дхармы, [провозгласивши] дхарму своим знаменем, ведомый дхармой,
- (2) установи истинную защиту, ограду и охрану [дхармы] в семьях, в войске, среди подчиненных кшатриев, среди брахманов-гахапати³, в торговых поселениях и сельской местности, среди шраманов и брахманов⁴, среди зверей и птиц.

¹ Оригинальный текст на пали см. в след. издании: *Cakkavatti-sihanāda-suttanta* // PTS Text Series, no. 35: The Dīgha Nikāya. Vol. III. Ed. J. E. Carpenter. Oxf., 1992 (1911). P. 58–79. Русский перевод А. В. Парибка см. в сб.: «История и культура древней Индии». М., 1990. С. 172–189. Автор использует собственный перевод (см.: Фомин М. С. Концепция праведного правления в источниках раннесредневековой Ирландии и древней Индии (Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук). М., 2002. С. 247–272). В остальных случаях, кроме особо оговоренных, автор также приводит собственный перевод отрывков.

² Пуджа (скр. *pūjā*) – индийский ритуал приношения цветочных гирлянд, других священных предметов, а также возлияний благовонными жидкостями объекту религиозного поклонения.

³ пал. *brāhmaṇagahapatikesu*.

⁴ пал. *samanabrāhmaṇesu*.

(3) Не совершайте, сын мой, не соответствующих дхарме поступков в своем царстве.

(4) И те, которые в твоих владениях лишены имущества, их одаривай имуществом.

(5) И те, которые в твоих владениях шрамаы и брахмаы воздерживались от гордыни, мягкости и терпимости (пал. *khantisoracce*), посвятив себя, только одних себя приучая, только одних себя обуздывая, достигли абсолютного покоя, к ним время от времени приходя, с их [помощью] постигай смысл учения, их расспрашивай:

– Что, почтенный, благо, что – не благо, что достойно порицания, а что не достойно порицания, что полезно, а что не полезно, что именно из моих дел будет [служить] долго для несчастья и страдания [людей] (пал. *ahitāya dukkhāya*), а что именно из моих дел будет [служить] долго для [их] счастья и блага (пал. *hitāya sukhāya*)?

Их выслушав, что плохо, того избегай, а что хорошо, то с усердием исполняй.

(6) В этом и заключается, сын мой, благородный долг чакравартина»⁵.

(1). Значимость первой части наставления необходимо рассматривать в контексте проповеди Будды, содержащейся в «Дхаммараджа-сутте» (пал. *Dhammarājā-sutta*)⁶. Когда монахи (пал. *bhikkhū*) обратились к нему с вопросом:

– Кто, почтенный, является царем для царя, чакравартина, справедливого, дхармараджа?

– Это дхарма, о бхикху, – сказал Бхагаван. – Таким образом, о бхикху, царь, чакравартин, справедливый, дхармараджа, полагается на дхарму, почитает дхарму, высоко ценит дхарму, относится с почтением к дхарме; будучи флагоносцем дхармы, [провозгласивши] дхарму своим знаменем, ведомый дхармой, он устанавливает истинную защиту, ограду и охрану [дхармы] для своих подданных в своем царстве.

Сопоставив указанные отрывки на терминологическом и идеологическом уровнях, мы устанавливаем дословное совпадение между источниками.

⁵ *Tena hi tvam, tāta, dhammayeva nissāya dhammaṃ sakkaronto dhammaṃ garuṃ karonto dhammaṃ mānento dhammaṃ pūjento dhammaṃ apacāyamāno dhammaddhajo dhammaketu dhammādhipateyyo dhammikaṃ rakkhāvaranaguttiṃ samvidahassu antojanasmim balakāyasmim khattiyesu anuyantesu brāhmaṇagabhatikesu negamajānapadesu samanabrāhmaṇesu migapakkhīsu. mā ca te, tāta, vijite adhammakāro pavattiṭṭha. ye ca te, tāta, vijite adhanā assu, tesaṇca dhanam anuppadeyyāsi. ye ca te, tāta, vijite samanabrāhmaṇa madappamāda paṭivirata khantisoracce nivijjhā ekaṃ attānaṃ dhammaṃ, ekaṃ attānaṃ samenthi, ekaṃ attānaṃ parinibbāpenthi, te kālena kālaṃ upasankamitvā paripuccheyyāsi pariggaṇheyyāsi “kim, bhante, kusalam, kim akusalam, kim sāvajjam, kim anavajjam, kim sevitabbam, kim na sevitabbam, kim me karmāṇaṃ dīgharattaṃ ahitāya dukkhāya assa, kim vā pana me karmāṇaṃ dīgharattaṃ hitāya sukhāya assa” ti? tesam sutvā yaṃ akusalam taṃ abhinivajjeyyāsi, yaṃ kusalam taṃ samādāya vatteyyāsi. Idam kho, tāta, taṃ ariyaṃ cakkavattivattan’ti.* Пал. текст по изд.: Carpenter, 1992 (1911), 61.

⁶ Приводимый ниже отрывок цит. по: Tambiah S.J. *Word Conqueror and World Renouncer*. Camb., 1976. P. 40, который приводит перевод сутты из след. издания: F. L. Woodward. *The Book of the Gradual Sayings*. PTS. Oxf., 1933. Vol. III. P. 114–115.

Анализируя это совпадение, можно прийти к выводу, что компиляторы буддийских сутр при составлении данных отрывков, вероятно, ориентировались на определенный набор общих формульных блоков («матриц»), употребляя которые они могли только в соответствующем контексте – контексте буддийской проповеди. Можно объяснить это тем, что отрывок, в котором содержится превознесение дхармы, намеренно отражает установку составителя на «тотальное применение принципа буддийской праведности»⁷ к внутренней политике царя-чакравартина.

Вышеуказанные «матрицы» являются продуктом специфической литературной среды, связанной с проповедью буддийского вероучения. В более широком контексте можно указать на присутствие топики «превознесение дхармы» в эдиктах магадхского царя Ашоки⁸.

Ашока неоднократно заявляет свое желание «заставить возрастать людей ростом дхармы» (пкт. *jane dhammavadvhiyā vadvheyā*)⁹. Он рассылает своих послов (пкт. *duṭṭhā*) к соседним правителям с наставлениями в дхарме, повелевает, чтобы его наставления были выбиты на скалах, провозглашены во всех его владениях. Тем самым, утверждает Ашока, он достигает «победы дхармы»:

Та победа, [одержанная царем] Деванамприя, почитается главной, которая – победа дхармы... Что получено этим – победа повсюду, а победа повсюду имеет вкус приятности¹⁰.

Назначив «советников в делах дхармы» (пкт. *dhammamahāmatrā*), он повелевает, чтобы те заботились о надлежащем следовании дхарме среди своих подданных:

Им отдан приказ – заботиться обо всех религиозных школах (пашандах) ради установления дхармы и для усиления дхармы, для блага и счастья приверженцев дхармы¹¹.

(2). В том же эдикте Ашока повествует о повсеместном характере проповеди дхармы в собственных владениях, что по некоторым пунктам перекликается со второй частью наставления царя-мудреца.

⁷ U. N. Ghoshal. A History of Indian Political Ideas. Oxf., 1966. P. 69.

⁸ Полный список выражений, содержащих пал. *dhammo*- «дхарма» в качестве первого элемента, собран в работе американского буддолога С. Тамбайа, который отмечал «лингвистическую изобретательность Ашоки в проповедовании этики дхармы». См.: Tambiah S. J. Op. cit. P. 57.

⁹ См.: Колонный Эдикт (далее PE) VII. 2, 5–7. Цит. по: Eggermont and J. Hoftijzer, 1962, 27.

¹⁰ Наскальный Эдикт (далее RE) XIII (версия из Шахбазгархи). 15, 19. *Ayi ca mukhamuta vijaye devanampriyasa yo dhammavijayo... yo sa ladhe etakena bhoti savatra vijayo savatra puna vijayo pitiraso so* (цит. по: Eggermont and J. Hoftijzer, 1962, 17–18).

¹¹ См.: RE V.9. *Te savrapasaḍeṣa vaputa dhammadhithanaye ca dhammavadvhiya bidasukhaye ca dhammayutasa* (цит. по: Eggermont and J. Hoftijzer, 1962, 10).

Им (дхармамахаматрам. – М.Ф.) отдан приказ заботиться обо всех религиозных школах [пашандах]... для блага и счастья приверженцев дхармы среди йонов, камбоджей, гандхарцев, раштриков и питеников, и [всех] остальных, которые на Западе. Они должны заботиться о находящихся в услужении, о брахманах [и?] домохозяевах, о несчастных и престарелых... заключенных в оковы... Здесь и во внешних городах, во всех поместьях братьев и сестер... повсюду [«в моих владениях»] они должны заботиться [о подданных]»¹².

Можно обнаружить достаточно параллелей между наставлением царя-мудреца и приведенным отрывком. Во-первых, Ашока повелевает заботиться о приверженцах дхармы в поместьях своих братьев и сестер, что сопоставимо с предписанием «Чаккаватти-сутты» установить дхарму среди родственников царя-чакравартина. Во-вторых, забота Ашоки о брахманах и домохозяевах (? , пкр. *ibhya*)¹³, а также о религиозных школах (пкр. *paśada*) напоминает предписание царя мудреца «Чаккаватти-сутты» установить защиту дхармы среди брахманов-домохозяев и шраманов и брахманов соответственно. В-третьих, намерение Ашоки заботиться о приверженцах дхармы «здесь (вероятно, в царской столице) и во внешних городах» в чем-то перекликается с нарративом «Чаккаватти-сутты», в котором сфера могущества дхармы – «торговые поселения и сельская местность».

В перечислении «Чаккаватти-сутты» (вторая часть наставления царя-мудреца) отражен общеиндийский идеал царствования – своей заботой верховная власть окружает все живые существа, в том числе зверей и птиц¹⁴.

Например, в «Гаутама-дхармашастре», подобно буддийской сутре, также говорится об особом долге царя защищать живые существа:

¹² См.: RE V.9–10, 12. *Te savrapaśadeṣa vapuṭa... dharmayutasa yonakambojagadharana raṭhikaripitnikana ye va pi aṇe aparata; Bhaṭamayeṣu bramanibhyeṣu anatheṣu vuddheṣu... viyapuṭa te; Hida bahireṣu ca nagareṣu savreṣu* (ср. §13. *savratra vijitasi maa*) *orodhaneṣu bhatana ca spasuna ca ye va pi aṇe ṇatike savratra viyapaṭa* (цит. по: Eggermont and J. Hoftijzer, 1962, 10).

¹³ Я следую интерпретации, предложенной В. В. Вертоградовой. Существует два возможных перевода термина. Скр. *ibhya* обозначает человека, обладающего недвижимостью и скотом. Средневековый глоссатор Хемачандра комментирует это слово как *vaiśya*, представитель третьей варны домохозяев. В этой связи можно интерпретировать выражение *bramanibhyeṣu* и как «среди брахманов и гахapati»; ср. палийское *brāhmaṇagahapatikā*, «брахманы и домохозяева». С другой стороны, К. Р. Норман (см. его статью в Journal of Oriental Institute (Baroda). 16, 1966. P. 113–9) доказывает, что этим термином обозначаются представители секты адживиков и рассматриваемое словосочетание можно, согласно последней теории, сопоставить с пал. *samanabrahmanā* «шраманы и брахманы». В разных версиях ашокских эдиктов, однако, зафиксированы отдельные словосочетания – *śramanabramanana* (см.: RE XI.4), или *bramhaṇasamaṇā* (RE IV.3), или *bramaṇa va śramaṇa* (RE XIII.6), не связанные никоим образом с *bramanibhyeṣu*. Как еще одно доказательство правильности интерпретации, выдвинутой В. В. Вертоградовой, можно привести словосочетание *pavajitānaṃ ceva gīhīhānaṃ ca*, «паривраджикам и домохозяевам», которое встречается в похожем контексте в седьмом Колонном Эдикте (см. PE VII.23).

¹⁴ Наиболее полно об этом см.: А. А. Вигасин. «Охрана природы» в древней Индии // ВДИ. № 2 (1995). P. 73–77.

[Дхарма] царя, кроме того, [состоит] в охране всех живых существ¹⁵.

(3). В четвертой части говорится о наделении бедных милостыней как об одной из обязанностей чакравартина. Это предписание характерно не только для буддийской концепции власти. Соответствующие разделы дхармашастр перечисляют «раздачу даров» (скр. *dānam*) среди обязанностей (скр. *karmāṇi*), присущих первым трем социальным классам (скр. *varṇā*)¹⁶.

Ашока также перечисляет добродетель «дарения» (скр. *dānam*) среди образцов праведного поведения в своих эдиктах. Раздача даров объявляется им как одна из составляющих его политики проповедования дхармы¹⁷; в других эдиктах также декларируется, что практика великодушия и щедрости – сама по себе нравственная добродетель¹⁸.

(4). Пятая часть наставления царя-мудреца связана с вопросом царской морали. В тексте неоднозначно говорится, что чакравартин должен следовать советам религиозных отшельников, которые практикуют следование добродетелям мягкости и терпимости в том, что касается и личной, и общественной морали. В другой буддийской сутре – «Сутре о внешних признаках [махапуруши]» (пал. *Lakkhaṇa-sutta*, далее «Лаккхана-сутта») в похожих тонах описывается жизненный путь чакравартина:

(Он отринул неправильный образ жизни, и) образ жизни, [основанный] на беспристрастности, чистоте и справедливости он вел. Он отказался от неблагого и следовал тому, что есть благо и счастье для многих людей¹⁹.

В отличие от «Чаккаватти-сутты», в которой вопрос царской морали представлен в более изысканной форме, царские добродетели в «Лаккха-

¹⁵ Гаутама II.1.7. Пер.: Самозванцев А. М. Правовой текст Дхармашастры. М. 1989, 271.

¹⁶ См.: Васиштха IV.4. Для всех [членов варн] – правдивость (*satyam*), отсутствие гнева (*akrodha*), раздача даров (*dānam*), непричинение вреда живым существам (*ahimsa*), забота о потомстве (*prajānanam*). (Перевод выполнен по изданию: *Führer*, 1983, 15). Ср.: *Arthaśāstra* I.3.5–7 = Kangle, 1969, I, 4–5.

¹⁷ См.: PE VII.26–7. *Devanampīye piyadasī laja hevaṃ āhā; Ete amhe ca bahukā mukhā dānavisagasi viyāpaṭṭase mātā ceva devīnam*: «Угодный богам царь Пиядасин сказал следующее: эти и многие другие [официальные] лица посланы для того, чтобы раздавать дары мои собственные и моих царей». Пкр. текст цит. по: *Eggermont and J. Hoftijzer*, 1962, 28–9.

¹⁸ См.: предписания Ашоки: «раздача даров друзьям, родственникам и знакомым – благо» (*mitrasamstutāṭīnam sādhu dānam*), по данным RE III.5, RE XI.4, а также: «раздача даров брахманам и шраманам – благо» (*bāmbhanasamanānam sādhu dānam*) – см.: RE III.5, RE IX.9 (Версия из Калси), RE IX.10 (Гирнарская версия), RE XI.4.

¹⁹ *Lakkhaṇa-sutta*, § 9: *saṃena ca vuttim | sūcinā so janayittha dhammikenā abhitam api ca apanudi hitam api ca bahujāna-sukhaṃ ca acāri*.

Пал. текст и перевод отрывка см. в издании Нормана: *K. R. Norman. The Metres of Lakkhaṇa-suttanta // Buddhist Studies in honour of Hammalava Saddhatissa. Nugegoda, 1984. P. 176–88, 49, 56.*

на-сутте» перечислены достаточно лаконично, среди них – беспристрастность (пал. *sama*), чистота (пал. *sucī*) и праведность (пал. *dharmikā*). Принцип, лежащий в основе описания царской морали в обеих суттах, идентичен: произведения повествуют о том, каким моральным принципам следует придерживаться чакравартину, чтобы нести людям благо и счастье (пал. *hitāya sukhāya*).

Ашока проповедовал похожие моральные принципы в своих эдиктах по дхарме. Ашокинские добродетели беспристрастного поведения (пкр. *samacarīyam*)²⁰, чистоты (пкр. *socave*)²¹ и следования дхарме вполне сопоставимы с перечислением добродетелей в «Лаккхана-сутте». Ашока проповедовал нравственное совершенство, достигаемое практикой всепрощения (скр. *kṣamti*, или пкр. *chamti*) и умиротворения (скр. *akṣati* или пкр. *ach'ati*)²², которые можно сопоставить с добродетелями мягкости и терпимости из «Чаккаватти-сутты».

Анализ ашокинских эдиктов выявляет стремление магадхского царя нести людям благо и счастье (пкр. *hitam api ca bahujana-sukham*) как главную задачу его царствования:

Нет [ничего] более важного, чем благо всего мира. И это, что-либо, я осуществлю, сделаю, чтобы освободиться от долга перед живыми существами – теми, которым я приношу счастье [и в этом], и в ином мире, и пусть они неба достигнут. С этой целью указ о дхарме был высечен... и таким образом пусть мои сыновья, внуки, осуществляющими [пусть будут] для блага всего мира²³.

В древнеиндийском трактате о надлежащем государственном управлении «Артхашастре» также можно найти слова о том, что счастье всех живых существ (скр. *sarvabhūtabhita*), или благо мира (скр. *lokasukham*) и расположение народа (скр. *lokapriyam*), – конечная цель царского правления, которая ведет его на небо:

Науками взращенный царь ведь подданных воспитанию радуется, Всей этой землей кормится, счастьем всех живых существ радуется²⁴.

Расположения народа (скр. *lokapriyatvā*) [пусть достигает] приумножением его имущества (скр. *arthasamyoga*), [деланием] благого (скр. *hita*) [пусть достигает] правильного образа жизни (скр. *vṛtti*)²⁵.

²⁰ См.: RE XIII.14. Цит. по: Eggermont and J. Hoftijzer, 1962, 17.

²¹ См.: PE VII.29. Цит. по: Eggermont and J. Hoftijzer, 1962, 29.

²² См.: RE XIII.11, 14. Цит. по: Eggermont and J. Hoftijzer, 1962, 17.

²³ RE VI. 10. *Nasti hi kramatara savralokahitena*; 11. *Yam ca kichi parakramami a(h)am kiti bhutanam ananiyam yeham ia ca se sukhayami paratra ca sparga aradhetu ti*; 12. *Se etaye athraye iyam dharmadipi likhita... tatha ca me putra antare parakramate savralokahitaye* (цит. по: Eggermont and J. Hoftijzer, 1962, 9).

²⁴ *Arthaśāstra* I. 5.17. Пер. по скр. тексту издания Кангле: Kangle, 1969, I, 7: *vidyavinīto rāja hi prajānāḥ vināye rataḥ || anāyām pṛthivīm bhunkte sarvabhūtabhite rataḥ*.

²⁵ *Arthaśāstra* I. 7.1. *lokapriyatvarthasamyogena hitena vṛttim* (цит. по: ibid., 8).

(5). В целом топики, составляющие сущность праведного правления царя-чакравартина, указанные в наставлении царя-мудреца «Чаккаватти-сутты», находят свои параллели не только в максимах ашокинских эдиктов, но и в тексте «Артхашастры» – в части, посвященной вопросу поведения царя-завоевателя (скр. *vijigīṣu*) во вновь покоренной стране:

После присоединения новой территории он (царь-завоеватель. – М.Ф.) должен превзойти недостатки соперника собственными добродетелями, а его добродетели – собственными удвоенными добродетелями. 4. Вот составляющие его собственной дхармы, которым надлежит следовать для радости и счастья подданных: проявление благосклонности (скр. *karmānugraha*), обеспечение даров (скр. *dāna[karma]*), обеспечение привилегий (скр. *parihāra[karma]*), чествование (скр. *māna[karma]*). 11. Пусть он окажет почтение всем божествам и обителям [старцев], установит раздачу земли, драгоценностей и привилегий людям, выдающимся своим знанием, красноречием, добродетельным поведением и отвагой, всех заключенных пусть освободит и окажет помощь всем угнетенным, беспомощным, больным²⁶.

Вернемся к уже цитированным отрывкам из «Чаккаватти-сутты» и из пятого Большого Наскального эдикта Ашоки и сравним их с последним отрывком из «Артхашастры» (см. таблицу):

Чаккаватти-сутта, §5	RE V.8 – 12	Артхашастра XIII. 5. 4, 11
В этом... благородный долг <i>чакравартина</i> :	Для блага и счастья при- верженцев <i>дхармы</i> отдан приказ заботиться...	Вот составляющие его соб- ственной <i>дхармы</i> , которым надлежит следовать для ра- дости и счастья подданных:
(а) Установи... защиту [<i>дхармы</i>] среди брах- манов и гахапати... среди шраманов и брахманов .	(а) обо всех религиоз- ных школах (<i>пра- шандах</i>),	(а) обеспечение даров...
(b) И те, которые... лишены имущества, их одаривай имуществом.	(b) брахманах и до- мохозяевах ,	(b) почтение всем божест- вам и обителям [стар- цев]...
(с) И те, которые в твоих владениях шрама ны и брахма ны, их расспраши- вай:	(с) находящихся в услужении ,	(с) раздачу земли, драгоцен- ностей и привилегий лю- дям, выдающимся сво- им знанием, красноре- чием и добродетельным поведением...
(d) что именно из моих дел будет [служить] долго для [их] счастья и бла- га?	(d) о несчастных и престарелых ,	(d) всех заключенных – освободить ,
	(е) заключенных в оковы .	(е) окажет помощь всем угнетенным, беспомощ- ным, больным .

²⁶ Arthaśāstra XIII.5.4. *svadharmakarmānugrahaparihāradānamānakarmabhiṣca prakṛtipriyābhītānyatuvartete*. (11). *sarvadevatāśramapūjanam ca vidyāvākyadharmasūrapuruṣānām ca bhūmidraavyadānaparihārān kārayet, sarvabandhanamokṣānamanugrahaṁ dīnānāthavyādhitānām ca*. (цит. по: *ibid.*, 266–7).

Для удобства читателя и для того, чтобы избежать излишнего анализа данных таблицы, я обозначил соответствия, обнаруживаемые между тремя источниками, жирным шрифтом; между ашокинским эдиктом и «Артхашастрой» – курсивом. Интересно, что список составляющих дхармы царя-завоевателя «Артхашастры» скорее соответствует топикам ашокинского эдикта, нежели топикам отрывка из «Чаккаватти-сутты». В этой связи необходимо повторно указать, что Ашока в своих эдиктах стремился воспроизвести образ идеального правителя, основанный на идеологемах «Архашастры», а не «Чаккаватти-сутты». Более того, при сопоставлении данных всей таблицы становится очевидным, что понятия, связываемые с образом чакравартина, так или иначе похожи во всех рассматриваемых традициях политической мысли – буддийской, ашокинской и школы шастр. Особенно интересны соответствия между брахманской «Артхашастрой» и буддийской «Чаккаватти-суттой». Оба источника не только предписывают царю следовать похожим морально-нравственным принципам, но и оказывать почтение и следовать советам брахманов и шраманов²⁷.

С другой стороны, необходимо учитывать, что основной принцип властвования царя-завоевателя, или чакравартина, несколько отличается в каждой из трех школ. Брахманистская традиция учила, что использование принципа насилия (скр. *danda*, «данда») сообразно с правилами морали необходимо в государственном управлении:

Данда, имеющая корнем нравственность, способствует процветанию живых существ²⁸.

Ашока учил своих потомков следовать принципам всепрощения и легкого наказания:

Получена радость победою дхармы. 23. С этой целью этот указ о дхарме был написан, чтобы мои сыновья, внуки, которые будут у меня, думали, что новую победу не следует одерживать. 24. В своей победе умиротворением и легким наказанием пусть довольствуются и пусть думают, что [главная] победа – это победа дхармы²⁹.

С другой стороны, в буддийском тексте утверждается могущество буддийской дхармы, и забота царя о своих подданных понимается как утверж-

²⁷ Как косвенное доказательство последнего – следующий отрывок из первой книги «Артхашастры», в котором говорится, что «данда» (принцип властвования, силы. – М. Ф.), вследствие невежества употребленная плохо – с камой (желанием) и гневом, – может разгневать не то что домохозяев – отшельников». См.: Артхашастра I.2.14. Пер. по изданию: Kangle, 1969, I, 6.

²⁸ Артхашастра I. 5. 2. Пер. по изданию: Kangle, 1969, I, 6–7.

²⁹ См.: RE XIII. 20. *Ladha bhoti priti dhramavijayaṣpi*; 23. *Etaye ca athaye aṣi dhramadipi nipista kiti putra papotra me asu navam vijayam ma vijetavia mañiṣu*; 24. *Spakaṣpi yo vijaye ch'amti ca labudamḍata ca roceti tam ca yo vija mañati yo dhramavijayo*. Цит. по: Eggermont and J. Hoftijzer, 1962, 18.

дение могущества буддийского вероучения среди них. Дхарма – единственный руководящий принцип видимого мира, своим авторитетом превосходящий власть царя-чакравартина. Это отличает «Чаккаватти-сутту» от ашокинских эдиктов. В них, как мы старались показать, присутствует стремление Ашоки установить своей проповедью дхармы владычество на Земле. Тем самым Ашока отождествляет себя не с образом буддийского чакравартина³⁰, а с образом царя-победителя, еще до него сложившегося в брахманской традиции шаштр³¹.

II

Продолжим анализ дидактических фрагментов «Чаккаватти-сутты». Следующее наставление инкорпорировано в структуру описания похода царя-чакравартина по покорению Вселенной. Чакравартин, подчеркивает текст сутры, покоряет землю не мечом, не силой, а властью дхармы³². Эта установка эксплицируется в обращении царя-чакравартина к царям четырех сторон света, в котором содержатся следующие моральные установки:

Не убивайте живых существ, не берите то, что [вам] не дано, в чувственных удовольствиях не ведите себя неправильно, не говорите ложь, не пейте хмельного, ешьте то, что пригодно в пищу³³.

Наставление чакравартина соседним царям связано с основополагающими правилами буддийской этики, которые относятся к каждому человеку – безотносительно к его варне или ашраме. Эти пять установок обычно определяются понятием *pañca sīlā*, «пять правил достойного поведения»; иногда их также называют *pañca dhammā*, «пять дхарм». В контексте буддийского вероучения «пять правил» связаны с формулой *buddham saraṇaṃ gataṃ* «пришел к Будде как к защите», которую изрекает прозелит, принимающий буддийское вероисповедание. Произнеся указанные правила достойного поведения, прозелит тем самым достигает первой ступени на пути к нирване и становится членом буддийской общины (*сангхи*) или в качестве буддийского монаха (*бхикху*), или буддиста-мирянина (*упасаки*)³⁴.

³⁰ Эту точку зрения поддерживает С. Тамбайа: см.: *Tambaiah S. J.* Op. cit. 1976. P. 47.

³¹ Последнее на материале других эдиктов было продемонстрировано А. А. Вигасиным. См.: А. А. Вигасин. Греко-индийский диалог в середине III в. до н.э. // Поэтика. История литературы. Лингвистика. Сборник к 70-летию Вячеслава Всеволодовича Иванова. М., 1999. С. 19–24.

³² *So imaṃ paṭhavim sāgarapariyantam adaṇḍena asatthena dhammena abbivijjīya ajjhāvasi*: «Он (царь-чакравартин. – М.Ф.) эту землю, окруженную океаном, не дандой, не мечом, [а] дхармой покорив, здравствовал». Пал. текст см.: *Carpenter*, 1992 (1911), 59.

³³ *Pāṇo na hantabbo, adinnaṃ nādatabbaṃ, kāmesu micchā na caritabbā, musā na bhāsitaṭṭhā, majjā na pāṭabbā, yathā bhuttaṇṇa bhūñjathā*ti. Пал. текст см.: *Carpenter*, 1992 (1911), 62.

³⁴ См.: *Pali-English Dictionary*. Ed. by T. W. Rhys-Davids. PTS. Oxf., 1899, s.v. *sīlā*.

Таким образом, *rañsa sīlā* находится в самом основании буддизма, и наставление чакравартина соседним царям – не что иное, как проповедь буддийского вероучения. Чакравартин представлен как проповедник буддизма, а покорение соседних государств – не что иное, как обращение соседних государей в буддийскую религию.

Выслушав наставление в дхарме, соседние государи четырех сторон света беспрекословно подчинились царю-чакравартину:

Те, о бхикху, которые в восточной... южной... западной... северной стороне враждебные цари были, они царю-чакравартину подчинились³⁵.

В предыдущем разделе мы уже рассматривали параллели, имеющиеся между текстом «Чаккаватти-сутты» и «Артхашастрой». Стоит отметить следующую деталь по поводу рассматриваемой темы покорения соседних царей. В двенадцатой книге «Артхашастры» содержится отрывок, где приводится классификация царей-завоевателей на основании их моральных качеств. Трактат различает три типа завоевателей:

[Существует] три типа завоевателей: праведный, жадный и яростный. Из них подчинением довольствуется праведный завоеватель³⁶.

Очевидно, что и в данном случае буддийская сутра в чем-то могла быть написана с оглядкой на идеологемы «Артхашастры» – буддийский чакравартин, покорив соседних царей «по их согласию», отсылает нас к фигуре «праведного завоевателя» Артхашастры.

III

Последним в ряду царских наставлений «Чаккаватти-сутты» стоит наставление царя-кшатрия первым двум преступникам. Поучение царя-кшатрия приводится в следующем контексте: царь-кшатрий, получив от отца, царя-мудреца, царство, управляет им по собственному усмотрению, и его правление постигают всяческие беды. Царские министры, обеспокоенные этим, обращаются к царю-кшатрию с наставлением. Выслушав их, царь-кшатрий повелевает обеспечить «защиту и охрану дхармы», но не отдает приказ об обеспечении неимущих. Бедность растет, появляются воров. Люди приводят первого, а затем и второго вора к царю. Последний, осведомившись, по какой причине преступник посягнул на чужое добро, узнает, что тому не на что жить.

³⁵ *Ye kho pana, bhikkhave, puratthimāya... dakkhiṇāya... pacchimāya... uttarāya disāya paṭirājāno, te rañño cakkavattissa anuyantā ahesuṃ.* Пал. текст см.: Carpenter, 1992 (1911), 62–3.

³⁶ *Arthaśāstra XII.1. 10. trayobhiyoktāro dharmalobhāsura vijayina iti || teṣāṃ abhyavapattya dharmavijayi tuṣyati.* Kangle, 1969, I, 247.

После чего, о бхикху, царь-кшатрий, недавно помазанный на царство, имуществом человека одарил.

– Таким образом, давай-ка ты своим имуществом и своим умом обеспечивай себя, корми мать с отцом, корми детей и жену, исполняй свои дела, обеспечивай щедрыми дарами, небесными, приводящими к счастью, ведущими в рай, шраманов и брахманов.

– Хорошо, о божественный!

Так вот, о бхикху, этот человек с царем-кшатрием, недавно помазанным на царство, согласился³⁷.

Похожий список правил добродетельного поведения имеется в буддийской «Сутре об обращении к Симгале» («*Sigālovāda-sutta*», далее «Симгала-сутта»), в которой содержится проповедь Будды об обязанностях буддиста-мирянина:

Как сказал Будда. Домовладелец должен избегать четырех плохих деяний... это убийство, воровство, прелюбодеяние, ложь...

Для поддержания благосостояния в своем доме домовладелец обязан знать шесть правил: почитать своих родителей, учителей, жену и детей, друзей и знакомых, слуг и работников, отшельников и брахманов.

Домовладелец должен поддерживать родителей, выполнять свой долг перед ними, хранить семейные традиции и устои, планировать свою жизнь в соответствии с нуждами, совершать подношения сангхе ради получения заслуг для своих родителей³⁸.

Соответствия, устанавливаемые между «Чаккаватти-суттой» и «Симгала-суттой», следующие. Во-первых, в обеих суттах буддист-домохозяин должен оказывать свое уважение следующим лицам: родителям, шраманам и брахманам, домочадцам. Во-вторых, в обеих суттах присутствует наставление о том, что почтение к шраманам и брахманам открывает дорогу в рай³⁹. И в-третьих, в обеих суттах присутствует совет по поводу бережного отношения к собственности⁴⁰.

³⁷ Chakkavatti-sutta, §10. *Atha kho, bhikkhave, rāja khattiyo muddhābhisitto tassa purisassa dhanam anuppadāsi: 'Iminā tvam, ambho purisa, dhanena attanā ca jīvāhi, mātāpitaro ca posehi, puttadāraṇca posehi, kammante ca payojeḥi, samanabrāhmaṇesu uddhaggikam dakkhināṃ patiṭṭhāpehi sovaḍḍhikam sukhavipākam saggasamvattanikaṃti. 'Evam, devā' ti kho, bhikkhave, so puriso rañño khattiyassa muddhābhisittassa paccassosi.* Пал. текст цит. по: Carpenter, 1992 (1911), 66.

³⁸ Корнев В.И. Буддизм и общество в странах Южной и Ю-Восточной Азии. М., 1987. С. 104.

³⁹ Ср.: Chakkavatti-sutta, §10. *Samanabrāhmaṇesu dakkhināṃ patiṭṭhāpehi ... saggasamvattanikaṃ* «Шраманов и брахманов обеспечивай щедрыми дарами... ведущими в рай». (Пал. текст цит. по: Carpenter, 1992 (1911), 66); и *Sigālovāda-sutta*, §33. *Samaṇa-Brāhmaṇaṃ raccupatthātabbā... āmāsanuppadānena... saggassa maggam ācikkhanti:* «Шраманов и брахманов следует почитать обеспечением даров... [Ведь] они объясняют дорогу в рай». (Пал. текст цит. по: Carpenter, 1992 (1911), 191).

⁴⁰ Ср. наставление Будды не разбазаривать имущество, представленное в тексте «Симгала-ловада-сутты» как «шесть способов утраты имущества» (*cha ca bhogaṇaṃ apāya-mukhāni*, см.: Carpenter, 1992 (1911), 182, §7), и поучение царя-кшатрия «давай-ка ты своим имуществом и своим умом обеспечивай себя» (*iminā tvam, ambho purisa, dhanena attanā ca jīvāhi*, см.: Carpenter, 1992 (1911), 66, §10).

На основе указанных соответствий можно предположить, что правила, перечисленные в наставлении царя-кшатрия, – это версия морального кодекса буддиста-мирянина. Перечень моральных установок «Симгала-сутты», однако, включает большее число правил, нежели наставление царя-кшатрия «Чаккаватти-сутты», ибо последнее не содержит отсылок к обязанностям мирянина-упасаки оказывать уважение к наставнику, к друзьям и знакомым, а также к слугам и рабам.

Кроме того, перечисленные в сутрах правила-установки буддиста-мирянина имеют свои аналоги в других письменных традициях древнеиндийской культуры.

С. Тамбайа, вероятно, был первым, кто сопоставил структуру и содержание «Симгала-сутты» с эдиктами царя Ашоки:

Знаменательно, что в этих эдиктах именно царь облачается в одежды духовного наставника, и дхарма мирянина-домохозяина становится частью или одним из аспектов дхармы его идеального политического устройства – такого, каким его видел Ашока⁴¹.

Тамбайа считает, что проповедь дхармы мирянам была частью ашокинской политики. Рассмотрим полный перечень добродетелей, проповедуемых Ашокой. Он предписывает почтение (пкр. *susrūṣā*) по отношению к родителям (пкр. *mātari ca pitari*)⁴², надлежащее отношение (пкр. *sampratīpatī*) к друзьям, родственникам, компаньонам и знакомым (пкр. *mitrasamstuta(sahaya)ñātinaṃ*)⁴³, а также к брахманам и шраманам (пкр. *brahmanasamañānaṃ*)⁴⁴, к рабам и слугам (пкр. *dasabhaṭakanam*)⁴⁵, послушание старшим (пкр. *thairasusrusā*)⁴⁶, почитание учителей (пкр. *gurūnaṃ apaciti*) и оказание почтения по отношению к ним (пкр. *guruna suśruṣa*)⁴⁷.

По мнению Вигасина, изучавшего принципы морального кодекса Ашоки, указанный список имеет четкую структуру. Моральные установки индийца-мирянина были детерминированы социальным положением лиц, к которым он должен был проявлять соответствующее отношение. Родители, старшие, духовные наставники, брахманы и шраманы по определению наделены высшим, по сравнению с домохозяином, статусом. Друзья, родственники и знакомые обладают равным статусом, а слуги и рабы – низшим⁴⁸.

⁴¹ Tambiah S. J. Op. cit. P. 61.

⁴² См.: Эдикты Ашоки: RE III.4; RE IV.3; RE XI.4; RE XIII.6; PE VII.32.

⁴³ См.: RE IV.3; RE XIII.6.

⁴⁴ См.: RE IX.9 (из Калси), RE IX.8 (Гирнарская версия), RE XI.4 (из Шахбазгархи), RE XIII.6.

⁴⁵ См.: RE IV.3.

⁴⁶ См.: RE IV.3.

⁴⁷ См.: RE IX.9 (из Калси); RE IX.8 (Гирнарская версия); RE XIII.6.

⁴⁸ Вигасин А. А. К интерпретации надписей Ашоки AGABHUTISUSUSA // ВДИ. № 2. 1999.

Вигасин продемонстрировал, что ашокинские установки были чрезвычайно традиционны с индийской точки зрения⁴⁹. Во многих случаях Ашока ссылается на то, что дхарма, устанавливаемая им, – это «древнее правило»⁵⁰. Приводимые им отрывки из шастр и Махабхараты подтверждают гипотезу о том, что царь в древней Индии был ответственен за моральный облик своих подданных, обязывая их следовать дхармичному кодексу социального поведения⁵¹.

Надлежит слушать отца с матерью... учителей и наставников слушаться... раздавать дары дваждырожденным, кормить детей и жену⁵².

Ввиду вышеуказанного, назначение наставления царя-кшатрия в структуре «Чаккаватти-сутты» становится еще более понятным. Автор сутры представил царя-кшатрия как типичного для древней Индии царя. Однако, несмотря на благодушие, проявленное царем-кшатрием по отношению к первым двум преступникам, и щедрость – ведь преступников наделили имуществом, – правление царя-кшатрия должно было привести к катастрофе. Как мы указывали ранее, первое наставление царя-мудреца начиналось с указания во всем следовать дхарме. Царь-кшатрий положился на собственную волю и тем самым преступил первый принцип дхармичного правления. Более того, царь-чакравартин, обращаясь к соседним государям, прежде всего учит их тому, что нельзя убивать живые существа (пал. *pāṇo na hantabbo*). Царь-кшатрий повелевает казнить третьего преступника⁵³. Тем

⁴⁹ За исключением ашокинского правила слушаться «старших» (пкр. *thaira*). По мнению Вигасина, последнее, вероятно, – след буддийского влияния (Вигасин А.А. Указ. соч. С. 70; ср. пал. *thera* «тхера» – буддийский монах высокого ранга).

⁵⁰ Вигасин (Вигасин А.А. Указ. соч. С. 69) ссылается на формулу *porana pakitti*, используемую Ашокой для описания его дхрмы. См.: Малый Наскальный Эдикт 21, версия из Йеррагуди, в издании: Eggermont and Hoftijzer, 1962, 32.

⁵¹ О том, что в прерогативу буддийского царя также входило установление норм добродетелей среди подданных, см. «Думмедха-джатаку», повествующую в форме басни о том, как Будда, будучи в прежнем рождении царем Брахмадаттой, под угрозой смертной казни повелел своим подданным отказаться от жертвоприношений живых существ (*bali*), заменив их обрядом пуджи (поклонения богам и духам ароматными цветами, возлиянием воды). Заканчивается она следующими словами: «так в царствование Бодхисатты ни один человек, делающий пять или десять плохих поступков (*pañcadasu dussīlakammesu*), не был известен... Бодхисатта, ни одного человека не побеспокоив, хорошее поведение заставив хранить (*silam rakkhāpetvā*)... в конце жизни отправившись в небесный град, покинул это существование». (Пер. по изданию Фаусбелля: Jatakas. Vol. I. 261).

⁵² Mahābhārata XII. 65.17–19: *mātāpitaro hi kartavyā śuśrūṣā... ācāryaguruśuśrūṣā... dānāni ca... dviyeṣu... bharaṇam putradāraṃ*. Цит. по: Вигасин А.А. Указ. соч. С. 70. Пер. А.А. Вигасина.

⁵³ «Царь-кшатрий, недавно помазанный на царство, вот что подумал:

– Если я всех тех, кто бы ни взял у других не данное [им], которые, что называется, занимаются воровством, буду одаривать имуществом, тогда воровство будет увеличиваться. А что если я этого человека накажу по всей строгости, искореню, голову ему отрублю?

И вот, о бхикху, царь-кшатрий [своим] людям приказал:

самым он преступает и это правило буддийского учения – он отказывается от практики ахимсы (пал. *ahimsa*), «ненасилия» по отношению к живым существам⁵⁴.

IV

Заканчивая наш анализ трех царских наставлений в тексте «Чаккаватти-сутты», мы приходим к выводу, что ее автор (или составитель), вероятно, преследовал цель выстроить иерархию идеальных типов правителей, основанную на морально-нравственном критерии.

Во-первых, это – царь-мудрец и бывший чакравартин, который появляется во втором и третьем параграфах сутты, и который, по классификации буддийского автора, – лучший тип идеального царя. Царь-мудрец не только установил буддийскую дхарму как принцип своего правления, но и следовал ей до конца своих дней, уйдя из царей в отшельники с тем, чтобы искать «райских утех» (пал. *dibbe kāme*).

Во-вторых, это – царь-кшатрий, который достигает статуса чакравартина; рассматривается в §§ 4–8 сутты. В сознании буддийского автора статус чакравартина является предварительным этапом, открывающим ему дорогу на небо. Средством достижения этого является «благородный долг чакравартина» (пал. *ariyam cakkavatti-vattam*). Последний, как мы увидели в первой части нашей статьи, среди своих компонентов включает в себя топик «превознесение могущества дхармы» в земном мире. Другим компонентом жизненного пути чакравартина является поход по покорению Вселенной, который, как мы полагаем, представляет собой проповедь буддийского катехизиса (пяти правил добродетельного поведения, пал. *pañcā sīlā*) соседним царям и обращение их в новую религию.

Соседние цари приглашают чакравартина править ими, а также наставить их в правильном образе жизни. Согласившись следовать буддийской дхарме, они занимают следующую ступень в иерархии идеальных типов правителей автора сутты.

И наконец, царь-кшатрий. Он не следует ни принципам общиндийской дхармы, обделив неимущих, ни принципам буддийской дхармы, наказывая третьего преступника и преступая буддийскую ахимсу. Он «нака-

– Вот что я вам приказываю: этого человека... по всей строгости наказать... голову ему отсечь.

– Да, о божественный!

И действительно, его люди, повиновавшись царю-кшатрию... этого человека наказали по всей строгости... голову ему отсекали». Пер. с пал. текста по изданию: *Carpenter*, 1992 (1911), 66, §12.

⁵⁴ В тексте «Чаккаватти-сутты» далее рассказывается, как возникают двенадцать видов недобродетельного поведения (пал. *dussīla; pāpaka dhammā*), после появления которых человечество обречено на полуживотное состояние всеобщей вражды и ненависти людей друг к другу.

зан» анархией и смутой в своем царстве, которая в конечном итоге приводит к полному исчезновению морали из человеческого общества.

Автор буддийской сутры, таким образом, постепенно переходил в своем изложении от одного типа дхармы к другому: буддийская дхарма рассматривалась им сначала как закон, управляющий небесным миром (в случае с царем-мудрецом), затем – управляющий Вселенной (в случае с царем-чакравartiном), затем – отдельными царствами (в случае с царями четырех сторон света), затем – как правила поведения мирян-домохозяев. Такой метод изложения материала предоставил ему возможность описать разные идеальные типы правителей, сопоставляемые друг с другом на основании критерия буддийской и общеиндийской морали.

Литература

Источники

- Carpenter*, 1992 (1911): PTS Text Series, no. 35: The Digha Nikaya. Vol. III. Ed. J. E. Carpenter. Oxf., 1992 (1911).
Eggermont and *J. Hoftijzer*, 1962: The Moral Edicts of King Asoka. Edd. P. H. L. Eggermont and J. Hoftijzer. Textus Minores, 29. Leiden, 1962.
Führer, 1983: *A. A. Furer*. Aphorisms on the Sacred Law of the Aryas, as taught in the School of Vasiṣṭha. Delhi-Varanasi, 1983 (repr. 1914).
Jatakas: Jātaka with Commentary. Ed. V. Fausböll. Vol. I–VI. Oxf. PTS, 1990–1 (repr. 1877–1896).
Kangle, 1969: The Kauṭīliya Arthasāstra. Ed. R. P. Kangle. Pt. I (Edition) // University of Bombay Studies. Sanskrit, Prakrit and Pali. No.1. Bombay, 1969.

Исследования

- Вигасин А. А.* К интерпретации надписей Ашоки. AGABHUTISUSŪSA // ВДИ. № 2. С. 61–70.
Корнев В. И. Буддизм и общество в странах Южной и Юго-Восточной Азии. М., 1987.
Самозванцев А. М. Правовой текст дхармашастры. Дис. д. ист. наук. М., 1989.
Tambiah S. J. World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background // Cambridge Studies in Social Anthropology 15. Cambridge (Massachusetts), 1976.

Тибет

А.К.Васильев

«Глава о Дхарме» из «Драгоценной сокровищницы превосходных речений» Сакьяпандиты как буддийское наставление

Созданное тибетским ученым и политическим деятелем, настоятелем монастыря Сакья и главой одноименной буддийской школы Сакьяпандитой Кюнга Гьялценом Палзангпо (1182–1251) собрание стихотворных афоризмов «Драгоценная сокровищница превосходных речений» и на Востоке, и на Западе единодушно признается высшим достижением тибетской дидактической поэзии. Существует ряд переводов этого текста на основные европейские языки¹. На русском языке подробные сведения о произведении с переводом большого числа афоризмов можно найти в диссертации и статьях Н. Д. Болсохоевой²; глава, посвященная данному памятнику, содержится в монографии В. С. Дылыковой «Тибетская литература»³.

В работах, посвященных «Драгоценной сокровищнице»⁴, основное внимание уделяется, как правило, художественным достоинствам и образности произведения, связи творчества Сакьяпандиты с индийской традицией санскритской дидактической поэзии, общему анализу содержания афоризмов. Авторы, как правило, подчеркивают светский характер данного

¹ *Bosson J. E.* A Treasury of Aphoristic Jewels. Bloomington, 1969; *Campbell W. L.* Die Sprache von Sakya // *Ostasiatische Zeitschrift*. Vol. 2. B., 1926; *Foucaux Ph. E.* Le Trésor des Belles Paroles. P., 1858. A work on Elegant Saying // *Bulletin of Tibetology*. Vol. IX. No 2. July 14, 1972. P. 20–28; *Tucci G.* Tibet. L., 1967.

² *Болсохоева Н. Д.* Сакья-пандита и его «Субхашита». Дис. на соискание уч. ст. канд. филол. наук. М., 1977; она же: «Субхашита» в Тибете и Монголии // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока (выпуск 11). М.: Наука, 1974. С. 53–56; она же: Об изучении «Субхашиты» Сакья-пандиты // Народы Азии и Африки. 1976. № 6; она же: Тибетская дидактическая литература // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. М., 1977; она же: Изящные изречения Сакья-пандиты // Восточный альманах. М., 1977. № 4; она же: Сакья-пандита и его изречения // Материалы по истории филологии Центральной Азии. Улан-удэ, 1977. № 6.

³ *Дылыкова В. С.* Тибетская литература. М.: Наука, 1990. С. 120–133.

⁴ *Болсохоева Н. Д.* Сакья-пандита и его «Субхашита»; *Дылыкова В. С.* Указ. соч.; *Bosson J. E.* Op. cit.; *Foucaux Ph. E.* Op. cit.; *Kuros Cs.* A brief notice of the Subhāṣita Ratna Nidhi of Sakyapa Pandita with extracts and translations // *Journal of the Asiatic Society of Bengal*. Vol. XXIV–XXV. 1855–1856. P. 93–172; *Tucci G.* Op. cit.

произведения; такой вывод делается как на основе изучения основных тем, образов и мотивов афоризмов, так и прямо выводится из вступительного четверостишия:

Это – «Драгоценная сокровищница превосходных речений», которая,
будучи исследована с мудростью,
Объясняет, каким [должно быть] поведение благородных [людей],
Наилучшим образом осуществляющих дела мира [сего],
Не пренебрегая путями Дхармы.

Исследователи, отмечая глубокое личное благочестие Сакьяпандиты и его ученость в делах Дхармы, а также то, что большинство других его произведений посвящены буддийской философии, подчеркивают необычность такого интереса автора текста к мирским делам⁵. Причину этого отчасти можно было бы искать в приверженности Сакьяпандиты санскритской традиции, поскольку темы и мотивы, звучащие в афоризмах, являются традиционными для индийской назидательной поэзии, начиная с ее первых дошедших до нас образцов, в частности, со сборника Бхартрихари. Однако Сакьяпандита, по сути дела, создавал жанр оригинальной стихотворной дидактики на тибетском языке и мог выбирать из индийской традиции то, что ему представлялось наиболее близким, подходящим для его целей и полезным для читателя. Поэтому объяснение характера данного текста следует искать не только в традиции, но и во взглядах и представлениях самого Сакьяпандиты.

Интересное рассуждение, касающееся данного вопроса, мы находим в диссертации Н. Д. Болсохоевой: «Сакья-пандита в «Субхашите» использовал преднамеренный композиционный прием, который заключается в том, что каждое речение представляет собой наставление или поучение в светской и духовной жизни, полезное как для мирян, так и для монахов, что обозначается тибетским термином *lugs-gnyis* (досл. «два закона»)). В качестве доказательства можно привести слова из биографии Сакья-пандиты: «Усвоив наставления в светской и духовной жизни, составил «Сокровищницу изящных изречений»... В таком случае, венгерский ориенталист Д. Кара не прав, называя «Субхашиту» «книгой светского содержания», видя в ее изречениях наставления только в светской жизни. Действительно, одна сторона наставлений светская, вторая касается общих положений буддизма и в данной работе рассматриваться не будет, так как нас интересует только светское содержание наставлений»⁶. Несмотря на свою краткость, указание на связь наставлений Сакьяпандиты с буддийским учением весьма ценно, но создается впечатление, что Н. Д. Болсохоева предполагает наличие скры-

⁵ Дылыкова В. С. Указ. соч. С. 129.

⁶ Болсохоева Н. Д. Указ. соч. С. 2.

того смысла у изречений, возможность их символического понимания, отличного от буквального содержания четверостиший (подобно тому, как в суфийской лирике мистический смысл скрыт под завесой рассуждений о красавицах и вине). Однако изречения Сакьяпандиты не производят впечатления зашифрованных посланий, автор одинаково открыто говорит и о добродетельном поведении в обыденной жизни, и о медитации и достижении Просветления. Скорее можно предположить, что четверостишия несут некие общие поучения, одновременно полезные как для мирянина, так и для монаха. Однако вопрос о характере этих поучений и о связи их с буддийской Дхармой требует специального изучения.

Письменное наследие автора «Драгоценной сокровищницы» велико и многообразно, но вряд ли в его трудах мы найдем прямой ответ на поставленный вопрос. Однако помочь в исследовании нам может текст, входящий в состав самого собрания афоризмов, а именно заключительная глава «Драгоценной сокровищницы», озаглавленная «Размышления о Дхарме». Конечно, перевод отдельной главы из большого сочинения неизбежно вырывает ее из контекста произведения, однако связь между разделами «Драгоценной сокровищницы» представляется нежесткой, автор подбирает для каждой главы афоризмы, относящиеся именно к данной теме; кроме того, содержание остальных разделов хорошо освещено, например, в монографии В.С.Дылыковой, тогда как из заключительной главы в данной книге приведен перевод только одного четверостишия и материал ее в основном оказался вне обсуждения. Само название данного раздела предполагает изложение тем, связанных с буддийским учением; отбор и композиция материала может рассказать об особенностях авторского отношения к предмету, а помещение данной главы в контекст исследуемого сочинения может помочь нам лучше понять соотношение религиозного и мирского как в концепции «Драгоценной сокровищницы», так и во взглядах Сакьяпандиты в целом.

Тибетский текст и принципы его перевода на русский язык

В основу перевода положен тибетский текст, изданный Дж.Е. Боссоном в книге, посвященной «Драгоценной сокровищнице»⁷. Автор этого издания приводит транслитерацию тибетского текста сочинения Сакьяпандиты по одной рукописи (А) и двум ксилографам (В и С), а также дает текст речений на старомонгольском языке (также в транслитерации) и перевод произведения на английский язык с тибетского и монгольского. Основным текстом «Драгоценной сокровищницы» в монографии

⁷ Bosson J. E. Op. cit.

Дж. Е. Боссона является рукопись А, изданная Л. Лигети в 1948 г. Эта рукопись отличается архаичностью некоторых грамматических форм и использованием редко встречающихся в классическом тибетском слов и выражений, что говорит о ее возможной близости к оригиналу, однако она содержит большое количество чтений, вызывающих затруднения для понимания и перевода.

Ксилографы В (отпечатанный в 1927 г.) и С (датировка неизвестна) отличаются меньшим числом архаических форм, близостью языка к нормам грамматики, а также и практически полным отсутствием сомнительных мест. В то же время между всеми тремя текстами разночтения невелики и лишь в ряде случаев ведут к серьезным смысловым расхождениям; в большинстве случаев все ограничено орфографическими или грамматическими вариантами слов и словоформ либо употреблением разных синонимов одного слова в разных текстах. Дж. Е. Боссон дает, по сути дела, критический перевод, как правило не оговаривая, какое из чтений взято за основу в каждом конкретном случае, и лишь при наличии серьезных разночтений указывает варианты перевода в комментарии.

Для данного перевода на русский язык выбран тибетский текст, соответствующий ксилографу В в издании Дж. Е. Боссона, поскольку он, в отличие от рукописи А, содержит мало чтений, представляющих затруднение для понимания, и может быть переведен без использования других вариантов текста. В одном случае в примечании приведен вариант рукописи А и обсуждается возможное происхождение разночтения текстов. Нумерация четверостиший соответствует изданию Дж. Е. Боссона.

В тибетском тексте каждый афоризм оформлен в виде четверостишия, содержащего по семь слогов в каждой строке. Часто первые две строки представляют более или менее законченную мысль, так же как и две последние строки, связанные с ними противопоставлением, сравнением, ассоциацией. Русский перевод сделан в прозаической форме, однако в нем так же выделены строки, причем каждая строка в большинстве случаев соответствует строке тибетского текста (исключения иногда сделаны для служебных слов); также в большинстве случаев первые две строки тибетского четверостишия и две его последние строки соответствуют первому и второму двустишиям русского перевода; в то же время порядок строк внутри двустишия часто обратный тибетскому, что определяется отличием тибетского синтаксиса от русского.

В примечаниях приводятся варианты перевода отдельных выражений, связанные с многозначностью слов или грамматических конструкций в тибетском тексте, в ряде случаев приводится краткое обсуждение возможных вариантов понимания и перевода текста. В нескольких случаях приводится санскритский аналог использованного тибетского термина, что может помочь лучше понять текст.

Содержание и внутренняя композиция «Главы о Дхарме»

Рассмотрим основные темы, затрагиваемые в афоризмах данной главы. Глава состоит из 58 строф (399–457 в издании Дж. Е. Боссона).

Четверостишия 399–400 выполняют роль вступления: в них указывается тема главы (Дхарма), источник Учения (Будда), указывается на превосходство буддийского учения над прочими и на необходимость изучать Дхарму.

Четверостишия 401–413 посвящены одной теме в разных ее аспектах: отношение к богатству и призыв к щедрости. Осуждается алчность и скупость, как ведущие к бедности, указывается на благие последствия пожертвования даже небольших средств. В ряде четверостиший Сакьяпандита остроумно обыгрывает противоположность последствий скупости и щедрости представлениям об этом людей неразумных: на самом деле, щедрый никогда не обеднеет, а скупец никогда не разбогатеет. Этот достаточно парадоксальный вывод вытекает из буддийского учения о карме, законе причинно-следственных связей: даяние приводит к накоплению заслуг, что в свою очередь ведет к благим последствиям для дающего, в том числе увеличению его богатства; скупой же лишает себя возможности приобрести заслуги и улучшить свое положение (в том числе и материальное). В ряде четверостиший данной группы появляются и другие мотивы, в частности, любовь родителей к сыну и дурное отношение сына к состарившимся родителям. Этот мотив возникает как развитие основной темы в строфе 408, развивается в 409, является основным содержанием строфы 410, а далее автор возвращается к теме даяния и его благих последствий. Строфа 413 является как бы заключением в данной группе, в ней щедрость прославляется как наилучшее из деяний.

Строфы 414–421 также представляют собой развитие одной темы: они связаны с восхвалением добродетели. Указывается, что мудрые посредством добродетели достигают счастья; они могут даже тело, источник страданий, сделать основой для заслуг. Добродетель ведет человека к благу, избавляет его от дурной посмертной судьбы; когда человек умирает, ничто, кроме добродетели, не поможет ему. Так же как и в предыдущей группе строф, на фоне основной темы возникают дополнительные мотивы: непостоянство всего (в том числе счастья) и неизбежность смерти (строфы 416–419).

Следующий тематический раздел составляют четверостишия 422–425. Их тема – призыв к развитию терпения и победе над гневом. Гнев – главный враг человека; тот, кто победил гнев, уничтожил всех своих врагов. К этой группе примыкают и строфы 426–427, посвященные теме неизбежности расставания с теми, к кому привязан, и поэтому призывающие не привязываться к другим существам, поскольку это в конце концов ведет к страданию.

Четверостишия 428–434 содержат призыв к усердию в делах, прежде всего в благих деяниях на благо другим. Тот, кто трудится ради пользы других существ, приносит пользу себе, а думающий только о себе пожинает дурные плоды. Этот вывод так же, как и в строфах о необходимости щедрости, вытекает из буддийского учения о заслугах. Строфа 431 представляет собой переход к следующему мотиву: сон, болезнь и старость оставляют человеку мало возможности на совершение благих деяний (и, как следствие, на достижение счастья). Строфы 432–434 указывают на то, что нельзя откладывать дела на завтра, ибо никто не знает, когда придет смерть, а Владыку Смерти умиловить невозможно.

В строфах 435–446 Сакьяпандита дает наставления по развитию концентрации ума и осуществлению медитации. Это, несомненно, важнейшая тема для буддийского учения в целом. Следует избавиться от того, что отвлекает: отказаться от общения с другими (то есть стать отшельником или монахом) или, по крайней мере, общаться только с благими людьми. Тот, чей ум пребывает в возбуждении, не способен практиковать Дхарму, поэтому следует достичь спокойного состояния ума. Создав необходимые предпосылки (изучив Дхарму и успокоив ум), следует перейти к медитации. Чрезвычайно интересными являются четверостишия 438–446, в которых Сакьяпандита настойчиво призывает к необходимости изучать Дхарму и осуждает медитацию, не подкрепленную обучением. Хотя это тема традиционна для буддизма, однако явный упор, сделанный на нее в данном тексте, может указывать на позицию самого Сакьяпандиты. Тема соотношения обучения и медитации всегда была чрезвычайно актуальной для тибетского буддизма; многие учителя настойчиво боролись с крайностями в этом вопросе и осмеивали как невежественных отшельников, не понимающих, что они практикуют, так и ученых, знающих слово Дхармы, но не понимающих его смысл. В тот период, когда жил Сакьяпандита, именно невежество многих практикующих было основной проблемой для тибетского буддизма, и Сакьяпандита настойчиво призывал изучать Дхарму, и сам много сделал для развития буддийской образованности в Тибете. Не случайно Дж. Туччи видит в Сакьяпандите предшественника реформатора тибетского буддизма Цонкхапы⁸.

Последняя группа афоризмов включает в себя строфы 447–456. Их тема – мудрость и ее приобретение. Умный человек стремится к знанию всю жизнь, даже состарившись, а тот, кто не учится в этой жизни, в следующей родится глупцом. Следует изучать наставления и, усвоив их, действовать в соответствии с ними, даже с риском для собственной жизни. Превосходные речения, содержащие мудрость, – великое благо, и драгоценное свойство мудрого человека – умение составлять наставления.

⁸ Tucci G. Op. cit.

Строфа 457 представляет собой заключение к «Главе о Дхарме», а также к «Драгоценной сокровищнице» в целом. Ее значение в тексте чрезвычайно велико, и к ее анализу мы вернемся чуть ниже.

Таким образом, внутренняя композиция «Главы о Дхарме» может быть представлена в виде шести основных тематических групп четверостиший, с кратким вступлением и заключением:

- 399 – 400 – вступление;
- 401 – 413 – даяние;
- 414 – 420 – добродетель;
- 421 – 427 – терпение;
- 428 – 434 – усердие;
- 435 – 446 – концентрация и медитация;
- 447 – 456 – мудрость;
- 457 – заключение.

Термины, которыми обозначены шесть основных подразделов нашего текста, встречаются в соответствующих группах четверостиший неоднократно.

«Глава о Дхарме» как наставление по базовому учению буддизма Махаяны

Построение текста и состав тем поучений позволяет сделать вывод об идейной основе «Главы о Дхарме». Достаточно сопоставить приведенную выше схему композиции текста с любым буддийским текстом, содержащим изложение учения о шести Парамитах, например: «...для бодхисаттвы... доброта и сотрудничество с существами крайне важны для успеха в полном осуществлении практики шести совершенствований – даяния, нравственной дисциплины, терпимости, радостного усердия, сосредоточения и мудрости»⁹. Шесть Парамит (которые всегда описываются именно в приведенном выше порядке) – шесть основных практик в буддизме Махаяны; посредством Парамит происходит совершенствование бодхисаттвы (буддиста, практикующего Махаяну) и в конечном итоге осуществляется его Освобождение и Просветление на благо всех существ. Эти шесть Парамит являются для буддиста Махаяны столь же фундаментальным учением и базовой практикой, как для буддиста Тхеравады – четыре Благородные Истины и Восьмеричный путь. Все учения и практики Махаяны так или иначе осознаются как основа и реализация шести Парамит, это, в сущности, тот язык, на котором говорит буддизм Великой Колесницы.

Совершенно естественно, что Сакьяпандита, ученый и практик буддизма Махаяны, берет за основу своих наставлений по Дхарме именно учение о шести Парамитах. Однако то, каким образом он излагает эти поучения,

⁹ *Далай-лама*. Мир тибетского буддизма. СПб.: Нартанг, 1996. С. 88.

позволяет сделать некоторые выводы и о предполагаемом Сакьяпандитой читателе, и о том, чему сам автор хотел научить своим текстом.

Прежде всего следует заметить, что в буддизме Махаяны противопоставление религиозной и мирской сферы в значительной степени снимается. В идеале бодхисаттва совершенствуется, трудясь на благо других существ, независимо от того, какой образ жизни (мирской или монашеский) он избрал для себя; более того, допущение монашества для буддизма Махаяны не было аксиомой, а требовало объяснения, поскольку монашество осознавалось как характерная черта буддизма Хинаяны. Парамиты изначально являлись прежде всего практиками, позволяющими преобразовать мирскую жизнь (не отказываясь от нее), с тем, чтобы превратить мирские деяния в буддийскую практику. Для Сакьяпандиты как приверженца Махаяны граница проходила, несомненно, не столько между светским и религиозным, сколько между деяниями, совершаемыми в соответствии с буддийской Дхармой (и потому ведущими к Просветлению, или, по крайней мере, к лучшему перерождению) и между сансарическими делами, совершаемыми по неведению и ведущими к страданию. Для приверженца Махаяны есть сфера Дхармы (и в обыденной жизни, и при использовании специфических методов тренировки ума) и сфера заблуждения (однозначно осуждаемая и в мирских делах, и в области взглядов и практики). Поэтому и в наставлениях для мирян, и в наставлениях для монахов Сакьяпандита должен был учить по сути одному и тому же: всю свою жизнь и все свои поступки превращать в практику Дхармы, чтобы достичь Просветления на благо всех живых существ.

Однако конкретный характер наставлений Сакьяпандиты должен был меняться в зависимости от того, к какой аудитории он обращался. И в этом отношении из текста «Драгоценной сокровищницы», и в частности «Главы о Дхарме», можно сделать предположение о том, к кому обращался Сакьяпандита в своих наставлениях. Особенности этого текста, бросающиеся в глаза любому исследователю: сосредоточенность большинства поучений на мирских делах; характер мотиваций, например, в призывах к щедрости и деяниям на благо других (приобретение богатства и счастья в результате заслуги от этих деяний, а не бескорыстное стремление к благу других и преодоление двойственности субъекта и объекта действия); отсутствие монашеской тематики и упоминаний о Сангхе; сравнительно небольшой раздел, посвященный медитации (причем только в одной строфе указывается характер этой медитации, включающей садхану (признак практики Ваджраяны), – все это показывает, что Сакьяпандита (ученый монах, настоятель монастыря) обращается прежде всего к мирянину, который занят в основном повседневными делами и лишь иногда находит время и возможность для изучения Дхармы и медитации. «Глава о Дхарме», не

прибегая к сложным понятиям и концепциям, указывает такому человеку на путь превращения мирской жизни в практику Дхармы. Именно такой смысл, очевидно, вложен в заключительное четверостишие, которое подводит итог не только главе, но и всему тексту в целом: тот, кто, не отказываясь от мирской жизни, сможет превратить ее в осуществление путей Дхармы, обретет высшее достижение, о котором говорит буддизм Махаяны, – Полное Освобождение.

Хотя такая трактовка «Главы о Дхарме» представляется вполне правдоподобной, но в отношении всего текста «Драгоценной Сокровищницы» можно лишь выдвинуть предположение. Сакьяпандита как буддийский наставник, очевидно, рассматривал поучения по правильному ведению мирских дел как низший уровень буддийского учения (эта трактовка общепринята в тибетском буддизме), предназначенный для людей, которые хотят добиться сансарического счастья и избавиться от чрезмерного страдания, но не способны к серьезной практике Дхармы. В последней главе Сакьяпандита дает наставления более высокого уровня по превращению мирских деяний в практику Парамит.

В целом «Драгоценную Сокровищницу» можно рассматривать как поучение буддийского наставника, приверженца Махаяны, обращенное прежде всего к мирянам-буддистам, созданное в форме, понятной для них и говорящей на понятном им языке (впрочем, это не исключает изучения этого текста и монахами в монастырях, поскольку эти наставления относятся к общим для мирян и монахов учениям Махаяны). Не случайна та популярность и любовь, которую заслужил труд Сакьяпандиты в Тибете и Монголии¹⁰.

У Сакьяпандиты в деле сочинения сборников дидактической поэзии было, несомненно, много предшественников и последователей. Тема связи «Драгоценной Сокровищницы» с различными произведениями санскритской, тибетской и монгольской литератур является одной из главных в диссертации Н. Д. Болсохоевой¹¹. Там подробно описываются тексты, на которые опирался Сакьяпандита при работе над своим сборником, – это, прежде всего, восемь индийских нитишастр, вошедших впоследствии в тибетский буддийский канон: «Древо мудрости» и «Сто мудрых стихов» Нагарджуны, «Чанакья-нитишастра» и др. Согласно описанию этих текстов в диссертации¹², содержание этих сборников сводится преимущественно к советам царю на основе «Артхашастры» или к практическим наставлениям и житейской мудрости. Очевидно, именно при «пересадке» жанра нитишастр

¹⁰ Болсохоева Н. Д. «Субхашита» в Тибете и Монголии; Дылыкова Е. С. Указ. соч. С. 129.

¹¹ Болсохоева Н. Д. Сакья-пандита и его «Субхашита».

¹² Болсохоева Н. Д. Указ. соч.

на тибетскую «почву» произошло его насыщение буддийским содержанием: для культуры, в которой буддизм занимает центральное место и большинство образованных людей – буддийские монахи, совершенно естественно перерабатывать в духе буддизма все воспринимаемые литературные традиции.

«Драгоценная Сокровищница» по жанру, несомненно, продолжает традицию индийских нитишастр, а по содержанию представляет наставление по Дхарме (это касается, по крайней мере, «Главы о Дхарме»). В связи с этим можно поставить вопрос, образовался ли при такой переработке индийской традиции новый жанр – жанр стихотворного буддийского наставления. Для ответа на этот вопрос следует изучить основные произведения тибетской и монгольской литературы, возникшие под влиянием «Драгоценной Сокровищницы» (число их весьма велико), с точки зрения их связи с буддийским учением; пока эта работа не сделана, вопрос о жанровой природе таких сочинений остается открытым. Можно лишь предположить, судя по переведенному со старомонгольского языка на русский бурятскому сборнику дидактической поэзии начала XX в. «Зерцало мудрости»¹³, что в них была продолжена заложенная Сакьяпандитой традиция обращенного прежде всего к буддисту-мирянину поучения по правильному поведению, соответствующему буддийской Дхарме.

Можно добавить, что и сейчас особенностью школы *сакья* считаются внимание к относительному уровню (то есть поведению буддиста в повседневной жизни) и хорошо поставленная традиция буддийского образования. Сакьяпандита был одним из тех, кто заложил основы этого направления тибетского буддизма.

Приношу свою глубокую благодарность В. В. Вертоградовой за большую помощь в работе над статьей. Я признателен также сотруднику МГУ им. М. В. Ломоносова А. А. Коростелевой за ценные советы по улучшению русского текста перевода.

¹³ Зерцало мудрости. Улан-Удэ, 1966.

Сакьяпандита Кюнга Гьялцен Палзангпо

[Заглавие] на санскрите: «Субхашитаратнанидхинамаштра».

[Заглавие] на тибетском языке: «Шастра, называемая «Драгоценная сокровищница превосходных речений».

С почтением простираюсь перед вечно юным Арья Манджушри.

.....

[Глава 9]

Из «Драгоценной сокровищницы превосходных речений» глава девятая: «Рассуждение о Дхарме».

399.

Почитающие других наставников
При том, что есть Будда – покровитель [всех] существ,
[Подобны тем, кто] копает колодец с соленой водой
На берегу реки, [обладающей] восемью достоинствами*.

400.

Ни в каком деле
Нет трудности, [если] опытен [в нем].
Подобно постижению [любого] мастерства
Можно Святой Дхармой без трудностей овладеть.

401.

Если кто довольствуется малым*,
Его богатство не исчерпается.
[А] на того, кто алчет, не зная меры*,
Страдания льются подобно дождю.

402.

Мудрец [Будда] наставлял жертвовать
Приобретенные богатства, когда [это] требуется.
Накопленное богатство подобно меду:
Когда-нибудь им воспользуются другие.

403.

[Если] в этом мире давать [деньги] в заем [под процент] –
Нет уверенности, что получишь [прибыль].
Если [же] подал нищему – без старания [напряжения],
Даже если дал мало, получишь стократно.

404.

Поскольку скупой не может стать богатым,
А дающий не может стать бедным,
То скупой подобен презиращему богатство,
А дающий – страстно желающему богатства.

405.

Скряга не совершает пожертвований
Из-за опасения стать бедным, если будет жертвовать [богатства],
А умный раздает даже малое достояние,
Поскольку скупой несомненно обеднеет.

406.

Подобно тому, как купец выставляет товары,
Поскольку богатство не увеличивается, если его положить [на хранение],
Так и мудрец раздает [имущество] на десять сторон,
Ибо, если [его] копить, могущества не обрешь.

407.

Даже имея тысячу по десять миллионов сокровищ[ниц]
Они никому [ничего] не дают.
«Подобные им – нищие даже в этом мире» –
Так наставляли те, кто многое познал*.

408.

Из опасения, что [его] род оскудеет
Малоумный собирает хотя бы малое достояние;
Мудрый, чтобы достичь возвышения [для своего] рода
Делает пожертвования другим как награды*.

409.

Подумав: «Пусть будет богатым [мой] род»,
Продав себя, он отдает [плату] сыну.
Дурной сын, как бы вопреки* своему отцу,
Растратив богатства, бродит, как бездомный пес.

410.

Нет у сына к отцу и матери такой любви,
Какой любят сына отец и мать.
Отец и мать заботились о сыне –
Когда состарились, сын [их] презирает.

411.

Богатый скупец, копящий сокровища,
И богач, подающий, когда это необходимо:
Их самих и их род
Другой мир* различит.

412.

Те, кто стал слугами алчности,
Рискуя жизнью, преследуют богатство;
Знающие меру, даже обретя богатство,
Благородно [по]дают другим.

413.

Посредством раздачи имущества даяние становится совершенным.
Если на него [дающего] сердятся, [его] терпение возрастает,
Если [им] довольны, он испытывает радость.
Поэтому даяние – вершина Дхармы*.

414.

Хотя это тело подобно врагу,
Будучи вместилищем [сосудом] океана страданий,
[Но] если умный умеет сделать [его] слугой,
Оно [становится] подходящей основой для заслуг.

415.

Даже если [некто] погибает [в это] мгновение,
Склонности к добродетелям уносят [его] далеко*;
Запах сандала, разносимый ветром,
Даже распространяясь далеко, рождает радость.

416.

После того, как долго испытывал счастье,
Страдание расставания [с ним] чрезвычайно велико;
Неизбежно приходится умирать:
Те, кто считают эту [жизнь] постоянной – глупцы.

417.

Родные и знакомые [его] обступают,
[Он] побежден, умален, свет [его] глаз очень слаб,
[Он] не знает, в каком направлении пойдет:
В это время все, кроме добродетельных, погибают*.

418.

Болезни трех неблагоприятных сфер*
Нужно лечить, прежде чем они возникнут;
Это подобно попаданию в голову молнии**:
Если попадет, что можно будет сделать?

419.

Знаю, что неизбежно умру
и расстанусь со всеми близкими,
И все же спокойно иду спать –
Что же [творится*] у меня в сердце?

420.

Даже если не можешь усердствовать [в практике Дхармы],
В любом случае следует не допустить падения в низшие сферы*;
Даже если герой не может уничтожить врагов,
Зачем ему убивать своих?

421.

Мудрые всегда достигают* счастья,
Даже если сейчас в чем-то несчастны;
Лечить болезни кровопусканием и прижиганием –
Это образ действий знающего врача.

422.

Если достоинства* других
Ты не терпишь в своей душе,
Ты проявляешь только зависть к самому себе,
Поскольку этим ты разрушаешь собственное достояние.

423.

Если ты [хочешь] покорить врагов, поскольку они приносят вред,
Победи лишь свой гнев!
Гневом с безначальной сансары
Себе бесконечный вред [причиняешь].

424.

Если хочешь уничтожить всех врагов,
Убийством [число] врагов как [сможешь] уменьшить?
Тот, кто победил один [лишь] свой гнев –
Убил разом всех врагов.

425.

Если гневаешься на сильного и надменного,
Сам себе весьма повредишь;
[А] в чем причина гневаться
На святого и умиротворенного?

426.

Произошедшие от одного стебля
Травы разносятся ветром на десять сторон света.
Подобно этому вместе родившиеся
Существа разлучаются кармой.

427.

Прежде не виделись, [затем] привязались [друг к другу]
И потом снова расходятся.
Зачем ты привязываешься к человеку,
[Ведь] если [он] умрет, будешь [его] горько оплакивать.

428.

Если хочешь усердно осуществлять полезное для себя,
Прежде следует осуществлять полезное для других.
Ставящий вперед только свою пользу
Не может совершить полезного для себя.

429.

Человек, ставящий превыше всего пользу других,
Подобен хитрецу, осуществляющему полезное для себя.
Ставящий превыше всего исключительно свою пользу,
Подобен благородному человеку, поскольку [этим] дает урок для других.

430.

Даже если умный занимается [делами] этой жизни,
Если он осуществляет [их] в соответствии с Дхармой, совершает благо*.
Посмотри на различие между совершенством
Святых [людей] и разбойников.

431.

Половину этой краткой жизни люди
Проводят ночью во сне, подобном смерти,
А из-за всевозможных страданий [от] болезни и старости
Даже в [другую] половину не испытывают счастья.

432.

Если бы [люди] видели наяву Владыку Смерти,
Пребывающего в ожидании возле каждого существа,
Они не смогли бы помнить о еде,
Не говоря уже о других делах.

433.

Владыка Смерти не станет ожидать, [спрашивая:]
«Завершил ли ты свои дела?»
Если есть [у тебя] то, что действительно необходимо сделать,
Сегодня же постарайся и сделай [это]!

434.

«Подожди меня еще немного,
Ибо я не закончил дела».
Даже если будешь так молить, задыхаясь от слез,
Разве подобает Владыке Смерти изменять [решение]?

435.

Отказавшись от сборищ, [обретешь] блаженство,
А если нет – дружи с благими [людьми].
Стоит ли кормить ядовитую змею,
А если кормишь – нужно быть усердным в заклинаниях.

436.

Для того, чей ум чрезмерно возбужден*,
Нет возможности практиковать Святую Дхарму.
У пребывающего в умиротворенности
Ум весьма близок к тому, каким должен быть**.

437.

Если [некто] совершенно познав все размышления*,
Приручив ум при помощи самадхи,
Практикует Благородную Дхарму –
[Он] почва [для] всех достоинств.

438.

Глупец воспринимает учение как чудо,
[А] умные изумляются, [как можно] не учиться*.
Поэтому умные, даже состарившись,
Учатся мудрости ради следующей жизни.

439.

Из-за недостатка разума*
Глупец не стремится к** учености;
А если бы осознал [это], именно из-за недостатка разума
Глупцу следовало бы быть исключительно старательным.

440.

Увидев, [что родился] глупцом в этой жизни,
Поскольку не учился в предыдущем рождении,
В этой жизни, хоть и трудно, старайся и учись
Из-за опасения, что родишься глупцом [и] в следующей [жизни].

441.

«Если медитируешь, можно не учиться», –
Сказал малоумный глупец.
Когда ты медитируешь, не учившись*,
Даже если стараешься, это садхана животного**.

442.

Этот лишенный заблуждения закон причины и следствия* –
Отличительное учение** Всезнающего.
Если бы можно было стать Всезнающим не учась –
Как [мог бы быть] истинным закон причины и следствия.

443.

Медитация того, кто не слушал [поучения],
Даже если удастся на короткое время, скоро сойдет на нет.
Даже если золото и серебро хорошо расплавить,
Если огня не будет – они затвердеют.

444.

[Только] после того как мудростью* постиг глубину [Учения],
Медитация становится отбрасыванием причины зла.
Подобно смыванию [дурного] запаха тела,
Хоть и медитируешь**, со временем [причина зла] возвращается.

445.

Не завершив [усвоения] совершенного [закона] причины и следствия,
Даже если осознал отсутствие самости*, Буддой не станешь.
Пока не осуществил [медитацию] наилучшими методами,
Даже если видишь истину, ты не архат**.

446.

Поэтому тот, кто хорошо поняв Дхарму,
Установив ум в самадхи,
Отбросил зло и [дурные] устойчивые привычки,
Становится совершенным Буддой*.

447.

Кто усвоит* шастры, даже хорошие,
Если он не обладает умом?
Разве будет вол смотреть на, пусть и прекрасное,
Золотое украшение с драгоценными камнями?

448.

Хотя умные и понимают,
Что превосходные речения весьма хороши,
Но если их смысла не усвоить,
Что толку, даже если и знаешь наставления*.

449.

Следует по слову в день
Учить шастры, которые тебе необходимы.
Это подобно [строительству] муравейника и [собираанию] меда:
Спустя недолгое время станешь мудрым.

450.

Если хочешь встать на путь* благого поведения**
Следует прежде всего изучить эти наставления;
Усердствуя во всех отношениях, даже с риском для жизни,
Следует [всегда] придерживаться этих правил.

451.

Если можешь, усердствуя подобным образом,
Действовать как следует* из [этих] предписаний,
Увидишь в будущем благие последствия этого,
Ведь мудрые не наставляют ложному.

452.

Ты видишь, что сейчас
Процветают те, кто так поступал прежде.
По той же самой благой причине
И в будущем* [люди] будут обретать совершенство.

453.

Умный, хотя и сам* сведущ,
С почтением изучает** наставления мудрых.
Драгоценность, хотя и очень хорошая,
Пока не обработана, имеет малую цену.

454.

Хотя лесов очень много,
Мест, где рождается благородный сандал, мало.
Подобным образом, хотя мудрых [людей] много,
Превосходные речи редко рождаются*.

455.

Превосходную лошадь узнают в движении,
Серебро и золото узнаешь, если [их] расплавишь.
Слона узнаешь на поле битвы,
Мудрец познается по сочинению превосходных речений.

456.

Тот, кто хочет создать для себя образец
[Дел] всего этого мира,
Пусть он, хорошо усвоив этот текст*,
Сделав его помощником, приложит усилия – и осуществит [цель].

457.

Тот, кто хорошо знает дела этого мира,
Осуществляет пути Святой Дхармы,
И такое исполнение путей Учения
Является полным Освобождением Бодхисаттвы.

Примечания

399. * Ганга.
401. * букв. «знает явления [или Дхарму]».
407. * букв. «слушал».
408. * вознаграждения; взятки.
409. * букв. «противодействуя, споря».
411. * т.е. новое перерождение, посмертная участь.
413. * или «высшая из дхарм [явлений]».
415. * т.е. обеспечат хорошее перерождение; либо, может быть, «разносятся далеко» (т.е. распространяется слава о его благих деяниях).
417. * букв. «уничтожаются; приходят в упадок».
418. * страдания вследствие трех видов дурных перерождений: адским существом, голодным духом или животным; ** букв. «небесное железо» (метеорит?).
419. * букв. «входит».
420. * три вида дурных перерождений.
421. * букв. «прилепляются к, полагаются на».

422. * букв. «совершенство».
 430. * букв. «осуществляется счастье».
 436. * букв. «колеблется». ** букв. «к соответствию действиям [делу; карме]».
 437. * мысль, представление, визуализация. Боссон переводит: «объекты мышления».
 438. * букв. «не-учению, не-учености». В.С. Дылыкова считает текст первых двух строк в ксилографе В ошибочным и приводит как более правильный вариант другой рукописи с переводом:

Глупцы за позор учение считают,
 Умные видят позор в неучении.

439. * *prajña*. ** букв. «не учится учености».
 441. * букв. «не слушав [наставления]» (первая из трех стадий практики Дхармы: слушание, размышление, медитация). ** можно понять и как «садхана (в смысле «визуализация, вызывание при медитации»), осуществляемая животным [плохая]», или даже как «садхана, в которой на самом деле вызываешь не божеств, а зверей». Боссон переводит в соответствии с первым вариантом, но в комментарии упоминает возможность второго.
 442. * т.е. закон кармы. ** т.е. присущее только ему, уникальное учение Будды; либо «отличительный признак».
 444. * *prajña*. ** Боссон предполагает: «если [только] медитируешь [не учась]» Это правдоподобно, поскольку под причиной зла должно пониматься неведение.
 445. * *an-atman*. ** в более архаичном по орфографии ксилографе А последние две строки можно перевести следующим образом:

Хотя [ты] не осуществил [медитацию] наилучшими методами,
 Но если видишь истину, ты архат.

(в тибетском тексте различие только в форме связки). Кажется, это ближе мысли Сакьяпандиты, который подчеркивает необходимость учиться (в частности, изучать закон кармы) перед тем, как приступать к медитации (в которой можно достичь понимания отсутствия самости). В таком случае можно предположить правку (осознанную или неосознанную), связанную с большим почтением к «наилучшим методам» в тибетской традиции. С другой стороны, в том виде, который находим в ксилографе В, строфа говорит скорее о необходимости равновесия между учебой и медитацией, что для тибетского буддизма всегда было аксиомой (хотя бы на теоретическом уровне) и не противоречит общему тону данного текста; термин «архат» здесь, очевидно, не имеет никаких отрицательных коннотаций (связанных с противопоставлением Хинаяны и Махаяны), а означает высокий уровень осуществления Дхармы.

446. * *samyaksambuddha*.
 447. * букв. «получит, возьмет»; возможно и в смысле «поймет, оценит».
 448. * *castra*.
 450. * букв. «вступить в». ** или «благой практики [Дхармы]».
 451. * букв. «возникает».
 452. * букв. «будущие [люди]».
 453. * букв. «сам собою», как бы по своей природе. ** букв. «смотрит».
 454. * букв. «трудно, чтобы рождались».
 456. * букв. «подлинник [текста]».

Е. Д. Огнева

Индо-тибетские контакты (VII–XV вв.) в именах учителей, датах, топонимах

Проблема индо-тибетских отношений присутствует практически во всех исследованиях, связанных с духовным наследием Тибета, хотя, помимо индийского, в тибетской культуре, несомненно, присутствует влияние и культур сопредельных стран. Однако индо-тибетское общение, в отличие от других, на протяжении длительного времени выражалось в активном двустороннем диалоге живых представителей как одной, так и другой культур, что значительно менее характерно, например, для китайско-тибетских контактов.

Сохранившиеся письменные памятники, живая традиция передачи текста или цикла текстов, целых направлений от учителя к ученику свидетельствуют о присутствии тибетцев в Индии, а индийцев в Тибете. Между тем, за пределами научных исследований, не предполагающих источниковедческого подхода, могут оставаться имена, даты, топонимы, тексты, связанные с той или иной личностью, оказавшей влияние на становление и развитие тибетской духовности. Эти факты приобретают особое значение при отождествлении конкретных персонажей в истории буддизма, поскольку в истории этих взаимоотношений встречается значительное количество одинаковых имен (санскритских и тибетских) учителей и учеников, разделенных во времени столетиями. Поэтому в предлагаемом ниже тексте, рассматриваются имена тибетских и индийских учителей и учеников в контексте истории отношений на протяжении нескольких столетий, начиная со времени их официального установления в VII и заканчивая XV в., когда такой обмен прекращается полностью или носит эпизодический характер.

В качестве источников были использованы «История буддизма» Будона (1290–1364), «Синяя летопись» («История буддизма») Гой лоцзавы Шоннупэла (1392–1481), Пагсам-джонсан («История и хронология Тибета») Сумпа-кханпо Ешейпалчжора (1704–1788), а также «Биография» Чаг лоцзавы Чойчжепэла (1197–1264).

«Биография» Чаг лоцзавы, перевод которой осуществил Ю. Н. Рерих, сопроводив ее издание индексом работ, переведенных Чагом, содержит, помимо других, ценные сведения об Индии 1-й пол. XIII в. и является, пожалуй, единственным текстом такого рода, дошедшим до наших дней.

«История буддизма» Будона в переводе Е. Е. Обермиллера содержит разделы, посвященные раннему и последующему периодам распространения буддизма в Тибете, а также историю переводов текстов Канона на тибетский язык, где приводятся имена индийских ученых и их тибетских соратников. Текст Будона написан в то время, когда, очевидно, еще продолжались двусторонние, но в ограниченном виде, контакты и, преимущественно, вместо Индии присутствуют Непал и Кашмир.

«Синяя Летопись», или «История буддизма» Гой лоцзавы, переведенная Ю. Н. Рерихом, помимо уникальных сведений о развитии и становлении тибетского буддизма, чрезвычайно информативна в плане духовного обмена меж Индией и Тибетом и еще не содержит привязки к традициям буддийских школ, уже существовавших в ее время. Поэтому в ней отсутствует доминирование традиции той или иной школы, и она в достаточной мере объективна. «История» Гой лоцзавы составлена тогда, когда контакты уже не носили регулярного характера и, видимо, лишь сохранялась инерция ориентации на значительные центры великого прошлого.

В «Пагсам-джонсане», истории, написанной Сумпа-кханпо только на основе письменных источников, представлена, собственно говоря, позиция правящей школы *гелук* и, естественно, отражена ее точка зрения на события и личности в истории Тибета. Что же касается других источников, то они не были использованы по причине их недоступности автору.

Впервые проблема индо-тибетских контактов, но только с индийской стороны (глазами буддийских ученых-путешественников), привлекла внимание С. Ч. Даса, который является автором работы «Индийские пандиты в Тибете» (1893)¹. Дж. Туччи, как бы продолжая данное направление, пишет исследование «Путешествия тибетских пилигримов», появившееся в 1940 г.² Один из аспектов его исследования посвящен теме поисков тибетскими учителями своих корней в индийской буддийской традиции через установление череды индийских учителей, воплощавшихся в их тибетских преемниках. Иллюстрируется такое направление сказаниями, совмещающими биографии (реальные или выдуманные) как индийских, так и тибетских учителей, выстраивая единую линию перерождений.

Очень плодотворным в плане установления индо-тибетских контактов является изучение колофонов изданий тибетского Канона, поскольку в них приводятся имена авторов, имена переводчиков, указываются языки, с которых осуществлялись переводы, и таким образом восстанавливается картина гигантского духовного труда. Этот путь избрала Н. Д. Болсохоева, опираясь на колофоны Нартанского издания Канона, который был первым,

¹ *Das S. Ch. Indian Pandits in Tibet // JBTS. 1983. Vol. 1. Part 1. P. 1–31.*

² *Tucci G. Travels of Tibetan Pilgrims. Calcutta, 1940.*

изданным в Тибете (1981)³. Если учесть, что существует несколько изданий Канона (Дэргэское, Пекинское и другие), то, несомненно, исследования их колофонов окажутся столь же продуктивными в плане выяснения состава авторов, переводчиков, а также их контактов. Д. Снеллгров совместил оба вектора в исследовании «Индо-тибетский буддизм. Индийские буддисты и их тибетские наследники» (1987)⁴. На существующую проблему взаимовлияния и связи с университетской традицией Индии в процессе индо-тибетских контактов обратил внимание современный исследователь буддийской Тантры Рамачандра Рао в «Тантрических традициях Тибета» (2002)⁵, отследив на доступном ему материале живые связи тибетских учеников, ставших учителями. Е. А. Островская, посвятив свое исследование «Тибет. Тибетский буддизм» (2003)⁶ выяснению проблемы того, как буддизм, возникший в Индии, становится государственной религией Тибета, указывает на приоритетность устной традиции в формировании тибето-буддийского наследия. К сожалению, некоторые очень существенные исследования западноевропейских ученых оказались недоступными.

История активных культурных контактов Тибет – Индия начинается, видимо, со времен проникновения буддизма в Тибет при царе Сронцзангамбо (617/629–698/710). Эти контакты практически прекращаются при царе Лангдарме (IX в.) как следствие его гонений на буддизм (841/842), которые, однако, не завершились полным исчезновением учения на территории Тибета [Будон, 1999, 260–266]. Поэтому в конце IX – начале X в. при поддержке новых правителей Тибета постепенно активизируется деятельность последователей буддизма, что приводит к возобновлению тибето-индийского диалога. Окончательно прекращаются эти связи, очевидно, во времена знаменитого тибетского историка Таранатхи Кунганьинбо (1575–1634), представителя школы *джонанг*, репрессированной правящей школой *гелук*. В «Автобиографии» Таранатха называет имена индийских пандитов (Пурнанду из Бенгалии, Буддхагуптанатху с Юга, Майтреянанду и Пурнаваджру), с которыми ему довелось общаться [Таранатха 56а6, 58а2, 69а3]⁷. Между тем гелукская историческая традиция, засвидетельствованная в «Пагсам Джонсане», последнее упоминание имени индийского пан-

³ Болсохоева Н. Д. О санскритских переводах в составе тибетского буддийского Канона // Тезисы докладов и сообщений советских ученых к V Международной Конференции по санскритологии. М., 1981. С. 33–37.

⁴ Snellgrove D. L. Indo-Tibetan Buddhism. Indian Buddhists and their Tibetan Successors. L., 1987.

⁵ Рао Рамачандра. Тантра. Мантра. Янтра. М.: Беловодье, 2002.

⁶ Островская Е. А. Тибет. Тибетский буддизм. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2003.

⁷ Огнева Е. Д. Сочинение Таранатхи «Обладающие семью откровениями» (XVI) // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. Ч. 2. Тезисы двенадцатой научной конференции. М.: Наука, 1986. С. 307.

дита, побывавшего в Тибете, датирует 1468, сообщая, что панчхэн Нагчжи Ринчхэн (тиб. *panchen nags-gyi rin-chen*, в переводе на санскрит – махапандита Ванаратна, скр. *mahāraṇḍita vanaratna*. – Е.О.) умер в Непале [Сумпакханпо, 1991, 108].

Историографическая традиция каждой школы тибетского буддизма (*сакья*, *кагью*, *ньингма*, *кадам*, *гелук*, *джонанг*) имеет собственную и довольно длительную традицию существования индо-тибетских контактов, что подтверждается визитами индийцев, побывавших в Тибете в XVII в., зафиксированными *джонангской* традицией. Однако на данный момент имя Ванаратны (1384–1468) – последнее имя индийского пандита, приведенное в летописной традиции *гелук* XVIII в. Оно приводится в современной ему «Истории буддизма» Гой лоцзавы Шоннупэла [Гой лоцзава, 2001, 417–420]. Это имя зафиксировано в трех текстах *гурупарипати* (скр. *guruparipāṭi*), то есть традиции передачи сакрального текста от учителя к ученику, обнаруженных во вложениях в пустотелую буддийскую пластику и датированных XV в.⁸ Оно маркирует верхний предел тибето-индийских связей в *гелукской* традиции и, очевидно, в традициях других, кроме *джонанг*, школ.

Поэтому данные краткой биографии Ванаратны [Гой лоцзава, 2001, 417–420] отражают его личную учительную традицию. Вместе с тем, имена его тибетских учеников и донаторов, названия текстов, географические названия, некоторые даты составляют существенную информацию о времени, религиозно-политической ситуации, культурно-исторической обстановке современных ему Тибета и Индии, интенсивности и характере культурных связей меж двумя народами в XV в. Очень полезной была бы биография Ванаратны, о существовании которой в отдельном виде было известно Ю. Н. Рериху во время работы над переводом «Истории буддизма» Гой лоцзавы [Гой лоцзава, 2001, 21].

Интенсивность контактов меж Тибетом и Индией за весь период их существования в основном определялась политико-религиозной обстановкой. Преследование буддизма в Тибете, внутренние социально-политические конфликты приводили к полному исчезновению культурного обмена, а возобновление деятельности последователей буддизма их активизировало.

Тибетцы отправлялись в Индию, а точнее, в те или иные ее части и сопредельные ей регионы (Кашмир, Непал, Ладакх, Бутан) по приказу светских и религиозных правителей, или же в качестве паломников, или получить образование у конкретного учителя, или в университете. Они посещали Западную, Восточную, Южную Индию; ее регионы – Бенгалию, Бихар, Ассам, Мадрас, Тирхут (Митхилу), Магадху, Калингу; святые места – Вадж-

⁸ *Ganevskaya E. V., Dubrovin A. F., Ogneva E. D. The Portrait of Kunga Gyaltsenpel Sanpo // Marg. 2001. Vol. 53. N 1. P. 66.*

расану, Вайшали, Бодхгайю, Сваямбху, Кайлас. Многие из них учились в университетах – таких, как Наланда (основан в 425 г.), Викрамашила (основан вскоре после Наланды), Одантапури (разрушен в 1197 г.), Джагадатта (основан в 1077 г.), возможно, Валлабхи (V в.) – или в других хинаянских университетах в Западной Индии.

Буддийское вероучение проникало в Тибет, соответственно, с опорой на письменную традицию университетского образования, с опорой на устную традицию толкования того или иного текста буддийского Канона, с опорой на индивидуальный религиозный опыт конкретного учителя. Слияние этих традиций в Тибете завершилось созданием уникального комплекса индо-тибетской духовности, пронизавшей все сферы деятельности тибетцев. Одной из ярких иллюстраций этого процесса является создание тибетского буддийского Канона, унифицированного Будонм Ринчендубом и разделенного на два собрания текстов: Ганджур и Данджур, которые вместе составляют более 4500 текстов, причем около 4000 из них индийского происхождения – переводы работ, созданных университетскими учеными⁹. Ганджур (тиб. *bka'-'gyur*), или «перевод сказанного [Буддой Шакьямуни]», и Данджур (тиб. *bdan-'gyur*), или «перевод пояснений [к сказанному Буддой Шакьямуни]», как полагают некоторые ученые, соответствуют: первый – санскритскому слову *шрути* – «услышанное», а второй – *смрити* – «запомненное и унаследованное»¹⁰.

Однако определение «индийские пандиты» – не совсем точное. За каждым пандитом стоит религиозная традиция не только Индии вообще, но ее конкретных регионов, в том числе Южной, Западной, Восточной Индии, Сэнгэлина (Шри-Ланки), Бенгалии, Бихара, Ориссы, Калинги, Магадхи, Мадраса, а также сопредельных стран – Кашмира, Непала, Бутана. Знаменитые университеты не были чисто буддийскими, в них также присутствовала традиция других религиозных течений, присущих Индии.

Пандиты приходили в Тибет по приглашению светских и религиозных правителей, или же по частным приглашениям, или в результате вынужденного бегства, или сами по себе. Они представляли не только указанные страны, города и святые места, но и знаменитые университеты, известные монастырские школы, направления в системе вероучения, логики, философии, риторики, грамматики, которые, естественно, не могли оставаться неизменными на протяжении веков.

История сохранила имена буддийских пандитов – учителей Тхонми Самбхоты, создателя тибетской письменности, и его тибетских учеников. Но эти имена, кроме имени Дэвабитсимхи, отсутствуют в текстах Гой лоцзавы и Сумпа-кханпо [Будон, 1999, 249; Гой лоцзава, 2001, 45, 132; Сумпа-кханпо, 1991].

⁹ Pao Рамачандра. Указ. соч. С. 173.

¹⁰ Terjek F. J. Lamaism Studies in Hungary // Acta Orientalia. 1971. Т. XXVI, 2–3. С. 386.

При наследниках царя Сронцзангамбо появляются пандиты Мулакоша из Ланки (Шри-Ланка) и Джнянакумара из Ньяга (Тибет) [Будон, 1999, 250], но их имена не приводятся в указанных сочинениях тибетских историков. И в этом случае особое значение приобретают указанные географические названия: «далекий остров» и Ньяг в Тибете (Ярлунг), которые свидетельствуют о продолжавшейся традиции прихода буддийских ученых (в данном случае указание на приход из Ланки), действующих в буддийских объединениях в Тибете. За индийским именем Джнянакумара, по-видимому, скрывается какой-то тибетец.

Уже в следующий период при царе Тисрондэчане (755–780) распространяется практика, когда при посвящении тибетцев в монахи им давали индийские имена в зависимости от имени учителя [Будон, 1999, 252; Гойлоцзава, 2001, 60].

Помимо этого, если конкретное лицо считается воплощением знаменитого учителя, то его новое воплощение довольно часто может носить то же самое имя и, соответственно, восприниматься живым на протяжении нескольких столетий. Такая практика сохраняется и в дальнейшем. Это как бы должно облегчать установление учительной традиции, но вместе с тем продуцирует огромное количество одинаковых имен, что значительно осложняет процесс отождествления тех или иных лиц и времени их деятельности. Что же касается Джнянакумары, то это имя встречается еще как имя ученика пандита Вимала[кирти], старшего современника Камалашилы (VIII).

Самые знаменитые буддийские учителя времен царя Тисрондэчана, способствовавшие развитию буддизма в Тибете, являлись представителями традиций университета-монастыря Наланды, известного тибетцам еще с того времени, когда туда отправился примерно в 640 г. тибетец Тхонми Самбхота с миссией создания тибетской письменности¹¹. Помимо того, что Наланда была главным центром буддизма махаяны и именно там развивались махаянские школы (мадхьямики, йогачары, саутрантики), монастырь являлся опорным пунктом ваджраяны, а также индуизма. В монастырской библиотеке находились своды тантрических ритуалов, в частности «Садханамалы», в состав которой входили тексты, созданные Сарахападой, Анупамаракшитой, Абхякарагуптой, Мангалашилой, Харихарой (известным как еретический ученый, т. е. индуист или джайн?), другими пандитами, тексты «Праджняпарамиты», «Гухьясамаджатантры»¹². Именно из этого университета были приглашены пандиты Шантаракшита (прибыл в Тибет около 747 г. – умер в 762 г.), Падмасамбхава (VIII в.), Камалашила (720–780)¹³ [Будон, 1999, 252–253].

¹¹ Рао Рамачандра. Указ. соч. С. 174.

¹² Рао Рамачандра. Указ. соч. С. 176.

¹³ Рао Рамачандра. Указ. соч. С. 148–149, 156.

Первым появляется Шантаракшита, «профессор» Наланды и знаток теории и практики махаяны. Однако его проповедь не имела успеха, поскольку опиралась на письменную традицию, еще чуждую тибетцам. И царь отсылает его назад. Шантаракшита возвращается в Непал. Но по совету индийского ученого Тисрондэцан приглашает Падмасамбхаву, великого ученого, знатока и мастера оккультных наук, главным из совершенных чудес которого в Тибете было закрепление влияния буддизма. По инициативе вновь приглашенного Шантаракшиты строится монастырь Самье (749), в котором Шантаракшита занимает должность настоятеля вплоть до своей кончины в 762 г. Тогда же или несколько позже приглашаются и двенадцать монахов-сарвастивадинов, которые избирают семерых тибетцев и посвящают в монахи [Будон, 1999, 252], или же это осуществляет Шантаракшита¹⁴. Очевидно, в число этих монахов входили индийские учителя Вималамитра, Буддхагухья, Шактигарбха, Вишуддхасинха, которые вместе с тибетскими переводчиками (семью избранными), получившими при посвящении индийские имена, занимались переводами канонических текстов. Появляются также и кашмирские ученые Джинамитра и Данашила, занимавшиеся регламентацией монашеской дисциплины. Однако имели ли они отношение к Наланде, пока не известно. Монахи-сарвастивадины скорее всего были связаны с традицией Ваджрасаны.

Дело Шантаракшиты продолжает Камалашила, его лучший ученик, приглашенный царем из Наланды по совету Шригхоши, преемника Шантаракшиты на посту настоятеля Самье¹⁵. Вместе со своими спутниками Стхирамати и Буддхакирти он работал над распространением в Тибете буддийских идей. Позднее, уже в период восстановления буддизма в Тибете после разгрома (836 г.), учиненного царем Лангдармой, по приглашению принца Джангчубьода в Тибет приходит Атиша Дипанкара Шриджняна (982–1054), который обучался в Наланде у Рахулагупты и Шиларакшиты¹⁶. Там же учился и Вайрочана[ракшита] (XI в.), знаменитый пандит, который появлялся в Тибете раз пять.

Если к Наланде имели отношение пандиты (кроме Атиши), приглашенные в первый этап распространения буддизма в Тибете, то с университетом Викрамашила связаны знаменитые ученые, приглашенные во второй этап возобновления деятельности буддийских общин. В числе пандитов второй волны – Атиша, четвертый ректор этого университета, Шакья Шрибхадра (1127–1225), его пятый ректор, и многие другие, за которыми может стоять, а может и отсутствовать университетская традиция.

¹⁴ Рао Рамачандра. Указ. соч. С. 154.

¹⁵ Рао Рамачандра. Указ. соч. С. 156.

¹⁶ Рао Рамачандра. Указ. соч. С. 179–180.

Атиша родился в семье царя Кальянашри, правителя Захора (Бенгалия?), учился в Одантапури и Наланде, путешествовал по Индии, побывал в Суварнадвипе (санскритское обозначение для Суматры, Явы и островов Восточного Архипелага), вернувшись, преподавал в университетах Сомыпури и Викрамашила. Он становится знатоком Тантры, Винаи, Праджняпарамиты. В качестве ректора Викрамашилы Атиша управлял еще и университетами Одантапури и Сомыпури, знакомых ему по ученическим годам. Атиша отправляется в Тибет, получив приглашение, переданное переводчиками Нагцо Цулчжалом (монахом) и Жа Цондуем Сэнгэ (посвященным мирянином), в шестидесятилетнем возрасте. Он пробудет там еще тринадцать лет, отмеренных ему с 1042 года до смерти в 1054 году¹⁷ [Будон, 1999, 267; Гой лоцзава, 2001, 144–147]. Его сопровождало около двадцати пандитов, в их числе Кшитигарбха, Ваджрапани (1017 – после 1067), Бхумисангха, Вирьячандра – младший брат Атиши, Парахитабхадра из Кашмира¹⁸ [Гой лоцзава, 2001, 144, 155, 186].

Уже упоминавшийся Вайрочана[ракшита] появлялся в Тибете во времена Марпа лоцзавы (1012–1097) или же до рождения Дампа Кора (1062–1102) [Гой лоцзава, 2001, 440–443, 446]. Вайрочана родился в стране Кошала (Южная Индия). С двенадцати лет он служил своему дяде, о котором известно, что тот был учителем-еретиком (джайном, индуистом?), потом становится его учеником. Год Вайрочана проводит в Западной Индии, возможно, там, где находился знаменитый хинаянский университет Валлабхи. Часть ученического периода Вайрочана[ракшита] посвятил обучению йоге у двух учителей (в Магадхе и Варанаси), постепенно продвигаясь в Восточную Индию. В Джаландхаре (Кангра) он занимается аскетизмом. И если о его учителях из Наланды ничего не известно, то в Викрамашиле в числе его учителей был Абхаякарагупта, третий ректор университета¹⁹. К числу его тибетских учеников принадлежит Мачиг Лабдонма (1031/1049/1055–1126/1129/1143), самая знаменитая йогини. Вместе с тем Тибет являлся для Вайрочаны транзитной зоной для путешествия в Китай [Гой лоцзава, 2001, 441].

Пандиты Ваджрапани и Парахитабхадра были известны в Тибете не только как ученики Атиши. После смерти учителя Ваджрапани, пробыв какое-то время в Тибете, возвращается в Непал (в 1066 г.), где нищенствует [Сумпа-кханпо, 1991, 57]. Однако его снова приглашает Дог Чосе вместе с кашмирцем Дхармашри по прозвищу «Одноглазый», видимо, где-то после смерти Дрогми лоцзавы (993–1074). Заканчивает свои дни Ваджрапани в Восточной Индии [Гой лоцзава, 2001, 218, 228, 451]. В числе его тибетских

¹⁷ Рао Рамачандра. Указ. соч. С. 180.

¹⁸ Рао Рамачандра. Указ. соч. С. 180; Островская Е. А. Указ. соч. С. 185–186.

¹⁹ Рао Рамачандра. Указ. соч. С. 178.

учеников были поэт и мистик Миларэпа (1040–1093), Шойбар из Мабана (1044–1089), Цур Ешейджунгнэ (XI в.) [Будон, 1999, 269; Гой лоцзава, 2001, 133, 241]. Что касается Парахитабхадры, то он после смерти Атиши возвращается в Кашмир, но слава его как учителя была столь велика, что к нему продолжают обращаться тибетские ученики – Нгог Лодэн Шэйраб (1059–1109) и Жуймон Памдаг (XI в.) [Будон, 1999, 268–269; Гой лоцзава, 2001, 62, 186].

Уже после смерти Атиши приходят кашмирец Соманатха, в конце жизни Тапы Оншэ (1012–1081), и Падампа, или Дампа Санчжэ (1055–1117) [Гой лоцзава, 2001, 62, 72, 209, 399, 402, 437].

Соманатха, брахман по рождению, несколько раз бывал в Тибете, возвращаясь время от времени в Индию. Находясь в Тибете, он выучил тибетский язык, и сам переводил некоторые сочинения, вошедшие в тибетский Канон. Соманатху считают учеником Калачакрапады младшего, за плечами которого традиция Викрамашилы.

Падампа, в отличие от Соманатхи, со стороны отца принадлежал к касте торговцев драгоценностями, а со стороны матери – к касте изготовителей благовоний. Он родился вблизи Кунадвины в провинции Карасимха (страна Бэбала, Южная Индия). О его учителях почти ничего не известно. Падампа путешествовал по Южной и Восточной Индии, бывал в Ваджрасане, у ступы Сваямбху, стал знатоком Винаи, Пратимокши, тантрической традиции, традиции сиддхов. Дорога в Тибет для него пролегла то через Кашмир, то через Непал. В Тибете он побывал раз пять. В один из приходов произошла встреча с Миларэпой, сопровождавшаяся дискуссией. В последний раз Падампа оказывается в Тибете по дороге в Китай (1080? 1101?), где он проводит двенадцать лет. К числу его последователей в Тбете принадлежат Мачиг Лабдонма, Тапа Оншэ и другие. Падампа считается также основателем школы *шидждед*. Одновременно с Падампой в Тибете находился некий учитель Дхармабодхи, который встречался с Миларэпой [Сумпакханпо, 1991, 59, 62, 57, 186; Гой лоцзава, 2001, 62, 72, 136, 243 452–454].

Помимо духовного принца Джанчубьода, которому принадлежит инициатива приглашения Атиши, его брат – царь Одде посылает приглашение в Индию пандиту Сунаяшри (современнику Абхаякарагупты), переданное Дарматагом из Ньяна, который провел там двенадцать лет [Будон, 1999, 268–269]. Цэдэ, сын царя, и его внук Ти Даши Ванчуг Намкхацэн (Ванчугдэ) приглашают кашмирских пандитов Джнянашри и Чандрарахулу [Будон, 1999, 268; Гой лоцзава, 2001, 186]. Джнянашри за три года пребывания в Тибете выучил язык, научился говорить по-тибетски [Гой лоцзава, 2001, 202]. Ванчугдэ субсидирует приглашение знаменитых непальских ученых Стхиралпы, Атульядасы (Атульяваджры?), Суматикирти [Будон, 1999, 268]. Стхиралпа и Суматикирти занимались обучением Ог Лаченпо (Нгог Лодан Шэйраб у Будона), когда тот в 1093 (?) году вернулся из

Кашмира после семнадцатилетнего пребывания там [Гой лоцзава, 2001, 186]. Очевидно, Стхирапала задержался в Тибете, поскольку это имя возникает вновь в 1108 г., когда он преподает учение четырнадцатилетнему Чойкьи Тагпе (1094–1186) [Будон, 1999, 529]. Несколько раз бывал в Тибете индийский пандит Гаядхара, приглашавшийся Догми лоцзавой Шакья Ешэем (Лаченпо Дрогми, 993–1074) и другими тибетцами [Будон, 1999, Гой лоцзава, 2001, 128]. Приблизительно в 1098 г. Рэчунва (1083–1161), ученик Миларэпы, встречает трех индийских пандитов и вместе с ними отправляется в Индию [Гой лоцзава, 2001, 244–245].

В XII в. традиция приглашения в Тибет ученых продолжается, хотя уже не столь интенсивно. К сожалению, ни Будон, ни Гой лоцзава, ни тем более Сумпа-кханпо не приводят ни одного имени пандита, имевшего отношение к Индии. Приглашения посылаются в Кашмир или Непал, что и не удивительно.

Мусульманское завоевание Индии началось в начале VIII в., когда в 711 г. произошло вторжение войска Мухаммада ибн аль-Касима, которое захватило только нижнюю часть долины Инда. Следующая волна мусульманского нашествия начинается в 1000 г. во главе с Махмудом Газневи и продолжается его наследниками в течение ста лет. При Мухаммаде Гури, бывшем вассале Газневидов, вместо периодических набегов начинается систематическое завоевание Индии²⁰. В Индии присутствие мусульманских правителей не только приводило к уничтожению буддийских центров, но и выталкивало буддийских ученых за ее пределы, в результате чего они оказывались в других странах, в том числе и в Тибете.

В начале XII в. в Тибете появляются Аламкарадэва, или Алангадэва (по Сумпа-кханпо) [Сумпа-кханпо, 1991, 61] из Кашмира и Асу из Непала. Аламкарадэва – потомок кашмирского пандита Трилочаны, известного знатока грамматики. Его пригласил Гэнпа лоцзава Цултимчжуннэ (1107–1190). Они занимались переводами текстов, но пандит внезапно скончался. И Гэнпа лоцзава вместо совершения погребального обряда созывает большое собрание буддийских ученых [Гой лоцзава, 2001, 504]. Асу – внук индийского пандита, осевшего в Непале. Сначала он просто был кем-то вроде приказчика у непальского ученого Баро (привозил ему товары с индийской границы), а потом становится его успешным учеником и отправляется в Тибет с тем, чтобы продолжить путь в Китай. Однако он как бы повторяет судьбу своего деда: оседает в Тибете, заводит семью. У него учился Рэнчунва, самый знаменитый ученик Миларэпы, а его духовную линию продолжили сыновья Тагпа Сэнгэ и Чойкьи Тагпа, внуки и правнуки [Гой лоцзава, 2001, 448–449].

²⁰ *Серебряный С. Д.* Видьяпати. М.: Наука, 1980. С. 63.

Традицию приглашенных непальских мастеров продолжают Буддхашри и Митра[йогин], которые появляются в Тибете только потому, что у них в Непале учились Топу лоцзава (1173–1225) и Чаг Дачомпа (1153–1216) [Будон, 1999, 270; Гой лоцзава, 2001, 374, 555], бывшие там с 1197 г. Буддхашри приходил в Тибет два раза, причем во второй раз он занимался переводами с Чагом Дачомпой.

Митра[йогин] родился в стране Радха (Маюрбханджа, Орисса) в Восточной Индии. Он ученик сиддха Лалитаваджры. Вполне вероятно, что Митра был связан с университетом Одантапури. Во времена Мухаммада Гури в 1197 г. мусульманской армией под командованием Ихтиярудина Ахмед Хилджи был уничтожен университет Одантапури и, именно в этом году Митра оказывается в Непале. Тогда же происходит его встреча с тибетцем Топу лоцзавой и следует приглашение в Тибет. Митра проводит в Тибете восемнадцать месяцев и затем возвращается в Непал. Он известен как великий йог. В числе его тибетских учеников был Чатэл Чэнмо, или Кюнга Гьялцэн – знаменитый Сакья пандит (1184–1250) [Гой лоцзава, 2001, 541–547, 561].

Шакья Шрибhadра (1127–1225), пятый ректор Викрамашилы, появляется в Тибете в 1204 г. по приглашению того же Топу лоцзавы. Его сопровождало девять спутников, в их числе Вибхутичандра (глава этих девяти спутников) и Данашила, потом прожившие в Тибете долгое время, непалец Сангашри, Сугаташри и другие. Шакья Шрибhadра находился в Тибете до 1212 г., посетив практически все уголки Тибета. В течение десяти лет его переводчиком был Топу лоцзава, которому помогал Чаг Дачомпа. 1209 г. кашмирец проводит в Центральном Тибете (Верхний Уй, м. Радэн и другие монастыри). Он посвящает в монахи Сакья пандита, который с этого момента известен уже как Кюнга Гьялцэн Пэлзангпо, добавив к своему имени имя учителя Шрибhadра (скр. *śrī bhadra*, тиб. *dpal bzang-po*, пэлзангпо). Финансово Шакья Шрибhadру поддерживал Лунги Ванчуг (1158–1232). В 1212 г. Шакья Шрибhadра возвращается в Кашмир, чтобы способствовать возрождению буддизма, который там стал приходить в упадок [Гой лоцзава, 2001, 42, 163, 177, 208, 374, 400, 550, 553, 555].

Вибхутичандра и Данашила (Данашри) были профессорами университета Джагаттара (может быть Джагаттала, Джагадатта?) на севере Бенгалии. Сюда Топу лоцзава отправляет письмо с приглашением, адресованное Шакья Шрибhadре. Посольство состояло из двух тибетцев и двух индийцев, одного из которых звали Джаяшри [Гой лоцзава 2002, 561]. Вибхутичандра преподавал в Непале грамматику тибетским ученикам. Возможно, что один из них, Котагпа Сонамгьел (1182–1261) также приглашает его в Тибет – то ли до прихода Шакья Шрибhadры, то ли уже после ухода кашмирского пандита. По совету своего руководителя Вибхутичандра строит храм Самвары в Синпори (Гонкар) и создает его изобра-

жение. Этот образ Самвары видит и Ванаратна во время своего первого посещения Тибета (1426 г.) [Гой лоцзава, 2001, 322, 382, 416–418]. Данашила, ученик Шакья Шрибхадры, жил в Ярлунге. Туда, чтобы почтить ученого, приходят в 1254 г. Тушилгу Ринпочэ (Дарма Сэнгэ) (1223–1303) в сопровождении всеведающего Ньедо, Пандит Данашила посвящает в монахи Шигпу Кюндолу, ученика Марпы Пугпу (?–1228). В числе учителей Шигпу Кюндолу упоминаются непальцы Буммэ и Тагбум, чьи имена даются в переводе на тибетский язык [Гой лоцзава, 2001, 183]. Данашилу навещает Чаг лоцзава-младший в 1259 г. (1254?) для того, чтобы узнать, нет ли у пандита санскритского оригинала «Садханасамуччайи». Встреча носила трогательный характер, Чаг-младший почтил пандита подношениями [Biography 1967, 563–564; Гой лоцзава, 2001, 183, 505]. Имя Данашилы носил и ученик Наропы (?–1040), живший значительно раньше.

Сохранились сведения о приходе в Тибет кашмирского пандита Бху-мишри и Джаясены, ученого из Непала, имевших отношение к Тагпе Гьял-цэну из Ярлунга, который был племянником Жанчуб Цэмо (1243–1320). Джаясена принимает Тагпу Гьялцэна в послушники, а Буддхашри посвящает его в цикл Ваджравали [Гой лоцзава, 2001, 164, 220, 550]. Тогда же или чуть позже в Тибете появляется Суманашири, еще один кашмирский ученый, у которого учился Будон ринпочэ (1290–1364) [Гой лоцзава, 2001, 529]. Следует сказать, что точно датировать приход новых учителей в XIV в. пока невозможно. Вполне вероятно, что появлялись из Кашмира и Непала новые проповедники, но скорее всего их имена, данные в переводе на тибетский язык, пожалуй, сейчас и невозможно отождествить.

Очень часто судьба иноземных ученых в Тибете, оказавшихся без переводчика и без знания языка, была неудачной и во многом достаточно печальной. Однако влияние языковой среды при желании учиться и стечение благоприятных обстоятельств, всегда носили положительный характер. Джнянашри из Кашмира пришел в Тибет без приглашения, но при содействии способного ученика за три года выучил язык и научился говорить по-тибетски [Гой лоцзава, 2001, 61, 202]. Знаменитый ученый Смрити и его спутник оказываются в Тибете благодаря приглашению принца-учителя Ешэйода, но, к сожалению, их переводчик умирает еще в Непале от холеры. Два безъязыких пандита бродили по Тибету. Смрити, чтобы прожить, становится пастухом, попадает в рабство, его выкупают. В результате он блестяще овладевает тибетским языком, оказывается в состоянии самостоятельно переводить на тибетский язык сложнейшие философские тексты, становится блистательным ученым и создает собственную школу²¹ [Будон, 1999, 268; Гой лоцзава, 2001, 223]. Кашмирец Соманатха также овладевает тибетским языком и занимается переводами канонических текстов.

²¹ Островская Е. А. Указ. соч. С. 180–181.

Некоторые его переводы в рукописи видел Гой лоцзава [Гой лоцзава, 2001, 437]. Особенно впечатляет проливающее свет на положение буддийских пандитов описание встречи Данашилы и Чага-младшего. Увидев Данашилу, Чаг Чойчжепэл приветствовал его вступительными строками из Уттаратантры, произнесенными на санскрите. Возволнованный Данашири (=Данашила) проливал слезы и горестно восклицал:

«Образованный, образованный! Ты более образованный, чем я! Ты обучался так долго в Индии, я же здесь уподобился скотине!» [Biography 1967, 564].

Пластичными оказывались не только ученые, но и их слуги. Непалец Бхаданта, сопровождая своего хозяина в Тибет, не только выучил тибетский язык, но даже получил от своего ученого хозяина право заниматься проповедью [Гой лоцзава, 2001, 216–217]. Очевидно, некоторые из этих учителей, выучив язык, оседали в Тибете, обзаводились семьями, как это случилось с Асу, непальским пандитом. Тибет, как и в прошлые времена, оставался транзитной зоной на пути в Китай, в частности, для Вайрочаны, Падампы, Соманатхи, видимо, и других.

Таким образом, движение буддийских ученых в Тибет было особенно интенсивным в XI–XII вв. Но во второй половине XII в. уже преобладают учителя, пришедшие из Непала или Кашмира. Гой лоцзава практически всегда указывает на этническое происхождение учителя, что, по-видимому, было связано с разными религиозными традициями, существовавшими то ли в Индии, то ли в Кашмире или Непале.

К сожалению, не удалось пока обнаружить ни одного имени буддийского ученого, появившегося в XIV в. Косвенным подтверждением тому, что во второй половине XIV в. в Тибете не было ни одного ученого иностранца, является отсутствие соответствующих имен учителей, которые могли бы учить Цзонхаву Лобзанг-дакпу (1357–1419) санскриту²². Хотя, возможно, их имена и сохранились, но только в переводе на тибетский язык. А без указания этнической принадлежности учителя восстановить их достаточно сложно. Во всяком случае, известно, что Цзонхава учил санскрит, читал санскритские тексты, но его учителем был Намкха-занпо, который принимал непосредственное участие в новых переводах и редакции санскритских поэтических трактатов²³. От XV в. сохранилось только одно имя – «Ванаратна». Но, видимо, следует принять во внимание замечание Гой лоцзава: «Кажется, он был самым популярным среди пандитов, посетивших Тибет в последнее время», что косвенно указывает на присутствие и других иноземных учителей в Тибете даже в XV в. [Гой лоцзава, 2001, 419].

²² Огнева Е. Д. Санскритско-тибетские параллели в сочинении Цзонхавы // Древняя Индия. Историко-культурные связи. М.: Наука, 1983. С. 228.

²³ Огнева Е. Д. Указ. соч. С. 234.

Различным было и социальное происхождение каждого из них: брахман Соманатха, кшатрий Атиша, вайшья Падампа. Приходили учителя, связанные с конкретным университетом, но вместе с тем появлялись йоги и сиддхи, то есть мирно сосуществовали письменная и устная традиции передачи учения. Что касается текстов, то если в X–XI вв. преобладали сочинения, скопированные в Индии, то в последующие века они переписывались преимущественно уже в Непале или в Кашмире. Поэтому Гой лоцзава оговаривает вид письма, которым овладевали тибетцы перед путешествием за образованием. Очень существенным является вопрос о языке общения, который остается открытым.

Число тибетцев, обучавшихся в индийских университетах, очевидно, было весьма значительным. Поэтому в каждом из них был «свой "тибетский дом", факультет Тибета (для индийцев, интересовавшихся тибетским языком и культурой), а также специальное отделение перевода санскритских буддийских текстов на тибетский язык, где совместно работали тибетские и индийские пандиты»²⁴. Именно в Наланде закладывается традиция таких «домов», или землячеств. Через столетия эта традиция нашла свое продолжение в монастырях Тибета, где существовали землячества калмыков, бурят, монголов, стремившихся получить образование в тибетских монастырях²⁵.

Для того чтобы получить полноценное образование в Индии и ориентированных на буддизм регионах, многие тибетцы заранее готовились и изучали необходимые им языки, в том числе, санскрит и пракрит, осваивали письмо *ланчжа* (*ланча*), *вартула*, *виварта* (*биварта*, *вайварта*). Последнее скорее всего бихарское или протобенгальско-протомитхильское письмо, известное под этим названием. Дрогми (993–1074) и Тагло Шоннуцондуй в 1008 г. отправляются в Индию, уже предварительно выучив письмо *биварта* (*виварта*). Тем не менее, они на год задерживаются в Непале, обучаясь санскриту у пандита-непальца Шантибхадры [Гой лоцзава, 2001, 62, 127–128]. Вернувшись в Тибет, Дрогми лоцзава приглашает из Непала пандита Гаядхару [Будон, 1999, 268; Гой лоцзава, 2001, 128]. Однако уже знаменитый Марпа лоцзава (1012–1097) говорил:

«Я изучал подстрочные и литературные переводы с санскрита у Дрогми лоцзавы» [Гой лоцзава, 2001, 1218, 225].

Дромтонпа (1004/5–1064) еще до того, как стать учеником Атиши, выучил *ланчжу* и *вартулу* у некоего учителя, от которого вместо имени осталось только прозвище «Грамматическая колючка» [Гой лоцзава, 2001, 150].

Ронсом Чойкьи-Санпо (1012–1088), о котором неизвестно, бывал ли он за пределами Тибета, выучил санскрит и другие языки Индии, поскольку

²⁴ Рао Рамачандра. Указ. соч. С. 173–174.

²⁵ Цыбиков Г. Г. Буддист паломник у святынь Тибета. Владивосток, 1918. С. 286–287.

ку «в детстве увязывался за каждым ачарьей, какого встречал, и изучал его язык», что давало ему возможность разбираться в рукописях, написанных *вивартой* [Гой лоцзава, 2001, 106–107]. Ронсом считался величайшим ученым среди ньингмапинцев. Он был знатоком грамматики, в числе его учителей упоминаются непалец Дэвакарачандра, который, очевидно, получил образование в Викрамашиле и стал знатоком грамматики, Амогхаваджра, пришедший в Тибет вскоре после рождения Кюнпо Нэнчжора (1026–?), Парамешвара и другие, о которых нет сведений, что они бывали в Тибете. Ронсома считают, соответственно, создателем собственно тибетской авторской комментаторской традиции. До него говорили: «негоже людям, родившимся в Тибете, сочинять трактаты». Хотя Горуб лоцзава, его современник и почитатель, иронически полагал, что «люди, родившиеся в Тибете, пишут слишком много книг об Учении» [Гой лоцзава, 2001, 105].

Кюнга Нэнчжор (1026–после 1061) в юном возрасте встречался с Амогха[ваджрой], а в десять лет уже выучил индийский и тибетский алфавиты [Гой лоцзава, 2001, 383]. Марпа Допа (1042–1136) несколько раз посетил Индию, бывал в Магадхе, Тирхуте (Митхиле) и Непале. Именно в Непале он учился у Памтинпы и непальца Канакашри, Ваджрапани [Гой лоцзава, 2001, 217–218]. Дампа Кор (1062–1102) – ученик непальца Ану-тапагупты и индийца Вайрочаны, сопровождавших великого Атишу. Дампа у непальца изучал грамматику и настолько преуспел, что оказался в состоянии читать книги, написанные *вивартой* и *ланчжей*. В тринадцать лет успешный ученик отправляется в Непал, потом в Индию, где четыре года изучает санскритскую грамматику [Гой лоцзава, 2001, 443–444].

К приходу Атиши в Тибете уже сложились собственные школы переводчиков, например, школа Шу [Гой лоцзава, 2001, 62]. Бари лоцзава (1040–?) и Тэнпа лоцзава Цултимчжуннэ в разное время учились у знаменитого тибетца Цами Сангьетагпы. Цами в университете Викрамашила был членом комиссии «высших профессоров» (скр. *dvarapāla* – букв. «хранители ворот»), которая принимала решение о допуске студентов к занятиям²⁶. Этот тибетский ученый был прекрасным знатоком санскритских текстов, писал на пракрите. В переводах Сэ лоцзава сочинения Цами вошли в состав тибетского Канона²⁷ [Гой лоцзава, 2001, 383].

Котагпа Сонам Гьялцэн (1183–1264) учился у Шакья Шрибхадры. Он же пригласил в Тибет снова Вибхутичандру. В числе его учеников – известные переводчики Топу лоцзава и Чаг лоцзава. Профессия переводчика становится семейной. Кенпува Чойкьи-Гьялпо (1123–1182) учился *виварте* у своего отца и братьев. Чаг Дачомпа, или Чаг-старший, обучал

²⁶ Рерих Ю. Н. Избранные труды. М.: Наука, 1967. С. 498; Рао Рамачандра. Указ. соч. С. 176.

²⁷ Болсохоева Н. Д. Указ. соч. С. 36.

своего племянника Чага-младшего. Много позднее в титулатуре Таранатхи указывается, что он – переводчик из рода Ра²⁸.

Чаг Дачомпа (1153–1216), предварительно изучивший грамматику санскрита и работу переводчика под руководством Тэнпа лоцзавы, бывал в Непале, Наланде, посетил также Махабодхи в Ваджрасане и другие священные места. Он же пригласил в Тибет учителя Буддхашри. Степень владения языком была столь совершенной, что когда Шакья Шрибhadра даровал другим ученикам посвящения, Чаг-старший читал на санскрите текст ритуала посвящения. Он умирает в Индии. По-видимому, в это же время там были и другие тибетцы. Известно, что один из них умирает в 1234 г.²⁹ [Гой лоцзава, 2001, 554–555]. Чаг Чойпэл, или Чаг-младший (1197–1264), с одиннадцати лет был рядом со своим дядей. Он изучал разные виды индийского и тибетского письма и, конечно же, санскрит, дав обет не расставаться с «пером и чернилами». Благодаря «Запискам» Чага-младшего сохранились уникальные сведения об Индии времен захвата мусульманами в XIII в.³⁰ [Гой лоцзава, 2001, 554–555; Biography 1967, 551–552].

Гало Намгьелдорчже (1203–1342) в течение трех лет учил санскрит у Челы в Тарпе [Гой лоцзава, 2001, 413–414]. Еще в детстве ему предсказал великое будущее Шакья Шрибhadра. Второй сын этого переводчика по имени Шэйраб Сэнгэ (1251–1315) также изучал грамматику [Гой лоцзава, 2001, 414]. Дорчжегьялцэн, внук Гало, продолжил семейную традицию, занимаясь изучением санскрита, грамматики Чандрагомина, индийских алфавитов с Тарпа лоцзавой (Тарло Ньима Гьялцэн) [Гой лоцзава, 2001, 415]. У этого же переводчика санскрит и грамматику изучал историк и ученый, кодификатор тибетского Канона Будон Ринчэндуб (1290–1342). Пан Лодой Тэнпа (1276–1342) у ачарьи, с которым ему довелось встретиться (видимо, в Непале, куда он ходил семь раз), выучил пракрит [Гой лоцзава, 2001, 412]. Его родной брат Шонтон Дорчжэ Гьялцэн также ходил в Непал. Он пробыл там около семи лет, служил пандиту Махэндре и, как утверждает Гой лоцзава, именно ему принадлежит введение в Тибете изучения санскритской грамматики [Гой лоцзава, 2001, 411].

Предварительная подготовка дома перед походами в далекие края, относительно частые появления образованных пандитов в Тибете и занятия с ними способствовали сложению переводческой традиции в каждой школе тибетского буддизма. Профессия переводчика становится наследственной. Формируются целые семьи и роды, члены которых из поколения в поколение занимаются профессиональной деятельностью переводчиков. Правда,

²⁸ Огнева Е. Д. Сочинение Таранатхи «Обладающие семью откровениями» (XVI). С. 307.

²⁹ Altekhar F. S. Introduction to Biography of Dharmasvamin // Перих Ю. Н. Избранные труды. М.: Наука, 1967. С. 460, 464.

³⁰ Altekhar F. S. Op. cit. P. 479–480.

совершенствуется только, условно говоря, «технический перевод», то есть перевод сакральных текстов, и почти не представлена светская традиция Индии.

Обретенные знания языков содействовали успешному обучению в индийских университетах, хотя в самом начале индо-тибетских контактов такая подготовка отсутствовала. С пребыванием в Наланде связаны имена многих тибетских ученых и переводчиков.

Существует несколько версий о времени и месте создания тибетской письменности. Ее создатель – Тхонмисамбхота (VII в.) и его шестнадцать спутников, по приказу царя Сронцзангамбо, отправляются, по одной версии, в 632 г. в Кашмир³¹. Согласно другой версии, он направляется в Индию. Там у ачарьи Деваитсимхи (Деваидьясимхи) учит санскрит, на основе которого и создает тибетскую письменность [Будон, 1999, 248; Гой лоцзава, 2001, 45]. По третьей – в Наланду (Индия), примерно в 640 г.³²

С этим университетом связаны имена последующих поколений тибетцев, отправлявшихся за знаниями в Индию. В Наланде учились Кенпува Чойкьи Гьялпо и Кюнга Нэнчжор. Данашила (ученик Наропы (? – 1040) и сиддх Сурьяггарбха (ученик Куккурипы и Майтрипы) были учителями Кюнга Нэнчжора [Гой лоцзава, 2001, 138, 383, 384]. В той же Наланде Чаг-младший усердно учит грамматику санскрита и другие науки у Рахулаш-рибхадры и проявляет самоотверженность, спасая жизнь своему учителю при нападении на монастырь мусульманских войск в 1236 г.³³. [Biography 1967, 552; Гой лоцзава, 2001, 556 – 557]. Значение этого университета в истории тибетской духовности подчеркивается фактом создания в 1435 г. в Пханьюле одноименного монастыря тибетским учителем Мавэ Сэнгэ Ронтоном Чэнмо (1367–1449). Правда, это событие происходит уже после первого прихода в Тибет Ванаратны (1426 г.) и накануне второго (1436) [Сумпа-кханпо, 1991, 104; Гой лоцзава, 2001, 568 – 569] и, скорее всего, было обусловлено внутренней религиозно-политической ситуацией.

Дрогми лоцзава и его спутники сначала проводят год в Непале, обучаясь у пандита Шантибхадры, ученика Шантипы, или Рантнакарашанти, из Наланды. По совету своего учителя они отправляются в Наланду, а потом в Викрамашилу, где Ратнакарашанти, «хранитель Восточных ворот» университета, отвечал за прием студентов, пришедших с востока. Дрогми учился у Ратнакрашанти восемь лет, а потом и у других учителей, проведя в Индии и Непале, в общей сложности, тринадцать лет [Гой лоцзава, 2001, 127].

Десять лет проводит в Викрамашиле Тэнпа лоцзава. В числе его университетских учителей были Судханагупта, Бхаскара. Первый в свое вре-

³¹ Кычанов Е. И., Савицкий Л. С. Люди и боги страны снегов. М., 1976. С. 34.

³² Рао Рамачандра. Указ. соч. С. 174.

³³ Рао Рамачандра. Указ. соч. С. 175.

ма был учителем Вайрочанаракшиты, прослушавшим курс в университете, но и его учителем был Вайрочана. У Бхаскары учился Сэ лоцзава, который в свою очередь прошел школу Абхаякарагупты и Цами, руководителей этого университета [Гой лоцзава, 201, 400, 441, 554]. Очевидно, в Викрамашиле учился и Марпа лоцзава (1012–1097), так как во время пребывания в Индии его учителем был Абхаякарагупта, ректор Викрамашилы [Гой лоцзава, 2001, 133; Рао 2002, 178]. В этом университете учился также Нью Чжунпо, сотоварищ Марпы лоцзавы по путешествию. Его учителем был Карнапа, знаменитый тантрист [Гой лоцзава, 2001, 212]. Чаг-старший во время своего пребывания в университете был переводчиком у монахов Шакьяшри, Буддхашри, Ратнашри, что указывает как на его отменное владение санскритом, так и на присутствие там других тибетцев. Он даже умирает в Викрамашиле³⁴.

Присутствие индийского влияния ощущалось и в архитектуре. Первый монастырь Тибета Самье создается по образу и подобию Одантапури, университета-монастыря [Будон, 1999, 252]. Сохраняется та же ориентация дверей и ворот храмов и монастырей, соответствующая традиции, принятой в храме Ваджрасана³⁵. Считалось, что при строительстве чортепов, или субурганов, образцами должны быть знаменитые восемь ступ, хранившие прах основателя буддийского учения [Гой лоцзава, 2001, 166].

Для многих тибетцев путь в Индию пролегал через Непал, где они обучались или совершенствовались у непальских учителей. Такой же учебной территорией являлся и Кашмир. Так, знаменитый переводчик Ринчензанпо (958–1055) трижды ходил в Кашмир, слушал там многочисленных учителей и некоторых из них приглашал в Тибет [Гой лоцзава, 2001, 200]. Согласно Будону, царь Ешейод посылает Ринчензанпо в Индию вместе с двадцатью одним спутником [Будон, 1999, 267]. При сравнении имен оказывается, что только одно имя из имен приглашенных пандитов – Шрадхакараварман – является общим и для Будона, и для Гой лоцзавы [Будон, 1999, 267; Гой лоцзава, 2001, 201]. Современником Нагцо лоцзавы был Гой Кхугпа Лхэцэ, который ходил учиться в Арьяварту, то есть Индию, бывал и в Непале. Среди его учителей (пандитов из Бенгалии, Захора, Конканы) встречаются знакомые имена, в том числе Кришнасамаяваджра из Ваджрасаны, непалец из Раджагрихи Шантибхадра, кашмирец Джнянакара, непалец Махакаруна, которого в Тибет приглашает Ра лоцзава.

Тибетцы бывали в Восточной Индии, Бенгалии, Ассаме, Бихаре, Мадрасе и других местах. Марпа лоцзава посетил Восточную и Западную, Южную Индию [Гой лоцзава, 2001, 225–226]. Однако перед тем, как отправиться туда, он проводит время в Непале, обучаясь у непальских пандитов

³⁴ *Перух Ю. Н.* Избранные труды. С. 470.

³⁵ *Altekar F. S.* Introduction. P. 461.

Читервы и Бэндапы (Пиндапатики). Именно по совету последнего, Марпа отправляется в Пушпахари (Пуллахари) вблизи Наланды, где находился Наропа. Иногда тибетцы перед Индией отправлялись в Кашмир. Цэн Кавоче (1021–после 1087) и Ог лоцзава Лодэн Шэраб (1059–1109) после собора 1076 г. отправляются в Кашмир, учатся у одного учителя Санджаны. Только после этого Цэн продолжает путь в Индию, откуда возвращается в 1087 г. [Гой лоцзава, 2001, 117, 198]. Ог проводит в Кашмире семнадцать лет, учится еще и у Парахитабхадры. Во время пребывания в Непале он учился также у Атульяваджры, Ваджрапани и других [Гой лоцзава, 2001, 186].

Дампа Кор (1062–?) в тринадцать лет отправляется в Непал, но перед этим в Лхасе он учился у непальца Анутападагупты и индийца Вайрочаны, спутников Атиши [Гой лоцзава, 2001, 443]. Топу лоцзава посетил Ассам. Он учился также в Непале у пандитов Буддхашри и Митры, пригласив их обоих в Тибет. Именно Топу лоцзава приглашает Шакью Шрибхадру, великого кашмирского пандита, который, приняв приглашение, прибывает в Тибет в 1204 г. [Гой лоцзава, 2001, 374]. В Кашмире (Кайлас, Кангра) побывал учитель Гецанпа (1189–1258) [Гой лоцзава, 2001, 360]. Ургьенпа Сэнгэпэл (1230–1309) также побывал в Кайласе, учился там, потом через Ладакх добрался до Джаландхары (Кангры), побывал в Уддияне и вернулся в Тибет через Кашмир. В 1261 г. он отправляется в Ваджрасану, где созерцал Бодхиврикшу и посетил Шитавану [Гой лоцзава, 2001, 369–370]. Посещает Ваджрасану и великий Манлунпа (1239–?), после чего он принимает обет жить на одном зернышке риса и глотке воды. Какое-то время он проводит в Шри Дханьякатаке (район Мадраса) [Гой лоцзава, 2001, 414].

Однако времена менялись как в Индии, так и в Тибете. Индия, оставаясь землей обетованной для верующих буддистов-паломников, перестает быть центром учености. Когда Тагпа Сэнгэ (1283–1349) собрался отправиться в Индию после 1308 г., некто Чантэм Гьял-е из монастыря Джомонанг сказал:

«Учение Индии закатилось! От турушков (мусульман. – Е.О.) не жди добра» [Гой лоцзава, 2001, 286].

В XIV и XV вв. такие посещения носили единичный характер. Цанпа Лодой Санпова (1360–1423) побывал в Кайласе, а также в царстве Чамбэ (Чампа, Западная Индия) и Шингири (Ассам) [Гой лоцзава, 2001, 366]. Переводчик Сонам Гьёцо (1424–1482) после 1453 г. отправляется продолжить обучение в Непал к Ванаратне, своему учителю, который перед тем в последний раз посетил Тибет [Гой лоцзава, 2001, 420].

Тибетцы не только обучались в Индии. Они выступали иногда и донаторами, отправляя подношения, например, в Ваджрасану или университеты.

Кьюнпо Нэнчжор посылает золото в Ваджрасану, Шигпо из Уя (1125–1195) трижды отправляет подношения туда же, Ра лоцзава отсылал золото в Викрамашилу [Гой лоцзава, 2001, 95, 385] для поддержания общины или же для совершения конкретной службы. Но знаменитыми за пределами Тибета становились и тибетские монастыри, и их настоятели. Гьялва ринпоче, или Тагпа Цондуй (1203–1267), настоятель монастыря Дэнса Тэл, был столь известен, что его донаторами становились правители других регионов и стран. Трижды совершил подношения Хулу, царь Западного (Верхнего) Тибета, присылали дары цари Синхалина (Шри-Ланки), Тирхута (Митхилы) [Гой лоцзава, 2001, 313]. Теперь уже тибетские буддийские наставники несли слово Учителя. Они занимались проповедью в стране монов (Бутане), Ладакхе. Так Лорепа (1182–1250), отправившись к туземцам-монам, «напоминавшим зверей», строит там монастырь Тарпалин [Гой лоцзава, 2001, 358].

Среди тибетцев, отправлявшихся на обучение за пределы собственной страны, почти отсутствуют миряне. Знание, в силу его сакральности, становится прерогативой только монахов. Интенсивность их движения определялась теми же причинами, что обуславливали и приходы буддийских монахов – преимущественно религиозно-политической ситуацией. Вместе с тем следует отметить, что возникновение собственной традиции понимания и интерпретации священных текстов, завершение кодификации буддийского Канона и создание собственной версии, борьба за власть меж представителями разных буддийских школ, поддерживаемых противостоящими аристократическими кланами, также значительно суживала возможности приглашения новых учителей. Поэтому первое появление в 1426 г. Ванаратны и не вызвало практически никакого интереса.

Значительность индийца Ванаратны, появившегося в Тибете поначалу даже без приглашения, подчеркивается определением, данным ему Гой лоцзавой, его учеником, – «последний пандит». Гой лоцзава приводит его краткую биографию в линии передачи учения Калачакры, где излагается его биография, приводятся имена его тибетских учеников³⁶ [Гой лоцзава, 2001, 417–420]. Имя этого «великого индийского пандита», но только в переводе на тибетский язык – Нагрин, панчен Нагчжи-Ринчэн (тиб. *nags-rin, pan-chen nags-kyi rin-chen*), – упоминается в Пагсамчжонсане [Сумпа-кханпо, 1991, 97, 102, 104, 106, 108], указываются даты рождения и смерти, приходов в Тибет (1426, 1436, 1453). Его имя встречается среди авторов Нартанского Данчжура³⁷. Помимо биографии, приведенной Гой лоцзавой, в Тибете существовала подробная рукописная его биография. Об этом сообщил Ю. Н. Рериху Гэше Гэндун Чойпэл (40-е годы XX в.), когда консультировал его

³⁶ Рерих Ю. Н. Избранные труды. С. 386.

³⁷ Болсохоева Н. Д. Указ. соч. С. 36.

при переводе трактата Гой лоцзава, обратив при этом внимание на то, что в ее тексте содержатся, помимо других, очень интересные сведения о Цейлоне³⁸ [Гой лоцзава, 2001, 419].

Гой лоцзава, ученик Ванаратны, раздел, посвященный ему, начинается такими словами:

«Но лучшие посвящения и наставления Калачакры исходят от ученого Шри Ванаратны» [Гой лоцзава, 2001, 417].

Он сын царя, родился в 1384 г. в городе Саднагар (Восточная Индия) [Гой лоцзава, 2001, 417, 424]. Обет послушника принимает от учителя Буддхагхоши из махачайтхи и наставника Суджатаратны. И тот, и другой «предводительствовали многими тысячами монахов». Именно Буддхагхоша пробуждает в своем ученике «духовное творческое устремление к просветлению» (бодхичитте). В двадцать лет Ванаратна становится монахом, получив полное посвящение у тех же учителей. Какое-то время Ванаратна занимается аскетизмом, но затем отправляется на Сэнгэлинг (Шри-Ланка), где проводит шесть лет, посещая святые места и, естественно, обучаясь. В частности, известно имя его учителя на острове – Дхармакирти, который его посвятил в тексты Винаи. Там же было ему видение учителя Хемасагары. Возвращение на материк было сложным. Но, удачно ускользнув от еретиков (индуистов? мусульман? джайнов?), Ванаратна смог добраться до Калинги, царства в Южной Индии. Там происходит встреча еще с одним пандитом – Нарадитьей, прославленным учителем Джамбудвипы. Далее путь Ванаратны пролегал в махачайтху, называемую Шри Дханьякатака (округ Гунтур, Мадрас), где он прожил некоторое время в ашраме учителя Нагабодхи. Видимо, на пути туда произошла его встреча с учителем по имени Шавари Ванчуг. Далее Ванаратна продолжает путь в Магадху. Приблизительно в это же время происходит его встреча с еретическим учителем Харихарой, с которым он изучает текст Калапа-сутры. Одновременно Ванаратна занимается созерцанием, практикуя Шадангайогу. Достигнув определенного уровня в созерцательной практике в вихаре Уруваса, он встречается с Вирупакшей, владыкой йоги, и сиддхом Пагхалой, учеником йога. Именно в этой вихаре Ванаратна получает знамение, указавшее ему путь в Тибет: ожившее изображение Авалокитешвары – покровителя Тибета, велело ему отправляться в эту страну.

Для того чтобы реализовать повеление Владыки Милосердия Ванаратна сначала отправляется в Непал. Там у учителя Шиласагары он изучает *бодхичитту* в традиции «Бодхисаттвачарьяватары».

В 1426 г. Ванаратна в первый раз приходит в Тибет, собственно, в Лхасу и Ярлунг. Но никто не проявляет к нему никакого интереса, очевид-

³⁸ Рерих Ю. Н. Избранные труды. С. 388.

но, тибетцы уже отвыкли от индийских, да и от каких бы то ни было иноземных учителей. Его приходят послушать только несколько человек. И Ванаратна снова отправляется в Непал, где происходит его новая встреча с учителями Буддхагхошей и Шавари Ванчугом. Учителя создают мандалачакру и даруют ему посвящение в цикл Самвары, а также высшие посвящения Калачакры. Вскоре после этого, Ванаратна получает официальное приглашение Ситу Рабтэнпы, представителя рода Пхагмодуб, правившего тогда в Центральном Тибете, переданное Пегьялвой, и в том же 1426 г. снова оказывается в Тибете.

Приходы Ванаратны в Тибет финансировались, очевидно, правящим кланом Пхагмодуб, поскольку продвижения Ванаратны по Тибету ограничивались территорией, находившейся в это время под контролем клана. Он посетил Лхасу, монастыри Санпу, Цэтан, Дэкса Тэл, Гонкар и др. В 1426 г. Ванаратну приглашает Чжамьян Тагпа Чжуннэ (1414–?), который стал настоятелем монастыря Цэтан в пятнадцать лет и занял пост правителя Центрального Тибета в 1432 г. [Гой лоцзава, 2001, 569]. Тогда же в путешествиях по Тибету индийского ученого сопровождает Ронтон Чэнпо (Ронтон Чэнпо Мавэсэнгэ, или Мавэ Кьючога Чэнпо) (1367–1449).

Ронтон родился в Каме, в семье последователей *бон*. Он был мастером философского диспута. Через десять лет после встречи с Ванаратной, накануне его второго прихода, Ронтон в 1435 г. основывает монастырь Наланда (Нарендра). Принято считать, что именно Ронтон первым выступает против учения школы *гелук* [Гой лоцзава 2002, 3129, 418, 568–569], которую поддерживал клан Пхагмодуб. Очевидно, с миссионерскими намерениями Ванаратна направляется в Бутан, а потом в 1436 г. вновь возвращается в Тибет.

Вернувшись из Бутана, Ванаратна поселяется в монастыре Цэтан. В Цэтане пандит снова возвращается к занятиям. В этот раз в числе его учеников появляются новые лица. Приходит Соднам Чогдуб, настоятель монастыря Нартан с 1418 по 1433 гг., который в это время оказался изгнанным из своего монастыря в результате внутреннего конфликта, возможно, обусловленного противостоянием аристократических кланов и зависящих от них монастырей. Впервые учеником Ванаратны становится Гой лоцзава Шоннупэл, сохранивший самые теплые воспоминания о своем учителе. По-прежнему покровительство Ванаратне оказывает клан Пхагмодуб, переживавший сложное время, поскольку в 1435 г. он утрачивает власть над провинцией Цзан [Сумпа кханпо, 1991, 105]. К Ванаратне обращается Кюнга Лэпа (Кюнга Легпэ Чжуннэ), настоятель Цэтана (1444–1448) и правитель с 1448 г., известный в 1436 г. как махаупадхья монастыря Тэл. На этих занятиях присутствует Чойкьи Тагпа, владыка речи, его святейшество – держатель красной короны Шри Карма и глава школы *дагпо-кагью*; а также, возможно, Чен-а Лодой-гьялцэн (1390–1448) – глава школы *дихун* и владыка людей Мавэ-Вангчуг (Сонам Нампаргьялва, Чанпа-отец).

Неизвестно, сколько времени пробыл Ванаратна в Тибете в этот раз, но снова он приходит туда в 1453 г. проповедовать монашеским общинам Ярлунга, Гунтана, Цэтана, Тэла. Вновь поддержку пандиту оказывает монастырь Цэтан во главе с владыкой Кюнга Лэгпой. Среди его учеников и почитателей Гой лоцзава называет Сонама Нампаргьялву (владыка Чанпа). Помимо Гой лоцзавы в числе его учеников оказывается Сонам Гьяцо, который был переводчиком Ванаратны, а потом проводил учителя до Непала и приходил учиться к нему в 1464–1465 г.

Ванаратна умирает в восемьдесят пять лет в Непале, как бы завершая длительные контакты, существовавшие меж Индией и Тибетом на протяжении столь длительного времени. Его называют «последним пандитом», сиддхишварой, или «владыкой сиддхов», учителем. Вот что пишет о Ванаратне Гой лоцзава:

«Эта великая душа, свободная от каких-либо осквернений, соответствовала идеалу ачарьи, как он описан в классе Драгоценной Тантры... он обладает всеми признаками святого учителя, подателя духовного постижения... он стал нашим наивысшим и единственным прибежищем» [Гой лоцзава, 2001, 421].

Пожалуй, ни о ком из учителей, упомянутых в «Истории буддизма» Гой лоцзава не пишет с таким теплом, что лишний раз указывает на значительность Ванаратны в истории тибето-индийских контактов.

Ванаратна предстал перед тибетцами в облике классического индийского пандита. С его именем не связан ни один индийский университет, но за ним стояла письменная традиция изучения, толкования и переводов канонических текстов. По утверждению Гой лоцзавы, Ванаратна перевел на тибетский язык все те тексты, которые пояснял своим слушателям. Кроме этого, Гой лоцзава перечисляет пять *гурупарипати* Ванаратны. Одна из них – это преемственность передачи Шадангайоги в традиции Анупамаракшиты, от Авалокитешвары, включая Ратнаракшиту, Суджату и Буддхагхошу, до Ванаратны. Вторая – преемственность текста Ваджрамалы от будды Ваджрадхары, включая Абхаякарагупту Буддхагхошу, до Ванаратны. Третья воспроизводит преемственность практики *чод* в традиции праджняпарамиты от Абхаякарагупты до Ванаратны. Четвертая отражает преемственность посвящения в Калачакратантру от Адибудды, включая Суджату и Буддхагхошу, до Ванаратны. В пятой приводится преемственность руководства к Васантатилаке и его комментария от будды Ваджрадхары, включая Тиллипу, Наропу и Ратнакирти, до Ванаратны [Гой лоцзава, 2001, 418–420].

Еще три таких текста, содержащих линии передачи учения, были обнаружены среди вложений в скульптурный портрет Кюнга Гьялцэнпэл Санпо³⁹. Все три текста воспроизводятся на санскрите, но в тибетской

³⁹ *Ganevskaya E. V., Dubrovin A. F., Ogneva E. D. The Portrait of Kunga. P. 66.*

графике, и этим подчеркивается важность индийской традиции. Они свидетельствуют о преемственности передачи учения Абхидхармакоши, мадхьямики и цикла Самвары. В беседе с Сонамом Гьяцо Ванаратна сказал:

«Тайные наставления, которые ты от меня услышал, имеют свои линии наставлений, но я смог услышать все учение от самого Шавари» [Гой лоцзава, 2001, 428].

Подтверждением сказанному и является *гурупарипати* из вложения, где присутствуют только три имени: Самвара – праучитель, Шавари – наставник и Ванаратна – ученик. В Непале Сонам Гьяцо со слов учителя записывает перевод и комментарий к каноническому тексту Васантатилаке, который еще не был полностью переведен на тибетский язык. Одновременно Сонам Гьяцо получает от учителя наставления и объяснения их практического применения, а также слушает его повествования о мистическом опыте. Возможно, Сонам Гьяцо и является автором биографии Ванаратны, существовавшей в Тибете. Поиски в колофонах тибетского Канона помогут уточнить количество произведений, в переводе которых Ванаратна принимал участие, и его авторство некоторых из них.

Таким образом, Ванаратна предстает в образе универсального учителя, которому подвластно знание письменных канонических текстов, знание передачи устной традиции существования того или иного текста, знание собственного мистического опыта, переданные ученикам. Собственно говоря, деятельность Ванаратны в Тибете, аккумулируя опыт предыдущих поколений, воспроизводит традицию существования индо-тибетских контактов за всю историю их существования. Однако следует отметить, что слушать Ванаратну приходят представители противостоящих аристократических кланов, школ, монастырей, но в их числе отсутствовали последователи школы *гелук*, которым покровительствовал тот же самый клан Пхагмодуб – донатор Ванаратны. Возможно, клан Пхагмодуб и настоятели принадлежащих ему монастырей надеялись, что приход индийского пандита послужит объединяющим фактором, по крайней мере, для враждующих школ. Но их надежды не оправдались. Ванаратна не был ни в одном монастыре *гелук*, ни в одном из сакьяских монастырей.

Отсутствие гелукцев в первый приход Ванаратны, возможно, объясняется присутствием Ронтона, который первым восстал против учения Цзонхавы. Что же касается школы *сакья*, то в этом случае необходимы дополнительные сведения, которые помогут более точно определить принадлежность имен последователей Ванаратны к той или иной школе тибетского буддизма. Внутриклановые и, соответственно, внутримонастырские противостояния в борьбе за политическую власть в стране оказались, в очередной раз, сильнее ее объединения под знаком буддизма. И Ванаратна как символ духовного единства оказался слабее внутри политической борьбы за реальную власть.

Литература

Источники

- Biography, 1967 – Biography of Dharmasvamin (Chag lotsaba Chos-rje-dpal) a Tibetan monk pilgrim. Original Tibetan Text deciphered and translated by George Roerich // Ю. Н. Перих. Избранные труды. М.: Наука, 1967.
- The Blue Annals. Original Tibetan Text transl. by George Roerich // Ю. Н. Перих. Избранные труды. М.: Наука, 1967.
- Будон, 1999 – Будон Ринчендуб. История буддизма. Пер. с тиб. Е. Е. Обермиллера, пер. с англ. А. М. Донца. СПб.: Евразия, 1999.
- Гой лоцзава, 2001 – Гой лоцзава Шоннупэл. Синяя летопись. История буддизма в Тибете VI–XV вв. // Пер. с тиб. Ю. Н. Периха, пер. с англ. О. В. Альбедилы и Е. Ю. Харьков. СПб.: Евразия, 2001.
- Сумпа-кханпо, 1991 – Пагсам-Джонсан: История и хронология Тибета. Пер. с тиб., предисл., коммент. Р. Е. Пубаева. Новосибирск: Наука, 1991.

Исследования

- Болсохоева Н. Д. О санскритских переводах в составе тибетского буддийского Канона // Тезисы докладов и сообщений советских ученых к V Международной Конференции по санскритологии. М., 1981.
- Кычанов Е. И., Савицкий Л. С. Люди и боги страны снегов. М., 1976.
- Огнева Е. Д. Санскритско-тибетские параллели в сочинении Цзонхавы // Древняя Индия. Историко-культурные связи. М.: Наука, 1983.
- Огнева Е. Д. Сочинение Таранатхи «Обладающие семью откровениями» (XVI) // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока, ч. 2. Тезисы двенадцатой научной конференции. М.: Наука 1986.
- Островская Е. А. Тибет. Тибетский буддизм. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2003.
- Рао Рамачандра. Тантра. Мантра. Янтра. М.: Беловодье, 2002.
- Серебряный С. Д. Видьяпати. М.: Наука, 1980.
- Цыбиков Г. Г. Буддист паломник у святынь Тибета. Владивосток, 1918.
- Altekar F. S. Introduction to Biography of Dharmasvamin // Перих Ю. Н. Избранные труды. М.: Наука, 1967.
- Das S. Ch. Indian Pandits in Tibet // JBAS. Vol. 1. Part 1. P. 1–31, 1893.
- Ganevskaya E. V., Dubrovin A. F., Ogneva E. D. The Portrait of Kunga Gyaltzenpel Sanpo // Marg. 2001. Vol. 53. N 1.
- Snellgrove D. L. Indo-Tibetan Buddhism. Indian Buddhists and Their Tibetan Successors. L., 1987.
- Terjek F. J. Lamaism Studies in Hungary // Acta Orientalia. 1971. T. XXVI, 2–3.
- Tucci G. Travels of Tibetan Pilgrims. Calcutta, 1940.

Тибетский гадательный текст из «Данджура»

27 января 1859 г. на открытом заседании Королевской Прусской Академии наук в Берлине, посвященном празднованию очередной годовщины со дня рождения прусского короля Фридриха II (1712–1786), немецкий индолог Альбрехт Вебер зачитал в начале своего доклада о санскритском гадательном тексте сообщение академика Российской императорской Академии наук А.А.Шифнера¹. Сообщение последнего носило обзорно-библиографический характер, касаясь ряда текстов «Данджура» (с указанием 123-го т.), в том числе приписываемого Нагарджуне (II–III в. н.э.) трактата «Пратитьясамутпаданамачакра». В конце своего сообщения Шифнер описывает тибетский гадательный текст «Mo rci» «Вычисление [судьбы] по косточкам» (у А.Шифнера Loos-Rechnung). В названии это соответствует «Кевали» (скр. *kevali*), имеющему значение «особое знание».

В пекинском издании «Тибетской трипитаки»² текст этот помещается в 143-м т. под № 5814.

«Как сказано в водной шлоке, – пишет Шифнер, – данный текст относится к школе Махамуни Шри Раудхи (Mahāmuni Śri Raudhe – sic!), родившегося на бескрайнем Севере в стране Парсика к северу от Непала ...Когда я спрашивал недавно ламу Гомбоева, знаком ли он по своему опыту с подобными, имеющими отношение к предзнаменованиям, текстами, он мне ответил, усмехнувшись: «Знакомы ли они мне?! Я благодаря им получил уже столько дохода!» И тут же, в подтверждение того, что у буддистов есть немало гадательных текстов, А.Шифнер указывает на трактат «Вайдурья Карпо», включающий относящиеся к предсказаниям разделы.

По поводу собственного «дохода» лама, очевидно, пошутил, намекая на то, что говорится в самой вводной шлоке; вот ее перевод:

Трактат, называемый «Звучание (*dbhyangs*) гадательных костей», или «Кевали». На языке Индии – *kevali*, на тибетском языке *mo rci*. Кланяюсь, сложив

¹ Monatsberichte der Königlischen Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Aus dem Jahre 1859. Berlin, 1860. S. 158–160. См. также: Дылыкова В.С. Тибетская литература. М., 1990. С. 44–49.

² См. The Tibetan Tripitaka. Peking Edition kept in the library of the Otani University. Kyoto. Ed. by Daisetz T. Suzuki. Bstan-hgjur mdo-hgrel; bzo rig-pa, 143. Tokyo–Kyoto, 1957.

ладони, Манчжуши. Рожденный в далекой северной стране, называемой Парсика³, в местности Шри Рунама сын мудреца Шри Рауддеша поведал [это] для сведения мирян и, чтобы поступали денежные доходы, столь ясно изложил, составив шастру. В пору весеннего цветения в полнолуние, когда происходит спаривание у животных, очистив корень смолистого дерева, обратившись к югу и правильно созерцая, необходимо произнести [мантру] *Ом! кша кша сваха* и взять [корень], чтобы вырезать четырехгранник (параллелепипед) в два *сopa*⁴ грань и написать [на четырех гранях] четыре [тибетских либо индийских] письменных знака – *a ya va da*; взять кость в руку, помянуть идамов и божеств, риши и стихии и, сосредоточившись на задуманном в данный момент, вдобавок к полученному таким образом результату произнести [мантру]: *Ом! вишиста вата анантхика авина вишакха мукхама нама*, придав стократным повторением ей силу, и многократно мантру: *Ом! виши лилати авилилати ананта видха сва варна вишеша*».

Что касается «Звучания (*dbhyangs*) костей», то сложенное из указанных на противоположащих гранях кости письменных знаков *a ya va da* очень похоже на перевод китайского *инь ян сюэ* 陰陽學 (Учение об *инь* и *ян*). Возможно, здесь некоторый след миграции древних китайских гадательных текстов через Иран в Индию. В самом тексте, однако, почти не ощущается влияния «Книги перемен», которое очень заметно, например, в древнетюркской гадательной книге «Ырк битиг».

Текст «*Mo gci*» близок по стилю изданному и переведенному на немецкий язык А. Вебером санскритскому тексту «*Paśaka-kevali*» «Особое знание о косточках», который сам А. Вебер считает «сравнительно древним». Приведем для сравнения по абзацу из того и другого текста:

a da a. Впрошающий, знай! Нужное дело это прекрасно, хорошо продумано. Однако сохраняй ясным ум. Единственная надежда – отложить [все это]. Позднее не нужно будет делать самому. Все [само] быстро совершится, если позже взяться. [Даже если] дело ускользает и мысли рассеиваются, дни твои радостны. Оно (задуманное тобой) тебе легко удастся: славу обретишь и выгоду удастся получить без забот.

1.4.1. ...Цель, которую ты задумал, не оставляй надежды осуществить и не поддавайся сомнению. Избавившись от всяких мук, несомненно обретишь счастье. На седьмой день от нынешнего [дня] выпадает улучшение⁵.

Буквенные обозначения оракулов «*Mo gci*» (*a ya va da*) А. Вебер сопоставляет с числами индийской кости (1 2 3 4), и такое сопоставление представляется верным. Последовательность трехзначных гадательных символов, которых ровно 64, в тибетском тексте, в отличие от санскритского,

³ Персия, Иран.

⁴ *Sop* – мера длины, соответствует индийскому *ангулу* (палец), китайскому *сюэ*.

⁵ Weber A. Indische Streifen. Eine Sammlung von bisher in Zeitschriften zerstreuten kleineren Abhandlungen. Berlin, 1968. S. 291.

нарушена; и это говорит о древности текста. Чтобы судить о степени разброса, сведем числа в таблицу⁶:

Таблица 1

111	144	124	134	143	132	123	141
133	114	112	122	113*	142	121	131
333	342	324	343	323	334	344	341
322	312	321*	323	332	311	314	331*
222	244	242	224	234	243	241	214
241*	232	223	213	221*	212	231	211
444	424	422	442	441	414	423	412
421	443	434	433	413	411	431	432

Возможно, однако, что двум соответствовало *va*, а трем – *ya*, и тогда существующее расположение должно выглядеть как:

Таблица 2

111	144	134	124	142	123	132	141
122	114	113	133	112*	143	131	121
222	243	234	242	232	224	244	241
233	213	231*	232	223	211	214	221*
333	344	343	334	324	342	341	314
322*	323	332	312	331*	313	321	311
444	434	433	443	441	414	432	413
431	442	424	422	412	411	421	423

Исходное же расположение было близким к естественной последовательности четверичных чисел – той, которая сохранилась в санскритском гадательном тексте.

Таблица 3

111	112	113	114	121	122	123	124
131	132	133	134	141	142	143	144
211	212	213	214	221	222	223	224
231	232	233	234	241	242	243	244
311	312	313	314	321	322	323	324
331	332	333	334	341	342	343	344
411	412	413	414	421	422	423	424
431	432	433	434	441	442	443	444

⁶ Звездочкой отмечены числа, заменяющие поставленные в тексте повторно.

Совпадение позиций четырех оракулов (111 123 142 423) в таблицах 1 и 3 показывает, что верными являются числовые значения Таблицы 1. Оракулы с числовыми значениями 433 и 434 тоже лишь поменялись местами в этом расположении. Таким образом, *a ya va da* является правильной последовательностью гадательных буквенных символов в этом тексте.

Из совпадений с «Книгой Перемен» можно отметить XXVII оракул тибетского трактата: «В ослепительном сиянии выходит полная луна». В 61-й гексаграмме «И цзина» говорится: «Луна близится к полнолунию»⁷.

В XXXVI оракуле «Мо гси» есть высказывание: «Действуй, не таясь ни перед кем и утвердись в благой мысли. Поступая так, не придется бояться царя и всех остальных». Оно вполне соответствует суждению к верхней черте гексаграммы № 18 «И цзина»: «Не служи ни *вану*, ни *хоу*; высшая награда – твое достоинство»⁸.

Возможно, аллюзия на ту же гексаграмму присутствует в оракуле LXIII (см.) тибетского текста: «Ты не знаешь, какие дела могут нанести вред».

Вероятным представляется также влияние «Книги Перемен» в LIX оракуле «Мо гси», где говорится: «Сунешь руку в пасть льва, и вряд ли сможешь вынуть ее обратно!» В гексаграмме № 10 «И цзина» мы находим: «Наступишь на хвост тигра. Укусит человека – несчастье»⁹.

Не является, очевидно, случайным и появление мотива гонца или вестника в тибетском тексте (XLI оракул): «...К месту твоему прибудет посланец с письмом и счастливой вестью. Посему ты станешь обладателем славы, богатства, влияния». Тот же мотив мы встречаем в древнетюркской гадательной книге «Ырк битиг»: «Прибывает посланец, идущий быстрой походкой. Он придет, принеся с собою добрые слова и радостные вести»¹⁰.

«Ырк битиг» была, вероятно, составлена позже «Мо гси». Тема же гонца в ней звучит трижды (в оракулах VII, XI и LV). Очевидно, она пришла в оба текста из некоторого общего источника, имевшего хождение в Центральной Азии.

Приведем заключительную шлоку тибетского трактата, выполняющую также функцию колофона:

da va ya. Знай, вопрошающий!¹¹ Другие будут рады, если это дело ты бросишь. Ты их не слушай. Такие ничего не понимают. От их сумятицы держись по-

⁷ И цзин. «Книга Перемен» и ее канонические комментарии (Перевод с кит., предисл. и примеч. В.М.Яковлева). М.: Янус-К, 1988. С. 76 (гексаграмма *Чжун фу* – «Верность середины»).

⁸ Там же. С. 60 (гексаграмма *Гу* – «Вред»).

⁹ Там же. С. 57 (гексаграмма *Ли* – «Наступание». *Шестерка третья*).

¹⁰ В.М.Яковлев. Древнетюркская гадательная книга «Ырк битиг». М., 2002 (рукопись, депонированная в ИНИОН РАН, № 57107). С. 42.

¹¹ Похоже на заключительную формулу в оракулах «Ырк битиг»: *anča biliglār* («Так знайте...»).

дальше; действуя тайным способом, доверься хорошему другу. И если так поступишь, твоя цель осуществится.

Вот [изречения] *kevali*, переданные Шри Шантидевой.

Последнее указание позволяет приблизительно датировать VII–VIII веком запись текста на санскрите, по всей вероятности, в буддийском монастыре Наланде, куда он, возможно, и попал в эту эпоху сложными путями и претерпевая изменения.

Мо гси («Вычисление [судьбы] по косточкам»)*

Трактат, называемый «Звучание гадательных костей», или «Кевали». На языке Индии – *кевали*, на тибетском языке – *mo rci*. Кланяюсь, сложив ладони, Манчжушри. Рожденный в далекой северной стране под названием Парсика, в местности Шри Рунама сын мудреца по имени Шри Рауддеша рассказал это в назидание мирянам и чтобы шли доходы; столь ясно изложил, составив шаштру.

В пору весеннего цветения в полнолуние, когда идет спаривание у животных, очистив корень смолистого дерева, обратившись к югу и правильно созерцая, взять и произнести мантру *Om kṣa kṣa svāhā* и взять [корень], чтобы сделать четырехгранник в два *sopa* грань и написать четыре буквы – *a va ya da*; взять кость в руку, помянуть идама и божество, риши и стихии, и, сосредоточившись, набрать получаемые таким образом результаты, и обрести силу стократным повторением мантры *Om viśiṣṭa vata ananthikha avina viśakha mukhama nama*, а также повторением мантры *Om viśi lilati avililati ananta vidha sva varna viśeṣa*.

I. *a a a* О вопрошающий, слушай! Ты обладаешь силой твоего божества, однако врагов у тебя много. И пусть так, надо думать, пришедших врагов, что живут с трех сторон в окружающих землях, непременно ты одолеешь. Цели сей ты обязательно добьешься. Посовещайся же со своими друзьями. Если посоветуешься так, то все земли врагов одолеешь, и дело твое непременно решится.

II. *a da da* О вопрошающий, слушай! Цель твоя такова, что и льву не по силам; осьминогу подобна. Пусть так – не следует страшиться. Великой силой Бога твоего осуществишь [ее]; подобно тому, как, пчел удалив, мед берем мы. На себя полагаясь, свершишь, и свершишь непременно.

III. *a ya da* Подумай, вопрошающий! Эта цель – как одолеть царя львов – недостижима. Если и есть человек, наделенный высоким умом – что равносильно армии слонов, – [все равно] не узришь этой цели. Другое – не это – осуществишь. Здесь же хорошего не предвидится.

IV. *a va da* Слушай, вопрошающий! Цель эта высокая задумана. Поразмыслив умом, ты различишь, что счастливое и что несчастливое. Для такого сомнение

* Перевод с тибетского В.М.Яковлева.

исчезнет. Другие станут чинить препятствия. Их ты одно за другим устранишь, и оставят тебя. Есть и другие, какие готовы прийти к тебе: если к этим примкнешь, цель осуществится твоя. Будет добыча; умножишь богатство.

V. *a da va* Слушай, вопрошающий! Какую желаешь задуманную славно цель, ту и будешь день за днем осуществлять. Обладая великой силой, сделай дух твердым. Этого достигнув, обретишь совершенное знание, как одержать полную победу над врагами; и [затем] надо подслушать их разговоры. Когда услышишь то, что говорят враги, в конце концов с этим согласишься. Нужно поступить доброжелательно с другими. Поступишь так, то и враги помогут достичь твоей цели.

VI. *a va ya* Вопрошающий, слушай! Это важное дело трудно весьма. Поссоришься с ближайшим твоим окружением, и придется воевать. Если не уладишь (букв. не разберешься), друзья обернутся врагами. Сможешь ли обойтись малой добычей, подумай хорошенько! Все, что было и что есть, то и будет или нет. Цели этой не достигнешь.

VII. *a ya va* Слушай, вопрошающий! Это неотложное дело твое скоро решится. Однако с мыслями, в которых путаница, соберись. Если посоветуешься с близкими и придешь к согласию, пусть сначала многие твои дела расстроятся, в нынешнем ты поступи по своему разумению и в согласии с близкими; тогда цели достигнешь.

VIII. *a da a* Вопрошающий, знай! Это нужное дело прекрасно, хорошо продумано. Сохраняй, однако, ясным ум. Одна надежда – это отложить. Поздней не нужно будет делать самому, все совершится быстро. Дело позже ускользнет, если с мыслью не соберешься. День у тебя есть счастливый, когда быстро осуществится: славу обретишь и выгоду найти удастся без забот.

IX. *a va va* Размысли, вопрошающий! Постепенно все в отдельности у тебя получится. На честность и порядочность других не полагайся. Когда не слишком уверен в себе и идешь в опасное место, очень трудно уберечься. В круговороте жизни бывает много и удач, и неудач. На девятый месяц не родится. Очисти свой ум и не забывай о скромности. В результате кармы всякие бывают [большие и] малые удачи и неудачи; терпение необходимо. Через чистые помыслы желаемую цель легко осуществишь. Важно решиться.

X. *a a da* Вопрошающий, обдумай все! Мысли твои непостоянны, поскольку берешься за чересчур много дел. Цель эта очень трудна – дела много, затратишь много сил и много страданий претерпишь; есть и враги, что жить не дадут. Коли так, то дело это невозможное.

XI. *a a ya* Пойми, вопрошающий! Твой прежний замысел не осуществился. Переживания от этого немного, в сравнении с радостью. Из-за дел сначала несколько затянется, но постепенно собственно цель осуществится; и другие, увидев, порадуются. Откуда и не ждешь придет богатство. Осуществляй ее с радостью в душе.

XII. *a ya ya* Вопрошающий, надейся! В душе задуманная цель может осуществиться, но может и не осуществиться. Делай, следуя этим совету: сначала – того, кто обладает тремя достоинствами, затем – кому знакомы радость и счастье. Могущественный Создатель живых существ в душе задуманное [тобой] совершит.

XIII. *a va va* Слушай, вопрошающий! От задуманного дела этого придет богатство. Будет взаимность. Сначала при этом у тебя появится некоторый страх. Но не надо из-за этого дела унывать; постепенно как-нибудь переменится. Если оно и замедлится, враг будет побежден. Сама цель непременно осуществится.

XIV. *a da ya* Рассуди, вопрошающий! Благородная такая цель, как эта, требует прилежания. Тут подобно пехотному бою: огромные трудности, великие муки – не скоро можно чего-либо добиться.

XV. *a ya a* Вопрошающий, слушай! Желанная цель твоя эта в руки не придет. Сначала не исполнишь решение из-за любви к удовольствиям. Но если друзья верные, [цель] осуществится.

XVI. *a va a* Вопрошающий, слушай! Цель эта быстро осуществится. Радуйся тому, что Девадатта благословил. Тебя сжигают твои собственные мысли. Но если так [как думаешь] поступишь, опора на других обернется значительным промедлением. Приступай с благою мыслью. Поступай с пользой другим. Если будешь делать так, станешь обладателем трех достоинств.

XVII. *va va va* Вопрошающий, держи в уме! Так, как и задумываешь, желанная цель, [подобная цели] Сидхартхи, в полной мере осуществится. Узришь прекрасные миры и обретешь блаженство. Благословению твоему споспешествует Девадатта¹². Победив врагов, ты пожелаешь сесть на другом месте. Затем обретешь неожиданное богатство. Прекрасное осуществление цели!

XVIII. *va da ya* Вопрошающий, слушай! Дело это – штука медленная; как бы поневоле. Есть враги, которые станут чинить препятствия. Если пожелаешь идти в благоприятном направлении и выступишь, [продвижение] будет успешно.

XIX. *va ya da* Держи в уме, вопрошающий! Опять же, если куда-либо желаешь отправиться, иди! Если хочешь оставаться на месте, оставайся. Что ни совершишь из двух, прекрасно сделанное получится. Задумав небольшое дело, не прилагай больших усилий. Сам же, почитаешь ли ты ночью, днем ли [бодрствуешь], не беспокойся. Обратись с молитвой к Каме¹³; коли так поступишь, всякая цель осуществится. Подходит для совершения упастханы (почитания).

¹² Параллельное упоминание в данном оракуле имен Сиддхартхи (*don-grub-pa*) и Девадатты (*lha'i byin*) позволяет думать, что реминисценция относится к очень раннему буддизму – до попытки раскола, связываемого с именем Девадатты, двоюродного брата Будды. Девадаттой (*devadatta*), однако, именуется раковина (рог) Варуны, данная Индрой Арджуне – герою «Махабхараты»; отсюда, очевидно, ее название. «Споспешествует Девадатта» можно понимать как «помогает добрая слава (молва)». Рядом с Арджунной (*nor las rgyal-ba*, скр. *dhanañjaya*) и, видимо, как часть имени, Девадатта встречается в «Калачакра-тантре», и мы приведем этот фрагмент в нашем переводе:

Наги – в воде, черепаха затем; также хамелеон. Девадатты стихия и Арджуны – воздух. По порядку все четверо пресуществляются в ветре с огнем и в земле, и в воде.

(Raghu Vira and Lokesh Chandra. Kalacakra Tantra and Other Texts. 2 vols., Śatapitaka series. Vol. 69. New Delhi, 1966. Pt. I. P. 105)

¹³ Кама – в тексте стоит '*dod-pa'i lha*', означающее божество-хранителя, идама (скр. *iṣṭadevatā*), но также и представителя шести видов божеств, исполняющих желания.

XX. *va da va* Вопросающий, пред сим склонись! Эти цели, поистине, подобны достигнутым! Здоровому что может дать лекарство?! Сядешь, успокоив ум, и разрешишься. Поступая так, не будешь сам иметь врагов, и цель твоя осуществится. Достижение таких целей вполне осуществимо. Деньги имеющих – мало; [и] те почитают своих богов. Враги же будут бедствовать. В силу этого дело твое, как оно задумано и с выгодой счастливо совершится.

XXI. *va ya va* Вопросающий, слушай! Так, как эта цель задумана, замысел ее выходит двояким. Таков ум у ребенка. Если, сосредоточив ум в одном, обдумаешь, то цели будут осуществимыми. Под различными предложениями не медли. Если действовать с усталым телом и умом, любой достигнутый результат обернется во вред. Прежним друзьям, ставшим врагами, ты доверяешь. Они, помня обиду из-за неосторожно сказанного, если и заблуждаются, вредить не станут. Цель, несомненно, осуществима.

XXII. *va va da* Вопросающий, слушай! Дело это очень кропотливое. Есть много врагов, они не дадут совершить дело. Только если действовать заодно, обратить ненависть в дружбу, осчастливить [недоброжелателей], тогда врагов не будет, и цель осуществится.

XXIII. *va da da* Вопросающий, слушай! Эту цель осуществишь с трудом великим. А коли так, то и при умении долго будут препятствия. Отправляться в дальние края, не зная направления, никак не возможно. [Так что] довольствуйся рассказами других. Полагаясь на чью-либо мудрость, обретишь мудрость. Твой сын и ты, соответственно, оценив свои возможности, быстро [эту цель] осуществите.

XXIV. *va da a* Вопросающий, слушай! Важная цель эта есть мысль о путешествии. Отправившись, не встретишь препятствий, хотя появятся недомогание и лень. Всякое намерение касательно этого дела прекрасно осуществится. Об этой цели кое-что известно одному честному человеку. Из-за этого не переживай: день для тебя, сказано, счастливый. Всякая цель благополучно осуществится.

XXV. *va ya ya* Вопросающий, рассуди! Цель эта не осуществится. Ты не трать сил. Легче не эту, а другую цель осуществить. Этой же достигнуть трудно. Очень большие препятствия.

XXVI. *va a ya* Вопросающий, слушай! Есть у тебя в душе желание идти в другое место. Придешь, тогда оно осуществится, запасись терпением, старайся, и свершится. Принимаясь за какую-либо мелочь, действуй не упуская цели. Осуществляя эту цель, которой благоприятствует судьба. Действуй уверенно, и она осуществится.

XXVII. *va ya ya* Вопросающий, слушай! Эта цель должна осуществиться. В ослепительном сиянии выходит полная луна. Необходимы заслуги. Отправившись вместе с мудрым человеком и совершив [задуманное]; и непременно исполнится.

XXVIII. *va ya va* Вопросающий, слушай! Цели этой не достигнешь. Есть много врагов. Здесь цепь непрерывных страданий. Если будешь прилагать все большие усилия, ускользнет другая цель. Лучше держись ее; она не требует усилий.

XXIX. *va va ya* Вопросающий, подумай! Задача слишком трудная; без больших усилий не выполнить. Не следует желать, к примеру, переплыть широкий океан! Если что и получится, хлопоты будут большими. Сделаешь так – будет беда.

XXX. *va a a* Вопрошающий, слушай! Цели требуют эти большого труда. В день, к примеру, когда спорит портной¹⁴, не делай лучше ничего. Эта цель сопряжена с большими хлопотами. Враги же твои постоянно чинят препятствия. Сам ты о другом не хочешь думать. Поступай в соответствии с Дхармой, приняв ее благословение; тогда и цель осуществишь.

XXXI. *va a da* Вопрошающий, слушай! Эта цель осуществится быстро. Ты действуй, сосредоточив ум. Искать другой случай, например, – подобно тому, как брать и давать в услужение слуг. Счастливую и несчастливую сторону твоей цели ты не знаешь. Не зовя нерадивого сына на пустяковое дело, поступай уверенно и совершай, и непременно осуществится.

XXXII. *va va ya* Вопрошающий, слушай! Цель эта осуществится. Уверенно действуй. Действуй с небольшой ссоркой и совершишь. Получится или не получится, зависит от собственных стараний. В деле этом возникнут определенные беспокойства и хлопоты. В конце – свершение.

XXXIII. *ya ya ya* Вопрошающий, знай досконально! Дело это хорошо удастся. Помолившись идаму и божествам, [желаемое] получишь. Как торопится время, подобно Солнцу и Луне, так и почести, слава, богатство твои возрастут, и, одолев всех врагов, дело твое совершишь, будешь доволен.

XXXIV. *ya da da* Вопрошающий, слушай! К этой цели, не зная устали, стремятся и враги. Бояться не следует и доверяться не следует. Все больше возникает препятствий. Однако потом без усилий достигнешь [цели] непременно. Дело придет к завершению.

XXXV. *ya da ya* Слушай, вопрошающий! В деле этом будет скудный урожай. Сохранишь уверенность в себе. То, что из этого дела выйдет, твоему желанию не соответствует. Действуй, не таясь ни перед кем и утвердись в благой мысли. Поступая так, не придется бояться царя и всех остальных. Помни постоянно о божестве-хранителе твоём. Коли последуешь этому [правилу], сбудется надежда, которую питаешь ты в душе; появится результат.

XXXVI. *ya ya da* Вопрошающий, раскинь умом! Счастливо дело это совершится. Обратившись к Камадеве, [желаемое] получишь. Благонравным мирянам полезное соверши. Судьба благоприятствует тебе. Отбросить печальные мысли и ум свой направить на добрые дела – значит жить счастливо.

¹⁴ *Портной* – в тексте *dra ba*. Существуют также омонимы данного слова, имеющие значения «сеть» (скр. *jala*) и «ожерелье» (скр. *hara*); и то и другое могут быть названиями лунного созвездия. Скорей всего «Сеть». Если обратиться к китайской мантической традиции, там слово «сеть» – 羅 (также «силок») – один из ключевых гадательных терминов (ср. *gua* № 34 «Да чжуан» в «И цзине») и он созвучен названию созвездия «Лоу» 婁. «Далее к северу находится созвездие Лоу («Оковы»), – читаем мы в «Исторических записках» Сыма Цяня, – Лоу означает как бы призыв ко всему существующему на земле скрыться внутрь» (Сыма Цянь. Исторические записки («Ши цзи»). Т. IV. М., 1986. С. 104). «Лоу сю» (созвездие «Лоу») соответствует накшатре «Ашвини» индийской астрономии. «День, в который спорит портной» – обозначение совершенно в духе центральноазиатской мантики. Ср. в опубликованном А.Мостаэртом тексте (Manual of mongolian astrology and divination. – Harvard-Yenching institute/ Scripta Mongolica, IV. 1969): «день, в который счастье устанавливается»; «день, когда собираются восемь видов духов (монг. *paiman aimay*)»; «день, когда отшельники (скр. *r̥ṣi*) «говорят»»; «день, когда возвращаются с пустыми руками» (р. 5–7).

XXXVII. *ya va da* Слушай, вопрошающий! Цель эта очень трудна, по существу – недостижима; когда тот, кому не подобает выходить, выходит украдкой. Раз это – видимость, не обладающая сущностью, в действительности – страдание, то для чего долго тешить себя иллюзиями?! Задача эта благополучно не решится. Скорей другое дело, а не это выйдет без хлопот.

XXXVIII. *ya da va* Вопрошающий, слушай! Дело это, однако же, выйдет; в течение месяца оно совершится. Очень важно, какие же ты сам заслуги накопишь.

XXXIX. *ya da a* Вопрошающий, слушай! В этом деле будут у тебя сомнения. Когда же оно осуществится, тут ты [окажешься] со счастливым результатом. Хотя неизвестно, что скажут недруги. Выйдет или нет дело то благополучно – неизвестно. Потеряв на то надежду, уповай на Камадеву. Этим оно несомненно осуществится.

XL. *ya a da* О вопрошающий! Другой надежды нет. Благословением Девадат-ты появится сила. Так что к месту твоему прибудет посланец с письмом и счастливой вестью. Посему ты станешь обладателем славы, богатства, влияния. Будет свет и великолепие. Узришь – обретешь счастье!

XLI. *ya da va* (?) Вопрошающий, запечатлей в душе! Есть другие, об этом деле думающие. Среди окружающих тебя есть недружелюбные. Но если вооружишься искусством, как этого достигнуть, и, будучи уверенным в собственных силах, совершишь, то непременно получится.

XLII. *ya va ya* Вопрошающий, слушай! В этом деле ты счастливый. Тебе и приниматься не нужно! Тебя [ведь] ничто не держит. Тут образ не от мира сего. Поэтому появляются те, кто полностью освободился (достиг архатства и принял монашество). [Что до мирских дел,] вдруг не отчаивайся! Позже естественным образом и с малыми трудностями осуществишь.

XLIII. *ya ya va* Вопрошающий, слушай! Намерение осуществить это дело связано с мыслью о богатстве. Хотя кажется, что желаемое идет к тебе в руки и быстро осуществится, идти к этому будешь долго. [Однако] задуманное непременно сбудется.

XLIV. *ya a va* Вникни, [вопрошающий]! Осуществление этого дела связано с очень большими трудностями. Однако в [твоем] окружении, кажется, есть человек, оказывающий покровительство [тебе]. Страхиться не следует. Цели, похоже, достигнешь. И даже не прилагая усилий есть возможность [ее] осуществить. Кто-то есть мешающий тебе. Ты их отстрани и соверши потом все, что надо совершить. Будь благожелателен к другим и осуществишь это [задуманное].

XLV. *ya ya va* (?) Уразумей, вопрошающий! Дело это подобно фитилю лампы. Если кончится масло, к примеру, то лампада не будет долго гореть. Приложив, однако, усилия и уделив больше времени обдумыванию, обязательно осуществишь.

XLVI. *ya a ya* Вопрошающий, представь! Совершить это дело – большой труд. Тут ты запасись терпением. Не будет получаться, сильно устанешь. [Если] пойдешь в другое место, цели своей [все равно] не осуществишь. Будешь приниматься снова и снова, пока не потеряешь надежду.

XLVII. *ya va a* Э, вопрошающий, слушай! Достижение этой цели можно сравнить с тем, как бывает, что идет дождь, а бывает, что солнце светит. Потому холодно ли, тепло ли – это на пользу всех живых существ. Будет при этом много хлопот; так что дело осуществится двояко и по прошествии долгого времени.

XLVIII. *ya a a* О вопрошающий, слушай! Задуманное, цель эта твоя, в течение дня даст знать, раскрывшись подобно небесному цветку. И выйдет, скорей, наоборот. Если, однако же, осуществится, то либо благословением Дхармы, либо силой благословения божества-хранителя (идама) и Девадатты осуществление будет верным.

XLIX. *da da da* Вопрошающий, слушай! Желаемое скоро осуществится. Дальняя же цель станет ясной. Люди должны приходить беспрепятственно¹⁵. Есть такие, которые будут полезны. Хорошо получится. Знай, что и другая цель осуществится; как и задумал в сердце [своем]. Сын будет похож на отца: очень красивый, удачливый. Вследствие ясности мысли всякое дело даст результат.

L. *da ya da* Слушай, вопрошающий! Ты собираешься отправиться в чужие края. Все задуманные дела и намерения у детей [твоих] и родственников осуществляются, как и собственное твое желание исполнится. Однако же то, о чем ты думаешь, это омраченные мысли. Поэтому лучше не сомневаться, и всякое дело осуществится.

LI. *da ya ya* Вопрошающий, слушай! Цель эта подобна железной руде. Очисти ее. Без приложения усилий твое разумное дело не получится. Прибудут печали. Если совсем не будет получаться и бросишь, мало хорошего!

LII. *da da ya* Слушай, вопрошающий! Эта цель подобна той, к которой ты [действительно] стремишься. Те, кто оставался в дальней стороне, похоже, снова вернутся. Трудностей прибавится. Цель, однако, осуществится. Разбогатеешь. Так как в ученье удача, [все] прекрасно.

LIII. *da da a* Слушай, вопрошающий! Дело прекрасное задумано. Поэтому-то лучше не говорить. Есть, однако, противник. Бояться его не следует, цель прекрасно осуществится.

LIV. *da a da* Слушай, вопрошающий! Дело это подобно разыскиваемому в море драгоценному камню. Теперь же ты его внимательно рассмотри. Сам эту цель хорошенько исследуй. Все, что надумал, все нехорошо. Ведь неизбежно в жизни живых существ возникают несчастья. Хотя и много стараний приложишь, немногого достигнешь. А все не получится. Не будет видно никакого результата. Поэтому надежда очень слабая.

LV. *da ya va* Вопрошающий, слушай! Да будет счастливым это предприятие! Так что, не откладывая, соверши это дело. Поступишь так, и дело сделается. Надо думать, есть враги. Пусть и так – не поддавайся страху. Когда день счастливый, все осуществится. Будешь доволен предприятием.

LVI. *da a ya* Внемли сердцем, вопрошающий! С этим делом много беспокойства. Освободившись от своих мыслей, совершай [задуманное]. Сделаешь так, всякое дело осуществится.

LVII. *da ya a* Э, вопрошающий! Дело это малорадостное и утешительное. Действуй, помня о заслугах и прочем благочестии. Тебя одолевают сомнения. Успокоив их благими мыслями и приложив старания, непременно совершишь [задуманное]. Усталость сильная, надо сказать, но лени не поддавайся.

¹⁵ Ср. в «Книге Перемен» *gua* № 24 «Возвращение»: «Свершение. Вход и выход – беспрепятственно».

LVIII. *da da va* Вопросающий, слушай! Дело это совершить чрезвычайно трудно. Сунешь руку в пасть льва, и вряд ли сможешь вынуть ее обратно! Без всякой надежды затрачены усилия. Тут, что ни делай, задуманного не совершишь.

LIX. *da va da* Слушай, вопрошающий! Дело это, совершившись, еще и прибудет. Ты осиян удачей, подобно ореолу. Великое это дело. Поступай по желанию сердца.

LX. *da va va* Вопросающий, слушай! В этом деле без усилий обретишь богатство. Получишь неожиданно состояние, и цель твоя приблизится. Если, однако, враги будут чинить препятствия, тогда сам действуй решительно. Для обладающего великодушием в характере все что угодно осуществимо.

LXI. *da a va* Слушай, вопрошающий! В этом деле скоро будет результат. Увидишь и испытаешь радость, такую, как при вдохновении. Все, что можно осуществить, в полной мере хорошо получится. Тут ты сам с умом действуй, и получится желаемый результат. Поступай обдуманно, и прекрасно [задуманное] можно осуществить.

LXII. *da a a* Слушай, вопрошающий! Цели эти близки к достижению. При опоре на других не возвращайся вспять. Так или иначе, все что необходимо сделаешь. Все по отдельности выполняй. Ты не знаешь, какие дела могут нанести вред. Сначала определи хорошие дела. С их помощью устрани беспорядочность в мыслях. Это поможет, и дело наверняка удастся.

LXIII. *da va a* Вопросающий, слушай! В этом деле есть выгода. Тем же, у кого страх, бояться не следует. Вида льва другие [звери] очень боятся. Тебя одолевают сомнения. Необходима большая решимость. Это твое предприятие скорей осуществится в новолуние по твоему желанию.

LXIV. *da va ya* Знай, вопрошающий! Другие будут рады, если это дело ты бросишь. Ты их не слушай. Такие ничего не понимают. От их сумятицы держись подальше. Сам же, действуя тайным способом, доверься хорошему другу. И если так поступишь, твоя цель осуществится.

Вот [изречения] *kevali*, сказанные Шри Шантидевой.

Литература

Источники

The Tibetan Tripitaka. Peking Edition kept in the library of the Otani University. Kyoto. Ed. by Daisetsu T. Suzuki. Bstan-hgjur mdo-hgrel; bzo rig-pa, 143. Tokyo–Kyoto, 1957.

Исследования

Дылыкова В. С. Тибетская литература. М., 1990.

И цзин. «Книга Перемен» и ее канонические комментарии (Перев. с кит., предисл. и примеч. В. М. Яковлева). М.: Янус-К, 1988.

Weber A. Indische Streifen. Eine Sammlung von bisher in Zeitschriften zerstreuten kleineren Abhandlungen. Berlin, 1968.

SUMMARY OF PAPERS

N. V. Aleksandrova

Kashmiri Legends in Hsüan Tsang's *Travels*: Structure of the Text and Transformation of the Meaning

The part of the text by the Chinese pilgrim Hsüan Tsang that describes his travels in Kashmir is of particular interest, both from the point of view of its contents and from the point of view of its textual structure. The main part of this segment consists of a series of legends presented in chronological order; they offer the reader a distinctive, quite peculiar, vision of the history of Kashmir. The article makes an attempt to elicit the internal logic of the structuring of these narratives, as well as the system of ideas determining their content and form.

A. M. Dubyansky

The Siege of a Fort in Classical Tamil Poetry (Themes of *Nocci* and *Uliñai*)

The paper deals with two themes (*tinai*) of the *puram* division of Old Tamil poetry that describe the situation of the siege of a fort by the soldiers of a king. The theme of *nocci* represents the defence of a fort, while *uliñai* represents an attack on it. The question arises as to why these themes were called by the names of certain plants. Through analysing the poetical context where the plants are mentioned, the author comes to the conclusion that they have a certain symbolical meaning in Tamil culture, namely, *nocci* symbolises virginity, and *uliñai*, a woman in a dangerous state and, specifically, the belligerent Tamil goddess *Korravai*. Hence the plants could have given their names to military operations in which a fort, understood mythologically as a virgin, is defended or, in the other case, fiercely attacked. Quite consistently, the names of the operations came to denote the poetical themes that described them.

M. S. Fomin

Instructions to Kings (*rājānusāsana*) according to the Data of the *Lion's Roar Sutra*

Royal instructions, preserved in the exposition of the canonical Buddhist sutra, the *Cakkavatti-sihanāda-sutta*, devoted to the subject of the ideal monarchy, are carefully examined in the article from the point of view of their congruence with the ideas and structures of the Brahmanic and Ashokan schools of political science. It is also argued that the Buddhist author was trying to create a hierarchy of kings based on their morality.

First, the royal sage and former *cakravartin* is established as the best type of king. Not only did he use the Buddhist dharma as the principle of his rule and as

the means of conquering the world, but he also made it the ultimate goal of his life, having renounced the worldly life in his quest for the “celestial pleasures” (Pali *dibba kāma*).

Second, there is the royal warrior who attains the status of the *cakravartin* that follows his “noble duty” (Pali *ariya-cakkavatti-vatta*) as the means of his politics. The latter includes a litany to the omnipotence of the Buddhist dharma in the human world among its components. One of the constituents of the *cakravartin* career was his Universal Conquest, which was carried out as a preaching of the basic catechism of Buddhism (five patterns of good behaviour, Pali *pañca sīla*) to the neighbouring kings who occupy the next place in the author’s hierarchy.

Last comes the royal warrior. Not only does he neglect the universal principles of the Indian dharma, such as the distribution of donations, but also those specific to the Buddhist dharma. He is therefore “punished” by the degradation of his subjects, leading not only to the destruction of his realm, but also to the total annihilation of human society.

The compiler of the sutra moved in his narration from one “type” of dharma to another: the Buddhist dharma was treated as the principle of the celestial world, of the Universe, of the kingdom, of the laity. This method of exposition gave him a chance to describe different types of ideal kingship, compared with one another using the yardstick of morality.

A. A. Ledkov

Edict of the King of Jumla, Bhan Shahi, from 1530 (towards the Problem of Landownership in Mediaeval Nepal)

The article is connected with the insufficiently known history of Jumla, the biggest principality in West Nepal. A large group of states of West and Central Nepal acknowledged its suzerainty during the 15–18th cc. The *sanad* (edict on a copper plate) of king Bhan Shahi deals with a land grant to three Kshatriyas. The author proposes his own way of understanding and translating the document written in Khas-kura (Old Nepali). In his opinion, the *sanad* contains information on a plot of land formed by its bounds as a rectangle, with careful description of its boundary lines. The author considers this as an indication of the process of the formation of private landownership. Besides this, the document contains some details valuable for research on the Hinduization of the Khas population of West Nepal.

D. N. Lelyukhin

Rise of the Licchavi Kingdom in Nepal from the Data of the *Gopālarājavarṃśāvali* and Epigraphical Sources

In the paper, based on the detailed research of original sources, the author suggests a new reconstruction of the events of the gradual migration of the Licchavi family from India to Nepal and the formation of their kingdom in the Kathmandu valley, the events directly preceding the seizure of the throne by Manadeva and those of the first years of his rule. The suggested reconstruction allows explaining

many features of the inscriptions contemporary to Manadeva, their evidence, the area of their provenance. Many of these features were the consequence of the peculiarities of the society structure in Manadeva's time, the structure of the Licchavi Kingdom at the earliest stage of its formation. Besides, detailed analysis of Manadeva's inscriptions of donative character has allowed the author to ascertain a number of the most important concepts for such texts.

Ye.D. Ohneva

Indo-Tibetan Contacts (7th–15th cc.) in the Names of Teachers, Dates and Toponyms

The article is devoted to examining the history of Indo-Tibetan contacts as reflected in proper names, dates and geographical designations. Such a perspective presupposes thorough verification of the latter, which is necessitated by the specific nature of the Buddhist religious teaching as it evolved in Tibet. The long period of existence of this onomasticon resulted in the emergence of identical names, whose bearers are widely separated in time and in space. In reading both canonical and indigenous Tibetan texts, the profusion of identical names hinders the understanding of the interpretation tradition for this or that canonical text. Therefore it seems quite necessary to ascertain the temporal factor in the existence of any given personality related to the formation of Tibet's spiritual heritage. Without this type of preliminary work, it is rather difficult to conceptualise the exact way in which what is called the Indo-Tibetan spiritual heritage emerged and took shape. No less important is determining the upper time limit of these contacts. The marking factor in this case is the person of Vanaratna, called, both in the Tibetan historiographical tradition of his time and in the 18th c. tradition, the "last *pāṇḍita*", who virtually completed the formation of the Buddhist Indo-Tibetan spiritual unity.

A.M. Samozvantsev

The *Kauṭīlīya Arthaśāstra*, II: Problems of the Structure of the Text

The article deals with the problems of the text composition of the famous Indian treatise on politics, namely, its second book (*adhyakṣapracāra*). Book II turns out to consist of two fragments: II.33–36 and II.11–32. However, the currently available text of Book II in its entirety was by no means composed mechanically. It was unified and reworked by the compiler. The second book intends to throw light on one of the seven *prakṛtis* of the Indian state, the treasury (*kośa*). The treatise puts forward the idea that the state grows rich only when the treasury does so. Also, the state grows rich due to the increase of income and decrease of expenditure. The difference between them produces the so-called "pure income". The notions of income, expenditure and "pure income" are the most important in the science of economics (*vārttā*). The *adhyakṣas* are considered experts in this science in Book II. The text regards the collection of taxes as so important an occupation for the state that the capital city itself appears to be the place intended for keeping the revenues (II.3.3).

The countryside/land, the fortress and town, the mines, etc., are “organised” one after another in Book II. Besides, in II.3–4, for example, the fortress and town are first built and then arranged (operations with objects are performed similarly in the other cases). All the objects make the impression of being “regulated” by the king and his employees (mainly *adhyakṣas*). The main point is that the objects of “regulation” seem to be the realisation of a certain function set by the text. As depicted in the text, they do not really exist outside the latter. Thus, text construction in this case is constructing and thereby materialising ideas embodying them in the flesh.

Ye.V. Tyulina

Description of the Rite of Consecrating a Statue in Puranic Texts

The article is devoted to the description of the rite of consecrating a statue in puranas (GP I.48, MP 266). A characteristic feature of this rite is the use of a variety of plants, grains, stones and other objects. The meaning of the lengthy and intricate ritual actions accompanying the installation of a statue becomes clearer when one compares the description of this rite with another text from the *Garuḍa-purāṇa*: the description of the birth of man. This allows one to see that the consecration of a statue is understood as “breathing the breath of life” into the depiction of a god and is described according to the same scheme as the birth of man. The article goes on to tell about other rites in which a new body is ritually reconstructed: the funeral rite (*nārāyaṇa-bali*) and the procedure of consecrating the site for a building. A significant element of all these is the laying out of objects and sacrificial plants. All the sacrificial objects used in such rites are correlated with certain parts of the human body and, simultaneously, with the most complex cosmic, geographical objects and with mythological characters. With the help of these, the concept of the microcosm/macrocosm dualism was reproduced in ritual. Rites like the above-mentioned ones and their description in the text resulted in the formation of the distinctive notion of the birth as the assembly of the body from separate parts and elements. Whereas the creation of the universe came to be presented as a whole series of creations, in which fresh elements, phenomena of the world and living beings are constantly added to the existing ones. This finds its most graphic manifestation in the form in which the Purana itself is structured: an extremely voluminous enumeration of the most varied pieces of knowledge about objects that simultaneously constitute the body of the universe, the history of its formation and God Himself who manifests Himself in the diversity of the world.

A.K. Vasilyev

“Chapter on the Dharma” from Sakya Paṇḍita’s *Precious Treasury of Elegant Sayings* as a Buddhist Admonishing

The article is devoted to the analysis of the final chapter (“Reflection on the Dharma”) of the classical work by the 13th century Tibetan scholar, Sakya Paṇḍita Kun-Dga’ Rgyal-Mtshan, *The Precious Treasury of Elegant Sayings*, created in the

tradition of Indian verse admonitions. Via singling out thematic groups of quatrains in the "Chapter on the Dharma," one can arrive at the internal composition of the text, which, besides the introductory and concluding stanzas, is represented by six thematic sections. The sequence and subject matter of the singled-out groups exactly correspond to the six Paramitas, the six principal qualities cultivated by Mahayana followers on their way to attaining Enlightenment. The main conclusion of the article consists in that the ideological basis of the "Chapter on the Dharma" is the fundamental teaching of Mahayana Buddhism presented in a form primarily oriented towards Buddhist laypeople. This conclusion allows to remove the question as to the secular or religious character of the text (as well as, in all probability, of *The Precious Treasury* in its entirety), as lying at the foundation of Sakya Pandita's work are the beliefs of the Mahayana, oriented, first and foremost, towards transforming the everyday life of the follower of the Teaching into the Buddhist Path. Appended to the article is a Russian translation of the Tibetan text of the "Chapter on the Dharma".

V. V. Vertogradova

Planimetric Patterns in Ancient Indian Painting (Verbal Text and Figurative Representation)

The paper deals with the phenomenon of *kṣayavṛddhi* (the law of decrease and increase) as described in the ancient Indian treatise on the art of painting, the *Citrasūtra*. The purpose of the *kṣayavṛddhi* teaching is to show how exactly the change of the depicted body (*śarīra*) takes place in movement and which are the main phases (*sthāna*) of this movement. Bringing to light the different varieties of this teaching on the basis of the analysis of the Sanskrit text, the author tries to reveal the theoretical prerequisites of the *kṣayavṛddhi* in Indian culture and to ascertain the rôle of this phenomenon in the history and theory of the Indian art of painting. The author comes to the conclusion that the formation of the *kṣayavṛddhi* teaching, which has at its basis the spontaneously fixed kinesthesias and mastering the movement of the spatial field, went parallel to the development of the teaching of the Vaiśeṣikas about substance and movement, which itself was constructing its theory at that time.

A. A. Vigasin

Indian Castes according to Greek and Latin Authors

Megasthenes gives a description of an Indian society divided into castes. He mentions all the principal and essential features of the caste: endogamy in marriage, hereditary caste status and its association with occupation. We may be certain that, in the Mauryan age, the caste was a fully developed and socially recognised institution. But, paradoxically, Megasthenes enumerates as castes his famous "seven classes" that cannot be regarded as such.

The author of the paper finds a striking similarity between these "classes" and the social "divisions" (*varga*) mentioned by ancient Indian lawgivers (e.g. *Gautama-dharmasūtra* XI.20–21). He argues that the list of "mixed castes" contained in the books on the Dharma is no less far from historical reality than Megasthenes' "seven

classes". These "classes" are not to be identified with Indian *varṇas* or *jātis*, but, nevertheless, they do testify to the principle of social isolation so typical for India from the remote past to the present day.

In the second part of the paper, a lesser-known passage from Pliny's "Natural History" is discussed. This fragment was based on an anonymous work written in the early Hellenistic age. The Latin author, following his Greek source, gives a description of the Indian system of four *varṇas*. He also mentions the ascetics and the outcastes. His information markedly differs from the scheme of the *varṇas* as presented in Sanskrit texts, but coincides with the facts reproduced by the Chinese pilgrim Hsüan Tsang who visited India in the 7th c. A.D. It is to be stressed that both sources regard the *Vaiśyas* as traders and the *Śūdras* as agriculturists.

Ye.G. Vyreshchikov

Towards Describing Proto-Indic Images

The article deals with the Proto-Indic pictorial material. In the author's opinion, the Harappan pictorial material cannot be treated as purely "figurative", i.e. as rough and clumsy attempts to make naturalistic depictions of animals, people, plants, etc. Rather, we are dealing with a peculiar style, in which a most important part is played by the so-called standard elements of images. The author believes that every standard – i.e. more or less frequently repeated – element corresponds to a definite semantic block. This can bring us nearer to understanding the images themselves, each of them consisting of a definite combination of standard elements. The article gives a classification of the types of standard elements with appropriate examples, as well as sample descriptions of Proto-Indic images of varying (including high) degrees of complexity based on the classification developed by the author.

N.A. Zheleznova

Corpus Cundacundae: Problem of Dating

The article is devoted to examining a number of problems related to the *Corpus Cundacundae*, by which the author understands a body of texts (approximately 84 treatises) attributed by the Jaina tradition to one of the Digambara teachers, Kundakunda: (1) the proper names under which the Digambara teacher is known in the Jaina tradition; (2) the traditional lives of Kundakunda in the two extant versions; (3) the teachers' tradition of Kundakunda, connected with Bhadrabāhu, the last Jaina "master of the scripture"; (4) the dating of the life and activities of Kundakunda himself, where, based on an analysis of the scholarly literature on the history of Jainism, the author provisionally singles out two "strategies", within the framework of which attempts can be made to establish the probable date of Kundakunda. The first approach is based on the analysis of historical, including epigraphical, materials: the earliest mentions of Kundakunda, lists of teachers, the commentatorial tradition, etc. This "strategy" is adhered to by the overwhelming majority of historians of Jainism when they make attempts to substantiate their hypotheses. Within the framework of this "strategy" – based on the study of sources

external in relation to Kundakunda himself – one may make the cautious supposition that the time of Kundakunda's flourishing was approximately the 2nd–3rd cc. A.D. The second approach is based on the analysis of texts attributed to Kundakunda himself. This "strategy" finds its partial reflection in the works of W.Schubring, A.N.Upadhye and W.J.Johnson. It should be pointed out here, however, that not a single student of Jainism has undertaken a full-fledged text-critical investigation of all the works attributed to Kundakunda. Therefore the conclusions possible within the framework of this "strategy" are very tentative, as they are only based on the study of a few separate texts by the Digambara author.

It is quite evident that the analysis of the historical data extant today can only enable us to make the conclusion about the existence of a teachers' tradition associated with Kundakunda, to whom the authorship of a group of religious-philosophical treatises in Prakrit came to be attributed later in the Digambara branch of Jainism. Answering the question whether these works belong to the "pen" of the renowned teacher Kundakunda or they are the fruit of the labours of a later author (or even several authors) will be only possible after the careful philological analysis of the whole group of treatises and comparing them with other texts, both from the Jaina tradition itself and from the other trends of Indian philosophic thought that were engaged in polemic with it.

D.I.Zhutayev

Concerning the Structure of the Early Buddhist Doctrinal Text (Buddhist Hybrid Sanskrit, Pāli)

The author introduces the concept of the Early Buddhist Doctrinal Text (EDBT). This category includes canonical texts of the Early Buddhist schools, preserved in Old and Middle Indic languages and belonging to the traditions of the Sūtra- and Vinaya-Piṭakas of these schools, whose principal purpose was the exposition, in a more or less consistent form (*anupūrvāśas*), of a certain fragment of the Buddhist Teaching or of the Teaching as a whole.

Buddhist texts (as contrasted to Brahmanical, Jaina and other doctrinal expositions of the era) are singled out on the basis of two main criteria: (a) the linguistic and stylistic specificity of the three major "literary" traditions (Buddhist Hybrid Sanskrit, Pāli and the so-called "Gāndhārī"), to which they belong and which cannot be studied separately from each other, and (b) the distinctive rules of the preservation, transmission and reception of *doctrines* in the Early Buddhist schools.

The EBDT concept has practically nothing in common with traditional Buddhist typological classifications: a certain, very tenuous, analogy may only be found in the concept of the *Dharma* in the binary division of all sacred texts into the *Dharma* and the *Vinaya* going back to the earliest times of the history of Buddhism and later given different elaborations by the Pāli exegetes, the Lokottaravādin tradition, etc. On the other hand, the category has no direct relation to the genre divisions of modern literary criticism, as it classifies texts according to a different set of criteria.

It is hypothesised that, originally, EBDTs were orally generated and transmitted according to the *composition-in-performance* mechanism. As they are preserved now, all of these texts are *written* ones, not only from the point of view of the medium on

which they have come down to us, but also from that of their structure. However, in the author's opinion, it is precisely the components of the EBDT structure determined by the oral mechanism of their original generation/transmission that constitute their structural invariant.

The structure of the EBDT is considered by the author to consist of two levels of units: *macrostructural* and *microstructural* ones. The nature of the microstructural units depends on the metrical organization of the text: they are (a) formulae/formulaic expressions in the syllabic verse (*akṣarachandas*) portions; (b) rhythmical and syntactical repetitions of word groups in the mora-counting verse (*mātrāchandas*, *ganachandas*) portions; and (c) phrase repetitions and clichés in the prose portions. The latter type of microstructural units is described in some detail, using as examples the Pāli version of one of the most ancient Buddhist texts, the *Anāgatabhayāni* ("Fears for the Future"), as well as extracts from the *Daśabhūmika* ("Ten Stages of the Bodhisattva") section of the *Mahāvastu*. Great differences are found in the ways doctrinal prose is handled in the Pāli and the BHS/Lokottaravādin traditions, the structural peculiarities of the latter much more closely resembling those of *everyday speech*. However, this similarity is argued to be merely typological and the examined portions of the *Mahāvastu* can in no way be regarded as "recorded oral texts".

The macrostructural units are *thematic segments*, each of them expounding a single theme that is manifested on the plane of expression by a *single keyword* (sometimes a key phrase), most often a substantive. These keywords frequently belong to the technical vocabulary of the Buddhist doctrine. On the macrostructure level, an EBDT is a strictly *linear* sequence of such segments.

The approach outlined in the article is only a very tentative one and the scholarly challenge is to trace the workings of this hypothetical oral structural mechanism in the three great written Buddhist traditions.

V.M. Yakovlev

A Tibetan Divination Text from the *Tangyur*

The text offered here in translation was first noted by A. Schiefner, a Russian Orientalist of German origin, whose field of study lay in Indian-Sanskrit and Tibetan literature. The title of the divination treatise is *Mo rci*, which can be translated as *Fortune Calculation* or *Fortune Divination*. In the Peking edition of the Tibetan Tripitaka, reproduced by D.T. Suzuki, it is contained in Vol. 143 of the *Tangyur* (Bstan-hgjur), under no. 5814.

Possibly, we find here some traces of influence of divination traditions travelling from China to India through the Middle East and Central Asia.

The style and composition of *Mo rci* are close to those of the Sanskrit *Pāśaka-kevalī* of the same genre. The latter text was published and translated into German by A. Weber, a German Indologist and a contemporary and colleague of Anton Schiefner. On the contrary, *Mo rci* has not, as far as we know, yet been translated. Still, its study and publication would be a useful parallel to texts and fragments of texts already studied by scholars. For instance, we find here a motif textually similar to an oracle of the Turkic divination book *Irak Bitig*. In both texts, there appears consequently the theme of a messenger coming to a quarters and bringing good news.

СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ

Авантитул

Ю. Н. Рерих. Кулу (Гималаи), 1940-е годы. Публикуется по фотографии из личного архива В. В. Вертоградовой.

Иллюстрации к статьям

К статье Ю. Н. Рериха

Ил. 1. Фрагмент фрески из Кызыла с изображением бунчука. Прорисовка по фон Лекоку.

Ил. 2. Фрагмент Аниковского блюда с изображением бунчука. Эрмитаж (СПб.), по С. П. Толстову.

К статье В. В. Вертоградовой

Ил. 1. *Стхана* «прямая». Рельефное изображение бодхисаттвы из музея Лакхнау (V в.). Прорисовка-схема по А. Кумарасвами. (Все прорисовки выполнены М. Э. Юдиной).

Ил. 2. Фризковая композиция из Аджанти: «Сцена почитания колеса Дхармы» (II – I вв. до н.э.). Прорисовка по Д. Шлинглофу.

Ил. 3. Круговая композиция из Аджанти: «Сцена с царем нагов» (V в.). Прорисовка по Д. Шлинглофу.

Ил. 4. *Стхана* «крученая». Фрагмент рельефа из Бодх-гаи. (I в. до н.э.). Прорисовка по А. Кумарасвами (La sculpture de Bodhgaya. P. 1935).

Ил. 5. *Стхана* «боковая». Фрагмент живописной композиции из Аджанти (V в.). Прорисовка по Г. Яздани.

Ил. 6. *Стхана* «повернутая головой назад». Фрагмент живописной композиции из Аджанти (V в.). Прорисовка по Г. Яздани.

Ил. 7. *Стхана* «повернутая вперед [видимая сзади]». Фрагмент живописной композиции из Аджанти (V в.). Прорисовка по Г. Яздани.

Ил. 8. *Стхана* «с лицом, повернутым в сторону». Фрагмент живописной композиции из Аджанти (VII в.). Прорисовка по Г. Яздани.

Ил. 9. *Стхана* «с половиной глаза (на сокращенной части)». Фрагмент живописной композиции из Аджанти (VII в.). Прорисовка по Г. Яздани.

К статье Е. Г. Вырщикова

Ил. 1–20. Протоиндские изображения (III–II тыс. до н.э.). Прорисовки автора по Дж. Маршаллу и М. Альбедиль.

К статье А. М. Дубянского

Ил. 1. *Ноччи* (*Vitex negundo*). Изображение на основе сайта.

Ил. 2. *Ужиней* (*Cardiospermum halicacabum*). Изображение на основе сайта.

К статье А. А. Ледкова

Традиционная деревня в Западном Непале (долина р. Синджакхола). Рисунок из книги: Satyamohan Josi. Karnali lok sanskriti. Itihas. (С. Джоши. Народная культура бассейна р. Карнали. История). Kh I // Nepal Rajkiya Pradya-Pratisthan. Kathmandu, 2028 VS, 1971.

К статье Д. Н. Лелюхина

Карта-схема Непала. Ареал находок надписей времени Манадевы и предполагаемый путь переселения Личчавов.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Дбх	– Дашабхумика
ВД	– Вишнудхармттара-пурана
ГП	– Гаруда-пурана
КА	– «Артхашастра» Каутильи
МВ	– Махавасту
МП	– Матсья-пурана
МС	– Манусмрити
НС	– Нияма-сара
ПВС	– Правачана-сара
пкр	– пракрит
ПС	– Панчастикая-сара
РВ	– Ригведа
скр	– санскрит
СС	– Самая-сара
ЧС	– Читрасутра
Чх Уп	– Чхандогья-упанишада
A	– <i>Āṅguttara-nikāya</i>
Abhis-Dh	– <i>Abhisamācārikā-dharma</i>
BBh	– <i>Bodhisattva-bhūmi</i>
BEFEO	– Bulletin de l'École Française de l'Extrême Orient. P.
Bhi-Vin	– <i>Bhikṣuṇī-vināya</i>
Bhu-Pratim	– <i>Prātimokṣa-sūtra</i>
BSOAS	– Bulletin of the School of Oriental and African Studies. L.
D	– <i>Dīgha-nikaya</i>
Dbh	– <i>Daśabhūmika-sūtra</i>
DED	– Burrow. T. and Emeneau M. B. Dravidian Etymological Dictionary. Oxf. 1961.
Dharmas	– <i>Dharmasaṅghaṇi</i>
DPPN	– Dictionary of Pali Proper Names. By G. P. Malalasekera. Vol. I–2. L.1960.
GV	– <i>Gopālarājavarṇāvali</i>
JA	– Journal Asiatique. P.
JAOS	– Journal of the American Oriental Society. New-Haven
JBAS	– Journal of the Bengal Asiatic Society. Calcutta.
JOI	– Journal of the Oriental Institute. Baroda.
Mv	– <i>Mahāvastu</i>
Mvy	– <i>Mahāvvyutpatti</i>
SP	– <i>Saddharmapūṇḍarika-sūtra</i>
Vin	– <i>Vinaya-piṭaka</i>
ZDMG	– Zeitschrift der Morgenländischen Gesellschaft. Wiesbaden.

Научное издание

Индия – Тибет: текст и вокруг текста
Рериховские чтения 2002

Утверждено к печати
Институтом востоковедения РАН

Оригинал-макет, сканирование,
обработка факсимильных материалов
и компьютерная верстка *М.Э.Юдиной*
Корректор *М.К.Киселева*

Подписано в печать 23.11.2004
Формат 70×100¹/₁₆. Печать офсетная
Усл. печ. л. 22,1. Усл. кр.-отт. 22,9
Уч.-изд. л. 19,3. Тираж 700 экз.
Изд. № 8178. Зак. № 11328

Издательская фирма «Восточная литература» РАН
127051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

Отпечатано в полном соответствии
с качеством предоставленного оригинал-макета
в ППП «Типография «Наука»
121099, Москва, Шубинский пер., 6

Страна охраняется драконом, и поэтому [здесь] не боятся соседей.
Внешне [жители] красивы, но по характеру склонны к вероломству.
Весьма учены и очень сведущи.

Сюань-цзан

Вожак людей, многие львы среди мужей
и [те] великие разумом герои, что [еще] не появились,
[Все] они осудят нас, недостойных,
Если учение учителя не будет собрано воедино.

Дашабхумика

Превосходную лошадь узнают в движении,
Серебро и золото узнаешь, если [их] расплавить.
Слона узнаешь на поле битвы,
Мудрец познается по сочинению превосходных речений.

Сакьяпангита

da ya ya вопрошающий, слушай! Цель эта подобна железной руде.
Очисти ее. Без приложения усилий твое разумное дело не получится.
Прибудут печали. Если совсем не будет получаться и бросимь, мало
хорошего!

Мо рцы

Много есть людей на земле с неправильными пропорциями,
либо от долгого жизненного срока, либо от состояния чувств.
Но сведущий мастер, промыслив это своим умом,
Пусть устанавливает пропорции в сочетании с кшьявериддхи.

Читрасутра

ISBN 5-02-018465-9



9 785020 184657 >