

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
Институт восточных рукописей (Азиатский музей)

РОССИЙСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ ДРУЖБЫ НАРОДОВ  
Центр исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама»

---

# Из истории индийской философской мысли

Избранные труды  
индологов ИВР РАН

**Том 2**



МОСКВА  
2022

УДК 1(540)(091)+811.211  
ББК 87.3(5Инд)3+81.522.12  
И 32

Печатается по решению Ученого совета  
Института восточных рукописей РАН

**Ответственный редактор серии:**  
д.ф.н., проф. Р.В. Псху

**Ответственный редактор:** Ермакова Т.В.  
**Составитель:** Шомахмадов С.Х.

**Рецензенты:** член-корреспондент РАН И.Ф. Попова,  
доктор исторических наук М.Ф. Альбедиль

*Издание подготовлено в рамках Соглашения между Министерством науки и высшего образования РФ и Российским университетом дружбы народов № 075-15-2021-603 по теме: «Разработка методологии и интеллектуальной базы нового поколения по изучению индийской философии в ее соотношении с другими ведущими философскими традициями Евразии».*

**Из истории индийской философской мысли. Избранные**  
И 32 **труды индологов ИВР РАН. Том 2** / отв. ред. Т.В. Ермакова;  
сост. С.Х. Шомахмадов. – М.: ООО «Садра», 2022. – 400 с.

ISBN 978-5-907552-26-5

DOI: 10.25882/cq29-tb48

Издание представляет избранные статьи, разделы коллективной монографии и авторских монографий, опубликованных индологами ИВР РАН в 2000–2020-х гг., характеризующие проблематику исследований в области классической индологии, буддологии, истории Санкт-Петербургской буддологической школы.

Цель издания – представить современному читателю достижения индологов ИВР РАН.

ISBN 978-5-907552-26-5



9 785907 552265

УДК 1(540)(091)+811.211  
ББК 87.3(5Инд)3+81.522.12

© РУДН, 2022  
© ИВР РАН, 2022  
© ООО «Садра», 2022

## СОДЕРЖАНИЕ

**РУДОЙ В.И. (1940–2009)**

Категориальная структура  
буддийского духовного универсума ..... 5

**РУДОЙ В.И., ОСТРОВСКАЯ Е.П.**

Буддийская картина мира в традиции  
постканонической абхидхармы ..... 26

**ШОМАХМАДОВ С.Х.**

Добуддийские представления о верховной власти ..... 144

Проблематика власти в первом разделе  
буддийского канонического корпуса..... 207

**ВОРОБЬЕВА-ДЕСЯТОВСКАЯ М.И. (1933–2021)**

Русские ученые на тропах Центральной Азии ..... 278

Этнокультурная история Центральной Азии ..... 296

*Березовский М.М.* О некоторых вопросах археологической  
съемки в условиях Китайского Туркестана.

Предисловие и публикация..... 319

Буддийские рукописные раритеты

из Центральной Азии (1900—1910-е гг.) ..... 332

## Содержание

---

Санскритская Трипитака в свете  
палеографических исследований 1920 х–2000 х гг. .... 347

### **БУРМИСТРОВ С.Л.**

Рукописи гимнов веданты в коллекциях ИВР РАН:  
язык, стиль, идеология ..... 375

Сведения об авторах..... 399

## КАТЕГОРИАЛЬНАЯ СТРУКТУРА БУДДИЙСКОГО ДУХОВНОГО УНИВЕРСУМА

### Семиотический инвариант буддийской культуры: постановка проблемы

Теоретическое воссоздание и осмысление духовного универсума людей иных эпох и иных культурных традиций – одна из важнейших тенденций в развитии современного гуманитарного знания. В российской науке возникновение этого направления связано прежде всего с трудами А.Я. Гуревича, основателя отечественной исторической антропологии как культурологической дисциплины. Опираясь на труды М.М. Бахтина [Бахтин, 1965; 1979] и достижения французских историков, принадлежавших к школе «Анналов», А.Я. Гуревич впервые определил основные черты историко-антропологического подхода к изучению категорий культуры, нацеленного на поиск «не сформулированных явно, не высказанных эксплицитно, не вполне осознанных в культуре умственных установок, общих ориентации и привычек сознания, “психического инструментария”, “духовной оснастки...” – того уровня интеллектуальной жизни общества, который современные историки обозначают расплывчатым понятием “ментальность”» [Гуревич, 1984]<sup>1</sup>. Разработанный А.Я. Гуревичем подход базируется на теоретическом осознании фундаментальной роли «картины мира» для выявления качественного своеобразия той либо иной культуры. Категории культуры и есть те универсальные для каждой конкретной культуры понятия, совокупность которых образует «картину мира», «модель мира», конституирует «видение мира», «мировидение».

<sup>1</sup> Особенно важны для понимания теоретического вклада А.Я. Гуревича в проблему изучения категорий культуры такие его работы, как [Гуревич, 1984; 1988; 1993].

Особенность рассматриваемого подхода состоит, однако, в том, что, интерпретируя категории культуры как основной семиотический «инвентарь» культуры, А.Я. Гуревич подчеркивает, что категориальная структура культуры неосознанно навязывается обществом и столь же неосознанно воспринимается, впитывается его членами. «Эти категории, – говорит он, – запечатлены в языке, а также в других знаковых системах (в языках искусства, науки, религии), и мыслить о мире, не пользуясь этими категориями, столь же невозможно, как нельзя мыслить вне категорий языка» [Гуревич, 1984].

Зададимся вопросом, каким образом данный подход можно применить к проблеме исследования категорий буддийской культуры?

Феномен «буддийская культура» вбирает в себя многообразие национальных культур, функционирующих в зоне распространения буддийской религии. Буддизм как зрелая (кодифицированная и зафиксированная письменно) традиционная религиозная идеология сложился в Индии, откуда и началось его распространение на Дальний Восток, в Центральную Азию, а затем и в страны Тихоокеанского бассейна. Первоначально именно в Индии сформировалось качественное своеобразие буддийской культуры – та модель мира, та совокупность смыслообразующих доминант, которая и конституировала типологическое отличие буддийской ментальности от любой иной. Откристаллизовавшиеся на индийской историко-культурной почве, категории буддийской культуры представляют собой семиотический инвариант, выявляющийся в ходе анализа национальных вариантов культур зоны укоренения буддизма.

Распространение буддийской культуры, становление буддийского видения мира было теснейшим образом связано с деятельностью ученого буддийского монашества – миссионеров-проповедников, переводчиков и комментаторов канонической и постканонической литературы. Именно образованное монашество, воспитанное на изучении буддийских религиозно-док-

тринальных и философских текстов, внедряло соответствующую картину мира в умы «простецов»<sup>1</sup> – носителей бесписьменной формы этнокультурной традиции.

Безусловно, буддийская проповедь как таковая была расчитана не на осознанное «навязывание» категорий культуры, а на разъяснение догматов религии – четырех Благодородных истин, но вся ткань буддийской гомилетики была неизбежно пронизана этими смыслообразующими доминантами. Проповедующее монашество – учителя и наставники в Дхарме (буддийском вероучении) – являлось необходимым социальным посредником между письменной высокореклексивной религиозно-философской традицией и бесписьменными формами буддийской культуры. И в этой связи возникает проблема отбора того историко-культурного материала, на основе которого могут быть реконструированы категории буддийской культуры.

А.Я. Гуревич, предлагая сделать объектом реконструкции категорий культуры культуру «народную», исходит из той посылки, что «в сознании одного и того же человека сосуществовали разные пласты, которые по-разному моделировали мир. Эти разные пласты или уровни сознания можно обнаружить и у интеллектуала, профессора Сорбонны, и у простого монаха, рыцаря или крестьянина» [Гуревич, 1993]. Не отождествляя структуру мысли теолога и простолюдина, исследователь тем не менее указывает на присутствие в сознании этих полярных социальных типов некоего внерефлексивного уровня, повлиявшего на картину мира средневековой культуры и даже определявшего социальное поведение человека эпохи. Из данной логики

---

<sup>1</sup> А.Я. Гуревич толкует термин «простец» значительно шире – это «всякий человек эпохи», сознанию которого свойствен «темный», т.е. до конца логически не проясненный уровень. Именно присутствием этого уровня, по мысли А.Я. Гуревича, и обусловлены «апории средневекового сознания» – несообразности, противоречия и алогизмы в средневековых текстах и в поведении людей той эпохи. Близкая к этой трактовка термина «простец» предложена и в работах В.С. Библера. См., в частности: [Библер, 1990].

рассуждений А.Я. Гуревич делает вывод, что адекватным объектом реконструкции категорий культуры должны служить не теологические трактаты, а жития святых, рассказы о загробных странствиях души, проповеди и тому подобные жанры дидактической словесности.

На наш взгляд, исследование этих жанров безусловно важно, когда речь идет о стихийно эволюционирующей историко-культурной практике, и мы согласны с А.Я. Гуревичем в первостепенной их значимости для познания повседневной религиозно-культурной жизни эпохи. Однако именно потому, что народная культура в историческом пространстве стихийно эволюционирует, система ее категорий оказывается потенциально не завершенной на любом синхронном срезе. Чтобы исследовать эту систему в аспекте ее синхронного своеобразия и одновременно диахронной принадлежности к конкретной мировой религии, необходимо реконструировать семиотический инвариант культуры – закрытую, логически консистентную категориальную структуру, зафиксированную в литературе трактатов, служивших базой монашеской учености.

Применительно к задаче исследования категорий буддийской культуры данный разворот проблемы представляется нам исключительно важным, поскольку выявление семиотического инварианта этой культуры открывает перспективу изучения национальных вариантов буддийского духовного универсума как результатов межкультурных взаимодействий, как следствий культурного диалога. Другая, не менее значимая, возможность на этом пути состоит в исследовании взаимодействия традиций народной культуры и монашеской мировоззренческой рефлексии<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Данный вопрос применительно к одному из аспектов католической версии западноевропейской христианской культуры рассматривался Ж. Ле Гоффом в его труде «Возникновение чистилища» [Le Goff, 1981]. Ле Гофф показал процесс формирования представлений о чистилище на материале схоластических трактатов.



Образец буддийской монашеской образованности в эпоху ее расцвета в Индии IV–IX вв. включал изучение круга постканонических сочинений, в которых каноническое наследие представлено в проблемно-тематической упорядоченности и подвергнуто концептуальному логико-дискурсивному истолкованию. Это позволяет выявить буддийскую модель мира путем реконструкции «антропологического измерения», т.е. вектора, определяющего место человека в мире и цели религиозной жизни. Наиболее значимым среди сочинений постканонического ряда является применительно к нашим задачам трактат корифея буддийской учености Васубандху (IV–V вв.) «Энциклопедия Абхидхармы» [АКБ].

«Энциклопедия Абхидхармы» Васубандху, в особенности третий и четвертый разделы этого трактата, и являет собой применительно к анализу буддийской культуры объект, вполне соответствующий поставленной проблеме. «Энциклопедия Абхидхармы» относится к классу постканонических сочинений, созданных в тот исторический период, когда буддийская философская мысль и ее логико-теоретический аппарат достигли своей полной зрелости.

Индийское раннее Средневековье, в частности IV–V вв., было эпохой создания классических образцов в сфере теоретического мышления – как ортодоксального брахманистского, так и буддийского. Васубандху, создавая свой трактат, шел в русле общей тенденции историко-философского процесса на Южно-Азиатском субконтиненте, направленной на логико-дискурсивную реинтерпретацию религиозно-философского наследия древности. Философское знание в Индии функционировало в форме комментаторских традиций и публичных диспутов. Однако в классическую эпоху<sup>1</sup> многообразные жанры санскритских философских комментариев (*шастр*) насыщаются новы-

---

<sup>1</sup> Классическая эпоха охватывает период с III по XII в. включительно; для истории индийской философской мысли она завершается вытеснением буддизма за пределы Индии, уходом его с арены идеологического противостояния брахманизму.

ми концепциями, складывающимися благодаря практике бескомпромиссных дискуссий между школами и направлениями индийской религиозно-философской мысли. Именно к разряду такого рода первостепенных по своей значимости произведений и относится «Энциклопедия Абхидхармы».

Сразу же сделавшись неперенным компонентом буддийской университетской учености, трактат Васубандху выполнял роль одного из важнейших факторов в становлении миропонимания многих поколений буддийских учителей и наставников в Индии, а затем на Дальнем Востоке и в Тибете.

Категориальная структура буддийской культуры представлена в «Энциклопедии Абхидхармы» с исчерпывающей полнотой и завершенностью. Смислообразующие доминанты этой культуры, ее семиотический инвариант выявляются на материале трактата в непосредственной сопряженности с религиозными идеологемами и одновременно как нетождественные им. Картина мира, ценностные ориентиры сознания сформулированы здесь явно и концептуализированы на логико-дискурсивном уровне. Буддийский духовный универсум открывается перед нами как система пяти категорий – «живые существа», «деятельность», «три мира», «великая кальпа», «Благородная личность».

Категория «живые существа» раскрывает буддийские представления о человеческой природе и месте человека в буддийской картине мира, принципиально исключавшей на уровне семиотического инварианта идеи Бога и «загробного» существования. Категория «деятельность» указывает на ценностные ориентиры сознания в области добра и зла, благого и неблагого, а кроме того, на уникальную в космологическом отношении функцию человека, ибо буддизм – принципиально антикреационистское вероучение.

«Три мира» (вертикальная пространственная организация мироздания) и «великая кальпа» (временной полный космический цикл) характеризуют хронотоп буддийской культуры, опосредованный деятельностью живых существ.

«Благородная личность» – категория, разъясняющая цели буддийской религиозной жизни на примере религиозной персонологии. Она подразумевает типологию святости, типы практически достигнутого религиозного идеала.

Настоящее исследование категорий буддийской культуры построено следующим образом. Мы даем краткий обзор категориальной структуры, выявленной в результате анализа «Энциклопедии Абхидхармы». Затем следуют параграфы, посвященные подробному рассмотрению разделов этого трактата, особенно значимых в аспекте реконструкции категорий картины мира. Отдельный раздел посвящен проблеме буддийской персонологии.

Далее в монографии рассматривается система буддийского монастырского образования в том виде, как она сложилась в Тибете – одной из важнейших областей зоны распространения буддийской культуры. Этот раздел нашего исследования позволяет воссоздать начальные принципы введения простеца в сферу буддийской учености, принципы ценностного преобразования его сознания в соответствии с буддийским умозрением.

И наконец завершающий раздел непосредственно затрагивает область народной буддийской культуры, сложившейся в Китае в IV–VI вв. Категории народной культуры рассматриваются на материале буддийского короткого рассказа – одного из тех жанров словесности, которые представляют стихийно эволюционирующую историко-культурную практику.

Данная архитектоника настоящей монографии отражает логику предпринятого нами исследования – от поиска семиотического инварианта буддийской культуры к анализу конкретных ее синхронных национальных вариантов.

### **Общий обзор категорий буддийской культуры**

Как отмечалось выше, закрытая система категорий буддийской культуры включает пять смыслообразующих доминант, позволяющих воссоздать модель мира, сложившуюся на

базе индийской этнокультурной традиции и получившую распространение в зоне последующего укоренения буддизма. Эти категории были подвергнуты вторичной реинтерпретации в процессе рецепции Дхармы, поскольку перевод буддийского письменного наследия на иные языки осуществлялся теми семантическими средствами, какими располагала воспринимающая культура. Это указывает на необходимость установления исходного содержания категориальной структуры буддийской культуры, интерпретации ее категорий в логически консистентном виде. «Живые существа» – такова первая из них. Религиозная идеология буддизма исходит из принципа отрицания бытия субстанциальной души (*атмана* брахманистских систем). На религиозно-доктринальном уровне этот принцип представлен идеологемой анатма ('не-душа'). Нет ни души индивидуальной, ни Души мировой – будь то трансцендентная или имманентная субстанция.

Живое существо в соответствии с данным принципом трактуется как развернутая во времени процессуальность – поток элементарных психофизических состояний (*дхарм*). Этот поток в обычном «эмпирическом» состоянии конституирован пятью группами дхарм – группой материи, группой чувствительности (приятное–неприятное–нейтральное), группой понятий (артикулируемая речь), группой сознания и группой формирующих факторов (она включает в себя мотивационные факторы, факторы, обуславливающие формативные характеристики потока, и т.п.). Все эти дхармы, классифицируемые по пяти группам, возникают в индивидуальном потоке как реализация тотальной причинно-следственной зависимости, безначальной по своей природе.

Отрицая самую возможность бытия высшей творящей божественной субстанции, буддийские теоретики вслед за основателем Учения указывали на то, что все без исключения живые существа есть лишь психосоматическое выражение закона причинно-следственной зависимости. Применительно к ней нет

достаточных оснований говорить о первопричине – таковая не может быть установлена ни благодаря восприятию, ни благодаря умозаключению, а иные источники истинного знания буддийские гносеологи не считали валидными.

Живые существа – это люди и боги-небожители, обитатели адских вместилищ (*нараки*), голодные духи (*преты*) и животные. Человек среди живых существ занимает уникальное положение, ибо только факт человеческого рождения открывает перед живым существом перспективу религиозного преобразования сознания в соответствии с высшей целью буддийской религиозной жизни.

Человеческий индивид, как и другие живые существа, определяется понятием «пять групп». «Я» выступает лишь метафорическим обозначением этого понятия, ибо нет никакой субстанции, которая соответствовала бы «Я». Иллюзия субстанциального «Я» возникает у индивида только в связи с ложной идеей души. Тот, кто верит в существование души, внерефлексивно, безотчетно отождествляет поток собственного сознания и сопровождающие его дхармы с аффектами (*клеши*), манифестирующими жажду переживания чувственного опыта.

Синонимически «живые существа» – это и «формы рождения» (благие – люди и боги; неблагие – *нараки*, *преты* и животные), и «формы существования». «Формы существования» как термин кодируют концепцию перехода сознания от одной формы (например, человеческой) к какой-либо другой из пяти возможных. Сознание и сопровождающие его группы нематериальных дхарм – непрерывная во времени последовательность, т.е. такая последовательность, развертывание которой не прекращается и после разрушения тела (после гибели материальной составляющей этой последовательности – группы материи).

Закономерности обретения новой формы существования и взаимосвязанность трех смежных рождений (прошлого, настоящего и будущего, т.е. нового) выражаются двенадцатичленной формулой закона взаимозависимого возникновения (*пратитья-*

*самутпада*). Данная формула была разработана буддийскими теоретиками для разъяснения «движения» непрерывной последовательности дхарм от прошлой формы существования к будущей, для того, чтобы эксплицитно указать на «бездушный» характер этого процесса и решающую роль аффектов в нем.

Категория «живые существа», охватывающая пять форм существования сознания, т.е. две благие (люди и боги-небожители) и три неблагие (обитатели ада, голодные духи и животные) формы рождения, позволяет ясно осмыслить типологические отличия духовного универсума буддийской культуры от тех моделей миропонимания, которые сложились под воздействием христианства и ислама. Ценностная аксиоматика буддийской доктрины зафиксирована в совокупности идеологем, характеризующих природу реальности, цель религиозной жизни и способ достижения этой цели. Природа реальности – это и есть природа пяти форм существования, которая на религиозно-доктринальном уровне выражается идеологемами «не-душа» (*анатма*), «не-вечное» (*анитья*), «страдание» (*дуккха*). Будучи «бездушным» (т.е. лишенным субстанциальной субъективности) потоком причинно обусловленных психофизических элементарных состояний, живое существо ни в каком отношении не вечно. Так, дхармы – будь то материальные дхармы, дхармы сознания или какие-либо другие – моментальны. Жизнь любого из пяти типов живых существ неизменно заканчивается смертью, сколь бы продолжительной по сравнению с человеческими сроками она ни была в адских или горних сферах. Соответственно, никакими усилиями не может быть достигнуто и вечное счастье.

Тотальная причинно-следственная обусловленность развертывания потока дхарм во времени ведет сознание и сопровождающие его нематериальные группы от одного рождения к другому. И сознание, не устремленное к религиозному самопреобразованию, обречено блуждать в этом безначальном круговороте (*сансаре*). Смерть – не более чем разрушение тела, она отнюдь не прерывает блуждание сознания, а потому в буддийской

культуре смерть и не рассматривается как нечто в определенном смысле окончательное. Самоубийство в рамках буддийской идеологии не есть смертный грех – в таком смысловом контексте оно и не может быть ничем иным, кроме гносеологической нелепости – деяния, порожденного крайним невежеством. Весьма характерно, что самоубийство вообще не обсуждается в связи с проблемой безнравственного поведения.

Все семантические аспекты категории «живые существа» опосредованы идеологемой «страдание», ибо тот, кто родился, неизбежно умрет, а замутненное неведением сознание продолжит свое «путешествие» к новой форме существования. В этом отношении благие и неблагие рождения сопоставимы, хотя саморождающиеся обитатели адских вместилищ претерпевают несносные мучения, а жизнь в божественных горних сферах связана с наслаждением и покоем.

Идеологему «страдание» наряду с «не-душой» и «не-вечным» следует рассматривать в качестве конкретного выражения исходного для всех трех мировых религий принципа антропологического пессимизма. Содержательная сторона этого принципа различна в христианстве, исламе и буддизме, но его сущность везде одна и та же: человек, помимо религиозного просвещения и преобразования своей природы в соответствии с предписанным идеалом святости, есть «сырой материал», лишь потенциально обладающий ценностью и достоинством. Только религиозная жизнь придает человеческому существованию высшую значимость и осмысленность. В христианстве и исламе обретение благого посмертия выступает целью религиозной жизни: земное существование – это предуготовление будущего вечного бытия души за гробом. В буддизме цель религиозной жизни состоит в ином – прервать блуждание сознания в сансаре, где страдание разворачивает свою тотальную диктатуру.

Идеологема «причина возникновения страдания» (*самудая*) постулирует тождество страдания и причин, его порождающих. Причины страдания – это аффекты, приток которых

замутняет сознание. Оно, в свою очередь, продуцирует деятельность, опосредованную ложной мотивацией, т.е. мотивацией, обусловленной иллюзорной идеей «Я». Но если причина безначального «путешествия» сознания от одной формы существования к другой состоит в аффектах и деятельности, то тем самым открывается и перспектива победить страдание – остановив приток аффектов и связанную с ними бессмысленную активность. Эта перспектива и зафиксирована в идеологеме «прекращение страдания» (*ниродха*): страдание может быть прекращено благодаря исчерпанию его причины.

Именно в контексте этих двух идеологем и становится возможной реконструкция второй категории буддийской культуры – «деятельность» (*карма*). В религиозно-философском аспекте концепция кармы (а лучше сказать – концепции кармы, поскольку в известных смысловых пределах они варьировали от школы к школе) представляла собой высшее и завершенное объяснение форм существования и круговорота рождений. Однако для нашего изложения важен несколько иной аспект – функционирование понятия «карма» в качестве категории культуры, помогающей осмыслить место человека в буддийском духовном универсуме.

Согласно буддийским воззрениям, представленным в «Энциклопедии Абхидхармы», т.е. воззрениям, опирающимся в постановке проблемы на соответствующие фрагменты канонических сочинений, «единица» деятельности есть действие, которое по своим проявлениям бывает телесным (физическим) либо вербальным (словесным). Но и тот и другой вид действительности становятся возможны лишь в силу того, что имеет место ментальный импульс-побуждение действовать определенным образом. В основе телесных и вербальных действий всегда стоит ментальное действие.

Ментальный импульс-побуждение рассматривается как осознанное намерение, которому обязательно соответствует мысленно произнесенное суждение: буду поступать так-то и так-то. Поскольку ментальное действие создает проект телесного



либо вербального действия, ментальный импульс-побуждение относится к группе формирующих факторов (*самскар*). Действия телесные, производимые посредством организма, и действия вербальные, звуковые, есть дхармы материальные, относимые к группе материи.

Интерпретируемое таким образом действие выступает всегда в качестве рефлексивного, продуманного и добровольного акта, поскольку воля к совершению действия имеет место даже в том случае, когда индивид действует по приказу, – ведь и приказ можно не исполнить. А это, в свою очередь, означает, что все действия становятся открытыми для оценки с позиций нравственности, совершаются ли они последователями буддийской религии или внешними по отношению к ней индивидами. Безнравственные действия совершаются тогда, когда ментальный импульс-побуждение опосредован («загрязнен») алчностью, ненавистью или невежеством (аффект упорства в заблуждении). Эти три аффекта, называемые в традиции «корнями неблагого», становясь единственным содержанием сознания в момент актуализации соответствующего ментального импульса-побуждения, формируют «неблагие пути деятельности».

Нравственное поведение не есть внешнее следование предписанному образцу, ибо воспроизведение нормативного шаблона в жестах и словах, но без соответствующего ментального действия не имеет никакой цены. Нравственные действия основаны на неукоснительно присутствующей в сознании идее воздержания от безнравственности. Не-алчность, не-вражда, не-невежество – это явления сознания, тщательное возвращение которых и обеспечивает возможность поставить заслон безнравственным влечениям. Именно поэтому данные явления сознания и называются «корнями благого».

Осознанное действие обладает свойством «приносить плод», т.е. оно в принципе всегда производит следствие, испытываемое живым существом либо в этой жизни, либо в следующих рождениях. Особенно важны действия, относительно которых

из канонической литературы известно, что их плод состоит в обретении определенной формы существования. Так, например, монах, добивающийся поставленной цели посредством лжи, направленной на раскол буддийской общины, совершает действие, плод которого – немедленное рождение в самом зловещем из буддийских адов. Отметим в этой связи, что последователи школы Сарвастивада (Вайбхашика), воззрения которой широко представлены Васубандху, придерживались концепции так называемого промежуточного бытия, разделяющего смерть и новое рождение. Сознание и сопровождающие его нематериальные дхармы в этот период обладают квазисуществованием, обозначаемым термином «гандхарва». Такое квазисуществование не есть собственно форма существования, это именно промежуточное состояние. В аспекте плодов деятельности оно важно прежде всего тем, что корни благого, утраченные в прошлой жизни вследствие не самых тяжких деяний (не относящихся к разряду смертных грехов), получают возможность восстановиться именно в состоянии промежуточного существования, и тем самым открывается благоприятная в религиозном смысле перспектива. Однако сознание мужчин и женщин, повинных в смертных грехах, не проходит в своем разворачивании стадию промежуточного существования, обретая адскую форму рождения непосредственно после смерти.

В адских вместилищах, как, впрочем, и в божественных сферах, живые существа не обладают способностью что-либо изменить относительно настоящей формы своего существования, ибо она есть не что иное, как процесс созревания плода деятельности. Этот плод созреет окончательно в момент смерти живого существа (именно в канун умирания в аду его обитатели снова обретают корни благого). То же самое можно сказать и применительно к таким типам живых существ, как голодные духи и животные. Таким образом, «деятельность», будучи специфически антропологической категорией буддийской культуры, характеризует человеческую уникальность в аспекте сознатель-

ного волеизъявления. Человек зависит от результатов действий сознания в прошлых – человеческих же – рождениях, но в своей нынешней жизни он волен избрать благие пути деятельности. Никакая участь, судьба, никакой внешний по отношению к его сознанию проект не довлеет над ним. В силу одного только этого человеческая форма существования рассматривается как драгоценная возможность принять прибежище в Будде, Дхарме и Сангхе, т.е. сознательно избрать стезю религиозной жизни, этот единственный путь победы над страданием.

Категория «деятельность» позволяет адекватно осмыслить особенности буддийского понимания человеческого общества в его социально-экономическом аспекте и взаимосвязи человека с окружающей средой.

Путь деятельности в широком смысле подразумевает три этапа: подготовительную стадию (действия, обуславливающие непосредственную реализацию намерения), собственно путь деятельности, или корневое действие, однозначно соответствующее ментальному импульсу-побуждению и доведенное до полной реализации, и наконец завершающую стадию. Например, некто, вознамерившись убить мать, совершил всю сумму действий, неспецифичных для акта умерщвления, но необходимых для осуществления убийства именно этой конкретной женщины, затем нанес смертельный удар, и намеченная жертва действительно скончалась; тем не менее он, будучи обуреваем ненавистью, бесстыдством и наглостью, еще несколько раз поразил уже бездыханное тело, после чего расчленил труп, чтобы скрыть совершенное деяние от суда людей.

Подобное деяние, согласно каноническим буддийским положениям, относится к списку смертных грехов, поскольку мать – податель благого человеческого рождения. Плод созревания кармы в этом случае приведет к ближайшему рождению в аду. Но кроме плода созревания путь деятельности приносит и еще два вида плодов. Один из них называется «естественным», т.е. это род результата, который как бы естественно вытекает из

конкретного содержания действия. Так, относительно приведенного выше примера можно сказать, что, когда истекут сроки созревания результата убийства матери и соответствующая этому адская форма существования будет отброшена, новая человеческая жизнь не окажется продолжительной, ибо «естественный плод» совершенного некогда убийства создает препятствие для долголетия. Еще один плод того же самого пути деятельности именуется «доминирующим», поскольку он в определенном смысле преобладает во внешней среде. Экологические объекты вследствие крайней приверженности живых существ к убийству истощаются и деградируют.

Теория трех кармических плодов обладала значительным объединяющим потенциалом. Так, существование нищеты как социального явления истолковывалось как следствие распространности воровства – все, чье сознание в прошлых человеческих формах существования избрало воровство в качестве осознанного неблагого пути деятельности, рождаются среди бедняков. И не стоит удивляться, если в государстве, где многие терпят нужду, бушуют стихийные бедствия – камнепады, пыльные бури, проливные кислотные дожди, ибо эти бедствия являются доминирующим плодом приверженности к воровству.

Подводя итог сказанному, подчеркнем: социально-экономическое неравенство людей и разрушение окружающей среды рассматривались буддийскими теоретиками в прямой связи с концепцией кармы. «Деятельность» в качестве категории буддийской культуры приоткрывает нам истоки господствующей в этой культуре установки на социальный мир, принципиального неприятия насильственной борьбы за социальную справедливость. Сознание, будучи центральным фактором деятельности, оказывается в конечном итоге ответственным за то, каким в социально-экономическом и экологическом отношении окажется мир будущих поколений.

Стяжательство, ненависть, выражающая себя в преобладании насилия, ложные воззрения, отрицающие онтологическую

природу благой и неблагой деятельности, – это те негативные тенденции, которые и губят Вселенную. Отрицание онтологической функции благой и неблагой деятельности рассматривалось классиками буддийской философской мысли как форма крайнего религиозного нигилизма, как фактор, отсекающий корни благого. В плане типологического сопоставления с христианством отрицание кармы эквивалентно в ценностном отношении тем формам атеистических убеждений, которые влекут за собой анафему. Согласно христианским представлениям, тот, кто отрицает и воздаяние за грехи, и Божественную благодать, и Воскресение из мертвых, отпадает от церкви; в контексте буддийской доктрины тот, кто отрицает онтологический статус кармы и существование Благородных буддийских личностей, победивших страдание, отсекает корни благого в своем сознании и тем самым отодвигает перспективу Просветления в весьма отдаленное будущее. Однако в обеих религиях – и тем самым в обеих культурах – присутствует идея антропологического шанса. В христианской культуре эта идея связана с упованием на трансцендентную милость – злостный атеист или еретик, отредактировавший по собственному разумению Святое Евангелие, не может быть окончательно отброшен в кромешную тьму автоматически, ибо никто не знает границы Божественного милосердия и не способен поставить Ему преграду. В контексте буддийской идеологии антропологический шанс выглядит иначе – безнравственный религиозный нигилист, отсекающий корни благого, тем не менее не имеет власти отсечь их навсегда, ибо в новых рождениях, хотя бы даже в аду, эти корни опять обретут способность к росту.

Третья и четвертая категории буддийской культуры, как отмечалось ранее, и образуют в совокупности то, что вслед за М.М. Бахтиным принято в культурологии называть хронотопом. Это, соответственно, категории «три мира» и «великая кальпа».

Категория «три мира» характеризует пространственный аспект буддийской космологической модели. Данная категория,

однако, не может быть уяснена помимо ее содержательной связи с двумя предыдущими – «живые существа» и «деятельность».

Живые существа располагаются в низлежащей сфере мироздания, именуемой чувственным миром, а две следующие за ней по вертикали – мир форм и мир не-форм – населены некими божественными сущностями, которые, подобно живым существам, смертны, подвержены аффективному загрязнению сознания, но не относятся к пяти типам живых существ. Хотя, как уже говорилось, пятичленная типология включает класс богов-небожителей, все эти боги – живые существа относятся только к первой космологической сфере, а в более высоких сферах природа богов меняется. Вторая и третья сферы мироздания доступны для человеческого познания только благодаря специальным психотехническим практикам – йогическому сосредоточению. Васубандху определяет способ организации каждой из этих двух сфер по вертикали, апеллируя к «ступеням йогического сосредоточения».

Чувственный мир как составляющая космологической модели интересен прежде всего тем, что типы населяющих его живых существ обладают сознанием, неизменно соотношенным с определенным местопребыванием. Так, обитатели буддийских адов (*нараки*) имеют такое состояние сознания, которое соответствует лишь хтоническим местопребываниям, подземным адским обителям. Боги чувственного мира, пребывая в благих состояниях сознания, населяют только горные пределы чувственного мира. *Преты* (голодные духи) имеют хтоническое происхождение, но могут обитать и на поверхности земли. Животные населяют воду, землю и воздушное пространство, а человек, основная деятельность которого протекает на земле, способен благодаря йогическим практикам изменения состояния сознания подняться к высшей точке мироздания, именуемой «вершиной опыта», «вершиной существования».

Согласно Васубандху, Вселенная, состоящая из трех миров, не единственна. Уже в канонической литературе утверж-

дается идея множественности вселенных, изоморфных друг другу и тождественных по способу организации. Поскольку этот способ предполагает в качестве центрального фактора именно сознание, категория «три мира» может быть истолкована как психокосм.

Категория «великая кальпа» соответствует темпоральному аспекту мироздания. Это – время, в течение которого космологическая конструкция «три мира» проходит все стадии своего существования, обусловленные следствием прошлой деятельности живых существ. Иными словами, речь идет о циклической концепции времени, потребного для регулярного самовоспроизводства космоса, его пребывания в фазе относительной стабильности, разрушения и космогонической паузы, предшествующей первым материальным (космогоническим) признакам созревания совокупного следствия прошлой деятельности живых существ.

Пятая категория – «Благородная личность» – представляет типологию индивидуумов, достигших высшей цели буддийской религиозной жизни. Это те, кто очистил свое сознание от аффектов и чья деятельность не ведет к новому рождению. Сюда относятся прежде всего будды – Бхагаван Будда Шакьямуни и «будды прошлых времен», архаты – буддийские монахи, достигшие «прижизненной нирваны» – совершенного знания, бодхисаттвы – те, кто в надежде на полное просветление возделывает в себе добродетель великого сострадания и соответствующие ей «запредельные совершенства» (терпение, щедрость и т.п.) и чья деятельность мотивирована лишь одной целью – способствовать избавлению живых существ от страдания. Сюда же относятся и такие персонологические типы, как *шраваки* – те, кто внимал Дхарме из уст Бхагавана, и *пратьекабудды* – индивидуумы, достигшие освобождения ценой лишь собственных усилий. Пратьекабудды, в отличие от других Благородных личностей, предпочитают уединенную жизнь, поскольку они привержены покою, сопровождающему практику йогического

сосредоточения, и робеют проповедовать Учение, не надеясь на свои интеллектуальные способности и избегая обрести круг учеников, мешающих уединению.

Важно отметить, что категория «Благородная личность» включает и чакравартинов – властителей Вселенной, обретающих имперскую власть ненасильственными методами и в результате благой деятельности в прошлых рождениях.

Благородные личности, природа их бытия и приход в чувственный мир – все это результат прошлой человеческой деятельности, ориентированной на преодоление страдания как высшую цель религиозной жизни. Благородные личности неподвластны страданию, и в этом смысле их природа отлична от природы живых существ и богов мира форм и мира не-форм. И тем не менее они приходят в чувственный мир ради блага всех живых существ.

Благородные личности в своей совокупности образуют совершенную Сангху – буддийскую общину, деятельность членов которой истинна по своей природе, т.е. имеет свободные от аффективной примеси сознательные мотивы. Вера в онтологический статус этой совершенной Сангхи и составляет необходимый компонент для обращения в буддизм – «принятия прибежища в Будде, Дхарме и Сангхе». Принимающий прибежище апеллирует прежде всего к Сангхе Благородных личностей, хотя вступает всегда в конкретную буддийскую общину.

Подводя итог краткому обзору пяти категорий буддийской культуры, образующих ее семиотический инвариант, отметим, что они позволяют отчетливо проанализировать смысловую связь религиозной догматики с моделью мира и традиционными представлениями о смысле человеческого существования.



## Литература

### *Список принятых сокращений*

АКВ – Abhidharmakośa-bhāṣya

### *Источники*

#### *(публикации оригиналов и переводы)*

АКВ: Abhidharmakośa-bhāṣya of Vasubandhu / Ed. by P. Pradhan. Patna, 1967 (Tibetan Sanskrit Works Series, vol. VIII).

### *Исследования*

Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1965.

Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979.

Библер В.С. Образ простеца и идея личности в культуре Средних веков // Человек и культура. Индивидуальность в истории культуры. М., 1990.

Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1984.

Гуревич А.Я. Этнология и история в современной французской медиевистике // СЭ. 1984а. № 5.

Гуревич А.Я. Историческая наука и историческая антропология // Вопр. филос. 1988. №1.

Гуревич А.Я. Исторический синтез и школа «Анналов». М., 1993.

Le Goff J. La Naissance du Purgatoire. P., 1981.

*Категории буддийской культуры.*

*Ред.-сост. Е.П. Островская.*

*СПб.: Петербургское Востоковедение, 2000. С. 9–23.*

## БУДДИЙСКАЯ КАРТИНА МИРА В ТРАДИЦИИ ПОСТКАНОНИЧЕСКОЙ АБХИДХАРМЫ

Настоящий раздел посвящен рассмотрению смыслообразующей роли категорий буддийской культуры в космологическом конструировании, как оно представлено в третьем разделе «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху, буддийской метаисторической концепции и в учении о вселенском правителе.

### Космология

Изложение буддийской картины мира в аспекте космологии начинается с указания на *круг ветра*. По-видимому, речь идет о стереометрической форме цилиндра, поскольку упоминается весьма значительная высота (один миллион шестьсот тысяч йоджан) этого *круга* и не выразимая в известных числах – ввиду своей величины – окружность. Этот *круг ветра* и возник благодаря совокупной карме живых существ, он настолько тверд, говорит Васубандху, что «даже великий богатырь не может рассечь его ваджра» (*ваджра* – сакральное оружие, обладающее способностью к абсолютному сокрушению). Эта метафора подчеркивает доктринальную значимость идеологемы *карма* – созревание кармического следствия (в данном случае это возникновение материальной основы космического мира) есть объективный закон, и никакое внешнее сколь угодно мощное воздействие не может воспрепятствовать ему. В неизбежности своего кармического возникновения *круг ветра* – это материализованное страдание, против которого бессильно всепобеждающее оружие «великого богатыря», ибо и сам богатырь, и его алмазной твердости оружие – лишь проявления сансары.

*Круг ветра* покоится в акаше, которая не имеет опоры, поскольку акаша – это пространство психического опыта. Яшо-

митра в своем комментарии приводит фрагмент канонической сутры, в которой Бхагаван разъясняет любознательному брахману строение Вселенной. В этом фрагменте на вопрос брахмана, на чем покоится акаша, Учитель отвечает: «Слишком далеко ты заходишь, великий брахман, слишком далеко... Акаша, брахман, не покоится, она не имеет опоры» [SAKV, p. 15]. И действительно, «акаша не покоится», ибо материальное не встречает в ней препятствия (см.: [ЭА, I, 5, с. 47])<sup>1</sup>.

Резюмируя изложенное, отметим, что Вселенная как совокупный материальный мир-вместилище возникает благодаря деятельности живых существ, и сознание в этой деятельности играет главную роль. Но никто из живых существ не ставит своей целью породить Вселенную, она представляет собой субъективно не планируемый, но закономерный результат прошлой жизнедеятельности. Деятельность каждого живого существа и всех вместе в аспекте космогонии слепа, но закон взаимозависимого возникновения объективен, и совокупная деятельность живых существ всегда приводит к одному и тому же результату – циклическому возрождению Вселенной.

Из этого видно, что в абхидхармистской картине мира не только отсутствует такая метафизическая инстанция, как Творец Вселенной, но и вообще какая-либо телеология. У Вселенной нет высшей цели, ради которой она возникала бы, Вселенная – это побочный продукт слепого активизма живых существ, активизма, побуждаемого черным злом аффектов. Исчерпывается ли этот активизм, прекратится ли когда-нибудь процесс циклического возобновления Вселенной? Хотя и не рождаются во Вселенной живые существа, которые не имели бы прошлых жизней, но этих существ такое великое множество, что, несмотря на уход в нирвану и, соответственно, прекращение новых рождений лучших из них, космогонический процесс неисчерпаем во времени, подвластен мышлению.

---

<sup>1</sup> Здесь и далее первые две цифры в квадратных скобках обозначают раздел (римская цифра) и карику (арабская цифра).

Выше *круга ветра* располагается *круг воды*. Вода, подобно ветру, есть результат кармической деятельности живых существ: «Благодаря энергии действий живых существ на этот круг ветра из скопления облаков проливаются потоки дождя...» [ЭА, III, 46, с. 152]. Но почему вода не растекается? Здесь позиции абхидхармистов расходятся: одни полагают, что *круг воды* удерживается в силу действия кармической закономерности (подобно тому как пища, попадая в желудок, не проходит сразу в кишечник, а удерживается в желудке благодаря процессу переваривания); другие считают, что ветер, подобно стенам амбара, удерживающим зерно, окружает *круг воды* и не дает ей растекаться.

Вода пребывает в движении под действием ветра, порожденного совокупной кармой живых существ, и это движение способствует превращению поверхности *круга воды* в *золото*. (Этот процесс Васубандху уподобляет появлению сливочной пенки на кипящем молоке.) Здесь приходит на память индуистский мифологический сюжет о пахтанье океана, дающий представление о космических мировых водах как источнике сокровищ. Но буддийский «океан» никто не взбивает космической мутовкой (в индуистском сюжете боги с помощью мифического змея Шеши вырвали из земли осевидную гору Мандару – местообиталище якшей, небесных музыкантов-гандхарвов и пр. – и, обмотав вокруг этой горы змея Шешу, использовали ее как мутовку, чтобы добыть сокровища океана). *Круг воды* продуцирует золото под действием кармических ветров.

Если попытаться зрительно представить себе *круги ветра, воды и золота*, опираясь на стереометрические представления, то окажется, что цилиндр ветра, будучи неизмерим по окружности, вмещает в себя воду и «закипающее» на ее поверхности золото. Ветер, порожденный совокупной кармой живых существ, – главный космогонический агент. Без него облака не проливались бы дождем на твердь *круга ветра*, а на поверхности образовавшегося в результате дождя *круга воды* не затвердевал бы *круг золота* – *золотая земля*.

Космография излагается Васубандху в соответствии с каноническими представлениями, фиксирующими традиционный индобуддийский образ той сферы чувственного мира, которая населена людьми [ЭА, III, 48–57, с. 153–158].

На *круге золота* возвышаются пять гор: Меру, Югандхара, Ишадхара, Кхадирака и Сударшана – и тянутся восемь великих горных цепей. Горные цепи окружают Сумеру – гору, маркирующую мировую ось. Внешняя горная цепь – Ниминдхара – подобна пограничной стене. За пределами Ниминдхары располагаются континенты, их четыре. Граница этой малой Вселенной – внешняя, состоящая из железа, горная цепь Чакравада. Именно до этих пределов и может простираться власть сакрального буддийского правителя Вселенной – чакравартина.

Семь гор и горных цепей носят названия Югандхара, Ишадхара, Кхадирака, Сударшана, Ашвакарна, Винитака и Ниминдхара.

Гора Меру (или Сумеру) «состоит из четырех драгоценностей». Ее четыре стороны, соответственно, из золота, серебра, лазурита (ляпис-лазури) и хрусталя. Отметим, что *золотая* Меру в индуистских мифологических представлениях соответствует центру Земли и Вселенной в целом, она – прибежище высших богов (Брахмы, Вишну, Шивы и др.), полубожественных существ и мудрецов-риши. Ниспадающая с небес мифическая река Ганга (дочь властителя гор Химавата) сначала падает на вершину Меру, а уже затем стекает на землю, даруя индуистам возможность очищающих и целительных омовений.

Буддийская интерпретация Меру иная: «драгоценности», из которых состоят четыре стороны Меру, образовались из взаимодействия золота и дождевых потоков, несущих в себе материальные потенции преобразования вещества. Воды, проливающиеся на золото, содержат в себе те «семена», которые, соприкасаясь с золотом, под воздействием различных ветров преобразуются в драгоценности. Этот причинно-следственный процесс растянут во времени.

Васубандху приводит в этой связи краткую дискуссию, направленную против воззрений санкхьяиков, которые придерживались учения о принципиальном тождестве причины и следствия (*satkāryavāda*) и рассматривали следствие как трансформацию (*pariṇāma*) причины.

Четыре стороны Меру сияют, окрашивая небосвод соответственно цвету своего сияния. Так, над континентом Джамбу, располагающимся возле лазуритовой плоскости Меру, небо кажется голубым.

Все горы, включая Чакраваду, погружены в воду и опираются своей подошвой на золотую землю. Между горами и горными цепями – семь прохладных морей, ограниченных вне горной цепью Ниминдхара. Эти полноводные моря состоят из воды, обладающей восемью качествами, – она прохладная, сладкая, легкая, мягкая, прозрачная, благовонная, будучи выпита, она не вредит горлу и не отягощает желудок.

Первое из морей расположено между Сумеру и Югандхарой. Это море – внутренний океан, но, как говорит Васубандху, есть и внешний. Другие моря по своим размерам уменьшаются в соответствии с определенной закономерностью: каждое следующее вдвое меньше предыдущего. Между золотой горной цепью Ниминдхара и железной Чакравадой находится внешний великий океан, воды которого не сладки, а солонны.

Именно в соленом великом океане и расположены четыре континента, ориентированные по сторонам горы Сумеру. Континент Джамбу, или Джамбудвипа, подобен по своей форме колеснице. Центр этого континента особо отмечен – на земле из золота стоит *алмазный трон* (*vajrāsāna*), восседая на котором все бодхисаттвы пребывают в состоянии йогического сосредоточения, *подобном алмазу* (*vajropama samādhi*), что представляет собой измененное состояние сознания, устраняющее *последние оковы* (слабые следы эффективности сознания). Достигнув таким образом Просветления, бодхисаттвы осознают, что аффекты устранены и более никогда не возникнут. Такое состояние со-

средоточения сознания противостоит с твердостью алмаза возникновению аффектов. Только алмазный трон в центре Джамбудвипы – единственное место, подходящее для этой практики.

Континенты, согласно каноническим представлениям, делятся на основные, т.е. ориентированные по сторонам Сумеру, и промежуточные, располагающиеся вблизи основных.

Относительно формы Джамбудвипы («как у колесницы») Васубандху дает разъяснение, опираясь на анализ периметра этого континента (три стороны его по две тысячи йоджан длиной каждая, а четвертая сторона – три с половиной йоджаны: «именно поэтому форма его [и напоминает] колесницу»).

С восточной стороны Сумеру находится континент Пурвавидеха, «имеющий форму полумесяца» (три стороны, говорит Васубандху, такие же, как у Джамбудвипы, – по две тысячи йоджан каждая, а четвертая – триста пятьдесят йоджан).

С запада от Сумеру располагается круглый континент Годания, окружность которого – семь тысяч пятьсот йоджан, а диаметр – две с половиной тысячи йоджан. Континент Годания «подобен полной луне».

На севере от Сумеру – континент Уттаракуру (Северный Куру). Его форма «подобна сиденью» – это квадрат. Васубандху говорит буквально следующее о его форме и размерах: «Он четырехугольный, [его периметр] восемь тысяч йоджан... Все стороны равны: подобно тому как одна сторона две тысячи йоджан, так и другие, не более» [ЭА, III, 53, с. 156].

Относительно внешнего вида людей, населяющих эти континенты, Васубандху указывает на подобие формы их лиц конфигурации материка («какова форма континента, такова и форма лица»). Весьма интересно в этой связи замечание Яшомитры касательно различия живых существ: «Живые существа различаются в зависимости от страны [,в которой они живут]: так, жители Химавата [горы, расположенной на Джамбудвипе,] и Виндхья, т.е. кираты и шабары, [соответственно], желтые и черные» [SAKV, p. 326]. Таким образом, можно сделать вывод,

что, согласно абхидхармистским воззрениям, разнообразие человеческих расовых типов обусловлено только географическим положением страны, которую они населяют.

Между четырех основных материков находятся промежуточные (*antaradvīpa*). Их восемь: вблизи восточного материка Пурвавидеха два – Деха и Видеха; рядом с Северным Куру – Куру и Каурава; западный материк Годания (в автокомментарии Васубандху он назван Апарагодания) соседствует с промежуточными континентами Гатха и Утгарамантрина, а Джамбудвипа – с Чамарой и Аварой. Все эти промежуточные континенты, говорит Васубандху, населены людьми. Однако в «Махавибхаше» присутствует иная точка зрения, обусловленная не пятичленной, а шестичленной типологией живых существ – один из промежуточных континентов населен не людьми, а *ракшасами* (это шестой вид живых существ, в абхидхармистской типологии он отсутствует как отдельный класс).

*Ракшасы* – мифические существа, упоминания о которых имеют место еще в ведических источниках. Это один из классов демонов, ночных чудовищ, преследующих людей и творящих помехи в отправлении жертвенных ритуалов. Ракшасы как отрицательные персонажи присутствуют и в эпосах «Махабхарата» и «Рамаяна». Устойчивые эпитеты, характеризующие ракшасов в фольклоре, – *нишачары* ('странствующие в ночи') и *ятудханы* ('бродяги'). Иногда ракшасы отождествляются с другими злыми духами, например с *пишачами*. Необходимо подчеркнуть, что Васубандху никак не комментирует принадлежность ракшасов к какому-либо из классов пятичленной типологии, упоминая их только ради энциклопедической полноты буддийских воззрений относительно живых существ, населяющих континенты.

Автор «Энциклопедии Абхидхармы» дает краткое изображение топографии материка Джамбу, ибо именно на этом континенте и появился Будда Шакьямуни. На севере Джамбудвипы возвышаются три черные горы. Если же двигаться от них вглубь континента, то последовательно обнаруживаются еще



две горные преграды по три горы в каждой. За этими девятью располагается гора Химават ('Снежная'), если следовать мифологическим древнеиндийским трактовкам. По другую сторону Химавата находится гора, определяемая Васубандху посредством эпитета *gandhamādana* ('с опьяняющим запахом').

Топография Джамбудвипы изложена таким образом, что возникает мысль о некоем маршруте. Куда же ведет путешественника эта трасса, пересеченная множественными горными преградами? Она пролегает к озеру Анаватапта ('Ненагреваемое'). Именно из него, согласно буддийским представлениям, а не с индуистских небес, вытекают река Ганга и три другие – Синдху, Шита и Вакшу. Иными словами, в буддийской космогонии отсутствует мифологема пятой – небесной – реки. Озеро Ненагреваемое, простирающееся на пятьдесят йоджан, т.е. достаточно обширное, наполнено водой, имеющей те же восемь свойств, что и вода внутренних морей *шита* (прохладная, сладкая, легкая, мягкая, прозрачная, благовонная, при питье не вредит горлу, а будучи выпита, не отягощает желудок).

Автор «Энциклопедии Абхидхармы» указывает, что выйти к этому озеру нелегко для людей, не обладающих сверхнормальными (риддхическими) способностями. Это указание сакрализует описываемый Васубандху маршрут. Именно поблизости от озера Анаватапта и находится дерево Джамбу, давшее название материке. Его плоды сладки и очень приятны на вкус.

Отметим, что исследователи буддийской космологии, особенно в ее центральноазиатской (тибетской) версии, склонны трактовать дерево Джамбу ('розовая яблоня' или 'гранатовое дерево') как вариант мирового дерева. Однако текст Васубандху не оставляет простора для интерпретаций такого рода, хотя определенная сакрализация топологии безусловно присутствует. Против отождествления дерева Джамбу с мировым деревом свидетельствует тот факт, что в центре материка расположен алмазный трон бодхисаттв, практикующих *сосредоточение, подобное алмазу*. Дерево Джамбу и алмазный трон бодхисаттв – это два то-

пографически различных объекта, т.е. Джамбу не удовлетворяет семиотическим критериям мирового дерева. *Сосредоточение, подобное алмазу*, – йогическая практика бодхисаттв – маркирует смысловую целостность мироздания.

Характеристика расовых типов людей, населяющих основные континенты, дополняется Васубандху указанием на различия в продолжительности их жизни. На континентах Уттаракуру, Годания и Пурравидеха продолжительность жизни фиксированная, т.е. люди не умирают раньше определенного срока существования, и он, соответственно, равен тысяче лет на Северном Куру, полутысяче – на Годании, двумстам пятидесяти годам на Пурравидехе (см.: [ЭА, III, 78, с. 173]). Отметим, однако, что в дальнейшем своем изложении Васубандху допускает противоречия относительно данного положения. Так, о фиксированной (тысячелетней) продолжительности жизни северян он упоминает в четвертом разделе «Энциклопедии Абхидхармы» как об исключении из общего правила неопределенности сроков обычной человеческой жизни, как бы оставляя без внимания континенты Годания и Пурравидеха.

На материке Джамбу, вообще говоря, продолжительность жизни людей не предопределена. Однако есть нижняя и верхняя границы, обусловленные состоянием человечества в начале и конце калпы. В начале человечество, населяющее Джамбудвипу, переживает времена благоденствия, и продолжительность жизни столь велика, что нет математических возможностей ее числового выражения, «считая на тысячи и иные порядки». В конце господствуют упадок и вырождение, выражающиеся, в частности, в снижении продолжительности жизни до десяти лет (подчеркнем, что речь идет не о катастрофическом нарастании детской смертности, но о временном сжатии всего биологического цикла человека до десяти лет).

Васубандху уделяет определенное внимание и астрономической проблематике – разъяснению причин движения солнца и луны, описанию траекторий этого движения, размеров не-

бесных светил и их соотношения с землей (см.: [ЭА, III, 60–62, с. 162–164]).

Какова опора луны и солнца? Васубандху указывает, что в качестве такой опоры выступают ветры в небесном пространстве, порожденные энергией совокупных действий всех живых существ. Эти ветры образуют вихревой поток вокруг горы Сумеру, вызывая тем самым движение луны, солнца и звезд. Подчеркнем, что такой подход полностью элиминирует зафиксированные в «Ригведе» (в частности, десять гимнов Сурье) и «Махабхарате» солярные и лунарные мифологические представления, содержательно обусловившие процесс формирования брахманистских астрономических воззрений.

Луна и солнце движутся над землей на высоте вершины горы Югандхара, которая вполовину ниже Сумеру. Размер диска луны – пятьдесят йоджан в диаметре, а солнца – на один йоджан больше. И луна, и солнце, и звезды трактуются абхидхармистами в соответствии с буддийскими каноническими представлениями как божественные дворцы, движущиеся в воздушном пространстве, и для обозначения этого в санскритском оригинале Васубандху использует в соответствии с традицией термин *vimāna* (колесница). Наименьший размер звездных дворцов – четверть йоджаны.

Под дворцом солнца располагается с внешней стороны хрустальный диск, образованный солнечным сиянием. Именно этот диск и дает свет и тепло. Яшомитра разъясняет, что этот хрустальный диск по своей природе есть некий солнечный камень. Соответственно, под дворцом луны обнаруживается водяной диск, дарующий свет и прохладу. Минеральная природа этого диска, по определению Яшомитры, – как лунный камень (см.: [SAKV, p. 327]).

И солнце, и луна могут либо благоприятствовать телесной жизнедеятельности живых существ и функции зрения, а также появлению плодов, цветов, злаков и растений, либо вредить всему этому. И благоприятствование, и вредоносность луны

и солнца есть экологический аспект кармического следствия совокупных действий живых существ. Данное положение, подчеркнем, очень существенно, поскольку оно фиксирует полный отказ от буддийских и индуистских мифологических представлений, в которых априорно закреплялись функции солнца и луны как мифических персонажей.

Таким образом, только сознание, продуцирующее деятельность, в конечном счете ответственно за факт благоприятного или вредоносного влияния светил на экологию и здоровье, поскольку это влияние есть результат созревания кармического следствия совокупной деятельности живых существ.

Далее рассматриваются астрономические характеристики «мира из четырех континентов». В нем присутствуют только одна луна и только одно солнце. Движение светил над этим миром происходит следующим порядком: полночь на севере – в Утгаракуру – совпадает с заходом солнца на Пурвавидехе, т.е. на восточном континенте, с полднем на Джамбудвипе (южная сторона Сумеру) и с восходом солнца над Годанией (западная сторона Сумеру). Иными словами, в этом рассуждении заложена идея часовых поясов.

Прибывание и сокращение дня и ночи, наблюдаемое в соответствии с сезонами года, объясняется автором «Энциклопедии Абхидхармы» также вне каких-либо мифологических контекстов. Причина этих изменений связана с изменениями траектории движения солнца. Удлинение светового дня происходит в те же самые сезоны года, когда сокращается темное время суток.

Васубандху указывает на существование определенной астрономической закономерности – когда солнце движется на юг от Джамбудвипы, ночь удлиняется, когда же его движение направлено на север от этого континента, удлиняется светлое время суток. На сколько удлиняется день, на столько же укорачивается ночь.

Мифологические объяснения отсутствуют также и в вопросе о причине ущерба лунного диска. Васубандху рассматривает

этот вопрос в соответствии с положением, зафиксированным в трактате «Праджняптишастра»: когда лунный дворец проходит вблизи солнечного, то свет солнца падает на него, и поэтому диск луны, на который с другой стороны падает тень, кажется неполным. Однако древние учителя, отмечает он, полагали, что причина ущерба луны связана с особенностями траектории светил. Закономерность движения луны, по их мнению, такова, что периодически с земли видна только половина ее диска.

Подведем итог сказанному. Согласно абхидхармистским представлениям, небесная механика обусловлена созревaniem кармического следствия совокупной деятельности живых существ. Это следствие реализуется в форме вихревых ветров вокруг горы Сумеру, поддерживающих луну, солнце и звезды и одновременно вызывающих их движение.

Движение светил, однако, имеет закономерный характер и фиксированные траектории. От этого зависит изменение в длительности темного и светлого времени суток в соответствии с различными сезонами года, а также прибывание и убывание луны.

Ни луна, ни солнце не обладают априорными предикациями в своем воздействии на физические тела живых существ, их зрительную способность, результаты сельскохозяйственной деятельности и экологическое состояние в целом. Положительные либо отрицательные воздействия светил есть также проявление кармического следствия совокупной деятельности живых существ.

Таким образом, проблематика небесной механики рассматривается автором «Энциклопедии Абхидхармы» только в соответствии с буддийскими теоретическими представлениями, опирающимися на антикреационизм; какие-либо реликты или дериваты ведийских, мифологических представлений отсутствуют.

Анализ абхидхармистских представлений о материальном аспекте космоса был бы неполон без указания на дискретист-

ский характер этих представлений. Не только поток индивидуальной психосоматической жизни дискретен. Существует и предел делимости материи, «слова» и времени. Идея предела делимости была необходима абхидхармистам для установления исходных размерностей в описании космоса (см.: [ЭА, III, 85, с. 178–179]).

Предел делимости материи – *атом*, слова – *слогофонема*, времени – *момент*, говорит Васубандху. Мы, однако, должны иметь в виду, что абхидхармистская атомистическая концепция трактует предельную единицу материи весьма своеобразно. Если греческое понятие «а-том» (соответствующее латинскому «ин-дивид») буквально означает «неделимый», то абхидхармистский термин *параману* (он и переводится обычно словом «атом») представляет собой нечто иное. Это *тонкий* материальный агломерат, состоящий в чувственном мире как минимум из восьми субстанций: четырех великих элементов и четырех производных видов материи (цвета-формы, запаха, вкуса и осязательной характеристики). Кроме того, атом может включать в себя и психическую способность как дополнительную субстанцию, в этом случае он именуется *обладающим* этой конкретной способностью (см.: [АКВ, II, 22, р. 53]). Такая концепция атома логически вытекает из абхидхармистского подхода как целостной методологической установки: атом – предел делимости материи при условии сохранения ее качественной полноты. Великие элементы и производная материя как потенциальный объект восприятия присутствуют в абхидхармистском атоме, образно говоря, на статусе неразлучных, но одновременно и неслиянных его составляющих. Именно поэтому атом – предел делимости материи.

*Слогофонема* как предельная единица деления слова рассматривается Васубандху следующим образом. Слово и обозначаемый им объект закреплены исторической связью, имеющей конвенциональную природу. Последовательность слогофонем, конституирующая слово, есть также исторически закрепленный

факт. Таким образом, слово делится не на отдельные звуки (которые сродни произвольному звукоиспусканию), а на то, что в русском языке исстари звалось «склады», или на слогофонемы. С точки зрения классификации дхарм в их отношении к сознанию слогофонемы причисляются к разряду *дхарм, не связанных с сознанием*, и определяются как один из формирующих факторов (см.: [АКВ, II, 47, р. 81]).

Предельная единица деления времени – *момент (кшана)*. Это время, необходимое для актуализации одной дхармы при наличии совокупности условий ее возникновения в индивидуальном потоке психосоматических состояний. Иными словами, *кшана* – это временной носитель кванта психики.

Васубандху дает и другое определение момента: это единица времени, в течение которой пребывающая в движении дхарма переходит от одного атома к другому. Это определение было выдвинуто саутрантиками. Вайбхашики же подчеркивали в дефиниции кшаны аспект реализации кармического следствия: *момент* – это временной признак реализации следствия.

Как представить себе длительность момента? Васубандху указывает, что время, потребное сильному мужчине для щелчка пальцами, равно шестидесяти пяти кшанам.

Каково соотношение традиционных мер длины, начиная с метрической характеристики атома? Эти меры перечисляются в порядке их семикратного увеличения: атом, мельчайшая частица, металлическая пылинка, водяная пылинка, диаметры кончика шерстинки зайца, овцы, коровы, пылинка в воздухе, гнида (*ликша*) в диаметре, вошь, ячменное зерно (*ява*, равно приблизительно одной шестой – одной восьмой части фаланги пальца), фаланга пальца. Далее три фаланги составляют размер *палец*.

Двадцать четыре пальца равны одному *локтю*, а четыре локтя – одному *луку*, т.е. длине натянутой тетивы.

Пятьсот луков составляют один *кроша*. Относительно этой меры Васубандху делает следующее замечание: это минималь-

ная удаленность мест отшельничества от населенных пунктов. Иными словами, те, кто избрал своим уделом отшельническую аскезу, не должны были приближаться к деревне менее чем на один кроша. Восемь крошей равны йоджане.

Итак, Васубандху полностью проследил метрические соотношения, связывающие микро-, макро- и мегамиры (см.: [ЭА, III, 87–88, с. 179]).

Затем он приводит соотношение мер времени – от момента до кальпы. Сто двадцать моментов составляют одно мгновение (*tatkṣaṇa*). Шестьдесят мгновений равны одному лава (Л. де ла Валле-Пуссен рассчитал, что один лава равен девяноста шести секундам). Далее следуют такие меры времени, как *мухурта*, сутки и месяц, каждая из которых в тридцать раз превышает предыдущую: мухурта равна тридцати лавам и т.д.

Год состоит из двенадцати месяцев плюс так называемые *исключенные дни*.

Откуда берется такой подсчет? Васубандху объясняет, что в году четыре зимних месяца, четыре жарких месяца и четыре дождливых. По истечении каждых полутора месяцев этих трех сезонов из оставшейся половины принято вычитать одни сутки – *исключенный день*.

Подчеркнем, что Васубандху не указывает характер временной связи между годовым календарным циклом и циклом мировым, космическим (*кальпой*). Он говорит лишь о типах кальп: *великая кальпа* (полный четырехфазный космический цикл); *промежуточная*, или *малая*, кальпа (крупная единица времени, применяемая для учета продолжительности фаз полного космического цикла), *кальпа разрушения*, *кальпа созидания*.

Дискретистский стиль мышления, характерный для абхидхармистской философии, особенно рельефно подчеркивается определением внутренней природы великой кальпы – это пять групп причинно обусловленных дхарм. Дефиниция становится понятной только в аспекте абхидхармистской трактовки антикреационизма – самовоспроизводящийся космос функционирует



в соответствии с законом взаимозависимого возникновения, а темпоральный принцип актуализации кармического следствия – это момент, предельная единица делимости времени, в течение которого актуализируется и прекращает свое существование причинно обусловленная дхарма.

\* \* \*

Теперь, когда мы рассмотрели антикреационистскую интерпретацию космогонии и космографию мира-вместилища, населенного людьми, обратимся к космологическому аспекту функционирования таких типологических классов живых существ, как боги, обитатели ада (нараки), голодные духи (преты) и животные.

### **Абхидхармистская космография божественных форм благого рождения**

Благие формы существования, как уже говорилось, включают людей и богов первой космической сферы – чувственного мира, а также мира форм, и существ мира не-форм. В абхидхармистской космологической конструкции боги чувственного мира делятся на шесть классов, а именно: принадлежащие к группе *Четырех хранителей мира*; принадлежащие к группе *Тридцати трех*; принадлежащие к группе *богов Яма*; *пребывающие в состоянии блаженства*; *наслаждающиеся магическими творениями*; *контролирующие наслаждения, магически созданные другими*.

Порядок перечисления этих шести классов определяется вертикальной координатой локализации божественных местобитаний.

Зададимся вопросом: что означает само понятие *боги чувственного мира*? Васубандху указывает, что живые существа, поглощенные только чувственными объектами, подчиненные желанию господства над ними, – это люди и боги первых четырех классов из шести вышеперечисленных (см.: [ЭА, III, 71, с. 168]).

Боги класса *наслаждающихся магическими творениями* поглощены особыми чувственными объектами – только теми, которые созданы магическим образом. Они обладают способностью магического творения и хотят господствовать над своими созданиями, наслаждаясь самим фактом этой власти.

Небожители последнего – шестого – класса стремятся к наслаждению господством над теми чувственными объектами, которые по их желанию сотворены иными живыми существами. Именно в силу привязанности к такого рода чувственным объектам они и называются *контролирующими наслаждения, магически созданные другими*. Васубандху называет эти три вышеперечисленных вектора влечений к чувственным объектам *тремя состояниями существования, свойственными чувственному миру*.

Магически творящее сознание и влечение к нему, характерное для чувственного мира, разъясняется Васубандху следующим образом: благодаря наблюдению магически сотворенного у людей возникает желание самим проделать то же самое, либо они, когда магически творящее сознание становится предметом обсуждения, находят в этом наслаждение. Подчеркивается, что сфера действия магически творящего сознания – исключительно чувственный мир, поскольку сотворить, например, запах либо вкус можно только здесь, а в мире форм это уже невозможно.

По типу рождения, как уже отмечалось в иной связи, все боги, а следовательно, и боги чувственного мира относятся к *саморождающимся*. Они «с большим искусством производят свое возникновение», рождаясь со всеми нормально функционирующими органами и членами тела (см.: [ЭА, III, 71, с. 168]).

Если существу в промежуточном состоянии предстоит родиться среди богов, отмечает Васубандху, то оно идет вверх, как будто поднявшись со своего сиденья. В данном случае автор «Энциклопедии Абхидхармы» использует семиотические возможности вертикальной оси мира как культурного архетипа – *верх/благо*.

Местопробывания богов и сами боги отличны от человеческого мира своими размерами. Мир богов – это мегамир.

Рост богов чувственной сферы – четверть кроша у богов группы *Четырех хранителей мира*, две четверти – у класса *Тридцати трех*, три четверти кроша у класса богов *Яма*, четыре четверти (т.е. полный 1 кроша) – у богов *Тушита*, у *наслаждающихся магическими творениями* – пять четвертей (т.е. кроша с четвертью), у *контролирующих наслаждения, магически созданные другими*, – полтора кроша (см.: [ЭА, III, 76, с. 172]). Таким образом, «шаг» увеличения роста в различных классах богов чувственного мира – одна четверть кроша.

Возникает вопрос, почему рост людей терминологически обозначается Васубандху в локтях, а рост богов – в крошах? Думается, что дело не только в том, что кроша – наиболее удобная мера для указания метрических характеристик обитателей божественных местопробываний. Как уже говорилось, кроша – это минимальная дистанция удаления мест отшельничества от населенных пунктов, т.е. дистанция, обеспечивающая отвлечение от житейской суеты, неизбежно сопряженной с проявлениями невежества, алчности, вражды и лапидарных форм страдания. Использование термина кроша при описании роста богов чувственного мира, по-видимому, содержит намек на качественно иную – по сравнению с человеческой – природу небожителей, на отсутствие грубых форм страдания в божественных обителях.

Продолжительность жизни богов чувственного мира соотнесена с длительностью человеческой жизни. Выявление продолжительности жизни возможно с введением шкалы измерения времени и определением продолжительности суток и, соответственно, года. Так, в местопробывании богов группы *Четырех хранителей мира* сутки делятся пятьдесят человеческих лет, а в местопробывании каждой следующей по вертикали группы богов – *Тридцати трех* и т.д. – длительность суток возрастает в два раза относительно предыдущей. Аналогично и с продолжительностью жизни – пятьсот божественных лет (один божественный

год состоит из двенадцати месяцев, в каждом из которых тридцать божественных суток) у группы *Четырех хранителей мира*, тысяча у богов группы *Тридцати трех* и т.д. до шестнадцати тысяч божественных лет в местопребывании богов, *контролирующих наслаждения, магически созданные другими*.

Шесть классов богов чувственного мира, отмечает Васубандху, способны наслаждаться, предаваясь любви. Боги группы *Четырех правителей мира* и группы *Тридцати трех* совокупляются подобно людям. По мере удаления вверх по космической вертикали чувственная полнота сексуальной близости осуществляется без генитального соития – боги группы *Яма* предаются любви посредством объятий; боги неба *Тушита* – соприкосновением рук, *наслаждающиеся магическими творениями* – обмениваясь улыбками, *контролирующие наслаждения, магически созданные другими*, – лишь взглядами.

Бог-мальчик или богиня-девочка, саморождающиеся, соответственно, на коленях у бога или богини, становятся их сыном или дочерью. Боги-младенцы подобны человеческому ребенку пяти или десяти лет, они очень быстро вырастают. Это характерно для всех шести классов богов чувственного мира. Отметим, что в «Диргха-агаме» сюжет о сыновьях и дочерях богов появляется в связи с описанием обретения нового рождения праведников на небесах Трайястримша (богов группы *Тридцати трех*): живые существа, которые следуют благому на *телесном, вербальном и ментальном* уровнях, после смерти обретают новое рождение на небесах богов группы *Тридцати трех*, садятся к ним на колени, а те говорят: «Это наши сыновья и дочери» (см.: [Howard, 1982, p. 152]).

Все без исключения боги буддийского космоса смертны, ибо во Вселенной нет ничего вечного. Однако, в отличие от людей, в процессе умирания богов не происходит мучительное разрушение жизненно важных органов, а появляются лишь пять предзнаменований, свидетельствующих о скором наступлении смерти: одежда и украшения издают неприятные звуки, сияние

тела ослабевают, капли воды после омовения остаются на теле, разум утрачивает живость, застревает на одном объекте, взгляд замутняется, глаза непроизвольно открываются и закрываются. Затем проявляются пять непосредственных признаков смерти: одежды загрязняются, цветочные гирлянды увядают, из подмышек струится пот, от тела исходит неприятный запах, «боги больше не испытывают наслаждения на своем сиденье» [ЭА, III, 44, с. 151].

Обители богов чувственного мира соотнесены с космографическим центром – горой Сумеру, а не с континентом Джамбу, где расположен трон бодхисаттв. Боги группы *Четырех великих правителей мира* обитают в небесных дворцах, а также на террасах Сумеру, достигающих середины ее высоты. По вертикали таких террас четыре, расстояние, отделяющее каждую из них от предыдущей, – десять тысяч йоджан. По горизонтали террасы выступают на шестнадцать, восемь, четыре и две тысячи йоджан.

К группе *Четырех правителей мира* относятся обитающие на первой по счету террасе – *Держащие в руках чашу*, на второй – *Носящие гирлянду*, на третьей – *Всегда опьяненные*. На четвертой террасе – собственно *Четыре великих правителя со свитой*.

Боги группы *Четырех великих правителей* обитают также на семи горах. Это наиболее многочисленная группа богов. Таким образом, Васубандху лишь указывает космографические координаты обителей богов группы *Четырех великих правителей*, не вдаваясь в подробное описание их местопребываний.

Это характерно для описания всех уровней божественных местопребываний, как оно прослеживается в «Энциклопедии Абхидхармы». По-видимому, Васубандху, предназначая свой трактат философски образованным монахам, исходил из того, что его аудитория уже знакома с литературой сутр, в которых космография излагается весьма образно и подробно. Устойчивые повторяющиеся числовые коды, однако, требуют самого серьезного специального исследования с применением структурно-семиотической методики.

В «Диргха-агаме» этот горизонтальный срез буддийского космоса рисуется следующим образом. В тысяче йоджан к востоку от Сумеру расположен город небесного правителя Дхритараштры, называемый Высшая мудрость. Он простирается крестообразно на шесть тысяч йоджан и окружен семистворчатыми стенами с семью крепостями и семью рядами деревьев. Все вокруг украшено семью видами драгоценностей. В соответствии с этим образцом строится и описание городов-обителей стража южной стороны Вирудхаки, западной – Вирупакши, северной – Вайшраваны. Последний обладает тремя городами. Далее перечисляются пригородные парки, в которых обитают бесчисленные птицы и цветут благоуханные лотосы (см.: [Howard, 1982, p. 146–147]).

Примечателен способ коммуникации *Четырех правителей*, описанный в «Диргха-агаме». Когда великий правитель Вайшравана желает прогуляться в парке, он направляет мысль об этом Дхритараштре, и тот понимает, что Вайшравана приглашает его на совместную прогулку. Таким же образом он подает весть другим великим правителям и их свите. Все получившие мысленное сообщение умащают себя благовониями, наряжаются в драгоценные одежды и в прекрасных экипажах отправляются на встречу (см.: [Howard, 1982, p. 147–148]). В данном фрагменте примечательно описание внечувственной коммуникации *Четырех великих правителей*, свидетельствующее о присущих им риддхических способностях. Также здесь присутствует намек на владение ими приемами психотехнической практики, без чего эта внечувственная коммуникация не могла бы состояться.

*Четыре великих правителя* – одна из наиболее устойчивых буддийских мифологем. В процессе рецепции буддизма на Дальнем Востоке, в Тибете и Юго-Восточной Азии эта мифологема подверглась определенной модификации, но сохранилась ее базовая идеологическая функция – охранять Учение посредством охраны четырех стран света<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Так, в символике мандалы локализация Четырех великих правителей соответствует четырем воротам, охрана которых – это охрана входов в сакральный центр.

*Четыре великих правителя* являются в буддийской мифологии стражами четырех стран света и именуются локапала. Дхритараштра ассоциирован с востоком, Вирудхака – с югом, Вирупакша – с западом и наконец Вайшравана – с севером. Стражи стран света представляют собой подгруппу более широкой по объему классификационной единицы – стражи Учения (*дхармапала*).

Сведения о локапалах и связанные с ними сюжеты обнаруживаются в первом разделе канона и в сутрах Махаяны. Так, «Суварнапрабхаса-сутра» содержит повествование о приходе стражей стран света к Бхагавану. Четыре великих правителя мира дали Учителю обет охранять текст «Суварнапрабхасы» от врагов Учения.

Представляется важным подчеркнуть, что подгруппа локапала не исчерпывается *Четырьмя великими правителями мира*. Более того, в процессе распространения буддизма в Центральную и Юго-Восточную Азию, а также на Дальний Восток в подгруппу локапала включались местные божества, что обеспечивало возникновение весьма устойчивой традиционно-идеологической амальгамы – региональных традиций и локально-этнических субтрадиций буддизма. Таким образом, буддийская картина мира может быть истолкована в определенном смысле как открытая система, хорошо приспособленная к реинтерпретации и абсорбции иных мировоззренческих образований. Классическим примером здесь может служить миссионерская акция учителя Падмасамбхавы в Центральной Азии, включившего тибетских божеств религии бон в буддийскую традицию именно в статусе докапала.

*Четыре великих правителя мира* в буддийской мифологии распространяют свою царственную власть соответственно на четыре категории мифических существ. Так, Дхритараштра управляет *гандхарвами*, Вирудхака – *кумбхандами*, существами, чьи тестикулы подобны горшкам ('имеющие мошонку-горшок'). Это, как правило, враждебные людям духи, а облик, который

они принимают, всегда уродлив. Однако в качестве свиты царя Вирудхаки они почитают татхагат и бодхисаттв. Согласно известному каноническому сюжету, Вирудхака наряду с другими локапалами читает в присутствии Бхагавана мантру (словесную формулу, обладающую силой направленного воздействия), которая впредь исключает возможность кумбханд вредить людям.

Вирупакша правит *нагами* – мифическими змееподобными существами. Наги, согласно буддийским представлениям, подразделялись на тех, что живут в воде, и сухопутных. Наги обладают способностью принимать человеческий облик, в этом своем виде наги и нагини зачастую вступают в любовные сношения с людьми. Наги склонны к гневу, их дыхание ядовито, а взгляд обладает смертоносной силой. Однако к буддизму наги проявляют приверженность. Напомним, что в мифологии Махаяны наги выступали в роли хранителей праджняпарамитских текстов – до той поры, когда пришло должное время предъявить эти тексты людям.

В ходе рецепции буддизма в других регионах в класс нагов включались местные змееподобные существа. Например, в Тибете божества лу ('плавающие в воде и ползающие по земле') из разряда *дрегна* (божественные существа двойственной природы) были абсорбированы буддизмом благодаря ассоциации с нагами.

Четвертый великий правитель мира, Вайшравана, царит над *якшами* – мифическими существами, имеющими отношение к плодородию и благожелательными к людям (хотя якшини, согласно поверьям, едят при случае человеческое мясо и пьют детскую кровь). Отметим попутно, что якши и якшини – излюбленные персонажи в пластическом убранстве древних буддийских ступ, в частности, ступы в Санчи. В иконографии образ якши имеет две трактовки – это либо совершенный юноша, либо карлик с отвислым животом.

Итак, *Четыре великих правителя мира* – это живые существа, относящиеся в буддийской типологии к классу богов-небо-



жителей. Относительно вертикальной локализации божественных местопребываний они располагаются на самом нижнем уровне.

В «Диргха-агаме» дается описание горы Сумеру как местобитания богов, изобилующее живописными деталями, каждая из которых обладает символическим смыслом. Поскольку повествование ведется от лица Будды, то именно такая картина Сумеру должна была рассматриваться как освященная доктринальным авторитетом. Учитель рассказывает монахам, что основание горы покоится на золотом песке. По четырем сторонам горы расположены террасы, изготовленные из семи драгоценных материалов<sup>1</sup>. На вершине горы находится лестница, также изготовленная из семи драгоценных материалов. Она ограждена семьюрусными стенами, ширина основания лестницы – шестьдесят йоджан. Каждая семьюрусная стена имеет по четверо ворот с балюстрадами. За стенами – пруды и парки, в которых произрастают прекрасные растения и деревья, распространяющие по сторонам света благоухание, наполняющее сердца людей счастьем. Там обитает множество птиц, созвучно поющих друг для друга. Посередине Сумеру также имеется лестница в сорок йоджан шириной в основании и двадцать йоджан в верхней части. Описание окружающих ее стен и т.д. аналогично предыдущему. Возле основания этой центральной лестницы обитают божественные гаруды, в середине – боги из группы *Носящие гирлянды*, наверху – *Сияющие счастьем*. На четырех террасах по четырем сторонам горы Сумеру обитают *Четыре великих правителя*. Дворцы богов группы *Тридцати трех* расположены на вершине горы Сумеру.

Несомненный интерес представляют такие архетипические элементы описания структуры божественных местопребы-

---

<sup>1</sup> В буддийской традиции сакрализованы семь драгоценных материалов – золото, серебро, лазурит, изумруд, горный хрусталь, перламутр, коралл. Они используются при изготовлении как вотивных предметов (иконографических объектов), так и красок для их росписи.

ваний, как птицы и лестницы. Птицы, согласно «Диргха-агаме», обитают на всех уровнях горы Сумеру, а лестницы располагаются на среднем ее уровне и наверху. В архетипических образах мироздания (мировое дерево, мировая гора) птицы маркируют его верхние ярусы. Специфика буддийской модели мироздания состоит, в частности, в том, что птицы обитают в сферах богов чувственного мира, тем самым они маркируют только верхние пределы чувственного мира.

Лестница – семиотическая универсалия в различных религиозно-мифологических традициях. Она символизирует возможность восхождения к более высокой сфере мироздания (например, лестница Иакова в Книге Бытия). Лестница на середине горы Сумеру символизирует возможность восхождения в мир форм. То, что лестница хорошо защищена ограждениями и тем самым пребывает под охраной, символизирует возможность обретения благих – божественных – форм рождения только при условии следования Дхарме. Охраняемая лестница на вершине мировой горы представляет специфическую семиотическую модель буддийского мироздания.

Боги группы *Тридцати трех* пребывают на плоской вершине Сумеру. Остановимся кратко на самом названии этого подкласса небожителей. Число 33 весьма характерно для индийской мифологии в целом, начиная с ведийской эпохи. В брахманистской традиции Тридцать три бога включают двенадцать *адитьев* – сынов матери богов Адити, солярных богов, соотнесенных с месяцами года, восемь *васу* – богов, ассоциированных с землей, одиннадцать *рудр*, представляющих воздушную стихию, и двух парных божеств – небесных колесничих Ашвины. Индра – их повелитель. В буддийской мифологии Индра фигурирует под именем Шакра. Одна из буддийских интерпретаций числа 33 связывает его с легендарным персонажем – благочестивым брахманом Магхой и тридцатью двумя его товарищами, обретшими новое рождение в сфере небожителей. Родившись Шакрой, Магха освободил гору Меру от демонов и построил стены

для защиты местопребывания богов группы *Тридцати трех*. В этом сюжете показательно то, что боги этой группы в прошлом рождении принадлежали к варне брахманов.

В буддийской картине мира боги группы *Тридцати трех* подчинены закономерностям сансары в той же самой степени, как и все другие существа; иными словами, и здесь, на вершине Сумеру, принцип «все есть страдание» продолжает действовать так же неумолимо, как и в великом аду Авичи, но формы его проявления иные.

Плоская площадка на вершине Сумеру имеет форму квадрата со стороной восемьдесят тысяч йоджан. По ее углам располагаются четыре пика, на которых обитают Ваджрапани – якши, именуемые *С ваджрой в руке*. Отметим, что в махаянской мифологии и мифологии направления Ваджраяна Ваджрапани интерпретируется в единственном числе – как бодхисаттва, ассоциированный с одним из «трансцендентных» будд – с Акшобхьей. В иконографии Ваджрапани-бодхисаттвы акцентируется поднятая правая рука, в которой он и держит *ваджру* – буддийский скипетр. Ваджра символизирует мужское начало – сострадание как радикальное средство в достижении освобождения. Будучи атрибутом бодхисаттв, ваджра выступает в паре с колокольчиком, символом женского начала – мудрости как особого знания-состояния, не загрязненного аффектами. Ваджрапани-бодхисаттва пребывает в боевой готовности, ибо его функция – уничтожать аффекты в их активной, взрывной форме проявления. Но в тексте Васубандху под именем Ваджрапани выступают якши.

Посредине плато на вершине Меру располагается город Сударшана ('Прекрасный'), каждая сторона которого равна двум с половиной тысячам йоджан. Его окружает золотая стена высотой в полтора йоджана. Земля в этом городе разноцветная (сто один цвет), мягкая наподобие хлопка и пружинит под ногами. Город Прекрасный – столица бога Шакры (буддийское имя Индры), владыки этой группы богов. Его дворец называется Вайд-

жаянта. Это главное украшение Сударшаны, ибо Вайджаянта являет собой архитектурное совершенство. Убранство внутренних его покоев и сосредоточенные в нем сокровища превосходят роскошь и величие всех других дворцов.

Город с четырех сторон окружают парк Чайтрататха и три рощи – Парушья, Мишра и Нандана. За парком и рощами простираются четыре Прекрасные земли, словно состязающиеся в красоте между собой. Все эти загородные уголья – любимые места отдыха и развлечений богов.

На северо-востоке (в городе Прекрасный или за его пределами, Васубандху не конкретизирует) находится дерево Ковидара (предположительно это магнолия), именуемое Париджата, корни которого уходят вглубь на пять йоджан, высота его – сто йоджан. Васубандху характеризует это исполинское цветущее дерево как основное место чувственных наслаждений богов.

В палийской традиции присутствует иная трактовка этого божественного дерева: сидя под деревом Париччхата (Париджата), Будда Шакьямуни проповедовал Учение тому божественному существу, которое в прошлом рождении было его матерью, и другим небожителям этой группы. Васубандху даже не упоминает данную трактовку.

Говоря о благоухании цветов Париджаты, он указывает, что их запах распространяется по ветру на сто йоджан (кроме дерева простирается на пятьдесят йоджан), а против ветра благоухание ощущается на пятьдесят йоджан. В этой связи приводится краткая дискуссия относительно закономерности распространения запаха.

В юго-западной части города расположено здание Совета богов – Судхарма. Заседая в Совете, боги группы *Тридцати трех* тщательно оценивают праведные и неправедные действия, ибо все они – ревностные последователи Дхармы. На этом характеристика местопребываний богов класса *Тридцати трех* завершается.

Необходимо сказать несколько слов о таких подклассах небожителей, как боги *Ямы*, *Тушита*, *Нирманарати* и *Паритр-митавашаварти*.

Относительно богов подкласса Ямы подчеркнем, что уже в канонических текстах они и так называемые ракшасы Ямы рассматривались как совершенно различные существа. Ракшасы Ямы, согласно разъяснению Яшомитры, обитают в столице царя Ямы – Ямапуре (см.: [SAKV, p. 327]). Ямапура присутствует и в индуистской мифологии, его космографическая локализация связана с подземными местопребываниями. В тексте Васубандху Яма как царь претов правит своими подземными владениями, соответственно, он не имеет непосредственного отношения к божественным сферам.

Боги подкласса Тушита располагаются в сфере, где доминируют радость и удовлетворение. Согласно махаянской мифологии, в которой представления о небесах *Тушита* особенно развиты, это местопребывание – обитель бодхисаттв, которым предстоит войти в мир людей в статусе будд. Так, на небесах Тушита ожидает своего часа бодхисаттва Майтрея, которому предстоит сойти на землю с новой проповедью Учения в качестве *Будды грядущей кальпы*. Культ Майтреи получил особенную популярность в Центральной Азии. Характерный иконографический признак этого образа – нога, опущенная с трона, – выражает готовность бодхисаттвы покинуть «небеса радости и удовлетворения», чтобы исполнить свою миссию, а также то, что время рождения нового Учителя близится. Тушита в народной буддийской культуре постепенно приобретает черты рая – желанного места нового рождения благочестивого буддиста-мирянина.

Нирманарати – пятое божественное местопребывание, боги этой группы наслаждаются собственными магическими творениями. Относительно *магического творения* (*nirmāṇa*) и *магически созидającego сознания* Васубандху дает следующее разъяснение. В чувственном мире существует влечение к ма-

гически творящему сознанию, поскольку живые существа испытывают наслаждение, когда слышат о нем или когда они отрицают его существование. Возможно, это влечение возникает и благодаря наблюдению магических творений, ибо в этот момент у людей появляется страстное желание самим обладать созидательной способностью сознания (см.: [ЭА, III, 3, с. 73]). Васубандху подчеркивает в этой связи, что магически созидательное сознание способно действовать только в чувственной сфере. Поскольку атрибут этого сознания – способность магически производить органолептические объекты (воспринимаемые посредством обоняния и вкуса), в сферах форм и не-форм подобным объектам онтологически нет места. Магическое творящее сознание в буддийской доктрине толковалось как особое измененное состояние сознания, возникающее в результате применения йогических практик, оно обладает способностью созидать объекты чувственного мира. Яшомитра говорит о *piṛmāṇasitta*, что влечение к нему возникает у человека, который намеревается говорить об этом состоянии сознания как о свойственном кому-то другому или который вспоминает о таком состоянии, имевшем место у него самого (см.: [SAKV, p. 259]).

Из вышесказанного становится более понятным круг возможных предикаций богов, принадлежащих к уровню Нирманати.

Шестой – и последний – подкласс богов чувственного мира составляют те, кто *контролирует наслаждения, магически сотворенные другими*.

Автор «Энциклопедии Абхидхармы» неоднократно подчеркивает, что все местообитания живых существ – это сансара, т.е. миры, обитатели которых претерпевают бесконечную смену рождений. Боги чувственного мира – не исключение из этого правила. Однако что же различает в таком случае три мира между собой? Критерий отличия каждого из этих миров – те специфические состояния сознания, которые возникают в чувственной сфере, сфере форм и сфере не-форм.

Так, состояния сознания, специфичные для чувственной сферы космоса, могут быть представлены в виде следующей классификации<sup>1</sup>:



Однако боги чувственного мира, имея сходную с людьми типологическую характеристику сознания (влечение к чувственным объектам), отличаются от людей тем, что в божественных местообитаниях преобладает положительный чувственно-эмоциональный тон сознания, доминирует переживание различных видов наслаждения.

Продолжительность жизни в божественных местопребываниях этой космической сферы значительно превышает сроки человеческой жизни. Таким образом, благое рождение среди богов чувственного мира открывало перспективу долгой и счастливой по преимуществу жизни, и обретение такого нового рождения становилось желанной целью для благочестивого буддиста-мирянина.

Боги класса *Четырех великих правителей мира* обладают продолжительностью жизни, равной пятистам «божественным годам» (напомним, что «божественные сутки» равняются пятидесяти человеческим годам). Местопребывание богов этой группы определяется Васубандху как *фундамент, основание от-*

<sup>1</sup> Данная классификация приводится Васубандху во втором разделе «Энциклопедии Абхидхармы» в связи с изложением космологического аспекта факторов доминирования в психике. См.: [АКБ, II, 27, с. 57].

носителем более высоких сфер чувственного мира. Он указывает следующую закономерность для расчета продолжительности жизни богов чувственного мира: у небожителей более высоких ступеней этой сферы существования длительность суток, выраженная в человеческих годах, и продолжительность жизни увеличиваются вдвое.

В связи со сроками жизни в божественных местопребываниях чувственного мира абхидхармисты задавались вопросом астрономического характера. Поскольку над горной цепью Югандхара нет ни солнца, ни луны, какие показатели определяют там наступление дня и ночи, продолжительность суток, а также что служит источником света?

Васубандху разъясняет, что источником света для богов служит сияние их собственных тел, а смена дня и ночи определяется по открыванию либо закрыванию лепестков цветущих растений, по щебету либо молчанию птиц, по ритмичной смене бодрствования сном.

Данное разъяснение очень значимо, на наш взгляд. По сути, Васубандху указывает на существование в чувственном мире определенных гомологически соответствующих друг другу биоритмов. Яшомитра подробно дополняет это разъяснение: подобно тому как на Джамбудвипе (т.е. в подлунном человеческом мире) белые водяные лилии раскрываются ночью и закрываются днем, а лотосы – наоборот, в божественных местопребываниях чувственного мира есть цветы, по которым можно определить наступление дня и ночи (см.: [SAKV, p. 331]). Таким образом, белые водяные лилии, лотосы и т.п. в подлунном мире обладают биоритмами, обусловленными суточным циклом светил – солнца и луны. В божественных местопребываниях чувственного мира жизнедеятельность цветов и птиц обусловлена продолжительностью и ритмом «божественных суток». Флора и фауна божественных местопребываний имеет совершенно иные сроки жизни, нежели растения и животные, окружающие людей.



Итак, божественные местопребывания чувственного мира представлены в «Энциклопедии Абхидхармы» как сфера существования, где сознание поглощено влечением к чувственным объектам, но преобладают переживания наслаждения, а пространственно-временные характеристики этих местопребываний позволяют квалифицировать их как мегамир.

Вторая космическая сфера – мир форм – рассматривается Васубандху в аспекте изоморфизма космографии и стадий изменения сознания в процессе психотехнической практики (буддийской йоги).

Мир форм – это семнадцать местопребываний, неизменно соотносённых со ступенями йогического сосредоточения сознания, т.е. со стадиями созерцательной практики (*дхьяна*). Абхидхармисты выделяли четыре последовательных состояния йогического сосредоточения, соответствующих по уровню космографии мира форм. Первые три состояния включают в себя по три ступени каждое, а четвертое состояние – восемь ступеней. Эти ступени представляют собой, как разъясняет Яшомитра, уровни интенсивности сосредоточения сознания, соответствующие характеристикам местопребываний богов мира форм (см.: [SAKV, p. 254–255]).

Первое состояние йогического сосредоточения включает в себя три ступени, именуемые *Сонмищем Брахмы, Жрецами Брахмы и Великими Брахманами*.

Второе имеет три ступени, соответствующие местопребываниям богов *Ограниченного сияния, Безграничного сияния и Лучезарных*.

Третье состояние йогического сосредоточения подразделяется на ступени богов *Ограниченного блаженства, Безграничного Блаженства и Всецелого блаженства*.

Четвертое включает ступени богов *Безоблачных, Обладающих избытком добродетели, Обладающих всевозрастающим плодом* и пять *Чистых местопребываний – Не самые великие, Безмятежные, Прекрасные, Ясновидящие и Высшие* (см.: [ЭА, III, 2,

с. 69]). Характерно, что градация состояний йогического сосредоточения осуществляется Васубандху не линейно (простым перечислением стадий психотехнического совершенствования адепта), а посредством вычленения четырех уровней йогического сосредоточения, внутри которых имеется свое подразделение на ступени. Такой подход к описанию стадий психотехнической практики свидетельствует о типологической специфике буддийской психотехники. Переход на следующий уровень невозможен, если адепт не овладел всеми предшествующими градациями. Соответственно, стадии продвинутой адепта считаются по четырем уровням, которые различаются между собой больше, чем ступени внутри каждого уровня.

Таким образом, мир форм определяется как семнадцать ступеней йогического сосредоточения, соответствующих семнадцати космическим местопребываниям, населенным богами данной сферы существования. Это указывает на тот факт, что буддийская психотехническая процедура изменения состояний сознания имеет вертикальную космологическую координату.

Пространственно-временные характеристики мира форм указывают на его принципиальное отличие от чувственной сферы существования. Это сверхогромный и очень замедленный мир.

Рост богов мира форм измеряется в йоджанах. Боги, пребывающие на первой его ступени, растут в пол-йоджаны, а на трех последовательно более высоких ступенях он увеличивается наполовину и достигает у богов *Ограниченного сияния* двух с половиной йоджан.

У тех небожителей, что обитают на уровне *Безграничного сияния* и выше, исключая богов класса *Безоблачных*, рост увеличивается вдвое – от четырех йоджан у небожителей *Безграничного сияния* до шестидесяти четырех йоджан у небожителей сферы *Полного благоденствия*. Боги класса *Безоблачных* обладают ростом в сто двадцать пять йоджан, т.е. вдвое больше, чем на предыдущей ступени, минус три йоджана.

В мире форм не существует ни дня, ни ночи, а продолжительность жизни в этой космической сфере измеряется кальпами. Она возрастает соответственно увеличению вертикальных размеров тел богов в каждом более высоком местопребывании.

Но остается неясным соотношение астрономического года и кальпы – Васубандху этот вопрос не разъясняет.

Космический цикл, как отмечалось выше, включает четыре периода функционирования Вселенной. Каждый из этих периодов насчитывает, согласно Васубандху, двадцать малых, или промежуточных, кальп. В совокупности эти шестьдесят малых кальп составляют *полторы кальпы Великих брахманов*, т.е. продолжительность жизни богов, пребывающих на этом уровне мира форм. Таким образом, сорок малых кальп составляют половину великой кальпы.

Наблюдения над числовыми показателями позволяют сделать вывод, что продолжительность великой кальпы составляет восемьдесят малых кальп, охватывающих периоды космогонического становления, полного развития и разрушения мира, а также период, в течение которого длится космогоническая пауза (двадцать малых кальп).

Продолжительность жизни богов, начиная с группы *Ограниченного сияния*, превышает весьма значительно – в разы и на порядки – временной цикл существования мира, населенного людьми. Именно эти соотношения и создают иллюзию бессмертия (вечности) богов. Вводя в свой текст зафиксированные в канонической литературе представления о продолжительности жизни в божественных местопребываниях мира форм и мира не-форм, Васубандху раскрывает дополнительный космологический смысл буддийской идеологии *анитья* ('невечное') – боги смертны, не вечно их блаженство. В божественных сферах принцип тотальности страдания так же, как и везде, разворачивает свою диктатуру.

Маркирующий признак мира форм – влечение к существованию в этой космической сфере, к форме. Таким образом, и в мире форм сознание несвободно от притока аффектов.

Третья сфера существования, высшая по космологической вертикали, – это мир не-форм, т.е. мир *без местопребывания*.

В мире не-форм, как уже отмечалось, физическое тело как опора сознания отсутствует. Рождение в этой космической сфере предполагает актуализацию двух дхарм, выступающих факторами сохранения самотождественности сознания, – *принадлежность к роду и жизнеспособность*.

В мире не-форм продолжительность жизни богов рассчитывается иначе, нежели в мире форм. Исходный уровень здесь – *сфера бесконечности пространства*, и длительность жизни богов этой сферы – двадцать тысяч кальп. В каждой следующей сфере продолжительность жизни населяющих ее существ удлинится тоже на двадцать кальп. Таким образом, у тех, кто пребывает в *сфере бесконечности сознания*, продолжительность жизни равна сорока тысячам кальп, в *сфере ничто* – шестидесяти тысячам, а в *Высшей точке существования* – восьмидесяти тысячам.

Признак, маркирующий мир не-форм, – это влечение к существованию в данной, а не какой-либо иной космической сфере, т.е. влечение к неоформленному существованию, не связанному с материей. Влечение к существованию в рамках абхидхармистской теории аффектов – это разновидность страстного влечения. В чувственном мире страстное влечение проявляется в стремлении к обладанию чувственными объектами как объектами наслаждения. В более высоких космических сферах, где нет чувственных объектов, самый факт существования служит источником наслаждения.

Благое рождение в мире не-форм открывает для сознания перспективу сверхпродолжительного наслаждения. Однако это наслаждение не есть победа над страданием, поскольку любая из космических сфер подчинена закону разворачивания причинно-следственной зависимости. Сознание в мире не-форм открыто притоку аффектов и несвободно от аффективных предрасположенностей.

Сансара в узком смысле слова – это чувственный мир, круговорот рождений, пяти форм существования. Но если трактовать сансару как принципиальную открытость сознания притоку аффектов, т.е. страданию, то все три космические сферы есть сансара.

### Неблагие формы существования

Каковы космологические характеристики неблагих (дурных, несчастных) форм существования, именуемых в пятичленной типологии живых существ *нараки* (обитатели ада, крошечники), *преты* (голодные духи) и *животные*?

Эпитеты «неблагие», «дурные», «несчастные» указывают на тот важнейший для понимания буддийской религиозной доктрины и абхидхармистской философии факт, что сознание в этих формах существования принципиально не способно к благому направленному самопреобразованию – к преодолению неведения, устранению аффектов. Безнравственная деятельность в прошлых рождениях приводит сознание к несчастным формам существования и тем самым блокирует на время потенциал духовного развития – вплоть до обретения нового человеческого рождения. Функционирование сознания в несчастных формах существования всецело подчинено определенной программе, в процессе развертывания которой страдание выявляет себя в грубых самоочевидных формах – это телесные мучения *нараков*, приверженность *претов* аффекту ненасытимой алчности (абсолютное отсутствие чувства удовлетворения), это необходимость рабского следования биологическому циклу у животных (абсолютная замкнутость сознания на биологические потребности и среду обитания).

Подчеркнем еще раз, что *нараки*, *преты* и *животные* – это живые существа, и жизнь их протекает в соответствующих местопребываниях чувственного, а не какого-то иного мира, их тела материальны. Обретение несчастной формы существования (т.е. неблагая форма рождения) не есть наказание за грехи,

хотя именно грехи (безнравственная деятельность, сопровождаемая наглостью и бесстыдством) выступают причиной дурного рождения. В строгом соответствии с буддийской религиозной доктриной, зафиксированной в корпусе канонических текстов, абхидхармистское космологическое конструирование исключает существование какой-либо карающей метафизической инстанции (Божественный суд и т.п.).

Литература сутр весьма богата описаниями неблагих форм существования, открывающими широкий простор для изучения буддийской религиозной мифологии в этнологическом аспекте и в аспекте культурологического анализа. Но всего этого богатства мы отнюдь не обнаруживаем в «Энциклопедии Абхидхармы». Философская концептуализация канонических представлений о неблагих формах существования, предпринятая Васубандху, подчинена одной цели – разъяснить космологическое содержание принципа неизменной соотнесенности сознания с определенной космической сферой применительно к чувственному миру. Автор «Энциклопедии Абхидхармы» не уделяет значительного внимания рассмотрению таких неблагих классов живых существ, как преты и животные, концентрируя внимание лишь на описании адской формы рождения. Это отнюдь не случайность, не произвол свободного мыслителя. Перед Васубандху стояла задача теоретического обоснования того, почему несчастные формы существования отнесены в канонической литературе к чувственному миру. Первая космическая сфера характеризуется влечением к чувственным объектам. Относительно животных и голодных духов (одержимых ненасытной страстью поглощения) эта характеристика чувственного мира не вызывает вопросов. Но к каким чувственным объектам устремлено влечение обитателей ада – ведь в аду все объекты без исключения служат источниками мучений?

Прежде чем мы перейдем к рассмотрению интерпретации наказания в трактате Васубандху, остановимся на проблеме осмысления этого термина.

Академическая традиция истолкования этого буддийского термина сложилась благодаря трудам ученых-буддологов, принадлежавших к христианской культуре – западной (протестантско-католической) и восточной (православной).

Изучая буддийское письменное наследие, европейцы пришли к идее типологического сходства христианского учения об аде (где души грешников претерпевают мучительное воздаяние за преступления против веры и заповедей) и буддийского – о нараках (несчастных мучениках, пребывающих вследствие греховной прошлой деятельности в зловещих хтонических узилищах). Однако типологическое сходство вовсе не означает тождества. При более пристальном взгляде на проблему обнаруживаются и различия (типологические, разумеется), способные трансформировать подобное видение предмета. Именно для того чтобы рельефно выявить типологическое отличие абхидхармистской космографии местопребывания нараков, бегло очертим круг христианских представлений об аде.

Из святоотеческой литературы и агиографических сочинений известно, что в ад ввергаются души, уличенные в нераскаянных грехах, и помещают их туда падшие духи. Но где находится ад и может ли он в принципе где-то находиться, т.е. иметь материальную локализацию?

Казалось бы, такой вопрос вполне закономерен – ведь душа не есть материя, куда же она может ввергаться? Однако вопрос этот до появления картезианских воззрений в философии Нового времени скорее мог быть отнесен к разряду диких – неуместных в силу своей невежественности – вопросов. Именно Декарт, резко разграничив материальное и нематериальное, отнес последнее к сфере чистого духа, не обладающего пространственно-временной предикацией.

Картезианские размышления наложили заметный отпечаток на римско-католическую и протестантскую теологические традиции. Сегодня носители этих традиций, их изощренные апологеты толкуют христианские идеологемы *ад* и *Небо* в на-

правлении размывания исходных – пространственных, космологических характеристик, утверждая, что речь идет не о месте, но только о «состоянии». Такая интерпретация подразумевает, что космологическая локализация, на которую указывает Священное Писание (ад – *внизу, во внутренности земли*), – это не более чем метафора.

Православная ортодоксия избежала искушений секулярной философии. Отказать аду в космологической реальности, подменив ее теологической концепцией «состояний», означало бы сместить сотериологические ориентиры христианской жизни. Если рай и ад нигде не «помещаются», то нарушается целостная христианская картина мира, представленная верующему в текстах Священного Писания, богослужений, житиях святых и святоотеческой литературе. Свидетельства о рае и аде в этом случае утрачивают свой буквальный смысл.

Если же, не отклоняясь, следовать ортодоксальным представлениям, всецело опирающимся на буквальное понимание этих свидетельств, а не на метафизическое их истолкование, то ад – это именно место, причем располагающееся внизу, в недрах земли. Однако созерцание inferнальных обитателей доступно, согласно христианским воззрениям, лишь для тех, кто обладает *духовным зрением*. Только эта способность, обретенная по благодати, а не собственным усилием, позволяет свидетельствовать о Небесах и преисподней – сферах, имеющих иную природу, нежели та, что фиксируется в привычной для мирского зрения пространственно-временной системе координат.

Православный русский богослов XIX в. еп. Игнатий (Брянчанинов) говорит в этой связи о *пространстве иного рода*, которое берет свое начало здесь, но простирается как бы в иное измерение. В этом контексте слова Священного Писания, свидетельствующие о космологической реальности геенны огненной, следовало бы трактовать как метафоры, а природные явления нашего мира – вулканы и избыток тепла в центре Земли – должны наводить на мысль об онтологии ада. Природа и ад не тожде-



ственны в аспекте материальности, но оба эти вида реальности могут сделаться в равной степени доступны восприятию при определенных условиях и по воле Божией. О возможностях «прорыва» инфернального пространства в наше измерение повествуют соответствующие эпизоды из агиографической литературы, однако значительно чаще свидетелями ада выступают не святые, но обычные грешники, которым по Своей неизреченной милости Бог позволяет узреть зловещую адскую перспективу ради их спасения (об этом в своих «Беседах» повествует св. Григорий).

Православное богословие предостерегает, тем не менее, от попыток экспликации подробной космографии ада и «научных» объяснений характера связи человеческого измерения и измерения инфернального. В этом вопросе православная традиция противостоит римско-католической, усматривая в космологических концепциях чистилища и лимба<sup>1</sup>, предложенных католическими теологами, стремление создать некий аналог секулярной картины мира, доступной рационалистическому познанию. Загробный мир – и ад, в частности, – согласно православным воззрениям, никоим образом не может быть познан теми же самыми способами, что и природа (т.е. путем изучения физических закономерностей, постановки эксперимента и т.п.). Видение ада и возможность словесного описания этого опыта даются Божиим Провидением, выступая средством побудить человека к подвигу христианской жизни. В своих «Беседах на Послание к Римлянам» св. Иоанн Златоуст на вопрос о точной локализации ада отвечает, что следует знать только о *факте существования* ада, чтобы его избежать, а не о том, где именно ад находится и как он связан космологически с миром живых.

Итак, согласно христианским представлениям, идеологии *душа*, *ад*, *Небо* категорически не должны интерпретироваться в соответствии с позднейшей картезианской идеей внепространственности нематериального, поскольку подобная

---

<sup>1</sup> Лимб – местопребывание, являющее собой как бы преддверие ада для душ некрещеных младенцев и дохристианских праведников.

интерпретация вступает в противоречие с религиозной доктриной и тем самым искажает сотериологическую перспективу христианской жизни. Исключаются также и попытки рационального космографического описания адских вместилищ в их соотношении с миром живых, с географией этого мира, ибо научное познание и духовное постижение имеют качественно различную природу – логический дискурс не приложим к области провиденциального.

Владыка христианского ада – дьявол, «отец лжи», падший ангел, некогда созданный Господом, но нарушивший долг повиновения Ему. Он искушает и губит слабые души, но верующий христианин обладает свободой воли противостоять искушению. Дьявол и его слуги получают в свой адский удел лишь души нераскаянных грешников, но вопрос о судьбе души по смерти тела решается Богом первоначально на так называемом Частном суде и окончательно – во время второго пришествия Иисуса Христа на Страшном суде. Идеологема *Страшный суд* – существеннейший элемент христианского Символа веры. От решения на Страшном суде, сроки которого скрыты от людей, зависят судьбы живых и мертвых.

Не вдаваясь в конкретику письменно зафиксированных христианских свидетельств об аде, необходимо, тем не менее, отметить характерные предикаты inferнальной космологической сферы, прослеживаемые в большинстве этих свидетельств. В них присутствуют указания на жар, порождаемый разгулом огненной стихии, зловоние<sup>1</sup>; злых духов, свергающих грешные

---

<sup>1</sup> Одно из обозначений ада – геенна огненная – восходит к библейскому топониму Ге-гинном ('долина Енномова'), указывающему на территорию, которая простирается от горы Сион вплоть до долины Кедронской. Согласно библейскому тексту, эта местность служила для жертвоприношений Молоху – в честь языческого идола древние израильтяне отдавали жертвенному огню младенцев. Царь Иосия, стремясь пресечь идолопоклонство, запретил эти ритуальные акты и превратил Ге-гинном в свалку трупов казненных преступников, падали и прочих нечистот, где все это сжигалось. Эта смрадная тлеющая клоака и становится в новозаветном тексте символом места вечных мучений.

души в адские муки; невозможность спасительного общения страждущих душ с чистыми местопребываниями<sup>1</sup> и, наконец, на безусловно хтоническую локализацию ада («внизу»). Именно эти характерные признаки первоначально и послужили основой для типологической идентификации буддийского ада.

Космологические представления о зловещих хтонических местопребываниях, мучительное существование в которых есть результат дурной человеческой деятельности, возникли в духовной культуре Индии в постведическую эпоху не только в буддизме, но также и в религиозных доктринах джайнизма и индуизма.

Картина мира, зафиксированная в гимнах «Ригведы», древнейшего культового памятника ведической эпохи, отнюдь не включала в себя подобные представления. Т.Я. Елизаренкова, российский исследователь и переводчик ведических памятников, отмечает, что в «Ригведе» не существовало «сколько-нибудь отчетливых представлений об аде» (см.: [Елизаренкова, 1984, с. 504]). В своей реконструкции ведического мировоззрения (см.: [Елизаренкова, 1984, с. 493–506]) она говорит о *небесах* – той космологической сфере, где обитают предки, именуемые *отцами*. Согласно «Ригведе», души умерших, возносясь на высшее небо, обретают там новые тела. В этом ином телесном обличье *отцы* пребывают в своем царстве, возглавляемом Ямой – первым из некогда умерших людей и тем самым проторившим путь на *небеса*<sup>2</sup>. Яма не бог, а именно царь, и *отцы* также не относятся к классу богов. Яма как мифологический персонаж «Ригведы» не

---

<sup>1</sup> В одной из евангельских притч говорится о богаче, осужденном на адские мучения за свои неправедные прижизненные деяния: взирая на адские сферы, несчастный умоляет праотца Авраама позволить нищему Лазарю, которым этот богач некогда гнушался, «омочить конец перста своего в воде и прохладить язык мой, ибо я мучаюсь в пламени сем», однако Авраам не может сделать этого, поскольку между раем и адом «утверждена великая пропасть», между спасенными и проклятыми нет никакого общения (Лк. 16:24–26).

<sup>2</sup> Т.Я. Елизаренкова указывает, что в мандале X «Ригведы» говорится о нетождественности пути богов и пути отцов. См.: [Елизаренкова, 1984, с. 504].

входит ни в один общий с другими богами миф. В аспекте ритуала Яма связан лишь с Агни, богом огня – пламя кремационного костра передает Яме «жертву», т.е. тело умершего. Эксплицитное обожествление Ямы происходит в период после «Ригведы».

Ригведийский *мир отцов* способен амбивалентно воздействовать на жизнь *мира людей*. Подобно богам, *отцы* обладают силой, откликаясь на ритуально оформленные просьбы людей, даровать им различные блага и прежде всего здоровое мужское потомство. Однако спонтанное соприкосновение *отцов* и людей таит в себе опасность враждебного вмешательства подданных Ямы в земные дела, защитит от которого призваны ритуалы специфической магии.

Яма в «Ригведе» имеет эпитет *собираателя народов*, подразумевающий, что принадлежность к разряду смертных дает всем без исключения право на приют в его царстве. Смерть – тропа Ямы, ее охраняют зоркие четырехглазые стражи – две зловещие собаки Шабала<sup>1</sup>. *Мир отцов* – счастливая небесная обитель, где господствует вечный день и удовлетворены все желания.

В дальнейшем, начиная с «Атхарваеды», жизнь после земной смерти уже не ограничивается представлением о ничем не омраченных пирах в царстве Ямы, ибо постепенно начинает оформляться идея посмертного следствия греховных человеческих деяний. Индуистская интерпретация этой идеи находит свое выражение в ряде текстов «Махабхараты» и литературе пуран. Здесь Яма обретает отчетливые божественные черты – он уже не только царь, но и судья, который выносит решение относительно космологической сферы нового рождения ныне умершего. Если в прошлой жизни преобладала добродетель, то новое рождение может быть обретено на *небесах (сваргалока)* –

---

<sup>1</sup> Другие их имена – Саримая (букв.: ‘собаки’), Шарбара, или Карвара, их мать – Сарамы, божественная собака Индры. В специальной литературе образы Шабала типологически сближаются с соответствующими персонажами греческой мифологии (псом Цербером, стерегущим Аид, царство теней) и мифологии иранской, в сюжетах которой также присутствует чудовищный Пес, страж потустороннего мира.

в сфере, обладающей предикациями райской обители, или в мире людей (власть Ямы простирается тем самым и в эту сферу). Если же имела место греховная деятельность, то новое рождение не может быть счастливым, его сферой становилась *наракалока* – хтоническое обиталище живых существ, подвергающихся неисчислимым страданиям. Примечательно, что столица Ямы, где он вершит свой справедливый суд, город Ямапура, располагается также под землей.

Образ Ямы, столь скупо очерченный в ведической литературе, обретает насыщенную индуистскую мифологическую аранжировку. Яма-судья сближается и почти сливается с образом божества справедливости Дхармой, укрепляются и уточняются «родственные связи» Ямы с другими персонажами индуистского пантеона, оформляется его специфическая иконография. Яма включается в разряд божеств, имеющих и особенную космологическую функцию, – в класс *локапала*, т.е. богов – хранителей стран света, где областью ответственности Ямы становится юг.

Итак, религиозно-идеологическая концептуализация *наракалока* – адских местопребываний – эксплицитно обнаруживает себя в ортодоксальных брахманистских мировоззренческих системах на уровне общеиндийской мифологии.

Буддизм в своей религиозной доктрине не остался чужд ряду сюжетов и персонажей, восходящих к корпусу ведических текстов. Однако в абхидхармистской философской традиции обращение к мифологическому аспекту имело характер четко выверенного компромисса между теорией и народными верованиями. В этом отношении «Энциклопедия Абхидхармы» и, в частности, ее третий, космологический раздел выступает источником, в котором представлена именно теоретическая реинтерпретация мифологических фрагментов сутр.

Буддийское учение – здесь весьма уместно об этом напомнить – изначально придерживалось строгого запрета на агностицизм. Согласно этой установке, которой абхидхармисты безусловно следовали в своем философствовании, все, что

существует в пространстве и времени и подчинено причинно-следственным закономерностям, принципиально доступно познанию, причем познанию рациональному. Поскольку несчастные формы существования суть конституенты чувственного мира, они никоим образом не могут быть исключены из сферы рационального познания. Применительно к наракам и их космологическим местопребываниям это означает, что буддийский философ не мог удовлетвориться лишь знанием факта существования ада. Необходимо было ясно представлять его локализацию и соотношение ее со всей остальной космологической конструкцией. В этом – одно из существенных отличий абхидхармистской философии от христианского богословия.

Буддийская народная традиция чрезвычайно богата свидетельствами об аде. Однако философский уровень осмысления пренебрегал обращением к подобным свидетельствам, опираясь прежде всего на теоретическую концептуализацию знания, зафиксированного в канонической литературе. Подчеркнем, что концептуализация ада была призвана последовательно разрушить идеи брахманистского креационизма, объясняя мироздание из него же самого, т.е. в соответствии с имманентной направленностью всей традиции абхидхармистской теоретической мысли. В полном соответствии с таким подходом и разворачивается космография адских местопребываний в трактате Васубандху.

Как и все мироздание, грандиозная конструкция буддийского inferно не есть результат Божественного зодчества. Причина ее возникновения, говорит Васубандху, – «энергия совокупных действий всех живых существ» [ЭА, III, 58, с. 158].

В процессе космогенеза адские вместилища возникают сравнительно поздно. К моменту появления их обитателей весь материальный аспект Вселенной уже воссоздан – давно заселены не только счастливые обители богов мира форм и чувственного мира, но и все континенты. Даже такие несчастные формы существования, как преты и животные, к моменту появления

нараков уже обрели свои космические ниши. *Кальпа созидания*, т.е. циклического самовоспроизведения сансары, завершается с появлением в аду первого кромешника. Разрушение мира, однако, начинается именно с момента прекращения адских рождений. Ад как совокупность местопребываний (т.е. материальный аспект ада) первым прекращает свое существование. Иными словами, в пределах великой кальпы такие ритмы существования, как кальпа созидания, кальпа стабильности и кальпа разрушения, маркируются процессами возникновения либо исчезновения нараков. Васубандху так говорит об этом: «Кальпа разрушения – [период] от прекращения рождения в адах до разрушения [всех без исключения] местопребываний. <...> Кальпа созидания – от первоначального ветра до возникновения обитателей ада. <...> И когда в адах рождается первое живое существо, процесс развертывания этого мира, охватывающий двадцать промежуточных, или малых, кальп, [оказывается] завершенным, и начинается период его существования в развернутом состоянии, [также] продолжающийся двадцать промежуточных кальп» [ЭА, III, 90, с. 183].

Итак, в пределах великой кальпы, охватывающей полный космический цикл, включая космогоническую паузу (когда материальный аспект мироздания разрушен и происходит латентное вызревание совокупной кармы всех живых существ), период существования класса нараков и их космических местопребываний заметно меньше, чем у иных классов живых существ. Таким образом, ады в абхидхармистском учении о великой кальпе сопряжены только с кальпой относительной стабильности, но не с переходными эпохами созидания и разрушения.

Однако точного временного совпадения границ кальпы стабильности и длительности существования адских вместилищ нет. В период созидания последняя, двадцатая, промежуточная кальпа – это именно тот отрезок времени, когда и возникает материальный аспект буддийского ада, предшествующий появлению первого кромешника. В период разрушения первая про-

межуточная кальпа – время постепенного исчезновения нараков (их смерти в соответствующих местопребываниях), а вторая – непосредственно процесс разрушения адских вместилищ [ЭА, III, 92, с. 184–185].

Космография буддийского инферно представлена Васубандху весьма лаконично. Основная адская конструкция, которая имеет хтоническую локализацию и образована совокупной энергией действий всех живых существ, расположена только под континентом Джамбу, но не под каким-либо иным. Однако, как отмечает Васубандху, существуют адские анклав, возникшие в результате действий не всех, а только нескольких живых существ и даже двух или одного. Такие анклав могут обнаруживаться и на поверхности земли – в горах и пустынях, в речных водах и т.п. А это, в свою очередь, означает, что нараки не все без исключения суть существа хтонической сферы. Тем не менее не следует думать, что подобные адские анклав – это «прорыв» иного измерения в мир людей. Хронотоп чувственного мира подчинен на всех своих уровнях единым космологическим пространственно-временным закономерностям. Горы, реки, пустыни подозрительны – бессмысленные, с точки зрения религиозной цели человеческого существования, путешествия любознательных землепроходцев по географическим закоулкам, отважные погружения в водную стихию могут обрести характер инферального маршрута. Благочестивый буддист путешествует не ради праздного любопытства, но только из желания совершить достойные действия – для выражения почитания и уважения по отношению к учителям и наставникам он посещает монастыри, места расположения ступ.

Характеризуя пространственный аспект основной – подземной – адской конструкции, Васубандху говорит, что она имеет форму, подобную «куче зерна», т.е. напоминает то ли усеченный конус, то ли усеченную пирамиду. Нижнее основание этой стереометрической фигуры значительно превышает по своей площади верхнее. Континент Джамбу, омываемый морями, уxo-



дит глубоко под воду, благодаря чему в его толще и разместился огромный адский комплекс. Дно адских вместилищ совпадает по уровню с дном морским у подводной границы этого материка.

Автор «Энциклопедии Абхидхармы» отмечает, что его концепция адских местопребываний отличается от построений других учителей. Он видит ад как восьмичленную вертикально ориентированную конструкцию, в которой более грозные ады расположены ниже менее ужасных. Другие учителя представляют восьмеричную адскую конструкцию расположенной всецело по горизонтали. Согласно этим представлениям, все адские местопребывания равно удалены вглубь от поверхности Джамбудвипы.

Свою космографическую модель inferнальных вместилищ автор «Энциклопедии Абхидхармы» строит по принципу *горячий центр – холодная периферия*. На каждом из восьми этажей подземного inferнального «сооружения» располагается в центре один основной *горячий ад*, окруженный четырьмя *дополнительными*, а где-то на окраине – основным *холодным ад* (конкретная топография холодной периферии не указана).

Самый глубокий и поместительный горячий ад, именуемый Авичи, отстоит от поверхности Джамбудвипы на глубину в сорок тысяч йоджан, высота его стен – двадцать тысяч йоджан. Таким образом, по своей высоте Авичи равен сумме высот остальных семи горячих адов, расположенных последовательно друг над другом, – Пратапана, Тапана, Махараурава, Раурава, Сангхата, Каласутра, Санджива. Восемь ледяных периферийных адских вместилищ также локализованы по вертикали. Это Арбуда, Нирарбуда, Агата, Хахава, Хухува, Утпала, Падма, Махападама. Какие-либо описания холодных адов у Васубандху отсутствуют. Он ограничивается лишь разъяснением того, что их названия обусловлены «изменением тел и звуками, которые издают живые существа под воздействием сильного холода» [ЭА, III, 59, с. 161].

Какая совокупная деятельность живых существ порождает адские вместилища? Для ответа на этот вопрос необходимо

иметь в виду, что центральный фактор всякой деятельности в абхидхармистской концепции – это функционирование сознания. Греховная деятельность всегда обусловлена той установкой сознания, которая формируется под влиянием *корней неблагого* – вражды, алчности и крайнего невежества (ложных воззрений). Дхармы *наглость* и *бесстыдство* усиливают энергетический компонент греховной деятельности.

Восемь этажей адского подземного сооружения – это место пребывания, где созревает кармический плод так называемых смертных грехов – безнравственных деяний, результатом которых выступает немедленное рождение в аду, не опосредованное промежуточным существованием (см.: [АКВ, IV, 80, р. 250]). В каком-либо из адских местопребываний созревают также и плоды деяний, *сходных* со смертными грехами. Но только в зловещем Авичи находит свое кармическое разрешение плод деятельности тех, кто отсек *корни благого* в силу крайней приверженности ложным воззрениям, подчеркивает автор «Энциклопедии Абхидхармы».

В буддологической литературе утвердилось мнение, что носители буддийской религиозной идеологии уклонялись от лобовой критики чуждых им доктрин, что они предпочитали развенчивать учение об атмане либо в проповеди (т.е. просветительским методом), либо в процессе философского диспута, но никогда не оспаривали напрямую неприемлемые для них идеалы. Но изучение «Энциклопедии Абхидхармы» заставляет нас усомниться в справедливости подобного мнения. Васубандху, говоря об экстремальном выражении ложных взглядов, неукоснительное следование которым приводит к рождению в аду Авичи, указывает в качестве источника этих воззрений прежде всего веды – священные для всей брахманистской традиции тексты, а также пураны и *дурные шастры* (т.е. небуддийские философские сочинения) (см.: [АКВ, IV, 68, р. 241]). Именно ложные воззрения, зафиксированные в ведах, глубоко воспринятые и доведенные в индивидуальном сознании до «высшей степени

силы» (Васубандху), приводят к отсечению *корней благого* (см.: [АКВ, IV, 79, р. 248]).

Критикуя брахманистскую установку на признание абсолютного авторитета вед, учитель Васубандху прямо заявляет, что веды не есть источник Знания, поскольку именно в них и обретают идейную опору убийцы, воры, прелюбодеи и лжецы (см.: [АКВ, IV, 68, с. 241]), т.е. брахманы. Именно они освящают авторитетом своих юридических толкований применение смертной казни, практику конфискации имущества. Именно брахманы регламентируют безнравственную политическую прагматику – братоубийство, клятвопреступление, использование сводничества и проституции в политических целях, шпионаж, доноительство – как норму государственного мышления и деятельности<sup>1</sup>. А это, согласно абхидхармистскому учению о карме, означает, что на брахманов ложатся грехи *отнятия чужой жизни, воровства, лжи и прелюбодеяния*, совершенные под их идеологическим водительством. Брахманы, согласно Васубандху, и сами собственными физическими, а не только словесными и ментальными действиями повинны в воровстве и прелюбодеянии, ибо они отчуждают в свою пользу шестую часть доходов всех сословий и практикуют обычай *госава* – ритуальные внебрачные сексуальные контакты (включая инцесты) ради обретения мужского потомства.

Таким образом, зловещее адское вместилище Авичи, если следовать обличительным рассуждениям автора «Энциклопедии Абхидхармы», ожидает в новом рождении элиту ортодоксального брахманства, теоретически обосновавшего процессы без-

---

<sup>1</sup> Здесь Васубандху имеет в виду разработанные учеными брахманами основы *царской науки* – науки управления государством, его внешней и внутренней политикой, зафиксированные в специальных трактатах (*артхашастрах*). Согласно брахманистским воззрениям, политика должна быть свободна от традиционной морали – ради достижения государственных целей правитель свободен обращаться даже к таким методам, как убийство родителей или детей. До нашего времени дошла «Артхашастра», авторство которой приписывается Каутильи (предположительно I в. н.э.).

нравственного законоприменения, аморальные нормы внешней и внутренней политики, лично причастного к бессмысленным и преступным ритуальным практикам.

Что представляют собой адские местопребывания на каждом из восьми подземных уровней?

Как уже говорилось, Васубандху пользуется понятием основные ады (*горячие и холодные*) и *дополнительные*. Ады именуются основными, поскольку именно в этих местопребываниях и рождаются нараки. Когда истекает срок, необходимый для *созревания кармического плода* в основных адах, нараки перемещаются по горизонтали в дополнительные ады и, исчерпав все мучения в каждом из этих местопребываний, умирают. В момент смерти нарка происходит возрождение *корней благого*, утраченных в прошлом человеческом существовании. Это означает, что в состав четырех нематериальных групп, направляющихся теперь к человеческому рождению, включаются *не-вражда, не-алчность, не-невежество*. Утрачивая несчастную форму существования, сознание снова обретает предпосылки религиозного развития.

Васубандху отмечает, что другие буддийские учителя придерживаются относительно дополнительных адов той точки зрения, что, отмучившись в основном аду, нараки *оседают* в одном из дополнительных адов, где и настигает их смерть. Иными словами, отличие позиции Васубандху состоит в том, что, согласно его представлениям, жизнь нараков состоит из пребывания в основном аду и путешествия по дополнительным адам.

Предлагая обобщенное описание основных горячих адов, автор «Энциклопедии Абхидхармы» опирается на Слово Будды, а не на какие-либо иные свидетельства, которыми в избытке располагала народная буддийская традиция. Бхагаван познал все удаленное во времени и пространстве и представил это знание в текстах своих бесед и поучений. Все прочие свидетельства не могут служить источником истинного знания, ибо они – не более чем частный опыт. Согласно Слову Будды, у каждого из

основных горячих адов располагаются «шестнадцать дополнительных, четыре стороны и четверо ворот. Они разделены на [множество] отдельных вместилищ, окружены железной стеной и покрыты железным сводом. Твердь в них из раскаленного железа, пылающего и искрящегося, а языки пламени распространяются не на одну сотню йоджан» [ЭА, III, 58, с. 159]. Таким образом, основные горячие ады подобны железным пыточным острогам, где господствует стихия огня и нестерпимый жар. Они полностью дистанцированы от органических – растущих и развивающихся – форм: здесь нет ни флоры, ни фауны, только удручающее однообразие железного жара.

Структура inferнальных переживаний, как это видно из текста Васубандху, чрезвычайно небогата. Это либо непрерывные мучения, что характерно только для ада Авичи, либо мучения, перемежающиеся паузами. *Авичи* означает *Без избавления*, что указывает на факт непрерывности страдания. Паузы в мучениях, характерные для всех остальных адских местопребываний, описываются Васубандху на примере восьмого основного ада Санджива (Санджива – ‘Оживляющий’): «Разрезанные или разрубленные на части тела погибают, [но затем] начинают дуть прохладные ветры, которые заново оживляют [находящиеся там] существа» [ЭА, III, 58, с. 158]. По самой космологической природе адских местопребываний ничто в них не может вызывать собственно приятных ощущений, ибо прошлая совокупная безнравственная деятельность живых существ способна породить только ужасные материальные сферы. Тем не менее, как говорит Васубандху, приятные ощущения в опыте наказания «не отрицаются», поскольку факт паузы в чередке пыток субъективно переживается как нечто чувственно положительное, «приятное» своим контрастом с предыдущим и последующим.

Итак, структура inferнальных переживаний исчерпывается ощущениями муки – экстремально неприятного – и «приятным по контрасту», в то время как человеческий опыт охватывает собственно *приятное* (во всех регистрах чувствительности) – не-

*приятное–нейтральное*. Факт отсутствия нейтрального в структуре inferнальных переживаний весьма значим. Структура адского опыта (мука либо иллюзия приятного по контрасту) исключает для наказания моменты ясности сознания – оно всегда замутнено и нестабильно в своем протекании. В человеческом опыте inferнальные переживания принципиально исключены – даже в трагических версиях этого опыта. Человек страдает, но он не несчастен, поскольку именно для человека открыта благая перспектива победы над страданием. В контексте классической философии Абхидхармы адские местопребывания – это узилища, в которые способно лишь на время заточить себя сознание, одержимое враждой, алчностью и крайним невежеством.

Концепция жизненного цикла наказов, изложенная Васубандху, напрямую связана с описанием топографии дополнительных адов. Накази *рождаются* в одном из основных горячих адов способом манифестации, поскольку по типу рождения они относятся к разряду *саморождающихся* живых существ. Этот тип рождения в случае наказов выглядит так: совершенно взрослые крошечники падают в хтонические сферы вниз головой и застревают именно в том местопребывании, которое и соответствует созреванию кармического следствия прошлой деятельности – «падают в ад вверх ногами и вниз головой» [ЭА, III, 15, с. 99].

Отмучившись определенный срок в основном горячем аду, накази оказываются у ворот этого местопребывания, ведущих в дополнительные inferнальные обиталища. Таких ворот, как уже говорилось, четверо – северные, восточные, западные и южные, что указывает на космологическую полноту и внутреннюю замкнутость основного ада. За каждым воротами располагаются четыре дополнительных ада (т.е. в сумме их шестнадцать на каждом из восьми адских уровней). Эти ады, если можно так выразиться, типовые, на что указывают названия каждого из четырех типов этих местопребываний: Кукула – пытка тлеющими углями, Кунапа – погружение в зловонные нечистоты, Кшурамарга – причинение страданий острыми предметами, Вайтарани – смерть в

кипящих соленых водах реки *Без перехода*. Ни в одном из этих местопребываний, согласно Васубандху, нараки не оседают окончательно, продвигаясь последовательно к месту своей кончины.

Кукула – пространство, покрытое тлеющими углями. Здесь огонь теряет свою интенсивность. Кромешники бредут по этому полю, и их ноги по колено обугливаются до кости. Когда, пытаясь на время облегчить мучения, они приподнимают одну ногу, их плоть снова обретает прежний вид, чтобы в следующий момент – при неизбежном погружении в стихию медленного огня – сгореть. Вот оно, «приятное по контрасту», избегание страдания!

Покинув Кукула, нараки вступают в пределы ада Кунапа, являющего собой море нечистот, трупного разложения, кишашее опасными червями. Черви ужасны своим видом – их тела белы, а головы черны, иглообразные рты подобны клювам. Эти клюворотые создания язвят до кости плоть несчастных кромешников. Черви – агрессивная среда, пронизывающая тело нарака и одновременно окружающая его.

Но и у адской клоаки Кунапа есть берег, выводящий нараков в третий дополнительный ад – Кшурамарга. Собственно, Кшурамарга – это Путь, утыканный лезвиями. Бредя этой мучительной дорогой, кромешники оказываются как бы на лоне природы – под сенью леса Асипаттра (Асипаттравана – букв.: ‘Мечелистный лес’). Здесь царит вечная железная осень – листья-мечи непрестанно падают с деревьев, отсекая своими лезвиями куски плоти несчастных. Но этим страдания не исчерпываются, ибо есть в Мечелистном лесу и адская фауна – собаки Шьямашабала, пожирающие трепещущую отсеченную плоть.

За Мечелистным лесом открывается еще одна область третьего дополнительного ада Кшурамарга – Аяхшалмаливана (букв.: ‘Лес железных шалмали’). Железные деревья *шалмали*<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Шалмали – название дерева, упоминающегося в текстах «Ригведы»; оно было известно с древнейших времен в индийской традиционной медицине как целебное растение (порошок шалмали употребляется для врачевания гнойных ран. См.: [ЭА, III, 19, с. 103]).

покрыты шипами в шестнадцать пальцев длиной, обладающими способностью поворачиваться вокруг своей оси. В этом лесу нараки без всякого внешнего принуждения осуществляют некую абсурдную программу – начинают лазать по деревьям вверх и вниз. При этом шипы, благодаря своей способности вращаться, всегда оказываются в опасной для тел кромешников позиции. От их уколов нельзя уклониться еще и потому, что вороны, населяющие Аяшшальману, выклевают глаза несчастным и проглатывают их. Шипы шалмали и железные клювы inferнальных ворон – вот орудия телесных мучений, которым подвергаются здесь нараки. Адская флора и адская крылатая фауна действуют в Лесу железных шалмали заодно. Кромешники же предстают существами, ослепленными в прямом и переносном смысле, ибо их страдания возникают в процессе лазанья по деревьям, хотя никто не понуждает их к этому бессмысленному занятию.

Еще раз подчеркнем, что Путь, утыканный лезвиями, Мечелистный лес и Лес железных шалмали в совокупности и составляют третий дополнительный ад, обладающий единым пыточным свойством – причинять мучения посредством соприкосновения железного острия и плоти. Это и лезвия на дороге, и листья-мечи, и зубы Шьямашабала, и шипы шалмали, и клювы ворон, приносящие несчастным наракам однотипные страдания.

Четвертый дополнительный ад – река Вайтарани, на берегах которой оказываются кромешники в конце своего чудовищного маршрута. Вайтарани – непреодолимая водная преграда, ее русло наполнено соленым кипятком. В Вайтарани нет брода, но и вплавь одолеть эту реку невозможно. Куда бы ни поплыли несчастные – вниз по течению или против него, поперек ли, их тела свариваются в соленых кипящих водах «подобно зернам риса и сезама» [ЭА, III, 59, с. 160]. Адские стражники, вооруженные мечами, копьями и палицами, препятствуют любым попыткам нараков выбраться на сушу. Вайтарани как защитный ров окружает всю горизонтальную совокупность inferнальных местопребываний, примыкающих к основному горячему аду.



Абхидхармистская космография адских местопребываний и описания inferнальных времяпрепровождений интересны в немалой степени тем, что в них, возможно, присутствует не явное осмеяние некоторых концептуальных брахманистских идей, что, вообще говоря, свойственно идеологическому дискурсу Васубандху. Разумеется, характеристики адских вместилищ вовсе не являются плодом творческого воображения автора «Энциклопедии Абхидхармы», все они почерпнуты из буддийской канонической литературы. Однако inferнальная тематика представлена в канонических произведениях значительно объемнее и более детализирована. Так, Васубандху ничего не говорит ни о конкретной топографии основных холодных адов, ни о тех пытках, которым подвергаются в этих вместилищах нарки, хотя подобные сюжеты и представлены в литературе сутр.

Автор «Энциклопедии Абхидхармы» в своих описаниях ада осмеивает прежде всего те доминанты брахманистской аскетической практики, которые рассматривались буддистами в качестве радикально неприемлемых. Буддийские учителя придерживались концепции *Среднего Пути*, исключавшего крайние формы *тапаса* (техник тела, направленных на обуздание «Я») – долговременное стояние на одной ноге, пребывание под палящими лучами солнца, ношение мокрой одежды в холодные сезоны года и т.п. Подобные техники тела рассматривались абхидхармистами как абсурдные, ведущие к укреплению гордыни, т.е. как контрпродуктивные в религиозном отношении. Этим бессмысленным действиям буддисты противопоставляли идею разумного самоограничения, необходимого для искоренения аффектов, что исключало какие-либо экстремальные практики. Inferнальная топография – это саркастическая метафора подобных практик, на что и указывает присутствующая в ней взаимодополняемость восьми основных горячих и восьми основных холодных адов. В горячих раскаленное железо искрит и обдаёт громадными языками пламени, в холодных тела крошечников заледеневают, обретая диковинные формы. Дополнительные

ады также могут рассматриваться в качестве карикатуры на брахманистский тапас – в аду Кукула нараки стремятся максимально продлить стояние на одной ноге, напрасно пытаются избежать неминуемого погружения в горячие угли; в Лесу железных шалмали несчастные мученики исключительно по собственному желанию лазают по деревьям, шипы которых язвят их плоть. Но это умерщвление плоти отнюдь не ведет к какому-либо духовному прогрессу – кромешники теряют зрение, утрачивая при этом способность адекватной ориентировки.

Думается, что осмеяние брахманистского тапаса, содержащееся, на наш взгляд, в описаниях дополнительных адов, специально подчеркнуто использованием термина *вана* – лес. *Пребывание в лесу (ванапрастха)*, аскетическое отшельничество – одна из четырех нормативных стадий жизни брахмана. Единственная цель такого отшельничества – достижение религиозного освобождения средствами экстремальных техник тела. Ад Кшурамарга, если толковать его как метафору ванапрастха, – это мучительный путь в никуда, ибо мучения плоти не только не приближают кромешников к освобождению, но в буквальном и переносном смысле ослепляют их.

Образ Шьямашабала, зловещих собак, пожирающих куски трепещущей плоти нараков, – это десакрализация одноименных персонажей ведийской мифологии, собак царя мертвых Ямы, стерегущих тропу в мир *отцов*. Ведийские Шьямашабала – это существа, пребывающие на границе сфер профанного и сакрального. Ничего подобного мы не обнаруживаем в описании Мечелистного леса, где Шьямашабала отведена механистическая функция инструмента адских пыток и не более того. Если трактовать дополнительные адские местопребывания как саркастическую метафору ванапрастха, можно сделать вывод, что брахманистский тапас приравнивался теоретиками Абхидхармы к абсурдному медленному самоубийству – к пути смерти, а не пути освобождения.

Особый интерес представляет, на наш взгляд, четвертый дополнительный ад – кипящая соленая река Вайтарани. В инду-

истской мифологии ада русло Вайтарани ведет из мира людей в хтонические местопребывания. Родственники покойного приносили в дар брахману корову. Согласно традиционным представлениям, держась за хвост этой коровы, умерший только и может преодолеть Вайтарани и достичь столицы Ямы, где его ждет посмертный суд и определение кармической участи. В буддийской трактовке, изложенной Васубандху, Вайтарани – конечный пункт существования нараков, ибо в ее кипящих водах тела крошечников свариваются «подобно зернам риса и сезама». Упоминание риса и сезама не случайно. В разделе XVIII «Атхарваеды» (вошедшем в индологическую литературу под названием «Книга мертвых») рис и сезам упоминаются в связи с похоронными ритуалами. Зернами сезама посыпается солома, приготовленная для поднесения на ней поминальной пищи *отцам*, рисовые зерна – жертвенная пища *отцов*. Иными словами, рис и сезам указывают на связанные со смертью брахманистские ритуальные контексты.

Река Вайтарани в индуистской мифологии обладает амбивалентной семантикой. В «Махабхарате» Вайтарани, «труднопреодолимая для грешников», отождествляется с той частью русла священной Ганги, которая уходит в хтонические бездны. Одновременно с этим упоминается и «священная» Вайтарани, протекающая в стране Калинга, – омовение в ее водах способно очистить от кармических следствий греховных деяний. В трактате Васубандху Вайтарани – не начало inferнального маршрута, а его конечный пункт. Гибель крошечников в соленом кипящем потоке знаменует собой возрождение *корней благого* и тем самым открывает для сознания временно заблокированную благу перспективу.

Рис и сезам в брахманистской традиции маркируют переход из мира людей в мир отцов. Однако для абхидхармиста брахманистские погребальные ритуалы, как и всякая ритуальная деятельность, бессмысленны, они – не более чем манифестация крайних форм невежества. Уподобляя несчастных нараков

зернам риса и сезама в кипящем котле, автор «Энциклопедии Абхидхармы» устраняет сакральную значимость риса и сезама, говоря: «...свариваются подобно зернам сезама, риса и т.п., брошенным в котел с кипящей водой» [ЭА, III, 59, с. 160]. Рис и сезам этим «и т.п.» приравняются к любой профанной пище.

Итак, согласно Учителю Васубандху, в хтонических местопребываниях не происходит ничего сакрального – умершие не попадают туда по руслу подземной Ганги (*пятой реки* индуистской мифологии), держась за хвост ритуальной коровы, им не предстоит явиться на суд в столицу божественного Ямы, да и суда никакого нет. Брахманистский похоронный ритуальный комплекс лишается какого-либо смысла вообще, поскольку лишь прижизненная деятельность – благая или неблагая – есть единственный фактор, ответственный за новое рождение. Ритуальная пища, подносимая *отцам* и богам, никого не кормит, ибо, будучи материальной пищей, она предназначена для поддержания человеческого существования. Санкционируя абсурдное растрачивание пищевых ресурсов, брахманы лишь способствуют укоренению людей в невежестве и тем самым иницируют деятельность, кармический плод которой созреет скорее всего в аду.

Факт смерти для философа-абхидхармиста не содержит в себе ничего сакрального, это всего лишь разрушение группы материи, сознание же, подобно свету лампы, пронизывающему тьму, следует от прошлого рождения к будущему.

Образ хтонического Ямы весьма опосредованно связан в тексте Васубандху с адскими местопребываниями. Яма не царь *отцов* и тем более не бог. Подземный Яма определяется Васубандху как властелин голодных духов (претов).

Однако в адских местопребываниях функционируют некие раکشасы Ямы. Васубандху упоминает также и о хранителях адов. Кто эти персонажи? Из приводимой Васубандху дискуссии мы узнаем, что ракшасами Ямы абхидхармисты называли «тех, кто, повинувшись приказам Ямы, бросает живые существа в [различные] ады, но не тех, кто подвергает их там страданиям»

[ЭА, III, 59, с. 160]. По-видимому, именно хранители ада и подвергают кромешников пыткам, однако эксплицитно этот вопрос не разъясняется. О природе ракшасов Ямы абхидхармистами велись споры. Так, Ашвагхоша (в тексте Васубандху он именуется достопочтенным Дхармасубхути) полагал, что ракшасы Ямы в прошлой своей жизни испытывали удовольствие от жестоких действий, грехов, радовались страданиям других. Иными словами, согласно Ашвагхоше, ракшасы Ямы – это живые существа, и следствия их деятельности в адских местопребываниях созревают там же. Хранители ада живыми существами, согласно воззрениям раннебуддийских учителей, не являются, а их действия имеют сугубо механистический характер. К разряду хранителей ада, по-видимому, следует отнести и собак Шьямашабала, и ворон, выклевывающих и съедающих глаза кромешников в Лесу железных шалмали, и клюворотых червей из адской клоаки Кунапа, и вооруженных стражников на берегах Вайтарани.

Васубандху указывает, что нараков бросают в адские местопребывания ракшасы Ямы, т.е. слуги царя претов. Но в то же время нараки относятся к разряду саморождающихся – они, попросту говоря, объявляются в хтонической сфере. Какую же роль могут играть в процессах саморождения нараков ракшасы Ямы? Васубандху этот вопрос не затрагивает. Остается предположить, что царь претов с помощью своих подручных локализует появление кромешников в каждом из основных адов. Таким образом, космологические миры нараков и претов оказываются функционально связанными, но содержательно эта связь в «Энциклопедии Абхидхармы» не анализируется.

Необходимо сказать несколько слов и о таком дополнительном inferнальном местопребывании, как ад Кунапа. Мифология хтонических сфер, наполненных нечистотами, темных и смердящих, получила развитие в джайнской космологии. Является ли ад Кунапа аллюзией на эту мифологическую сюжетику? Или наполненная клюворотыми червями inferнальная клоака, изображенная Васубандху, призвана лишь усилить интерпре-

тацию брахманского тапаса как пути смерти? Возможно, автор «Энциклопедии Абхидхармы», следуя канонической традиции, реинтерпретировал джайнскую идею и представил ее лишь в качестве фрагмента буддийской inferнальной космографии. Это не противоречит и другому нашему предположению. Осмысление червей как магической стихии, противостоящей людям, обрело свое ритуальное выражение в заговорах «Атхарваведы». Практика брахманских ритуальных заговоров, обращенных к древним риши Агастье, Атри, Канве, Джанадагни, бессильна против адских червей Кунапы, ибо абсурдна и бессмысленна, согласно абхидхармистским воззрениям, вся основанная на ведах ритуальная деятельность.

Относительно двух других неблагих форм существования – голодные духи (преты) и животные – Васубандху говорит лишь вскользь, указывая их ниши в космологической схеме. Животные обитают на суше, в воде и воздушном пространстве, но первоначальное их местопребывание – великий океан. В периоды циклической гибели материального мира первыми вымирают дикие животные, а домашние прекращают свое существование одновременно с людьми.

Преты первоначально обитали только под континентом Джамбу, т.е. по своей природе они являются хтоническими существами. Однако со временем они по руслу подземной реки вышли на поверхность и «распространились и в другие места» (Васубандху). Автор «Энциклопедии Абхидхармы» отмечает, что некоторые из голодных духов обладают «великими риддхическими способностями, пользуются поистине божественной славой» [ЭА, III, 59, с. 161]. Однако, несмотря на это, они не способны к преобразованию своего сознания, будучи одержимы в течение всей своей жизни (продолжительность которой – пятьсот лет) аффектом ненасытной алчности. Именно это непреодолимое для них состояние одержимости характеризует претов как несчастную, дурную форму существования.

\* \* \*

Итак, в чем же состоит типологическое сходство и типологическое различие христианских и буддийских представлений об аде?

И в буддийской, и в христианской традициях ад есть следствие греховной человеческой деятельности. В буддизме наступление этого следствия не опосредовано решением трансцендентной инстанции, в то время как в христианстве попаданию души в ад первоначально предшествует трансцендентный акт – Частный суд.

Согласно буддийским представлениям, принципиально отрицающим существование субстанциальной души, сознание, обремененное процессом созревания плодов прошлой безнравственной деятельности, идет к новому рождению в аду. Обитатели ада – саморождающиеся нараки – существа материальные, испытывающие телесные муки. Связь сознания с материальной оболочкой нараков имеет временный характер – нараки смертны, и в самый момент смерти в адских местопребываниях происходит «исправление» сознания – возрождение корней благого. Испытав адскую форму существования, сознание вновь обретает перспективу религиозного прогресса. В христианской традиции подобная перспектива для душ, оказавшихся вследствие нераскаянных грехов в аду, отсутствует, ибо человеческая земная жизнь дается один раз.

В космологическом отношении проблема локализации ада обусловлена установками в сфере познания и ставится в этих двух традициях принципиально по-разному. В христианстве познавательные возможности человеческого разума ограничены – рациональное познание сферы трансцендентного ему недоступно. Свидетельства о реальности ада – результат Божией милости. Буддийская традиция в ее абхидхармистской версии ориентирована на полную познаваемость космоса. Ад, будучи материальным аспектом сансары, относится к области имманентного.

Христианское богословие отчетливо указывает лишь на хтоническое местоположение ада, но не на его конкретную космографию. Абхидхармистская концепция не только определяет место буддийского инферно в космологической схеме, но и трактует его метрические характеристики и точную локализацию.

В обеих традициях ад расположен под землей, но абхидхармисты упоминают также о существовании инфернальных анклавов и на ее поверхности, связывая напрямую адскую топографию с миром людей. В системе ортодоксальной христианской мысли подобное совмещение миров принципиально исключено.

Буддийские теоретики сталкивались с необходимостью компромисса между строгой философской концептуализацией и народными верованиями, опосредованными мифологическим мышлением. Зыбкость этого компромисса отчетливо видна в попытках логико-дискурсивного осмысления таких персонажей, как ракшасы Ямы и хранители ада. Статус этих персонажей, присутствующих в литературе сутр, с трудом делается доступным процессу логико-понятийной концептуализации. Ортодоксальное христианское богословие было свободно от подобных затруднений – существование злых духов, ввергающих души грешников в ад, не требовало дополнительного теоретического обоснования, поскольку церковная традиция опиралась в этом вопросе на Священное Писание и такой специфический источник достоверного знания, как свидетельства, данные людям милостью Божией.

### **Буддийская метаисторическая концепция**

Индийская культура эпохи древности и раннего Средневековья обнаруживает в своем письменном наследии характерную особенность – равнодушие к истории в исходном значении этого слова – к «истории» как сообщению об уникальных событиях, действительно имевших место во времени. Феномен летописи, исторической хроники, получивший столь значительное разви-



тие в Средиземноморском и Дальневосточном культурно-цивилизационных очагах, практически неизвестен в Индии.

Уникальность исторического события не интересовала, вообще говоря, и индийских мыслителей, и Васубандху в этом отношении не является исключением. Отсутствие такого интереса следует объяснить, исходя прежде всего из самого характера абхидхармистской эпистемологии – господствовавшей в классическую эпоху гносеологической парадигмы, трактовки истинного знания, его предмета и источников.

Гносеологическая перспектива, которой придерживались теоретики Абхидхармы, была всецело обусловлена исходным религиозно-доктринальным запретом на агностицизм, характерным для буддизма. Этот запрет нашел свое отчетливое выражение в абхидхармистской трактовке Бхагавана Будды как Учителя истины: Мудрец из рода Шакьев «полностью рассеял всякую тьму <...>, рассеял тьму во всем раз и навсегда; тьма есть отсутствие знания, ибо она препятствует видению вещей так, как они есть в действительности» [ЭА, I, 1]. А это, в свою очередь, означало, что никаких объективных препятствий в познании не существует, поскольку Учитель в человеческом рождении обрел совершенное знание и тем самым доказал принципиальную доступность этого знания и для других людей. Все гносеологические препятствия имеют исключительно субъективную природу – это аффекты, извращающие познавательную деятельность сознания или расшатывающие волю к познанию, и ущербная познавательная процедура.

Истинное знание в интерпретации абхидхармистских гносеологов опирается только на два валидных источника – восприятие (презентативное знание) и умозаключение (выводное, дедуктивное знание). Только благодаря им и могут быть познаны объекты внешнего мира, свойства и отношения. Предметная область истинного знания естественным образом была подчинена эталону рациональности «видеть вещи как они есть». Однако сугубо специальными «вещами» в абхидхармистской

эпистемологической парадигме являлись дхармы. Собственно предметом познания была психическая жизнь в процессе ее причинно обусловленного развертывания, ибо именно на интрапсихическом уровне только и мог происходить процесс нейтрализации аффектов, процесс очищения познающего субъекта от его дурной субъективности. Видение актуальных дхарм в потоке психосоматической жизни, умозаключение о прошлых и будущих дхармах этого потока – вот та область, в которую по преимуществу устремлялась интенция познания.

Различающее постижение дхарм в состояниях сосредоточения сознания (измененных состояниях сознания, поэтапно соответствующих вертикальной шкале психокосма) позволяло обрести так называемое дхармическое знание реальности. Оно было знанием причинно обусловленной природы развертывания психики – знанием тотального господства страдания в трех психокосмических мирах; знанием аффектов как причины этого развертывания – знанием причины страдания; знанием принципиальной устранимости этой причины и, наконец, знанием способов устранения, т.е. пути достижения статуса Благородной личности. Постигание дхармической природы реальности и «банальное» познание внешнего мира не противопоставлялись абхидхармистами. Способность получать истинное знание о внешнем мире рассматривалась как необходимое условие адекватного мышления, истинности суждений.

Но какой эпистемологической ценностью в этом контексте могло обладать историческое свидетельство? Истинное знание – презентативное или дедуктивное – не могло зависеть от места и времени его получения. Иначе пришлось бы признать, что истина варьирует в зависимости от пространственно-временных координат. Но содержание четырех Благородных истин не могло зависеть от места и времени.

Историческое свидетельство по самому своему существу противоречило такой гносеологической ориентации. Уникальное событие, зафиксированное в своей пространственно-вре-

менной конкретности, недоступно повторному презентативному постижению (уникальное во времени нельзя увидеть повторно). Умозаключать относительно уникального также бессмысленно, ибо сама идея логики предполагает повторяемость, типизацию, обобщение. Таким образом, историческое свидетельство, будучи сообщением из вторых рук (причем сообщением об уникальном), не образовывало в контексте абхидхармистской эпистемологической парадигмы специального предмета познания, т.е. предмета истинного знания.

«История», состоящая из подобного рода свидетельств, не представлялась абхидхармистским теоретикам необходимой и существенной, поскольку в рамках философской рациональности такая «история» оказывалась качественно неотличимой от поэтического вымысла.

И тем не менее важно отметить, что «Энциклопедия Абхидхармы» (особенно в четвертом разделе трактата, посвященном учению о карме) нередко апеллирует ко временам жизни Бхагавана и событиям, связанным с процессом первоначального распространения Дхармы. Разумеется, речь идет не о собственно исторических событиях, но только о канонических сюжетах, которым Васубандху дает концептуальное обоснование. Однако эти сюжеты функционируют в тексте Васубандху в статусе исторического события – события, которое реально имело место в пространстве и времени и обладало характером уникальности. Иными словами, использование канонических сюжетов, связанных с конкретным описанием событий деятельности Бхагавана как главы буддийской общины (сангхи), предполагало обращение к «историческому» знанию. Нет ли здесь разрыва абхидхармистской эпистемологической парадигмы – выхода в реальное историческое измерение?

Отвечая на этот вопрос, можно удовлетвориться формальной констатацией того факта, что трактат Васубандху посвящен систематическому осмыслению канонической проблематики, события, зафиксированные в «Сутра-питаке» и «Виная-питаке», –

также часть этой проблематики, что деятельность сангхи под руководством Бхагавана – образец для типичного разрешения типичных проблем буддийской общины. Однако подобный ответ не учитывает временную координату.

Гносеологическое равнодушие абхидхармистов к истории как совокупности сообщений о конкретных событиях отнюдь не подразумевало отсутствия интереса к процессу существования мироздания во времени и к проблеме роли буддийского Учения в этом процессе. Учение о космических циклах (великих кальпах) напрямую затрагивало обе эти проблемы.

Но здесь уместно задуматься, можем ли мы употреблять термин «процесс», говоря об «истории» психокосма? Когда произносится слово «процесс», начало и конец этого «процесса» неизбежно подразумеваются, хотим мы этого или нет. Попадая в сферу смыслов буддийской культуры, причем того ее сегмента, который опосредован философией Абхидхармы, мы непременно обязаны держать в уме религиозно-доктринальную идею безначальности психокосма. Время оно, т.е. время Божественного сотворения мироздания, принципиально отрицалось в буддийской антикреационистской концепции. В индивидуальной перспективе психокосм безначален, но не бесконечен, ибо, утверждаясь в истине, сознание исчерпывает для себя причины страдания, и круговорот новых рождений прекращается. Этот индивидуальный конец сансарного существования может совпасть с циклической фазой разрушения мироздания (кальпа разрушения), поскольку эсхатологическая ситуация благоприятствует обретению спонтанного освобождения для тех живых существ, которые подошли к этому рубежу в результате прошлых благих усилий. Но подобное совпадение вовсе не обязательно, и адепты Дхармы, избирая путь Благородной личности, вовсе не стремились ожидать наступления кальпы разрушения. Таким образом, обретение нирваны как итог ревностного самопреобразования психики отнюдь не приурочивалось ко времени циклической гибели миров-вместилищ.

Учение о великой кальпе как четырехфазном цикле учитывает идею безначальности психокосма в самом порядке перечисления ритмических периодов цикла. Сначала дается характеристика периода гибели миров-вместилищ – «кальпы разрушения», затем следуют космогоническая пауза, «кальпа созидания» и кальпа относительно стабильного функционирования мироздания, воссоздающегося благодаря совокупной карме живых существ – энергии их прошлых рождений. Говорить в терминах процессуальности об «истории» психокосма означает утверждать, что время конечно, фрагментарно, а ритмические периоды в пределах цикличности – это отрезки между двумя временными бесконечностями.

Что же конкретно представляют собой ритмические периоды великой кальпы?

Кальпа разрушения охватывает период, начинающийся с прекращения новых рождений в адских сферах и завершающийся всеобщим разрушением местопребываний живых существ. По времени этот период охватывает двадцать промежуточных, или малых, кальп.

Разрушение имеет два взаимосвязанных аспекта – рассеяние живых существ и уничтожение их местопребываний. Мир пребывает в состоянии развития в течение двадцати малых кальп. По истечении этого срока живые существа в крошечных сферах только умирают, а новые рождения там уже не имеют места. Когда ады окончательно пустеют, они исчезают, ибо материальное существование местопребываний имманентно развертыванию сознания их обитателей. Но возможны случаи неполноты исчерпания нараками кармического плода прошлой деятельности – космический цикл уже подходит к концу, а на полную реализацию кармического следствия кому-либо из крошечников не хватило даже адски медленного времени. В этом случае, говорит Васубандху, такой обитатель ада «перебрасывается» в соответствующий ад параллельной мировой системы. Метафорически выражаясь, это подобно ситуации тюрьмы,

где отбывается пожизненное заключение. Когда большинство заключенных уже умерли, а поступление новых в обозримом будущем не предвидится, тюрьма ликвидируется. Но остались еще два-три относительно молодых узника, и начальству ничего другого не остается, как перевести их в аналогичное пенитенциарное учреждение другого региона.

Если нарки «перебрасываются» в соответствующие ады параллельной мировой системы, то это указывает на факт временного несовпадения космических циклов в разных мировых системах. Так, в данной системе уже наступила кальпа разрушения, а в другой в это же самое время имеет место кальпа развития. Таким образом, с точки зрения теоретиков Абхидхармы, строение мира во всех системах одинаковое, но синхронизм космических циклов отсутствует. Мировые системы гомологичны, но несинхронны, хотя закономерности протекания времени в них одни и те же.

Судьбы людей в эсхатологический период различны. Основную массу ожидают катастрофические события. Но есть люди, чья психика пригодна для возделывания благих дхарм без помощи духовного наставника. Они спонтанно входят в состояние йогического сосредоточения первой ступени. Выйдя из него, они громогласно прославляют покой – радость и счастье, порожденные отвлечением от неблагих дхарм. Услышав это, и некоторые другие следуют их примеру, а затем, после смерти, они обретают новое рождение в сферах йогического сосредоточения мира форм.

Материки исчезают как следствие «рассеяния» живых существ.

Жители северного континента отличаются от этих лучших живых существ тем, что они неспособны отрешиться от влечения к чувственному миру и войти в состояние йогического сосредоточения, соответствующего миру форм. В силу этого после смерти они обретают новое рождение среди богов чувственного мира.

Боги чувственных сфер психокосма в эсхатологический период также впадают в состояние йогического сосредоточения мира форм, чтобы после смерти родиться в мире форм. Постепенно и в чувственных божественных местопребываниях прекращается процесс новых рождений. По мере утраты своих обитателей они подвергаются разрушению.

Этот процесс постепенного опустошения и гибели местопребываний экстраполируется в дальнейшем и на мир форм.

Когда мир-вместилище, включающий ады, континенты, Великий океан и божественные местопребывания чувственного мира и мира форм, пуст, а совокупное следствие деятельности его обитателей исчерпано полностью, со всех его сторон последовательно восходят семь солнц, чтобы сжечь дотла землю, включая и мировую гору – Сумеру.

Казалось бы, отдельное упоминание горы Сумеру (Меру) в этом контексте излишне, ибо неизбежность ее эсхатологической гибели понятна сама собой. Однако необходимо иметь в виду, что, согласно брахманистским представлениям, Меру – это божественная обитель Брахмы, Вишну, Шивы и Индры, это брахманистский типологический аналог греческого Олимпа. Именно поэтому, желая полностью рассеять какие-либо иллюзии на этот счет, Васубандху подчеркивает подчиненность Сумеру общей эсхатологической закономерности.

Пламя чувственной сферы психокосма способно сжечь только чувственный мир, хотя оно инициирует вселенский пожар в мире форм.

Но мир разрушается не только под воздействием огня. По аналогии с огнем рассматриваются и другие виды разрушения – водой и ветром.

Кальпа созидания – это период космогонический, космогоническая четверть великого временного цикла, великой кальпы.

Двадцать промежуточных, или малых, кальп – периоды, в течение которых имеет место космогоническая пауза. Что свидетельствует о завершении существования миров-вмести-

лиц, когда разыгралась эсхатологическая катастрофа? Ответ на этот вопрос с позиции обыденного сознания указывал бы нам на момент наступления паузы, но этот ответ отнюдь не верен. Мироздание завершает свое существование, когда благодаря энергии совокупных прошлых действий живых существ «начинают веять очень легкие ветры». Эти первоветры – дыхание возрождающегося мира сансары, его прогностические знаки. Именно этот момент и определяет собой завершение существования прежнего мироздания и возникновение нового. Таким образом, пауза, космический коллапс относится ко времени прошлого мироздания.

Кальпа созидания охватывает период от зарождения первоветров до появления крошечных существ в адских сферах существования (нараки появляются самыми последними из живых существ). Отметим, что Васубандху стремится подчеркнуть циклическую преемственность великих кальп, чтобы исключить неверное представление о начале космической четверти, что называется, с пустого листа. Первоветры знаменуют одновременно и завершение прошлого цикла, и начало нового, они есть знак созревания кармического следствия совокупной прошлой деятельности живых существ и проявление космогонической энергии, накопившейся в процессе созревания.

Если мы зададимся вполне уместным здесь и естественным для европейской мыслительной традиции вопросом о том, что, с абхидхармистской точки зрения, первично применительно к акту возникновения мира – сознание или материя, то должны будем признать, опираясь на трактат Васубандху, что здесь речь идет о диалектике информационно-энергетических процессов. Созревание кармического следствия совокупной деятельности живых существ – это развернутый во времени информационный процесс, приводящий к проявлению «энергии кармического следствия». Именно накопление этой энергии и длится в течение двадцати промежуточных кальп, когда имеет место космогоническая пауза.



Энергия совокупных прошлых действий рождает все усиливающиеся ветры, а они, в свою очередь, и создают последовательно все организованные по вертикали миры-вместилища.

Когда вместилища уже готовы, начинают появляться и их обитатели. Действует закономерность: те, что погибают последними, рождаются первыми.

С момента появления первого кромешника кальпа созидания завершается, и мир входит в период «развернутого», относительно стабильного в космологическом смысле существования. Этот период, так же как и кальпа созидания, длится в течение двадцати малых кальп.

Весьма примечательно и важно указание Васубандху на рождение Брахмы. Нам, людям иной культуры и иной исторической эпохи, весьма трудно вообразить, какая сила религиозного инакомыслия относительно брахманистской доктрины заложена в этом конкретном указании и во всей буддийской космогонической концепции в целом. Брахма – верховное божество, творец мира, открывающий собой триаду верховных богов индуизма (Брахма, Вишну и Шива). Все живое, весь мировой порядок направляется и контролируется Брахмой, он, будучи «вечно древен», определяет хронологические рамки Вселенной. И вот, совершенно абстрагируясь от этих божественных предикаций и мифологических сюжетов, не только не полемизируя, но даже и не упоминая о них, буддийский учитель Васубандху говорит: Брахма – новое рождение того существа, которое умерло последним в Лучезарной сфере (одна из божественных сфер обитания) в период разрушения прошлого мира. Это – полное отрицание, сведение к смысловому нулю всего ценностного содержания религиозной идеологии брахманизма.

В период созидания мира в течение девятнадцати кальп продолжительность человеческой жизни ничем не ограничена, не поддается исчислению, но постепенно она сокращается до десяти лет. Этот процесс уменьшения срока жизни происходит в течение первой промежуточной кальпы уже созданного, развернутого

мира. Затем следуют еще восемнадцать других промежуточных кальп, в которых продолжительность жизни сначала возрастает от десяти до восьмидесяти тысяч лет, а по достижении этого максимума опять плавно снижается до десятилетнего возраста.

Было бы в философском отношении очень наивно представлять кальпу созидания как процесс радостного строительства прекрасного и совершенного мира. Созидается-то сансара в ее материальном воплощении, т.е. мир страдания. Начиная от рождения Брахмы, происходит постепенное заполнение все более низких сфер существования, т.е. вектор времени направлен в сторону появления дурных, неблагих форм рождения – животных, голодных духов и наконец обитателей адов.

В течение двадцати кальп, следующих за периодом созидания, когда мир покоится в сотворенном состоянии, динамика колебаний продолжительности человеческой жизни, то возрастающей до восьмидесяти тысяч лет, то падающей до десяти лет, наглядно может быть представлена в виде синусоиды. Закономерность этой динамики такая: «Увеличение [продолжительности жизни] не превышает этого предела. Какова длительность ее увеличения и уменьшения в других промежуточных кальпах, такова длительность уменьшения в первой [кальпе] и увеличения в последней» [ЭА, III, 52]. Длительность всех промежуточных кальп одинакова.

Итак, великая кальпа включает в себя кальпу созидания, кальпу разрушения, космогоническую паузу и период относительной стабильности. В последнем периоде продолжительность жизни колеблется, а в первых трех этот процесс отсутствует. Тем не менее все четыре периода одинаковы по времени, и каждый из них равен двадцати малым кальпам.

Местопребывания возникают в течение одной малой кальпы, а заселяются в течение девятнадцати таких кальп; девятнадцать малых кальп длится опустошение мира, постепенное расселение живых существ, после чего местопребывания разрушаются в течение одной такой кальпы.

В каждой из великих кальп происходит центральное религиозно-идеологическое событие – в мир людей приходит Учитель, Будда. Но как обретается свойство «быть Буддой», свойство Просветления? Какое время необходимо для достижения этого высочайшего духовного статуса – ведь речь идет о грандиозном преобразовании сознания?

Состояние просветления достигается в течение трех великих кальп, которые в канонических текстах именуются «неисчислимыми».

Почему те, кто дал обет бодхисаттвы, т.е. обет неуклонно идти к состоянию просветления, нуждаются в столь немислимо долгом периоде (три неисчисляемые кальпы) для реализации своего обета? Васубандху на этот вопрос дает следующий ответ. Состояние высшего совершенного Просветления достигается благодаря великому накоплению добродетели и знания, а инструмент этого накопления – шесть «запредельных совершенств» и выполнение сотен тысяч крайне трудных дел.

В этом очень рельефно видна идеологическая направленность философского творчества Васубандху. Он проявляет себя как учитель Экаяны – Единой колесницы, хранитель внутренней смысловой целостности буддийской традиции.

Шесть «запредельных совершенств» – это щедрость как полная способность к бескорыстному даянию, нравственность, терпение, энергия, способность к йогическому созерцанию и мудрость. Эти совершенства (махаянские *парамиты*) только и позволяют бодхисаттве свершить сверхтрудные деяния ради блага других живых существ, обрести способность извлекать живые существа из всезатопляющего страдания. Бодхисаттвы стремятся к благу других и в этом усматривают пользу для себя. Васубандху для иллюстрации данного – трудного для обыденного понимания – принципа приводит весьма интересный и поучительный пример: привыкшие к жестокости люди получают радость, наблюдая несчастья других или пособничая этим несчастьям, хотя в чужом горе и нет никакой пользы для них.

Осмыслив это, следует допустить, что бодхисаттвы, привыкшие к состраданию и сознательно взрастившие в себе это качество, обретают радость в делах, приносящих пользу не им самим, а другим живым существам.

Бодхисаттвы страдают, видя, как невежественные люди, укорененные в привязанности к иллюзорному «Я», обрекают себя на страдания. Иными словами, бодхисаттвы страдают от страдания других живых существ и радуются их радости, а всё, что касается самих бодхисаттв, не вызывает у них никаких эмоциональных переживаний. Данное свойство есть базовое отличие этой категории Благородных личностей от всех прочих.

Если мы глубоко вдумаемся в это положение, то станет ясно: бодхисаттвы – это сострадательные хранители буддийской общины, потенциально вбирающей в себя всех без исключения обитателей мира.

Архат несет ответственность за непрерывность буддийской традиции, за то, чтобы Учение существовало во временном модусе «всегда», он может уйти в нирвану или умереть, если рядом есть преемник, если эстафета знания передана в достойные и надежные руки. Но если преемника нет и враги Учения сильны, архат сознательно отодвинет собственную смерть.

Бодхисаттва страдает, видя, что личный эгоизм и алчность превращают невежду в существо, живущее по законам раковой клетки (если позволено воспользоваться образом, бытующим в современной кибернетике). Бессмысленно и, в конечном счете, губительно для себя невежественные люди упускают благой шанс человеческого рождения. Но позиции бодхисаттвы активны – со всей силой, терпением и энергией великого сострадания он стремится к спасению живых существ. Подчеркнем, что именно поэтому великое сострадание толкуется в буддийской традиции как мужественное, деятельное начало.

Низший, т.е. обычный человек, придерживающийся брахманистской ритуальной практики, стремится к собственному счастью, средний – только к освобождению от страдания (здесь

имеются в виду шраваки и пратьекабудды), но высший бодхисаттва направляет свои усилия для счастья других и избавления их от страдания.

Васубандху выделяет сравнительно небольшой временной промежуток, в пределах которого следует ожидать прихода в мир будд. Это период уменьшения человеческой жизни от восьми тысяч до ста лет. Периоды увеличения жизненных сроков – время, когда живые существа мало подвержены скорби, а значит, и неспособны понять первую Благородную истину. Слова Учителя не будут услышаны людьми в этот «исторический период». Периоды уменьшения жизни от ста до десяти лет также неблагоприятны, поскольку сопряжены с процессом деградации живых существ – их физического и духовного вырождения.

Васубандху указывает, что данный процесс имеет пять аспектов, т.е. выражается в пяти видах упадка: упадок индивидуальной жизни, упадок возраста мира – «излет века», упадок чувств, убеждений и живых существ как таковых. Все существование как бы замутняется, загрязняется в период уменьшения сроков жизни от ста до десяти лет. Этот период являет собой подобие грязного осадка, а не жизнь в полном смысле слова, именно поэтому он и называется упадочным («осадочным»).

Две первые характеристики деградации – упадок сроков индивидуальной жизни и упадок возраста мира – катастрофичны относительно жизнеспособности и средств существования. А деградация чувств и убеждений приводит к разнузданности и сексуальным излишествам у мирян и к бессмысленному самоизнурению у странствующих аскетов.

Вырождение живых существ – это бедствие для человеческого организма и психических способностей – «уменьшение роста, красоты, здоровья, силы, памяти, энергии и самообладания».

Будды не появляются в периоды вырождения, ибо ущербность человеческого тела, психики и окружающей среды делает усилия Учителя бесплодными – дегенераты духовно глухи.

Таким образом, приход Будды в мир обусловлен, как это видно из текстов Васубандху, прежде всего пригодностью основной массы живых существ для восприятия Учения. Как в благополучных фазах мирового цикла, так и в катастрофических люди оказываются малопригодными для принятия Дхармы.

Пратьекабудды не проповедуют Учение, ибо они достигли просветления только для себя, шли собственным, не регламентированным традицией путем и не имели наставников. Именно в силу этого пратьекабудды могут появляться в двух типах периодов – и при увеличении, и при снижении продолжительности жизни, и дополнительных ограничений здесь не накладывается.

Согласно одному из толкований, приводимых Васубандху, пратьекабудды бывают двух видов – живущие группами, сообществами и живущие одиноко, «подобные носорогу», т.е. не нуждающиеся, как и носорог, в других. Под «живущими в сообществе» подразумеваются, если следовать комментарию Яшомитры, те, кто реализовал плод «вступившего в поток» (*srota-āpatti*) или плод «возвращающегося в последний раз» (*sakṛdāgāmin*) еще во времена проповедей Будды и самостоятельно достиг архатства [SAKV, с. 337]. Иными словами, это – первые шраваки.

Согласно другой точке зрения, «живущие в сообществах» не могут быть причислены к категории первых шраваков: они «обычные люди», которые в прежних рождениях реализовали дхармы, ведущие к четырём ступеням проникновения, а в этом рождении, следуя собственным путем, достигли просветления.

«Подобные носорогу» – это статус, обретаемый в течение ста великих кальп благодаря особой практике достижения условий просветления. Яшомитра разъясняет [SAKV, с. 339], что под условиями имеются в виду такие признаки, как нравственное поведение, практика созерцания и мудрость. Они побеждают самих себя, т.е. собственные аффекты. Почему же они «не побеждают других» – не проповедуют Учение? «Носороги» обладают специальным знанием, но даже отсутствие такового не есть препятствие для ведения проповеди – разъяснить Учение можно

и опираясь только на словесное знание наставлений прошлых будд. Они отнюдь не лишены сострадания, ибо используют свои сверхобычные способности для пользы живых существ. И не в отсутствии подходящих последователей дело, поскольку даже в периоды уменьшения продолжительности жизни многие, практикуя мирской путь, нейтрализуют влечение к чувственным объектам.

Причина отказа от проповеди Учения обусловлена тем, что над «подобными носорогу» тяготеет привычка к уединению и заинтересованность в отсутствии беспокойства. Они не отваживаются посвятить себя разъяснению Дхармы – «поистине, очень трудно вести против течения человечество, стремящееся вниз по течению!» [ЭА, III, 94].

Есть и другое объяснение: «подобные носорогу» боятся отвлечься от состояния глубокого сосредоточения, выйти из него, боятся контакта с другими людьми, которые могли бы стать их учениками. Л. де ла Валле-Пуссен приводит в этой связи интерпретацию Сангхабхадры, согласно которой «носорог» не обладает интеллектуальной уверенностью в себе: хотя он и желает проповедовать учение об отсутствии атмана людям, привязанным к иллюзорному «Я», но его мышлению свойственна робость.

Подчеркнем, что в обеих трактовках причин отказа «носорога» от проповеди Дхармы акцентируется отсутствие отваги вступить на путь духовного просвещения. Если следовать тексту Васубандху, необходимые качества буддийского проповедника – это сохранение в памяти доктринальных наставлений, сострадание, отсутствие приверженности к уединению и покою, готовность к контакту с людьми, которые поработены влечением к «Я» и чувственным объектам, уверенность в силе своего мышления и отважное стремление вести человечество к духовным высотам вопреки его косной привычке плыть по течению.

Подводя некоторый промежуточный итог сказанному, отметим, что абхидхармистский метаисторизм выражается пре-

жде всего в конструировании ритмических законов в «истории» психокосма, связанных с возможностью актуализации событий, имеющих принципиальное значение для религиозной идеологии буддизма. Антропоцентрический характер этого метаисторизма выражается в том, что в качестве основы ритмической периодизации указывается закономерность в изменении продолжительности человеческой жизни.

Ритмические периоды, озаглавленные вероятностью актуализации идеологически важных событий, растянуты во времени, но строго ограничены максимальными и минимальными значениями в общей тенденции к снижению продолжительности человеческой жизни.

### Учение о вселенском правителе

Проблема соотношения религиозно-идеологического авторитета (т.е. авторитета духовного) и авторитета социально-политической власти имела свое вполне определенное решение на уровне канонической традиции и была представлена в учении о чакравартине – благом правителе мира. Васубандху затрагивает эту проблему в непосредственной связи с вопросами метаисторической периодизации идеологически важных событий великой кальпы.

Концепция благого правителя мира была весьма существенна для буддийской традиции, поскольку осмыслялась как инструмент религиозно-идеологического освящения процесса строительства полиэтнической империи.

Брахманизм является идеологией стратифицированного общества, принципиально исключавшего вертикальную социальную мобильность. Четыре варны – брахманы (жреческое сословие), кшатрии (воинское сословие), вайшьи (сословие торговцев, ростовщиков и ремесленников-профессионалов) и шудры (низшее трудовое сословие) – составляли жестко структурированный социальный мир. Ни богатство, ни заслуги, ни



индивидуальная одаренность не открывали членам этого застывшего социума пути вверх. Шаг вниз по сословной лестнице тоже исключался. Нарушения сословных предписаний сразу выводили человека за рамки общества, и он становился презренным изгоем.

Буддийская доктрина, вообще говоря, отрицала какую-либо сословную дискриминацию. В то время как веды – священные тексты брахманистской традиции – были открыты для изучения мужчинам первых трех варн, буддийская каноническая литература служила достоянием любого, кто по своим интеллектуальным данным и степени религиозной преданности Дхарме был готов посвятить себя ее постижению. Половая дискриминация в буддизме также не декларировалась.

Брахманизм по своей доктринальной сущности выступал в роли национально замкнутой идеологии. Чтобы стать индуистом, необходимо было родиться в индуистской семье, прозелитация исключалась. А это, в свою очередь, означало, что в процессе имперского строительства вновь присоединенные неиндуистские этносы автоматически оказывались за пределами варновой социальной структуры. Их собственная культурная традиция дискриминировалась, а войти в брахманистскую традицию они не могли, ибо инструмент такого вхождения господствующая религиозная идеология не предусматривала.

Буддизм – напротив – был открыт для новообращений. Более того, монашеская деятельность ориентировалась на проповедь Учения, на его распространение, в том числе и среди инокультурных народов. Такая направленность религиозной идеологии буддизма превращала его в беспрецедентно эффективное орудие имперской власти, причем власти, стремящейся к присоединению земель и народов. Становясь буддистами, носители иных традиций входили на равных в буддийский социум. Но здесь возникает вопрос, каким образом буддийская религиозная традиция оформляла духовный статус имперского правителя?

Прежде всего хочется отметить, что концепция чакравартин помещена Васубандху именно в космологический раздел «Энциклопедии Абхидхармы» и изложена в непосредственной связи с характеристиками мирового цикла. Чакравартин, говорит он, появляются в период, когда продолжительность человеческой жизни сокращается от бесконечности до восьмидесяти тысяч лет, но не меньше. Это положение очень значимо, поскольку оно указывает, что в своем появлении чакравартин в рамках одного мирового временного цикла предшествует приходу Будды. Чакравартин – фигура, характерная для благоприятных «исторических» времен, когда люди мало подвержены скорби. Предназначение чакравартина Васубандху называет «славным».

Сущность чакравартина – управление миром; отсюда и наименование «чакравартин» (чакра – драгоценное колесо с тысячью спиц-лучей, со ступицей-ободом, совершенное во всех отношениях, несотворенное, божественное’ – это атрибут имперской власти).

Автор «Энциклопедии Абхидхармы» приводит типологию правителей мира, в основу которой положены два признака: металл, из которого состоит чакра (золото, серебро, бронза и железо), и количество континентов, на которые распространяется власть чакравартина (соответственно, четыре, три, два и один). Таким образом, хотя у всех чакравартинов «славное предназначение», но высший тип такого правителя отмечен золотой чакрой, а низший – железной.

Эта типология уходит своими корнями в каноническую Абхидхарму (Васубандху ссылается на «Праджняпти-шастру») – в то время как в «Сутра-питаке» говорится только о золотом чакравартине.

Рассмотрим критерии ситуации обретения чакры, зафиксированные в «Сутра-питаке» и цитатно воспроизведенные Васубандху. Этих критериев шесть: пять из них адресованы претенденту на статус чакравартина, а шестой относится к явлению чакры как таковому.

Первый критерий можно назвать требованием легитимности: претензия на обретение чакры должна исходить только от царя из варны кшатриев, имеющего законное посвящение на власть. Таким образом, первый критерий априорно исключает претензии со стороны нелегитимных правителей – узурпаторов и самозванцев, а также со стороны лиц, не принадлежащих по рождению к воинскому сословию.

Осмывая первый критерий, приходим к следующему выводу: буддийская идеология, принципиально не дискриминировавшая людей по социальному признаку относительно их духовно-религиозной перспективы, в то же время признавала право на обретение статуса имперского правителя только за царствующими особами, принадлежащими к воинскому сословию.

Второй критерий представляет собой требование буддийского календарного соответствия: ситуация обретения чакры может иметь место только в строго определенное время – пятнадцатого числа лунного месяца. Эта дата всегда приходится на один из четырех ежемесячных дней *упошадха* (первое, восьмое, пятнадцатое и двадцать третье числа лунного месяца). *Упошадха* – дни, отводимые Винаей для соблюдения всеми членами общины, включая мирян, полного курса монашеских предписаний.

Требование буддийского календарного соответствия означает, что в царстве, которым правит претендент на обретение чакры, господствует буддийская религия. Если иметь в виду, что чакравартины приходят в тот период космического цикла, когда продолжительность жизни людей убывает от бесконечности до восьмидесяти тысяч лет, это следует рассматривать и как свидетельство древности буддийских государств, присутствующее в «Сутра-питаке».

Третий критерий – требование буддийской религиозной принадлежности претендента. Акту обретения чакры предшествует исполнение царем-претендентом предписаний Винаи относительно дней *упошадха* – омовения головы и других процедур. Этот критерий отсекает от претензий на статус вселенско-

го правителя не только царей-небуддистов, но и тех буддийских государей, кто неприлежен в религиозной дисциплине, в частности, нерадив в соблюдении упошадха.

Четвертый критерий – требование локального соответствия: ситуация обретения чакры предполагает присутствие претендента в строго определенном месте – на верхней террасе царского дворца. Для уяснения этого критерия важно учитывать, что резиденция государя представляла собой полифункциональное средоточие власти. Будучи шедевром зодчества, она символизировала властное могущество. (Китайский путешественник-буддист Фа Сянь, посетивший дворец прославленного в истории буддизма императора Ашоки много столетий спустя по прошествии его правления, утверждал, что это совершенное сооружение создано небожителями.) Царская резиденция и выполняла роль главной государственной сокровищницы, где хранились драгоценности и казна, и служила житницей, в которой сберегались на случай неурожая стратегические запасы, здесь же располагался царский двор и осуществлялось государственное делопроизводство. Таким образом, царский дворец являл собой «место силы», и его захват был однозначен утрате царской власти как таковой.

Четвертый критерий указывает на то, что государь, пребывающий вне своей резиденции или лишенный ее по каким-либо причинам, не может претендовать на статус имперского правителя. Требование локального соответствия исключает претензию на данный статус и со стороны государя, пребывающего в изгнании. (Отметим, что сакральное отношение к царскому дворцу в буддийских государствах прошло через всю многовековую историю: так, насильственный увод англичанами последнего императора Бирмы Тибо из его резиденции до сих пор является для бирманских традиционалистов символом эсхатологической трагедии.)

Пятый критерий – требование компетентного свидетельства: обретение чакры должно осуществиться в присутствии

«множества министров», т.е. свидетелей-экспертов – лиц, владеющих знаниями и умениями, присущими государственным мужам. Явление чакры не есть природная закономерность, оно – результат созревания кармического следствия прошлых действий того живого существа, которое в этой жизни претендует на статус имперского правителя. Именно поэтому факт явления чакры не может быть доказан, о нем могут лишь свидетельствовать очевидцы, опирающиеся в своих словах на восприятие как источник истинного знания. Таким образом, пятый критерий имеет гносеологическую природу.

Список требований к ситуации обретения чакры завершает критерий визуально-знакового соответствия: в «Сутра-питаке» зафиксированы шесть признаков явления чакры, которые, во-первых, позволяют отождествить явление как таковое, а во-вторых, дают основание для валидного умозаключения, что царь-претендент и есть чакравартин. Подчеркнем, что цитата из «Сутра-питаки», приведенная Васубандху, построена по принципу импликации: «Если (далее следуют вышеперечисленные критерии), то (вывод: этот царь и есть чакравартин)». Иными словами, если соблюдены условия и если имеет место установленное явление, то и вывод о приобретении претендентом статуса вселенского правителя истинный. Явление чакры, как мы отмечали выше, устанавливается посредством зрительного восприятия, а статус чакравартина – посредством умозаключения. Только восприятие и умозаключение, признаваемые буддийскими гносеологами в качестве источников истинного знания, призваны аргументировать эту ситуацию.

В данной связи требование визуально-знакового соответствия приобретает особую важность. Какие же шесть признаков должны подлежать отождествлению? Это прежде всего соответствие «структурного» характера: чакра имеет вид колеса с тысячью спиц-лучей, со ступицей и ободом. Оно должно восприниматься наблюдателями-экспертами как «совершенное во всех отношениях»; вызывать эстетическое переживание («прекрас-

ное»); не относиться к разряду сотворенных объектов («несотворенное»); ассоциироваться с объектами божественных сфер («божественное»), а ее субстанцией может выступать только золото.

Последний признак («вся из золота») не полностью совпадает с трактовкой чакры в «Абхидхарма-питаке»: в «Праджняпти-шастре» указаны наряду с золотом серебро, бронза и железо. Расхождение этого признака чакры в первом и третьем разделах канона Васубандху объясняет тем обстоятельством, что в «Сутра-питаке» говорится о высшем типе чакравартина, а в «Абхидхарме» представлена полностью четырехчленная типология вселенских правителей (золотой, серебряный, бронзовый и железный чакравартини).

Каноническая позиция утверждает, что татхагаты, архаты и истинно просветленные появляются во временной последовательности, а не синхронно, этот принцип распространяется и на чакравартинов. Но в данной связи возникает вопрос: что именно подразумевается под словом «мир», когда говорится о приходе в мир будд и чакравартинов, – Вселенная, состоящая из трех тысяч великой тысячи миров, или же все мировые системы? Здесь точки зрения буддийских учителей расходятся. Одни полагают, что слова Бхагавана (зафиксированные в «Брахмараджа-сутре») «Мое господство распространяется здесь на вселенную, состоящую из трех тысяч великой тысячи миров» не следует понимать буквально, поскольку речь идет только о пределах, охватываемых зрением будд без применения риддхических, сверхобычных способностей. В случае их применения никаких пределов не существует.

Другие учителя считают, что будды одновременно появляются и в иных мировых системах, поскольку число таких систем беспредельно и не существует никаких принципиальных препятствий для «нарабатывания» (букв.: «накопления») условий просветления многими живыми существами. Один Будда не может действовать сразу во всех мировых системах, даже

если продолжительность его жизни равна кальпе, а тем менее – если она такая же, как и у обыкновенного человека. При этом указывается, что действие Будды – это его существование, выступающее условием проявления и совершенствования у живых существ чистых *индрий* – способностей познавать еще не познанное, обретать глубинное знание и знание совершенное, свойственное статусу архата.

Васубандху отмечает, что обе вышеприведенные точки зрения приемлемы с позиции Учения. Если появление многих будд и чакравартинов во многих Вселенных и возможно, то от этого не происходит ничего дурного. Благодаря приходу чакравартинов во многих мирах наступает эпоха благоденствия, процветания, а будды ведут живые существа к окончательному освобождению, к нирване.

Но в пределах одной Вселенной двое татхагат одновременно не приходят, во-первых, потому что в таком удвоении нет необходимости, и во-вторых, Будда появляется лишь в том случае, если мир лишен духовного лидера, и этот факт запечатлен в обете Бодхисаттвы: «В этом слепом мире, лишенном поводыря, да явлюсь я Буддой, защитником всех беззащитных!». Какой смысл был бы в словах этой священной клятвы, если бы в миру уже присутствовал другой Будда?

Есть и причины, связанные с процессом осуществления целей Учения. При одном Будде благоговение его последователей возрастает в высшей степени. Они ревностно почитают Учителя. Понимая, что после его ухода или паринирваны останутся беспомощными, люди торопятся на практике претворить наставления Бхагавана.

Вселенское властное господство может быть обретено четырьмя способами, соотносящимися на плане выражения с золотой, серебряной, бронзовой и железной чакрами. Шкала материалов, из которых состоят эти чакры, кодирует собой количество континентов, подпадающих под власть чакравартина (золото – четыре, серебро – три, бронза – два, железо – один).

Планом содержания в этом контексте выступает именно социальный признак – способ, посредством которого расширяется территория, подконтрольная власти чакравартина.

Золотой вселенский правитель обретает имперское господство «благодаря приглашению»: малые государи инициативно изъявляют готовность отдать свои земли под власть чакравартина. Васубандху приводит типовой текст обращения подобных государей к обладателю золотой чакры: «Эти страны процветают для Вашего Величества, они изобильны, проникнуты миром и покоем, щедры на подаяние, населены множеством простого народа и образованными людьми. Правь ими, о Владыка! Мы же станем слугами Вашего Величества» [ЭА, III, 96, с. 192].

Читателю, знакомому с отечественной историей, невозможно остановить свое внимание на этих словах без того, чтобы в сознании не возникли строки древнерусской летописи, повествующей о призвании Рюрика на княжение в Старую Ладогу. Предание о приглашении Рюрика зачастую подается в исторической публицистике как свидетельство правовой несостоятельности, свойственной нашим предкам, – сами не смогли осуществлять властные функции и были вынуждены призвать иноземного правителя. В серьезной научной литературе казус приглашения Рюрика получил наименование нордической проблемы, и проблема эта до сих пор не разрешена. Однако знакомство с буддийскими источниками и, в частности, с рассматриваемым фрагментом из «Энциклопедии Абхидхармы» заставляет задуматься, насколько правомерен здесь эпитет «нордическая». Может статься, что речь идет о проблеме евразийской? Имеем ли мы дело со случайным совпадением в историко-культурных процессах на различных концах одного и того же континента – Евразии, но в разное историческое время? Или специфика древнерусской действительности (Старая Ладога располагалась на трассе великого пути из варяг в греки и являла собой один из бурно формирующихся центров межкультурного взаимодействия) пробудила к новой жизни индоевропейский способ



легитимации имперского господства? Предание о приглашении Рюрика на фоне излагаемой Васубандху концепции теряет ореол уникальности, перестает быть историческим казусом и требует для своего осмысления иных рамок соотнесения. Что было известно легионерам Александра Македонского, дошедшим до края ойкумены, об индобуддийских теориях воцарения имперского правителя? Какие сведения об этом могли быть занесены на Русь теми, кто продвигался «из греков в варяги»? «Энциклопедия Абхидхармы» ставит нас перед вопросом, не проходит ли духовная граница России и Индии непосредственно по древнему срезу отечественной истории.

Итак, согласно Васубандху, золотой чакравартин распространяет свою власть на все четыре континента в результате инициативного приглашения малых государей, готовых стать к нему в зависимость по схеме господин – слуги.

Серебряный чакравартин обретает господство над тремя континентами «благодаря собственному приходу»: он является в те земли, которые желает присоединить к своему царству, и их правители склоняются перед величием обладателя серебряной чакры и «скромно покоряются ему». В этом случае инициатива исходит не от малых правителей, а от самого чакравартина, но господство устанавливается без предъявления аргументов военной силы.

Два следующих типа господства – «бронзовый» и «железный» – также опосредованы инициативой со стороны чакравартина: в первом случае он является к малым государям и «устраивает сражение», а во втором имеет место «взаимное бряцание оружием».

На поверхностный взгляд может создаться впечатление, что сражение – это более грубый аргумент в установлении господства, нежели «бряцание оружием». Однако речь идет не об активном военном мероприятии, поскольку в этой схватке никто, как говорит Васубандху, не погибает. Сражение, которое дает войскам малых правителей бронзовый чакравартин, по-

добно показательному военно-спортивному состязанию, ибо никто не намерен оказывать вселенскому правителю силовое сопротивление с целью отстоять свою независимость. Здесь как бы присутствует скрытый договор помериться силой, не проливая крови, позволяющий достойно принять господство могущественного властелина.

«Взаимное бряцание оружием» – это уже нечто совсем иное, это попытка противодействия давлению превосходящей военной мощи. В этом случае аргументом установления имперского господства служит именно оружие, хотя никто не пускает его в ход. Чакравартин одерживает победу посредством давления с позиции силы, но без применения прямого военного насилия.

Отсутствие насилия в установлении имперского господства характерно для всех типов чакравартинов, подчеркивает Васубандху. Победив, чакравартин «наставляют живые существа на десять благих путей деятельности», т.е. проповедают десять типов поведения, предполагающих радикальный отказ от неблагих слов, поступков и помыслов. Результат воплощения этих наставлений в житейской практике подданных ведет к обретению хорошей новой формы существования («рождаются среди богов»). Таким образом, «завоевание» новых земель чакравартинами приобретает значение «обращения в буддизм» живых существ, населяющих эти земли. В скрытом виде здесь присутствует противопоставление завоевания мечом (т.е. с помощью насилия) завоеванию с помощью Дхармы. Отметим, что «завоеватель» – устойчивый эпитет Будды, однако этот эпитет подразумевает именно прозелитацию – обращение новых последователей.

Чакравартин приходят в периоды, ограниченные спадом срока жизни от бесконечности до восьмидесяти тысяч лет. Этот интервал имеет место только в первой промежуточной кальпе, но не в других девятнадцати, поскольку в периоды увеличения продолжительность жизни в них уже никогда не достигает бесконечности. Осмысление этих положений подводит нас к

выводу, что «славное предназначение» чакравартинов состоит в распространении их власти на континенты ради проповеди десяти благих путей деятельности, т.е. в основании «царства праведности» (если использовать выражение Т. Рис-Дэвидса). Мир создан, но человеческие существа еще мало подвержены скорби и не настало еще время прихода Будды, тем не менее в этом мире уже действует чакравартин, созидающий свою империю ради проповеди буддийских социальных норм.

Васубандху говорит о семи «сокровищах», неизменно сопутствующих появлению чакравартина: «сокровище-чакра, сокровище-слон, сокровище-лошадь, сокровище-драгоценность, сокровище-жена, сокровище-казначей и сокровище-министр». Живые существа из этого списка рождаются в связи с появлением чакравартина, потому что таковы процессы созревания следствия их прошлых действий, а не благодаря карме чакравартина.

Сокровище-чакра – колесо, обладающее способностью перемещаться по воздуху; благодаря сокровищу-чакре вселенский правитель и его войско могут достигать без специальных усилий любой точки мира, т.е. это чудесное военно-транспортное средство.

Сокровище-слон и сокровище-лошадь обладают сверхобычными способностями, они выполняют функции животных – волшебных помощников.

Сокровище-драгоценность представляет собой особый драгоценный минерал, способный излучать свет на дальние расстояния, т.е. речь идет о чудесном светильнике, прожекторе.

Сокровище-жена – благородная императрица, которой присуща гармония телесной красоты и духовных совершенств.

Сокровище-казначей и сокровище-министр толкуются в ряде источников также и как мудрый советник и удачливый полководец, причем в роли последнего иногда фигурирует старший сын чакравартина.

Однако от иных царей, говорит Васубандху, чакравартина отличают не только эти семь сокровищ, но и тридцать два при-

знака великой личности, которые роднят его с Буддой. Признаки мудреца, т.е. Будды, вне сравнения – они «как бы очищены огнем» и совершенны. Эти признаки свидетельствуют о практике пути Благородной личности, имевшей место в прошлых рождениях.

Как учение о чакравартине толковалось на уровне внетеоретическом – в более широком контексте буддийской культуры?

Изложение учения о чакравартине в одном из доктринальных текстов – в «Диргха-агаме» – исходит от лица Будды, беседующего с монахами, т.е. оно тем самым обретает статус канонического свидетельства.

Чакравартин в канонической трактовке – правитель, обладающий семью драгоценностями и проявляющий четыре сверхъестественные добродетели. Перечисляются семь драгоценностей – золотая чакра, белый слон, быстрый конь, божественное сокровище, сокровище-жена, министр и военачальник.

Сюжет обретения золотой чакры излагается следующим образом: когда чакравартин появляется на Джамбудвипе – континенте, где рождаются будды, он принадлежит к воинской варне. Его голова омыта водой четырех морей. В полнолуние, умастив свое тело благовониями, он поднимается в верхние этажи дворца, чтобы наслаждаться обществом жен. Внезапно небесная золотая чакра появляется перед ним. Тысяча ее спиц сияет. Она изготовлена божественным мастером и не имеет ничего общего с вещами, которые созданы людьми. Когда чакравартин видит ее, он смолкает и думает про себя: «Я слышал об этом в своей прежней жизни: в полнолуние человека с божественного неба *Тридцати трех* омывают водой, умащивают благовониями и т.д. Если это правда, то такой человек зовется чакравартином».

Осознав себя чакравартином, правитель желает опробовать драгоценную чакру. Он, совершив поклонение, приводит ее в движение со словами: «Чакра, продвигайся на Восток и потом возвращайся, но не отклоняйся от верного направления». Вслед за этим чакравартин созывает четыре армии, и все вместе они

устремляются за чакрой. Чакру в этом путешествии сопровождают боги-небожители.

Правители малых государств Востока, видя прибытие великого царя, спешат сделать ему подношение золотыми и серебряными зернами. Они говорят при этом: «Великий государь! Наша восточная страна ныне процветает, в ней много сокровищ. Благорасположение людей возрастает, сопутствуемое любовью ко всем живым существам, состраданием, законопослушанием, почтением к старшим. Наше единственное желание – чтобы ты правил нами, а мы будем служить тебе». Чакравартин на это отвечает: «Вы уже сделали мне подношение, но вами следует править согласно верному Учению, вы не должны отклоняться от него. В вашей стране не должно быть ничего, противного Учению. Не убивайте живые существа, учите других не делать этого, не крадите, не прелюбодействуйте, не вовлекайтесь в двусмысленные разговоры, не клеветайте, не лгите, не празднословьте, не будьте алчными, не поддавайтесь злобе и не имейте ложных взглядов. Таковы принципы моего правления». Точно таким же образом чакравартину подчиняются малые правители Юга, Запада и Севера.

В этой экспозиции чакравартин может быть истолкован как обладатель драгоценного колеса (т.е. Учения Будды), которое способно покорить страны всех четырех стран света. Однако немаловажно, что драгоценное колесо появляется внезапно, само по себе, и чакравартин, по сути, становится таковым только в связи с ним. Примечательно упоминание о небесах Тридцати трех (место проповеди Будды): типологически чакравартин может быть соотнесен с Буддой в аспекте проповеди Учения мирянам, хотя он наделен специфической, только ему присущей функцией – устройства социума согласно принципам буддийской дисциплины.

Маршрут движения драгоценного колеса, воспроизведенный в сутре (восток–юг–запад–север) не случаен, а доктринально обусловлен. Именно в такой последовательности конструи-

ируется космограмма, именуемая «Мандалой Мироздания», и осуществляется ее созерцание. Такова же последовательность визуализации, рекомендованная ученику в наставлении. Отметим, что в этом ритуале визуализируются и семь драгоценностей чакравартина, располагающиеся в таком случае над горой Меру. Последовательность визуализации их такая же [Карма Агван Йондан Чжамцо, 1993, с. 138–142].

На континенте Джамбудвипа, известном своими тучными землями, драгоценная чakra очерчивает пространство в двенадцать йоджан с востока на запад и десять – с юга на север. Божества в полночь воздвигают, как говорится далее в сутре, городские стены и строят прекрасный город. Описание этого города (семиярусные балюстрады и семь рядов деревьев, украшенные семью драгоценностями, поющие птицы) повторяет смысловые детали описания божественных городов и дворцов, расположенных как на мировой горе Меру, так и выше ее. Когда город построен, золотая чakra обозначает и его размеры.

Аналогичным образом божества возводят дворцы внутри этого города, и тогда драгоценная чakra обретает местоположение на крыше дворца. При этом правитель в радости говорит, что теперь он действительно чакравартин, поскольку обладает драгоценной чакрой.

Обретение белого слона осуществляется ясным утром, когда чакравартин сидит в зале, – белый слон внезапно появляется перед ним. Он чудесно красив, и правитель решает опробовать его. Убедившись в том, что слон точно принадлежит ему, правитель укрепляется в мысли, что он – чакравартин.

Аналогичным образом чакравартин получает быстро го коня, чудесную драгоценность, жену, казначея и военачальника. Внезапное, без видимых причин, последовательное появление этих символов статуса чакравартина убеждает правителя в том, что именно он представляет собой вселенского владыку. В сутре указывается, что в силу прошлых заслуг (т.е. достойных действий, осуществленных в прежних рождениях) казначей приоб-

рел способность видеть драгоценности под землей. Правитель испытывает способности сначала казначея, потом – военачальника, убеждаясь в их чрезвычайно высоких профессиональных качествах, подобающих членам ближайшего окружения чакравартина.

Далее сутра разъясняет четыре добродетели чакравартина. Первая из них – неподвластность преждевременной смерти, и в этом отношении вселенский правитель подобен архатам и йогинам в состоянии сосредоточения, вторая – сильное тело, которое не может быть поражено болезнями, третья – наличие на теле признаков Благородной личности и пропорциональность сложения, четвертая – обладание несметными сокровищами.

Что касается собственно правления чакравартина, то он относится к подданным, как отец – к своим детям, те же отвечают ему преданностью. Все свое имущество подданные готовы принести ему в жертву, а чакравартин, напротив, предлагает им пользоваться его сокровищами как своими.

Пока чакравартин правит Джамбудвипой, на этом материке земля делается мягкой, зловредные насекомые исчезают, драгоценные камни из-под земли выходят на поверхность. Четыре времени года метеорологически уравниваются – не бывает ни слишком жарко, ни слишком холодно. Земля обретает высокую степень плодородия, и на ней произрастают растения невиданной красоты и чудесных свойств.

Во время правления чакравартина царь нагов Анаватапта посылает на землю благодатные дожди, которые не мешают светить солнцу, поскольку идут только ночью и лишь орошают землю, не затопляя ее, как цветочник опрыскивает свежие гирлянды, чтобы цветы в них не увяли.

Пять злаков обильно плодоносят во время правления чакравартина, и благосостояние подданных так велико, что им нечего больше желать. И правитель, и подданные в своих поступках следуют десяти благим путям деятельности и не отклоняются от истинного воззрения.

Картину социального и экологического благоденствия, изображаемую в сутре, можно истолковать однозначно – следование буддийской доктрине, разъясненной чакравартином, приводит к социальной гармонии, экономическому и нравственному благополучию и адаптации окружающей среды к потребностям людей, не вредящим природе.

Когда чакравартину приходит время умереть, он обретает новое рождение на небесах Брахмы, т.е. в нижнем отделе мира форм, соответствующем первой степени йогического сосредоточения.

Когда чакравартин умирает, подданные вместе с его женой, казначеем и военачальником готовят тело праведного царя к кремации. Затем из семи драгоценных материалов сооружается ступа-реликварий. Ее ограда имеет четверо ворот, выходящих в парки с семью стенами, семью балюстрадами, семью рядами деревьев и т.д. Когда ступа готова, жена чакравартина, его казначей и военачальник призывают подданных совершить поклонение, после чего они обретают все, в чем испытывают нужду, – кто голоден, получает пропитание, нагие получают одежду. Драгоценный слон и быстрый конь также поступают в распоряжение подданных. Таким образом, поклонение ступе чакравартина приносит подданным тот же положительный результат, что и поклонение самому чакравартину при его жизни.

Обратимся теперь к интерпретации учения о чакравартине в буддийской традиции Юго-Восточной Азии. Вот как оно излагается Ли Тхай, составителем средневекового космологического трактата.

Ли Тхай помещает раздел о чакравартине в описание мира людей. Рождение чакравартином напрямую связано с заслугами прошлой жизни. Праведники, способствующие процветанию Учения, следующие дисциплинарным правилам, дающие милостыню, практикующие созерцание запредельных добродетелей, могут обрести новое рождение на небесах. Однако бывают



случаи, когда кармическое следствие благих деяний приводит к обретению статуса вселенского правителя, чакравартина.

Отличительная особенность чакравартина такова, что все его деяния осуществляются только согласно принципам буддийской доктрины. Он много времени проводит в обществе монахов, слушая знатоков Дхармы. Всякий день он ревностно исполняет все пять буддийских обетов, в дни упошадхи полностью уподобляется монахам. Утром полнолуния он раздает бесчисленные сокровища в виде милостыни, затем совершает омовение и повторяет предписания, после чего садится в центре золотой площадки и размышляет о Дхарме. Именно накопление чакравартином религиозных заслуг увенчивается обретением могущества, способного покорить Вселенную (см.: [Three Worlds, p. 136–137]).

Сияющая драгоценная чакра – и это особенно подчеркивает Ли Тхай – не сотворена ни Индрой, ни Брахмой, ни иным могущественным божеством. Она сама по себе появляется в связи с заслугами чакравартина.

В контексте мирового космического процесса чакравартин появляется в тех кальпах, в которых невозможно рождение Будды или пратьекабудды. В кальпе после разрушения мира огнем драгоценная чакра появляется первой в силу заслуг того, кто намерен стать чакравартином. Она покоится в глубине океана до тех пор, пока не появится вселенский правитель. Чакра выходит из своего укрытия с целью определить, кто достоин стать чакравартином.

Что же касается людей на четырех континентах, то чакра обладает способностью обеспечить их процветание. Поэтому необходимо поклоняться чакре, делать ей почтительные подношения. Ее могущество многократно превышает могущество волшебной драгоценности, исполняющей желания.

Подданные размышляют о явлении чудесной чакры и приходят к выводу, что она прибыла в связи с заслугами их правителя и, возможно, вследствие его размышлений о ней. Сам

правитель думает об этом следующим образом: «В это время, возможно, я и есть тот, чьи прошлые заслуги принесли этот плод, и драгоценная чакра пришла ко мне. Зная, что в полнолуние правитель совершает пожертвования, соблюдает заповеди и размышляет о них, практикует любящую доброту, драгоценная чакра появилась прошлой ночью» (см.: [Three Worlds, p. 142]).

Путешествие чакравартина по воздуху с помощью чакры осуществляется вместе с его двором и подданными. Причем подданные на это время обретают сверхобычные способности. Так, если кто-то помыслит, что его работа не закончена и это препятствует путешествию, то его занятие прекращается, и наоборот, если кто-то желает продолжить свое дело, то путешествие этому не вредит.

Путешествие начинается в направлении на Восток. Когда правители всех земель узрели чакравартина, никому не пришло в голову сразиться с ним оружием. Наоборот, они поклонились ему. В этой связи Ли Тхай добавляет, что ввиду чрезвычайных заслуг чакравартина ни одно злое животное, ни злой дух, никто, в принципе способный нанести вред человеку, не делает этого применительно к чакравартину (см.: [Three Worlds, p. 146]).

Существенно важно в этом контексте замечание Ли Тхай о том, что когда драгоценная чакра впервые показалась из океана, она так и называлась – «драгоценная чакра». Однако после того как чакравартин завоевал четыре материка, чакра стала зваться «победителем врагов». Напомним, что «победителем врагов» (аффектов) называют архата и Будду. Такое же именование драгоценного колеса – символа Учения – усиливает его содержательную связь с Буддой. В то же время чакравартин побеждает иных правителей исключительно проповедью учения, а не оружием. Поэтому в данном контексте именно Учение – победитель, что и обозначается вторым именем чакры – символа Учения.

Примечателен эпизод подношения даров чакравартину. Когда правители были готовы принести ему как своему владыке все, что бы он ни пожелал, чакравартин отвечал, что не

нуждается ни в какой дани, поскольку обладает божественной собственностью благодаря великой силе драгоценной чакры. К тому же он не собирается никого притеснять и утруждать, но, напротив, хочет принести всем счастье и благополучие (см.: [Three Worlds, p. 147]). В данном случае чакравартин проявляет себя как йогин, отказывающийся от даров согласно дисциплине. Одно из предназначений чакравартина – обучить правителей принципам управления, согласным с буддийской дисциплиной. Ли Тхай сравнивает его с Буддой, учившим людей жить согласно Учению (см.: [Three Worlds, p. 147]).

Далее подробно воспроизводится поучение чакравартина правителям. Он говорит, что рождение человеком уже представляет собой результат накопления благих деяний в прошлой жизни, а рождение правителем – следствие великих прошлых заслуг. Поэтому властью следует распоряжаться согласно Учению, и тогда добродетель правителя будет оценена людьми и богами. Правитель должен воздерживаться от пяти дурных деяний: от отнятия чужой жизни (иначе следующее рождение будет адским), от присвоения того, что не было дано добровольно (иначе возможно рождение в аду, а если новое рождение все же имеет место среди людей, то жить он будет в крайней бедности), от прелюбодеяния (в противном случае следующее рождение будет адским, а если и человеческим, то сопровождающимся сексуальной ущербностью, и множество рождений пройдет прежде, нежели будет обретено нормальное мужское рождение), от лжи (иначе грозит адское рождение либо рождение среди зловонных животных), от употребления опьяняющих напитков (правители, собирающиеся для совместного их употребления, попадают прямо в ад либо рождаются демонами или бешеными собаками. Если родится среди людей, будет безумным, злобным, не различающим правду и ложь) (см.: [Three Worlds, p. 148–151]).

Наставление чакравартина, как явствует из его содержания, совпадает с базовыми принципами буддийской дисциплины. Форма изложения, при которой упор делается на живописа-

ние последствий отступления от них, типична для буддийской проповеди, ориентированной на мирян.

Правителям предписывается также, по запоминании этих принципов, разъяснить их двору и подданным, не исключая простолюдинов и низших слуг.

Дальнейшие наставления чакравартина касаются конкретных ситуаций деятельности правителя и его отношения к подданным. Так, из собранного урожая десятая доля отдается правителю, а остальные – подданным. Если у кого-то нет урожая, то подать не взимается.

Особой заботой правителя должны пользоваться призванные на государственную и воинскую службу. Им следует давать вспомоществование пропитанием шесть раз в месяц, чтобы они не голодали. Раздавая работу, нужно следить за тем, чтобы она не была чрезмерной.

Что касается сбора податей, то их следует собирать столько же, сколько предшествующие древние правители. Если же собирать больше, то последующие правители будут делать то же, и установится неверный порядок.

Если некто пожелает начать свое дело, но не располагает средствами, ему следует дать ссуду из казны и впоследствии требовать только возврата долга.

Правитель не должен быть многословен, обсуждая что-либо с придворными. Все споры нужно решать согласно Учению.

Нужно поддерживать монахов и всех, кто знает Учение.

Что касается обычных людей и слуг, их следует вознаграждать согласно усердию.

Если правитель следует Учению, то все живут в счастье благодаря накоплению его религиозных заслуг (см.: [Three Worlds, p. 151–154]).

Таким образом, Ли Тхай проводит идею благого буддийского правления, которое тем успешнее, чем больше правитель следует Дхарме.

По совершении путешествия на другие континенты драгоценная чакра упокоевается в специально возведенном строении в городе – обители чакравартина.

Обретение чакравартином драгоценного слона осуществляется в версии Ли Тхай следующим образом. Вначале двор и подданные возводят из драгоценных материалов специальное строение, предназначенное для обитания этого слона. Когда строение готово, богатое убранство и пища подготовлены, к чакравартину обращаются с просьбой помыслить о драгоценном слоне, достойном быть его сокровищем.

В это время чакравартин как раз в течение полных семи дней раздавал милостыню и предавался размышлению о дисциплинарных правилах и об Учении. Далее он размышляет о том, какой слон подобает чакравартину, и представляет себе белого слона из семейства драгоценных слонов, обладающего дивной красотой, способностью передвигаться по воздуху. Он таков благодаря заслугам чакравартина. По воздуху он летит в город – обитель чакравартина, приземляется в своем специально построенном жилище. Окончание этой визуализации совпадает с приходом придворных, сообщающих о прибытии драгоценного слона (см.: [Three Worlds, p. 159–161]).

Тогда чакравартин выходит и выказывает пожелание вместе со своей армией и слонем подняться в воздух. Они облетают мировую гору Сумеру, начав полет перед утренней трапезой, а когда возвращаются – еще не поздно ее начать.

Таким же образом обретается и опробуется драгоценный конь (см.: [Three Worlds, p. 162–163]). Далее придворные побуждают чакравартина продолжать размышлять о сокровищах, с необходимостью появляющихся ввиду его чрезвычайных заслуг. Так обретается драгоценность Мани, обладающая способностью испускать лучи, затмевающие собой все вокруг.

Сюжет обретения драгоценной супруги в изложении Ли Тхай имеет некоторые особенности. Она появляется в воздухе сама по себе, но не как следствие размышлений чакравартина.

Это вполне объяснимо, так как размышление о противоположном поле несовместимо с соблюдением дисциплинарных правил. Если женщина, чьи прошлые заслуги достаточны, чтобы обрести рождение в качестве драгоценности-жены чакравартина, не может быть найдена на Джамбудвипе, то в силу заслуг чакравартина она приходит с северного континента Уттаракуру (см.: [Three Worlds, p. 166]). Она обладает способностью испускать сияние, облик ее подобен облику небожительницы. Другая ее необычная способность – она обладает телом, способным испускать тепло или прохладу, необходимые чакравартину: когда правителю холодно, тело драгоценной жены горячо, и наоборот (см.: [Three Worlds, p. 166–167]).

Далее чакравартина вновь побуждают размышлять о при-  
сущих ему согласно заслугам драгоценностях, и так обретается чудесный казначей. Он обладает способностью добывать сокровища со дна моря, что и демонстрирует по просьбе чакравартина в подтверждение своего статуса (см.: [Three Worlds, p. 169]).

Ли Тхаи дает отличающуюся от канонической трактовку седьмой драгоценности чакравартина – военачальника, заменяя его старшим из тысячи сыновей вселенского правителя. Он обладает знанием Учения и способностью постигать мысли людей. Он просит отца не утруждаться на поприще правления, так как сам знает, как править согласно Учению от его имени (см.: [Three Worlds, p. 170]).

Пока длится правление чакравартина, драгоценная чakra остается с ним. Она покидает вселенского правителя на семь дней только перед его смертью, перед принятием им монашества и перед рождением Будды. В этих трех случаях драгоценная чakra возвращается в глубины океана, откуда некогда вышла.

Когда чakra, главная драгоценность чакравартина, покидает его, слон возвращается обратно. То же происходит с конем и драгоценностью Мани. Если сокровище-жена пришла с континента Уттаракуру, то она возвращается домой, если она найдена на Джамбудвипе – теряет свои способности, становится

обычной женщиной и остается среди людей. Казначей также утрачивает способность прозревать сокровища и обретать их по своему желанию. Что же касается драгоценности-сына, то он утрачивает способность всеведения и свои знания. Однако, если его заслуги в прошлом рождении достаточно велики, он может быть чакравартином, как отец. В таком случае он сохраняет и свои способности, и знание Учения, и отеческий двор (см.: [Three Worlds, p. 170]).

Когда чакравартин умирает, его торжественно кремируют и сооружают ступу. Ли Тхай подчеркивает, что при всех заслугах чакравартина он не обретает нирваны, так как представляет собой обычного человека, подверженного не-вечности и страданию.

В разработку тематики доктринального учения о вселенском правителе – чакравартине Ли Тхай привносит концепцию буддийского правления как максимально приближенного к реализации социального блага. Всеобщее благоденствие достигается благодаря неотступному следованию Дхарме, которая и способствует гармонизации природных сил и общества, реализуясь в деяниях чакравартина. Идея наследования благого правления (вводится отсутствующий в сутре элемент – драгоценность-сын) является привнесенной и по сути мотивированной личным опытом Ли Тхай – он сам унаследовал трон, преемствуя своему отцу, покровительствовавшему буддизму. Здесь мы сталкиваемся с буддийской версией сакральной истории. Однако, поскольку буддизм в его индийской классической трактовке – это религиозное учение без бога и субстанциальной души, будет более уместным, на наш взгляд, говорить о метаисторической парадигме, нежели о сакральной истории.

### **Ритмы метаистории**

Циклическая «история» человеческого социума, как является из вышесказанного, – это процесс возникновения соци-

альной структуры, где институт царской власти выполняет функцию преграды на пути вырождения и деградации человеческой общности, но в конечном итоге с этой функцией не справляется. Нарастание социальной аномии и признаков физической дегенерации обусловлено объективными процессами созревания кармы, и это неизбежно приводит в рамках каждой великой кальпы к «концу истории».

Генезис социальной структуры, института царской власти и социальной аномии (отклоняющегося антиобщественного поведения) излагается Васубандху в форме этиологического мифа, однако способ интерпретации канонического сюжета отнюдь не укладывается в парадигму мифологического мышления. Попробуем проанализировать это, опираясь на текст Васубандху [ЭА, III, 97–98].

Люди первой космической кальпы, говорит Васубандху, не имели царя, он появился позднее, и причиной его появления выступает не что иное, как «влечение людей к вкусовым ощущениям и лень». В этом исходном тезисе проблема заявлена непосредственно и сразу, а это, подчеркнем, нехарактерно для мифа. Васубандху разворачивает рассматриваемый тезис в виде повествования о том, как перволюди, сходные по внешнему облику с существами мира форм и ранее «питавшиеся радостью», а не материальной пищей, пристрастились к поеданию лакомых объектов. Он отмечает, что, в отличие от реальных обитателей мира форм (мира, где нет органолептических объектов и соответствующих органов чувств), люди первой кальпы обладали органами обоняния и вкуса. Когда появился такой пищевой объект, как «сок земли», на вкус подобный меду, они пожрали его без остатка, что и послужило началом потребления материальной пищи. Тела перволюдей, забывших о возможности питаться радостью, сделались плотными и тяжелыми, их прежняя способность к самосвечению утратилась. В чувственном мире воцарилась тьма, и, соответственно, возникла необходимость в появлении небесных светил – солнца и луны.



Страсть испытывать вкусовые ощущения приводит к тому, что люди первой космической кальпы последовательно выедают такие вновь появляющиеся объекты питания, как земляной пирог, лесные ползучие растения и дикорастущий рис. Употребление в пищу последнего послужило причиной анатомических изменений, происшедших с людьми, – у них сформировались не имевшие ранее места органы выделения, а также женские и мужские гениталии.

Прежнюю привычку переживать радость при встрече друг с другом люди, разделившись теперь по внешнему виду гениталий, ошибочно приняли за сексуальное влечение как причину радости, говорит Васубандху. С этого момента обитатели чувственного мира становятся одержимыми «злым духом желания». Так автор «Энциклопедии Абхидхармы» объясняет происхождение аффекта чувственного влечения, страсти.

Таким образом, страсть переживать наслаждение вкусовыми ощущениями, согласно Васубандху, порождает алчное действие – стремление поглощать приятные съедобные объекты. Выедание людьми подчистую «сока земли» приводит к экологическому кармическому следствию – исчезновению этого объекта вкусовых наслаждений и последовательной замене его «земляным пирогом», лесными ползучими растениями и, наконец, дикорастущим рисом. Параллельно этому процессу созревает и кармическое следствие, связанное с изменением материального аспекта человеческой природы, – «тонкий» вид материи вытесняется «грубым», и появляются первичные (анатомические) половые различия. Деградирует и способность суждений – люди уже не могут верно идентифицировать причину положительных эмоций, возникающих при виде друг друга, связывая эти эмоции с восприятием генитальных различий. Стремление к наслаждению вкусовыми ощущениями и к наслаждению переживанием радости, якобы порожденной видом генитальных различий, генерализуется в аффекте рага – страсть, чувственное влечение. Оно и становится основой алчности – одного из трех «корней

неблагого» (другие два – вражда и невежество). Алчность к наслаждению чувственными объектами идет у людей рука об руку с развитием лени – нежелания лишний раз утруждать себя добыванием пищи.

Люди стали лениться срезать рис перед каждой едой и начали делать запасы, в результате чего возникло представление о собственности – «мое».

Изведя дикорастущий рис, люди разделили между собой поля и стали выращивать его сами, но тут же начали грабить друг друга, забирая себе чужой рис. Так возникло воровство – присвоение того, что не было дано добровольно.

Начало царской династии, если следовать Васубандху, связано с необходимостью охраны поля от грабителей. Первоначально большинством голосов был избран «страж полей» – кшатрий (кшетра – ‘поле’), который и стал первым царем. В его пользу было установлено налогообложение, равное одной шестой части урожая. Отметим, что упоминание в тексте Васубандху налогообложения в пользу кшатриев в размере одной шестой части урожая принципиально значимо. Именно в таком размере брахманистская юриспруденция требовала отчуждения доходов в пользу индуистского священства. Мотивировка этому давалась на основе религиозной традиции – «всё в этом мире дано богом Брахмой брахманам». Васубандху в противовес этому проводит идею исходного – добровольно принятого людьми древности – налогообложения в пользу воинского сословия, которое и поставляло царей. Он опровергает тем самым брахманский тезис о божественном происхождении налогообложения в пользу священства.

Воровство, говорит автор «Энциклопедии Абхидхармы», приняло форму уклонения от выплаты царского налога. Стремясь пресечь этот вид антиобщественного поведения, царь применил против уклоняющихся вооруженное насилие. Однако эта санкция имела контрпродуктивный результат – возникла ложь как способ ухода от уплаты налогов. Из текста Васубандху отнюдь не следует, что брахманы вообще имели какое-то место в

исходной социальной структуре индийского общества. О происхождении брахманов вскользь говорится, что так называли отшельников, предпочитавших уединенный образ жизни. Иными словами, первоначально они являли собой не более чем добровольных аутсайдеров.

С этих пор, говорит Васубандху, возобладал «путь дурных действий». Именно вследствие преобладания в деятельности людей алчности, тупой лени, лжи, насилия и воровства продолжительность жизни начала неуклонно сокращаться, дойдя в критический период до десяти лет. Автор «Энциклопедии Абхидхармы» подводит итог: порождающая причина этого потока бедствий и деградаций – страстное влечение к ощущению вкуса и лень [ЭА, III, 98].

Итак, по форме изложения перед нами группа этиологических мифов – миф о «самодodelьвании» человека до его нынешнего состояния (формирование анатомии), в который инкорпорированы солярный и лунарный мифы (возникновение светил), мифы о зарождении царской династии и социальной структуры, о возникновении собственности, воровства, лжи и налоговой системы. Однако такие зафиксированные в них аспекты, как анатомический, астрономический и социальный, отнюдь не выступают в функции семиотических кодов проблемы, как это свойственно мифологическому мышлению, поскольку проблема заявлена с самого начала. Мифологический нарратив представляет собой в тексте Васубандху план выражения, а план содержания предопределен задачей логико-понятийного истолкования религиозной доктрины.

Формулируя это иначе, можно сказать, что Васубандху преподносит в псевдомифологической форме разъяснение одного из основополагающих принципов буддизма: клеши и карма (аффекты и действие) – вот причина круговорота рождений, но данное положение обращено им в плоскость историософии (обоснования деградации с ходом времени человечества и среды его обитания).

Именно в этой историософской плоскости автор «Энциклопедии Абхидхармы» истолковывает и конец человеческой «истории» в учении о циклических ритмах малой эсхатологии – конце промежуточных кальп, сопряженном с процессом вырождения живых существ [ЭА, III, 97–98].

Малая эсхатология опосредована тремя бедствиями – взаимным самоистреблением людей с помощью подручных средств, выступающих в роли оружия; наступлением моровой язвы и голода.

Люди в периоды, когда продолжительность их жизни падает до десяти лет, являют собой полных выродков. Они одержимы безнравственными влечениями, крайней жадностью (находящей для себя единственный способ временного удовлетворения в неумном присвоении чужого посредством воровства) и ложными воззрениями. Яшомитра, комментируя «Энциклопедию Абхидхармы» с позиций школы Саутрантика, разъясняет значение термина «ложные воззрения» в данном контексте так: выродки исповедуют такие учения, которые не были известны ни отцу, ни матери (SAKV, с. 339). Это крайняя степень религиозно-идеологической деградации, поскольку приверженность детей учениям, не исповедовавшимся их родителями и неведомым им – свидетельство катастрофического угасания традиции, ее гибели и, соответственно, явный признак стремительного погружения общества в хаос.

Выродки обуреваемы бешеной злобой, моментально рождающей в их сознании при виде живого существа агрессивные замыслы. Любые подручные средства, включая палки и комья земли, в их преступных руках обращаются в оружие, с помощью которого дегенераты убивают друг друга и все живое на своем пути.

Выродки практикуют лишь дурные пути деятельности, «известные в обыденном словоупотреблении как скопище грехов». Немедленные кармические следствия этих грехов выражаются и в том, что нечеловеческие существа – пищачи и иные разновид-

ности демонов – насылают на деградирующее человечество всевозможные несчастья, в частности моровую язву, и люди гибнут от неизлечимых болезней. Боги также выступают кармическим инструментом реализации этих немедленных следствий, прекращая подачу на землю небесной влаги. Наступает засуха – самое страшное для земледельческих культур бедствие, и неизбежный в таких случаях голод поражает человечество.

Васубандху говорит о трех типах голода, метафорически именуемых «сундук (или копилка)», «белая кость» и «бросание жребия».

«Сундук» – это голод ввиду истощения запасов зерна. Люди умирают целой общиной, припрятывая скудные остатки семян в сундук-копилку для будущих поколений и предпочитая гибель истреблению минимального семенного фонда.

«Белая кость» – это голод в великую сушь, когда еще живые, изможденные недоеданием люди вынуждены собирать побелевшие под лучами палящего солнца кости умерших и готовить из них отвар, пытаясь с помощью этой «пищи» продлить свое существование.

«Бросание жребия» – голод, сопряженный с попыткой честного распределения очереди на поедание того немногого, что люди совместно находят по сусекам зернохранилищ.

В связи с описанием этих трагических картин малой эсхатологии Васубандху имплицитно вводит в свое изложение тему религиозной заслуги и образа действий, продиктованного воздержанием от безнравственности. Те, говорит он, кто хотя бы день воздерживается от причинения зла живым существам, кто с почтением преподносит в дар монашеской общине миробалан, кто кладет пищу в монашескую чашу для сбора подаяния, никогда не рождаются в этих «малых кальпах оружия, моровой язвы и голода». Данная тема полностью снимает впечатление фатальности эсхатологических бедствий для каждого живого существа, рожденного в сансаре. Хотя эти бедствия и имеют регулярный циклический характер, но тот, кто сегодня рожден человеком,

способен избежать их, следуя хотя бы некоторым буддийским предписаниям. Благоприятное кармическое будущее в новых рождениях находится всецело в руках каждого человека.

Несчастья живых существ в конце малой кальпы длятся разное время. Взаимное истребление посредством оружия продолжается только семь дней. Это как бы пик всеобщего агрессивного безумия выроdkов. Неизлечимые болезни со смертельным исходом терзают людей в течение семи месяцев и семи дней. Дольше других бедствий тянется голод – семь лет, семь месяцев и семь дней.

Хотя в тексте «Энциклопедии Абхидхармы» и нет прямых указаний на это, но, сопоставляя сроки, можно допустить, что процесс начинается с засухи и голода, потом присоединяется эпидемия, и на высоте таких мучений – через семь лет и семь месяцев – наступает неделя братоубийственной всеобщей рукопашной схватки, в которой и гибнут последние. Возможна и обратная последовательность событий: семидневная вспышка насилия, затем инфекция, губящая население семь месяцев кряду, а уж за ней семилетний голод, приводящий к полному опустошению. Однако описание голода, приведенное Васубандху, свидетельствует, что в этот период еще не все нравственные качества людей оскудели и даже сохраняются остатки общинной солидарности – мысли о пользе следующих поколений, удерживающие от поедания семенного фонда. Это заставляет думать, что голод предшествует моровой язве и вспышке вооруженного насилия. На такую последовательность указывает и Л. де ла Валле Пуссен, ссылаясь на Шаванна (см.: [L'AK, p. 206]).

Бедствия на различных континентах выражаются неодинаково. Яшомитра разъясняет, что если на Джамбудвипе бушует моровая язва, то на двух других континентах – Пурравидехе и Апарагодании обитатели подвержены лишь ослаблению здоровья; когда на Джамбудвипу надвигается голод в результате сильнейшей засухи, на этих двух материках испытывают только недоедание и некоторую нехватку воды [SAKV, p. 340]. От-

носителю Северного Куру Васубандху не дает специальных разъяснений, ибо продолжительность жизни его населения неизменна – тысяча лет, а значит, оно не переживает периодов смертности от эпидемий и голода. Таким образом, географический детерминизм рассматривается автором «Энциклопедии Абхидхармы» в контексте буддийского учения о карме.

Люди в малых калпах гибнут от оружия, болезней и голода, но разрушение материального мира в целом, предшествующее космогонической паузе, т.е. большая эсхатология, осуществляется посредством огня, воды и ветра. Идея циклического разрушения мироздания, подчеркнем, характерна для всех религиозно-философских систем Индии, функционировавших в классическую эпоху. Однако толковалась в теоретическом аспекте эта идея по-разному, и Васубандху приводит типовую дискуссию о разрушении мира, где оппонентами выступают последователи небуддийских учений – тиртханкары, творцы еретических идеологий. Обычно этим термином обозначаются небуддисты, не являющиеся в то же время носителями брахманистских воззрений. Однако из контекста излагаемой дискуссии следует, что под тиртханкарами в данном случае могут подразумеваться и приверженцы брахманистской религиозно-философской школы Вайшешика, постулировавшие вечность и неуничтожаемость атомов [ЭА, III, 100].

В чем же состоит существо дискуссии между абхидхармистами и тиртхиками (тиртханкарами)? Абхидхармисты отстаивали идею полной уничтожимости атомов в период разрушения мира. «В результате этих [разрушений], – говорит Васубандху, – не остается даже мельчайшей частицы от миров-вместилищ» [ЭА, III, 100]. Тиртхики, или тиртханкары, напротив, придерживаются той точки зрения, что атомы вечны, поскольку только они выступают причиной материальных тел (букв.: ‘грубых тел’), причем речь идет о так называемой внутренне присущей, ингерентной причине. Согласно воззрениям таких брахманистских школ, как Вайшешика и синкретическая

Ньяя-вайшешика, относимых абхидхармистами к категории тиртхика, если бы атомы не обладали предикацией вечности, то мир как совокупность производных материальных тел никогда не мог бы возникнуть. Отметим то важнейшее концептуальное для тиртхиков положение, согласно которому атомы сами по себе бескачественны и не воспринимаются помимо специальных состояний йогического сосредоточения, т.е. они сверхчувственны. Только образуя агломераты, атомы способны обретать определенные качества, связанные с субстанцией отношением внутренней присущности. Таким образом, гибель примитивных качественно определенных производных субстанций (агломератов) вовсе не означает в такой системе представлений уничтожения атомов самих по себе.

Абхидхармистская атомистическая теория строилась на совершенно иных основаниях, исключавших как идею «чистого» атома, так и идею ингерирования качеств. Качественная определенность есть сущностная характеристика абхидхармистского атома, помимо нее атом не обладает никаким бытием. А это, в свою очередь, означает, что исчезновение производной материи тождественно уничтожению материи как таковой. Но тогда каким же путем может реализовать себя материальный аспект космогенеза? На этот вопрос абхидхармисты давали следующее разъяснение: причиной появления нового мира-вместилища выступает ветер, обладающий особой энергией, которая порождена совокупной деятельностью живых существ. При этом ветер мира форм, не прекращающего своего существования при разрушении чувственного мира, играет роль «инструментальной причины» возникновения ветра, появляющегося в первые мгновения бытия чувственного мира (см.: [SAKV, с. 340]). Источники («семена») процесса космогенеза, как утверждали абхидхармисты, «приносятся ветром из других миров», т.е. из параллельных Вселенных. Яшомитра говорит о пяти видах «семян» космогенеза: семя-причина, семя-следствие, семя семени, семя вершины и семя группы [SAKV, с. 340].



Отметим, что образ ростка, появляющегося из семени, очень важен для понимания обсуждаемой в этой дискуссии проблематики. Абхидхармисты подчеркивали, что любое следствие – и в том числе росток – есть принципиально иная, новая целостность по отношению к своей причине. Диалектическая природа причинно-следственных связей обретает свое выражение, в частности, в акте возникновения нового качества как результата имевшего место действия. Для большинства тиртхиков данное положение не являлось приемлемым, поскольку оно противоречило их принципу, логически отрицающему возникновение какого-либо объекта из объекта качественно иной природы. Согласно положительному аспекту этого принципа, росток есть сумма своих частей, а те, в свою очередь, выступают суммой агломератов атомов, тождественных агломератам атомов семени. В контексте этого рассуждения семя – это лишь инструментальная причина ростака, а его ингерентная причина – бескачественные неуничтожимые атомы. Объединенные в качественно-определенные первичные совокупности, эти атомы предопределяют конкретный вид производной материи. В противном случае, полагали тиртхики, нарушалась бы «неизменная закономерность» возникновения вещей – из чего-либо определенного могло бы произойти что угодно (например, из пряжи возникала бы не ткань, а циновка, а из травы вирана, исходного материала для плетения циновки, – и вовсе что-то иное).

В приведенной Васубандху дискуссии эта позиция тиртхиков подвергается логической деструкции. Ткань в своей целостности не может быть редуцирована к нитям, из которых она состоит, о чем свидетельствуют данные зрительного восприятия. Если бы те же самые нити, из которых состоит ткань, располагались произвольно, а не так, как это осуществлено благодаря работе ткацкого станка, если бы цвет каждой нити был также произвольным, то сумма этой ни во что не сплетенной пестрой пряжи не воспринималась бы глазом как ткань.

Буддийские мыслители подчеркивают, что в акте восприятия не имеет места дифференциация по типу «это – земля, вода, огонь, а это – их цвет, форма и т.п.». Фундаментальные элементы (земля, вода, огонь и воздух) становятся доступны познанию только через зрительную и прочие модальности восприятия, этот факт признается и оппонентами – вайшешиками и прочими тиртхиками. Следовательно, во избежание логического противоречия, говорили абхидхармисты, они (т.е. тиртхики) не могут одновременно с этим признанием утверждать, что фундаментальные элементы сами по себе сверхчувственны и не воспринимаются.

Настаивая на неуничтожимости атомов, вайшешики апеллировали к выдвинутому ими учению об изменении качеств, внутренне присущих агломератам атомов, под воздействием нагревания. При сгорании, например, таких относящихся к производной материи объектов, как шерсть, хлопок или шафран, уничтожение посредством огня, говорили они, не происходит. Под воздействием высоких температур атомные агломераты лишь теряют одни качества и приобретают другие. Абхидхармисты возражали на это, опираясь на анализ данных восприятия. Поскольку после сжигания подобных объектов их дальнейшее чувственное восприятие невозможно, а представление о них как о существующих было бы нелепым, их образ исчезает. Установить факт их существования невозможно – как невозможно идентифицировать их атомарную субстанцию помимо чувственно воспринимаемых качеств.

Воззрения тиртхиков относительно неуничтожимости атомов недостойны серьезного обсуждения, полагали абхидхармисты. Васубандху называет рассуждения тиртхиков *bālapralāpa*, что буквально означает ‘мальчишеская болтовня’ или ‘наивный лепет’. В этом уничижительном определении скрыта тонкая ирония буддийского наставника. Термином *bāla* (букв.: ‘мальчик’ или ‘тот, кто не обладает умом зрелого мужа’) в брахманской традиции именовались юнцы в возрасте от две-

надцати до двадцати лет, пребывающие в периоде обучения, т.е. недоросли, зубрившие ведические тексты и постигавшие азы философских знаний в преддверии вступления в брачный возраст.

Воззрения тиртхиков в связи с вопросом об уничтожении мира-вместилища огнем, водой и ветром обсуждались буддийскими мыслителями отнюдь не ради абстрактных метафизических споров. Идея вечного бескачественного атома являла собой логико-теоретическое отражение представлений о вечном, неуничтожимом атмане – субстрате новых рождений. Именно ради полной деструкции этих представлений и разрабатывалась критика брахманистского атомизма.

Итак, согласно абхидхармистской концепции, миры-вместилища разрушаются без остатка под воздействием огня, воды и ветра. Жар семи солнц, дожди и ураганы уничтожают эти миры. Но каков по космической вертикали трех миров предел каждого типа разрушений?

Вторая ступень йогического сосредоточения выступает пределом для огненного разрушения. Все, что располагается ниже ее, сгорает.

Третья ступень йогического сосредоточения – верхний предел разрушения посредством водной стихии. Все, что ниже ее, под воздействием эсхатологических дождей отсыревает и полностью растворяется.

Верхний предел разрушения посредством ветра – четвертая ступень йогического сосредоточения. То, что ниже ее, рассеивается в ураганном вихре. Таким образом, четвертая ступень йогического сосредоточения – это верхний предел разрушений материальных миров-вместилищ.

Но возникает вопрос, почему первая, вторая и третья ступени йогического сосредоточения погибают от огня, воды и ветра. Это происходит, говорит Васубандху, ввиду гомогенного сходства разрушающих стихий и несовершенств, свойственных сознанию на каждой из этих ступеней [ЭА, III, 101].

Несовершенства первой ступени йогического сосредоточения – это такие свойства сознания, как направленность и содержательная рефлексия. Они подобны огню, поскольку «способны воспламенить интеллект».

Несовершенство второй ступени йогического сосредоточения – радость. Она делает тело полностью расслабленным, устраняет напряжение, а вместе с ним – и способность ощущать страдание. В этом отношении радость пребывает в сродстве со стихией воды.

Несовершенство третьей ступени – бинарный дыхательный ритм (вдох-выдох), поскольку дыхание сопряжено со стихией ветра впрямую.

Четвертая ступень йогического сосредоточения неколебима и тем самым чужда несовершенствам, поэтому в ней и невозможны разрушения посредством стихий.

Другие учителя, отмечает Васубандху, объясняют неподвластность этой сферы психокосма действию разрушающих стихий тем, что в ней обитают боги класса «Обладающие чистым местопребыванием». Четвертой ступени йогического сосредоточения соответствуют пять уровней психокосма, населенных богами, которые не могут подняться в мир не-форм или обрести какое-либо иное местопребывание. Однако и эта сфера невечна, поскольку дворцы ее обитателей возникают и прекращают свое существование вместе с живыми существами, их населяющими.

Разрушения миров-вместилищ происходят в непрерывной последовательности. Сначала имеют место семь разрушений огнем, а затем одно посредством воды. Этот цикл повторяется семь раз, после чего следуют еще семь огненных разрушений, завершающихся эсхатологическим ураганом. Такое количество и последовательность разрушений обусловлены продолжительностью жизни обитателей психокосма, особенностями (несовершенствами) достигнутых ими ступеней йогического сосредоточения и длительностью существования соответствующих вместилищ.

Весь этот процесс включает пятьдесят шесть огненных разрушений, семь разрушений водой и одно – ветром [ЭА, III, 102].

Подчеркнем, что процесс разрушения мира, как полагали буддийские мыслители, происходит отнюдь не по причине огня, воды и ветра, а только в связи с этими эсхатологическими стихийными бедствиями. И живые существа, и населяемые ими миры-вместилища гибнут «ввиду непостоянства всего причинно обусловленного».

\* \* \*

Что же дает нам знание закрытой системы категорий буддийской культуры для изучения стихийно эволюционирующей народной историко-культурной практики в зоне распространения буддизма?

Прежде всего эта система позволяет выявить, каким образом и в каком содержательном направлении интерпретировалась в народной буддийской культуре категория «живые существа», в частности, каким образом народная ментальность толковала буддийскую идею об отсутствии души. Далее, категория «деятельность» (карма) открывает возможность реконструкции народных представлений о грехе и причине новых рождений.

Особенно интересна народная интерпретация категорий «три мира», ибо ментальность простецов работает прежде всего с представлениями о чувственном мире, коррелятивными архаическими космологическими моделями.

«Великая кальпа» также имеет тенденцию к реинтерпретации на уровне архаической мифологии, хотя и сохраняет свою роль метаисторической временной координаты.

И, наконец, Благородные личности приобретают в народной буддийской культуре статус персон буддийского пантеона. Их материально запечатленным антропоморфным образам простецы отдают дань почитания ради обретения религиозной заслуги и возносят мольбы о помощи, а просвещенные монахи почитают их из бескорыстного уважения, любви и благодарности.

## Литература

### *Список принятых сокращений*

ЭА – Энциклопедия Абхидхармы

АКВ – Abhidharmakośa-bhāṣya

Л'АК – L'Abhidharmakośa, chapitre III

SAKV – Sphuṭārthā Abhidharmakośa-vyākhyā

### *Источники*

#### *(публикации оригиналов и переводы)*

АКВ: Abhidharmakośa-bhāṣya of Vasubandhu / Ed. by P. Pradhan. Patna, 1967 (Tibetan Sanskrit Works Series, vol. VIII).

SAKV: Sphuṭārthā Abhidharmakośa-vyākhyā by Yaśomitra / Ed. by Unrai Wogihara. Tokyo, 1932–1936.

ЭА, I: Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел первый: Анализ по классам элементов / Пер. с санскр. введ., коммент. и ист.-филос. исслед. В.И. Рудого. М., 1990 (ВВ. XXXV).

ЭА, III: Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел третий: Учение о мире / Пер. с санскр., введ., коммент. и ист.-филос. исслед. Е.П. Островской и В.И. Рудого. СПб., 1994.

Л'АК: L'Abhidharmakośa de Vasubandhu. Traduit et annoté par douis de la Vallée Poussin. Troisième chapitre. Paris; Louvain, 1926.

Howard A. The Imagery of the Cosmological Buddha. Leiden, 1986.

Three Worlds according to King Ruang. A Thai Buddhist Cosmology / Translated with Introduction and Notes by F.E. Reynolds and M.B. Reynolds. Berkeley, 1982.

*Исследования*

*Елизаренкова Т.Я.* «Ригведа» – великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа. Мандалы I–IV. М., 1984.

*Категории буддийской культуры.*

*Ред.-сост. Е.П. Островская.*

*СПб.: Петербургское Востоковедение, 2000. С. 24–107.*

## ДОБУДДИЙСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ВЕРХОВНОЙ ВЛАСТИ

### § 1. Добуддийские письменные памятники, содержащие проблематику власти

В настоящей главе мы рассмотрим добуддийские представления о верховной власти, реконструированные на материале памятников словесности ведийского и постведийского (брахманистского) периодов, а также дадим характеристику источников, содержащих потестарную, то есть посвященную власти, проблематику, проанализируем инаугурационные ритуалы ведийской эпохи, в которых воплощен основной круг воззрений относительно верховной власти. Особое внимание мы уделим рассмотрению базовых требований, предъявлявшихся к верховному правителю, что позволит выявить идейный контекст, предшествовавший формированию буддийских воззрений на проблему власти.

Наиболее ранние сведения, на основании которых можно судить о потестарных представлениях ведийской эпохи, обнаруживаются в гимнах Ригведы. Прежде всего в этой связи следует указать на эпитеты, адресованные двум основным божествам ведийского пантеона – Индре и Варуне. Так, Варуна именуется «царем всего мироздания» (РВ, V.85.3), а Индра – «вседержителем народов» (РВ, VIII.16.1), что указывает на приписывание этим божествам царственного достоинства вселенского масштаба. В Ригведе помимо Индры и Варуны царями называются еще Адити, Агни, Сомы и другие божества. К Индре также применяются эпитеты «вседержитель» (*samrāj-* – букв.: ‘всевластный’) и «самодержец» (*svarāj-* – букв.: ‘самовластный’). К Варуне применяется только первый из них – *samrāj-*, но в одном из гимнов Варуна и Индра противопоставляются друг другу именно в соот-



ветствии с указанными эпитетами (РВ, VII.82.2). Для обозначения власти как таковой в гимнах Ригvedы используется термин *kṣatra*-: власть предстает в Ригvedе как некая абстрактная субстанция, присущая богам, прежде всего Варуне и Адитьям, но также и Индре и некоторым другим. *Kṣatra*- определяется эпитетами «нестареющая», «несгибаемая», «сверкающая», «широкая», «высокая», «великая». Боги обладают способностью даровать *kṣatra*- своим адептам, поддерживать в них эту субстанцию. Кроме того, божества выступают хранителями *kṣatra*-. Таким образом, власть земная рассматривалась в Ригvedе как воспроизведение власти божественной<sup>1</sup>.

Уникальность гимнов Ригvedы в аспекте изучения представлений о верховной власти состоит в том, что этот первый памятник индийской словесности складывался на протяжении весьма и весьма длительного времени, начиная приблизительно с середины II тыс. до н.э. Потестарная проблематика, нашедшая свое отражение в Ригvedе, позволяет проследить динамику родоплеменных отношений, характерную для исторического становления индоарийской этнокультурной общности. Необходимо отметить, что в период сложения ранних гимнов Ригvedы, возникших, возможно, еще за пределами Индостана, древние арии уже обладали сложившимися представлениями о верховной власти. Подтверждением тому может служить описание *раджа-су* – архаического ритуала царского посвящения.

Гимн, сопровождающий инаугурационный обряд, имеет жанровые признаки жреческого заклинания и возглашается жрецом, совершающим ритуал. Зачин гимна – «Тебя я привел» (РВ, X.173.1) – свидетельствует о том, что обряд исполнялся именно жрецом, и демонстрирует, что уже на ранней стадии развития социальных отношений древнеарийское жречество обладало исключительными полномочиями на легитимацию верховного правителя. В тексте гимна на персону посвящаемого переносится характеризующий *kṣatra*- (РВ, X.173.1) эпитет «не-

---

<sup>1</sup> См. также: Елизаренкова, 1999.

поколебимый», что указывает на факт дарования правителю этой присущей богам субстанции. Важно отметить и смысловую нагрузку заключительного жреческого утверждения «Да пожелают тебя все племена!» (РВ, X.173.1), которое акцентирует добровольное признание властного верховенства посвящаемого со стороны правителей меньшего ранга – представителей племен. Схожие идеи содержатся в более поздних гимнах Атхарваведы (АВ III.4; IV.8).

Претендент на статус верховного правителя получает земной статус, зеркально соответствующий божественному статусу Индры, о чем свидетельствует перенесение на него устойчивого эпитета Индры – «царь племен». В качестве божественных покровителей посвящаемого в тексте гимна выступают Сома, Брихаспати, Варуна, Индра, Агни (РВ, X.173.3; 5).

Таким образом, в гимне, сопровождающем инаугурационный ритуал, просматриваются основные идеи ведийских представлений о верховной власти. Это – идея вселенского господства царственного правителя, под власть которого добровольно приходят все племена, населяющие землю; идея божественного происхождения земной власти и утверждения права жречества легитимировать земного верховного правителя в его статусе.

Среди ведийских источников, содержащих потестарную проблематику, особое место занимает Шатапатха-брахмана («Брахмана ста путей»), относящаяся к так называемой Белой Яджурведе. Брахманы как раздел Священного ведийского канона представляют собой цикл жреческих комментариев к четырём Ведам, раскрывающих ритуальный аспект ведийской религии. Традиционно включаемые в состав Священного ведийского канона, они с полным основанием могут быть рассмотрены и как относительно самостоятельные памятники словесности, поскольку относятся к иной, нежели Веды, более поздней эпохе – VIII–VII вв. до н.э.<sup>1</sup> В редакции школы Мадхьямдина Шатапатха-брахмана расчленена на четырнадцать подразделов.

---

<sup>1</sup> См.: Эрман, 1980. С. 143.

Рассматривая проблематику в этой редакции памятника, следует отметить, что она содержится преимущественно в пятом и тринадцатом подразделах, где представлены описания ритуалов *раджасуя* и *ашвамедха* соответственно. К анализу этих источников в связи с рассмотрением ведийских инаугурационных ритуалов мы обратимся во втором параграфе настоящей главы.

Отметим, что для адекватного понимания представлений о верховной власти, сложившихся в добуддийский период, необходимо затронуть и пураническую литературу, в частности – Вишну-пурану. Идеи, нашедшие отражение в данном памятнике, продолжают и развивают ту трактовку потестарной проблематики, которая была заложена в ведийскую эпоху, что позволяет рельефно проследить типологические отличия и сходства с буддийской инновацией в вопросе о природе власти и функции верховного правителя.

В тексте Вишну-пураны, одной из наиболее древних и авторитетных, основные особенности литературы пуран воплотились наиболее полно.

Потестарная проблематика освещена в шестой главе первого раздела Вишну-пураны. Здесь же, в контексте изложения брахманистских представлений о кармических закономерностях существования человеческого социума, дается описание посмертия, раскрывающее ценностные доминанты пуранической картины мира.

Рассмотрим сюжеты, повествующие о происхождении *варн* – социорелигиозных сословий, а также о причинах, влекущих за собой их социальную деградацию. Ведийская идея божественного происхождения *варн* связывается в тексте Вишну-пураны с новой интерпретацией сюжета о сотворении живых существ, включающей в себя фрагменты воззрений древней Санкхьи (VP, p. 44–45). Живые существа изначально выступают как члены *варны*, и их первоисточник – тело бога Брахмы. Так, из уст Брахмы произошло жреческое сословие, в членах которого преобладает *Саттва* – Ясность. Грудь Брахмы дала

миру кшатриев – воинское сословие, преимущественно наделенное *Раджасом* – активностью. Вайшьи, предназначение которых – хозяйственно-экономическая деятельность, родились от бедра Брахмы и сочетают в себе равное преобладание *Раджаса* и *Тамаса* – активности и инертности. А низшее сословие – шудры, годные лишь для того, чтобы самоотверженно служить брахманам, кшатриям и вайшьям, произошли от стоп Брахмы, и в них всецело господствует *Тамас* – инертность.

Вишну-пурана, несмотря на присутствие в ней отчетливых инноваций, воспроизводит главную идейную установку ведийской традиции в понимании религиозного смысла социальной дифференции: все четыре сословия представляют собой не что иное, как инструмент, самым лучшим образом приспособленный для совершения жертвоприношений. В Вишну-пуране, как и в текстах Священного ведийского канона, именно жертвоприношение выступает источником счастья, так как соблюдающие дхарму праведники, совершая жертвоприношения, обретают «небеса и освобождение» (VP, p. 44–45).

Согласно Вишну-пуране, изначально на земле царили процветание и благоденствие, а люди отличались приверженностью богам и ритуалам, праведному образу жизни, допустимому сословной дхармой. Их существование не омрачалось страданием, религиозные установления никем не попирались. Постепенно, не без божественного вмешательства, в человеческую природу проникло семя нечестья, пропитанное *Тамасом*, – и возникло вожделение. Это привело к пробуждению греховных устремлений, людей стали мучить боли и горести, сопровождающие темные грехи.

Люди пришли в разлад с окружающим миром и друг с другом. Они укрылись за укреплениями, вырыли рвы, возвели крепостные стены, отстроили города и деревни. Дома сделались необходимыми, ибо в природе возникла смена сезонов, иными словами, возникшую и усугубляющуюся социальную деградацию сопровождало ухудшение климатических условий,

что указывает на присутствие в мифологии Вишну-пураны идеи прямой зависимости между состоянием социума и динамикой природных условий. Отгородившись от природы, сообщает нарратор, люди занялись ручным трудом, «порождающим карму» (VP, р. 44–45), но мир продолжает двигаться навстречу гибели. И в этой ситуации единственным способом удержать человеческое сообщество и природу от разрушения провозглашаются ежедневные жертвоприношения, способные избавить от тяжких кармических следствий содеянных грехов. В утверждении, что совершением жертвенного ритуала грешник мог заблокировать наступление кармического следствия, состоит принципиальный тезис брахманистских представлений о карме. Подчеркнем, что в связи с указанием на необходимость совершения жертвоприношений в тексте Вишну-пураны приводится перечень различных культурных и дикорастущих злаков; этим легитимируются такие виды хозяйственной деятельности, как земледелие и собирательство, пригодные для исполнения обрядов (VP, р. 46).

Праведники, исправно следующие своей дхарме и регулярно совершающие жертвоприношения, обретают небеса, причем «согласно своей варне и ашраме», то есть в соответствии с варновой принадлежностью. Так, мир Праджапати предназначен для праведных брахманов, а также для образцовых глав кровнородственных кланов – *готр*. Мир Индры, царя богов, – для доблестных в битве кшатриев. Мир марутов, божеств ветра и бури, спутников Индры, – для трудолюбивых вайшьев, а мир гандхарвов, небесных музыкантов, питающихся запахом, – для почтительных шудр.

Высшие ярусы небес обретают те, кто посвятил себя религиозному подвижничеству. Мир восьмидесяти тысяч обуздавших чувства целомудренных аскетов уготован брахманам, проживающим при наставнике – *гуру*. Мир Брахмы ожидает странствующих аскетов, а Бессмертный мир йогинов – это высшая обитель Вишну.

Тем же, кто отвергает Веды, препятствует жертвоприношениям и не блюдет свою дхарму, предостоят рождения в различных

адах, где грешникам уготованы мучения, интенсивность и продолжительность которых зависит от тяжести содеянного греха (VP, р. 48; BC, 43.2–45). В тексте Вишну-смрити указывается и последовательность рождений, обусловленная дурной кармой: после адской формы существования (*нарака*) следует рождение среди животных (BC, 44.1–43), а затем только среди людей. Нарратор говорит о том, с каким физическим дефектом сопряжена человеческая форма существования того, кто приходит в мир людей после жизни в шкуре животного, – степень уродства также зависит от тяжести греха (BC, 45.1–33). Однако наряду с этим гарантируется и возможность покаяния – каждому совершенному преступлению соответствует свой тип покаяния, способный значительно смягчить, а то и вовсе заблокировать кармическую вину (BC, 46.2–25; 47.1–10). Темы адских рождений и покаяния, отметим, являются очевидной инновацией относительно ведийских представлений.

Рассмотрим в контексте вышеизложенного пуранический миф о происхождении идеального правителя.

Из четырнадцати легендарных прародителей человечества в первом разделе Вишну-пураны упоминается Ману Сваямбхува, тождественный исходной сущности Брахмы (VP, р. 51)<sup>1</sup>. От этого Ману произошли и добродетельные качества, и человеческие пороки, болезни и несчастья. Отрицательные качества, порождаемые Сваямбхувой, – это грозные образы Вишну, действующие как причина гибели мира.

Наделенные огромной силой великие *риши*, именуемые правителями людей, обладают неисчерпаемой творческой энергией. А Ману и его сыновья, доблестные и богатые цари, обуславливают постоянное сохранение мира (VP, р. 51–54).

Изложенный в Вишну-пуране миф о владыке Вене и его сыне чакравартине Притху<sup>2</sup> (VP, р. 98–106) наиболее полно от-

---

<sup>1</sup> О ведийской мифологии см. также: Дандекар, 2002; Кёйпер, 1986; Chaudhuri, 1931.

<sup>2</sup> См. также: Senart, 1882. P. 36–39.

ражает основополагающие брахманистские представления об идеальном правлении. Нарратор сообщает, что Вена, потомок Ману Сваямбхувы, обладал порочным характером, в силу чего после воцарения этот новый властелин земли провозгласил себя единственным объектом, достойным жертвоприношений, объявив, что он – земное воплощение всех божеств. Брахманы умоляли неразумного правителя возобновить жертвоприношения богам во избежание гибели мироздания. Вена не внял их мольбам, и тогда брахманы были вынуждены умертвить его.

Но анархия, как оказалось, еще худшее зло, нежели порочный правитель, – после убийства Вены в стране воцарился хаос. Жрецы принялись старательно тереть бедро Вены с целью получить таким образом сына мертвого правителя, так как тот не оставил потомства. «Когда они потеряли его бедро, оттуда восстал муж, видом подобный обгорелой головешке, с приплюснутыми чертами лица, сложенный как карлик» (VP, p. 100). Так, согласно Вишну-пуране, появились *млеччи* (*нишады* – в терминологии Вишну-пураны), аборигены севера Индии. Отмеченные знаком греховной кармы, они являли собой воплощение греха чакравартина Вены, ибо были порождением его пороков (VP, p. 100–101).

Так в пураническом мифе на религиозно-доктринальном уровне была закреплена дискриминация неарийских этносов – коренных народов Индостана.

Когда же отшельники потеряли правую руку Вены, то появился блистательный Притху. Сразу после рождения Притху с неба упали Аджагава, лук Шивы, божественные стрелы и кольчуга. Эти небесные атрибуты кшатрия призваны были утвердить установленное свыше предназначение Притху стать чакравартином – Вселенским правителем. А Вена, «родив» такого великого сына, обрел небо *питаров* ('отцов'), избежав тем самым дурного нового рождения – в аду для бездетных. Бездетность, отсутствие мужского потомства, считалась, согласно брахманистским представлениям, греховной, ведущей к адскому новому рождению.

На церемонии инаугурации Притху, сообщает нарратор, присутствовали все боги, включая самого Вишну, который и узрел на ладони Притху знак чакры – одну из *махатурушалакшан*, телесных признаков Великой личности. Знак чакры, сказано в источнике, имеется на руке каждого чакравартина (VP, р. 101). В описании инаугурации Притху присутствуют характерные для брахманистской традиции константы легитимации правителя. Так, власть, обретенная посредством узурпации, не считалась законной, ибо царь поставляется на правление «знатоками дхармы», искусными в церемонии царских жертвоприношений, то есть жречеством. Легитимный верховный правитель, получив власть из рук брахманов, наделяется и сверхъестественными способностями: Притху сделались подвластными природные стихии, а земля обильно плодоносила без приложения человеческих усилий.

В тексте Вишну-пураны повествуется об определяющих поведение идеального правителя (VP, р. 101–103) важнейших принципах, которые обнаруживаются и в других брахманистских памятниках религиозно-юридического содержания. Правитель должен быть честным, щедрым, мудрым, дружелюбным, терпеливым, доблестным, сурово воздающим за несправедливость. Царь должен быть искусным в знании дхармы и отправлении жертвенных обрядов, сострадательным, должен почитать жертвоприношения и брахманов, быть благочестивым и чадолюбивым. Как верховный судья правитель должен быть абсолютно беспристрастен.

Таким образом, в Вишну-пуране идеальный верховный правитель предстает как законный властелин, происходящий от отца – чакравартина и обретающий власть по воле жречества, а вместе с нею – и сверхъестественные способности, свидетельствующие о божественной природе царской власти; он – обладатель традиционных царских добродетелей, справедливый судья, просвещенный правитель, образцовый воин.

Очень интересная версия происхождения царской власти изложена в Шантипарве, двенадцатой книге Махабхараты. Этот



сюжет разворачивается по характерной схеме – от начала Критаюги, золотого века брахманистской периодизации. Изначально, повествуется в источнике, «не было ни царства, ни царя, ни носителя власти, ни наказания; все люди защищали друг друга дхармой» (Мбх, XII.59.14). Постепенная деградация общества привела к забвению ритуалов жертвоприношения, что поставило мир под угрозу гибели. Тогда, сообщает нарратор, Брахма создал всеобъемлющую шастру, вмещающую всевозможные знания и посвященную *данданити*, «науке о власти». В силу непрерывного сокращения продолжительности человеческой жизни и невозможности воспринять столь объемный труд число глав в этой шастре уменьшалось и уменьшалось, пока не ограничилось необходимым минимумом. В этот стабильный минимум и вошли повествования о воцарении и последующем убийстве греховного Вены и о восшествии на престол чакравартина Притху, овладевшего божественной «наукой о власти». При помощи аскезы Вишну слился с земным владыкой, и с тех пор люди «почитают земных богов как небесных» (Мбх, XII.59.130).

Резюмируя изложенное, необходимо сказать, что основным критерием идеальности верховного правителя выступало соответствие требованиям, предъявляемым царю жреческим сословием, – неукоснительное следование дхарме правителя. Кроме того, жречество ожидало от царственной особы строгого попечения о сохранении социальной стратификации – соблюдении каждым из четырех социорелигиозных сословий (*варн*) своей собственной дхармы. Совершая должные жертвоприношения и делая богатые подношения брахманам, правитель был обязан следить за регулярностью жертвоприношений и подношением даров жреческому сословию, осуществляемыми каждой социальной стратой. В этом, согласно брахманистским представлениям, состояла не только властная, но и космологическая функция идеального верховного правления, поскольку дхарма каждого социорелигиозного сословия имела космологическое измерение.

Ведийские ритуалы, как и любые ритуальные действия, представляли собой «перемещение» мифологического времени и пространства в реальные темпорально-пространственные координаты, наделяемые сакральным смыслом. Ритуал как таковой является средством идентификации его непосредственных участников с мифологическими персонажами, а совершаемые ими в соответствии с ритуальным сценарием действия отождествлялись с событиями, происходящими в мифологическом времени и пространстве. Целью ритуала выступало поддержание космической гармонии и порядка с помощью божественных сил, призываемых возгласением магических формул (*мантр*)<sup>1</sup>.

Претерпевая значительные исторические трансформации, ритуал как один из продуктов религиозной рефлексии общества о самом себе и мире неизбежно запечатлевает и представления о верховной власти. Именно в силу этого описания ведийских «царских ритуалов» могут служить источником для изучения брахманистских воззрений на природу и функции верховной власти.

В рамках данной главы будет представлен анализ двух важнейших ритуалов царского посвящения: *раджасуя* и *ашвамедха*.

Письменными источниками для изучения представлений о царской власти, запечатленных в описании ритуала царского посвящения, служат преимущественно специальные трактаты, выделяемые в особую категорию источников, – *шраутасутры*, в которых излагаются сценарии жертвоприношения на больших алтарях. *Шраутасутры* представляют собой руководства, составленные для исполнителей торжественных ритуалов.

Тексты *шраутасутр* отличаются детальностью и скрупулезностью в описании таких ритуалов. Как установил Я. Гонда, сопоставляя тексты *шраутасутр* с текстами второго раздела священного ведийского канона – брахманами, последние обильно

---

<sup>1</sup> О ведийских ритуалах см. также: Васильков, 1972; Невелева, 1988; 2003; Полосин, 1999; Топоров, 1988; Lévi, 1898; Renou, 1954; Stevenson, 1920.

цитируются в шраутасутрах. На основании этого Я. Гонда пришел к выводу, что шраутасутры генетически связаны с древней ведийской литературой<sup>1</sup>. Тексты шраута – это не гибридные сутры, они восходят к одной из четырех Вед, а многочисленные *мантры*, приводимые в шраутасутрах, напрямую или косвенно заимствованы из *самхит*<sup>2</sup>. Г.М. Бонгард-Левин и Г.Ф. Ильин относят период их сложения к 800 (700) – 400 гг. до н.э.<sup>3</sup>.

Обилие *мантр* – сакральных магических формул, является характерной чертой текстов шраутасутр. В качестве *мантр* в этих текстах выступают не только строфы из гимнов Ригведы, но также и жертвенные формулы Яджурведы. Такие *мантры*, принадлежащие к классу «ведийских высказываний» (*vaidica*), рассматривались в традиции как вербальное проявление абсолютной истины, открытой людям.

Я. Гонда отмечает, что определенная часть *мантр* Ригведы вообще не использовалась в священных церемониях, а те, которые использовались, обладали лишь второстепенным значением. В отличие от них стихи и *мантры* Яджурведы неизменно выполняли ритуальную функцию.

В качестве одного из источников для изучения царских инаугурационных ритуалов ведийской эпохи нами был привлечен текст Шраутасутры, приписываемый авторству Катьяяны. Как сообщает Х.Г. Ранате, исследовавший этот текст, данное руководство для исполнения ведийских ритуалов играло весьма существенную роль в традиции Шраутасутр, поскольку в нем воспроизводился архаический порядок совершения ритуалов. Кроме того, в Шраутасутре Катьяяны задается общая линия размышлений о значении того или иного ритуального элемента, восходящая к Шатапатха-брахмане. Последняя, в свою очередь, в контексте рассмотрения ритуалов представляет собой коммен-

---

<sup>1</sup> См.: Gonda, 1977. P. 489.

<sup>2</sup> См.: там же.

<sup>3</sup> См.: Бонгард-Левин, Ильин, 1985. С. 40.

тарий на Ваджасанея-самхиту<sup>1</sup>. Таким образом, Шраутасутра Катьяяны отчетливо экспонирует ведийскую традицию в ее непрерывной преемственности.

Другой источник – Махабхарата, книги вторая и четырнадцатая, в которых обнаруживаются описания царских инаугурационных ритуалов ведийской эпохи – *раджасуи* (во второй книге – Сабхапарва, или «Сказание о собрании») и *ашвамедхи* (в четырнадцатой книге – Ашвамедхикапарва, или «Сказание о жертвоприношении коня»).

Необходимость обращения к эпосу в контексте данного исследования продиктована тем, что в указанных разделах Махабхараты представлены некоторые важные элементы ритуалов царского посвящения, опущенные в тексте Шраутасутры Катьяяны, воспроизводящем лишь ту часть ритуального сценария, которая осуществляется непосредственно на территории жертвенной площадки. Все происходящее вне сакральной территории (при ритуале *ашвамедхи* это, например, странствие коня в сопровождении войска, являющееся важной частью ритуала) выпадает из поля зрения автора вышеназванной Шраутасутры. Поэтому, в соответствии с целью нашего исследования, представляется необходимым проведение анализа описаний ритуала, содержащихся в Махабхарате и в Шраутасутре Катьяяны.

## § 2. Ведийский ритуал царского посвящения *раджасуя*

Ритуал *раджасуя* дает, на наш взгляд, богатый материал для анализа добуддийских представлений о легитимации верховного правителя. В этой связи наша позиция расходится с точкой зрения на *раджасую* И.К. Хейстермана. По его мнению, в Древней Индии *corpus rituale radjasui* не представлял собой особого вида жертвоприношения и не был обставлен с тем великолепием, которое неизменно сопровождало *ашвамедху* –

---

<sup>1</sup> См.: Ranade H.G. Introduction (в кн.: KātyŚs. P. 1).

ритуал, считавшийся «царем среди жертвоприношений»<sup>1</sup>. Такое заявление представляется нам малообоснованным. Ритуал царского посвящения *раджасуя*, анализу которого И.К. Хейстерман посвятил свою монографию, возможно, и не обладал той значимостью, какую имел ритуал жертвоприношения коня, и не обставлялся с той же пышностью. Однако бесспорно то, что ритуал *раджасуя* обладал весьма сложной структурой и играл весьма значимую роль в процессе становления древнеиндийской государственности. А это означает, что анализ *раджасуи* может дать плодотворные результаты при выявлении типологических особенностей царской инаугурации, утвердившейся в ведийской традиции.

Ритуал *раджасуя* совершается правителем, желающим обрести статус «царя царей»<sup>2</sup>, то есть верховного правителя имперского масштаба. Анализируя индийские обряды, Я. Гонда указывает на три класса ритуалов: 1) подношение цветов, фруктов и приготовленных блюд – ‘ишти’; 2) жертвоприношения животных в честь Агни и Сомы, представляющие собой более сложную модель ритуалов; 3) так называемые церемонии сомы – модификации *агништомы*<sup>3</sup>.

В *раджасуе*, равно как и в *ашвамедхе*, представлены все три вида священнодействий: *ишти* (подношения цветов, фруктов, пищи); жертвоприношения сока сомы и заклятие животных.

Из текста соответствующего раздела Махабхараты следует, что санкцию на совершение *раджасуи* мог получить только праведный царь, управляющий государством согласно дхарме. Во владениях такого правителя налогообложение осуществлялось в соответствии с установленными законами; хозяйственно-экономическая деятельность, приоритетами которой объявляются скотоводство, земледелие и торговля, процветала именно благодаря попечению царя. Праведное царское правление, как

---

<sup>1</sup> См.: Heesterman, 1957. P. 6.

<sup>2</sup> См.: DI. Vol. 3. P. 253.

<sup>3</sup> См.: Gonda, 1977. P. 489.

свидетельствует текст, имеет и космологическое измерение – стихийные бедствия (засуха, наводнения, пожары) обходят государство стороной, и антропологическое – население пребывает в добром здравии и свободно от таких пороков, как насилие и ложь. Государь, устремленный к обретению вселенского господства, должен был проявить себя как успешный завоеватель сопредельных территорий (Мбх, II.23.7–28.15).

Правитель, претендующий на совершение *раджасуи*, нуждался в санкции брахмана, обладающего беспрекословным авторитетом. Получив от него разрешение, царь обретает статус жертвователя – *уајатāпа*, позволяющий назначить жреца – вершителя ритуала. Этому жрецу предстояло определить остальных участников *раджасуи*. В эпическом сюжете брахман Вьяса, дозволив Юдхиштхире, старшему из пяти братьев Пандавов, совершить *раджасую* и став по его просьбе верховным жрецом, выбрал себе функции жреца-хранителя. Затем Вьяса подбирает *удгамри* (*utgātr*) – жреца, исполняющего гимны Самаведы; *адхварью* (*adhvaryu*) – жреца, осуществляющего действие; *хотри* (*hotr*) – жреца-взывателя (согласно тексту Махабхараты, *хотри* может быть два). У *хотри* также могли быть помощники, чей статус при отправлении ритуала не имел первостепенного значения (Мбх, II.30.23–24; 32–41). Таким образом, в крупных ведийских ритуалах жрецам отводились четыре основные функции, осуществлять которые могли пять человек.

Согласно Хейстерману, для последователей ведийской обрядовой традиции в ритуале *раджасуя* посвящаемый правитель ничем не отличался по значимости от рядового жертвователя. Совершая ритуальные действия, царь не обладал властным статусом, а выступал лишь жертвователем, на котором было сосредоточено все внимание. Однако такой временный статус никоим образом не умалял его монаршее достоинство, поскольку ритуал был наполнен идеей государственности в том смысле, который придавала этой идее ведийская традиция<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: Heesterman, 1957. P. 6.

В обязанности жертвователя входило назначение членов «организационного комитета» торжества, ответственных за приготовление угощения, за размещение прибывающих брахманов и царей, за организацию их досуга, а также за прием драгоценных подношений и за распределение ответных даров (Мбх, II.30.32.1–11).

С дозволения брахманов мастерские приступают к строительству домов для гостей и участников ритуала, а также к изготовлению жертвенных площадок (Мбх, II.30.32–41). Жертвенные площадки (*Mahāvedi*) для проведения двух ключевых частей ритуального комплекса *раджасуи* – *абхишеки* и *дашапеи* – примыкали друг к другу и были ориентированы на юг и на север, причем площадка для *абхишеки* находится с южной стороны (KātyŚs, 15.3.33–34).

В самом начале совершается обряд *агништота*, носящий также название *pavitra* ('очищающий') (KātyŚs, 15.1.4, 5). Он длится, согласно Катьяяне, четыре дня: три из них называются *упасад*, один, последний и основной, – *сутья* (*sutyā*) (KātyŚs, 15.1.4, 5). Однако в литературе встречается упоминание о пяти днях *agniṣṭoma*<sup>1</sup>.

В ритуале участвуют шестнадцать жрецов – четыре группы по четыре человека, символизирующие четыре Веды (Риг-, Сама-, Яджур- и Атхарваведу). Дар жертвователя, адресованный жрецам, составлял тысячу коров (KātyŚs, 15.1.4, 5).

В последний день *agniṣṭoma* (*sutyā*) совершаются три церемонии выжимания сока (сомы), наполнения им различных кубков и ритуального подношения наполненных сосудов различным божествам (в данном случае – Агни). Одновременно со священнодействием происходит публичное возгласение соответствующих сутр и шастр – в случае *agniṣṭoma* рецитировался текст *Agniṣṭomasāman*.

Очистительный ритуал совершается в первый день месяца Пхальгуна, который благоприятен для поклонения после полнолуния в месяц Магха (KātyŚs, 15.1.6).

<sup>1</sup> См.: DI. Vol. 1. P. 31.

Завершение ритуала происходит в доме жертвователя, поднесшего дар, удовлетворивший пожелания жрецов (KātyŚs, 15.1.7).

Далее следуют ритуальные подношения божествам Анумати, Агни-Вишну, Агни-Соме и Индре-Агни, сопровождаемые различными дарами со стороны жертвователя в пользу жрецов – исполнителей ритуала. По завершении этого наступает день *Āgrayaṇa* – первый день возлияния сомы (KātyŚs, 15.1.9–16).

После совершения *agniṣṭoma* совершались соответствующие *uṣṭi*. Это, во-первых, подношение доведенного до кипения «очищенного масла», посвящаемого Агни (ритуал *rañcāvātīya*). Жрец проводил ложкой-*sruva*, наполненной кипящим маслом, в направлении четырех сторон света от жертвенного огня. Во-вторых, подношения Агни, Варуне, Индре (ритуал *indriyaturīya*), где в качестве *uṣṭi* выступали жареный ячмень, семена растения *Gavedukā*, творог, изготовленный из коровьего молока (KātyŚs, 15.1.20–15.2.1).

Далее следовал ритуал *triṣamyuktā*, длящийся три дня. Основными объектами поклонения выступали три божества – Вишну, Пушан и Сома, но неизменно наряду с ними почитались при совершении *triṣamyuktā* также Агни и Индра.

В первый день совершалось поклонение Агни-Вишну, Индре-Вишну и Вишну. Во второй день – Агни-Пушану, Индре-Пушану и Пушану. На третий день объектами поклонения выступают Агни-Сома, Индра-Сома и Сома (KātyŚs, 15.2.8–12).

Следующий ритуал интересен тем, что проливает свет на характер основных составляющих государственного благополучия страны в ведийской традиции. Это поклонение божествам в домах так называемых сокровищ государства – привратников, государственных министров и так далее, насчитывающее двенадцать подношений – *uṣṭi*.

Первое поклонение – подношение Агни *Anīkavat* в доме военачальника после возжигания ритуальных огней. На следующий день священнодействие переносится в дом *пурохити-*



ты, домашнего царского жреца, где происходит поклонение Брихаспати.

В доме самого исполнителя ритуала, *адхварью*, совершается поклонение Индре. Далее следует поклонение Адити в доме *Mahiṣī*, старшей супруги правителя.

В доме царского колесничего, *suta*, почитается Варуна, а в доме деревенского старосты, *grāmañī*, *ишти* подносится Марутам.

В доме *ḥṣattrī*, начальника дворцовой стражи, совершается поклонение Савитару. *Ишти* в доме *samgrahītr*, главы царской администрации, подносится в честь Ашвинов, затем в доме главного сборщика налогов совершается поклонение Пушану.

В доме самого жертвователя подношение предназначалось Рудре.

В доме наслаждений совершалось подношение очищенного масла, взятого четыре раза. В доме *parivṛtti*, женщины, у которой нет мужа и сына, совершается подношение *Humṛimu* (*Nitr̥ti*) посредством черного сорта риса, очищенного от шелухи ногтями (*KātyŚs*, 15.3.3–14).

Помимо *ишти* в качестве подношения Рудре жертвователь-царь оставлял также острозаточенный меч, доску для игры в кости, перевязанную травой, лук, покрытый кожей змеи *Ajagara*, и колчан для стрел, изготовленный из бычьей кожи, а также шлем красного цвета (*KātyŚs*, 15.3.15–20).

Далее следуют подношения *чару* (*caru*) – ритуального сосуда с приготовленным на молоке или масле рисом и ячменем – Соме-Рудре и Митре-Брихаспати (*KātyŚs*, 15.3.23–32).

Только после этого начинается *абхишека* – центральный обряд в ритуальном комплексе *раджасуи*. *Адхварью* совершает ритуальную покупку сомы для *абхишеки* и *дашапеи* (ритуала, следующего за *абхишекой*) и разделяет ее на две части. Затем он относит сосуды с сомой в жертвенный зал и охраняет их там (*KātyŚs*, 15.4.3).

*Абхишека*, обряд окропления священными водами, являлся центральным в инаугурационном комплексе, в котором жерт-

вователь (царь) отождествляется с Праджапати – верховным богом, сотворившим вселенную. Финальной частью обряда *абхишека* было новое рождение жертвователя-царя в качестве правителя вселенной<sup>1</sup>.

В обрядах *раджасу* в целом – и в *абхишеке* в частности – в ритуальных формулах, произносимых участниками таинства «нового рождения» Вселенского правителя, хорошо прослеживается такой проблемный узел, как отношения правящей элиты и духовенства, царя и жреческого сословия.

Так, например, брахманы, руководящие ритуалом и провозглашающие царя полноправным властелином, объявляют его брахманом *par excellence*. Согласно ведийской традиции, закрепленной в царском ритуале, брахман – это «матка государственности, поэтому брахман при церемонии *раджасу* сидит подле кшатрия. Хотя правитель может достигать самого высокого положения, он в итоге опирается на брахмана, свою матку»<sup>2</sup>.

Такая интерпретация, зафиксированная в традиции, подчеркивает ведийский принцип взаимного служения сословий: если бы правитель решил притеснить жреческое сословие и стал урезать привилегии брахманов, он тем самым неизбежно навредил бы самому себе, ибо брахманы поставляют правителей и служат их опорой.

После совершения поклонения богам (Агни Грихаспати, Соме Ванаспати, Брихаспати, Индре Джьештхе, Рудре, Митре-Сатье, Варуне Дхармаспати), рецитируя соответствующую *мантру*, *адхварью* произносит во всеуслышание имя жертвователя. Оба при этом стоят на месте, именуемом *атит*, причем жертвователь находится справа от *адхварью*. Жрец также объявляет имена отца и матери жертвователя и называет *варну*, к которой тот принадлежит (KātyŚs, 15.4.4–17).

Далее *адхварью* готовит воду, необходимую для окропления жертвователя, причем для ритуала *абхишека* собирают не-

---

<sup>1</sup> См.: Heesterman, 1957. P. 66.

<sup>2</sup> См.: Ibid.

сколько «видов» воды. Прежде всего это дождевая вода, выпавшая в теплый период и не достигшая земли. Ее собирают исключительно у северного жертвенного столба ритуальной площадки (KātyŚs, 15.4.22, 34).

Другие воды могут быть взяты лишь в месте их непосредственного расположения.

Что касается речной воды, то *адхварью* вступает в воду и собирает ее в месте образовавшейся ряби впереди и позади себя. Такой необычный способ собирания воды продиктован тем обстоятельством, что для совершения ритуала необходима вода, находившаяся в момент забора в движении, то есть она не должна быть стоячей. Или же необходимо брать воду против течения. Допускалось, в соответствии этим же принципом, брать воду с гребней океанских волн. Ритуальные сосуды для речной воды изготовлялись из дерева *удумбара* (KātyŚs, 15.4.32–33).

Также можно было собрать воду из источников, открытых солнечным лучам, не затемненных растительностью (KātyŚs, 15.4.32–33).

Отдельно следовало собрать стоячую воду из непроточного водоема или из любого заболоченного места (KātyŚs, 15.4.35).

При совершении ритуальных манипуляций *адхварью*, произнося *мантру* ‘*āro devā*’ (‘Вода, о боги!’), берет речную воду. При использовании остальных «видов» воды жрец четырежды совершает подношение очищенным маслом, произнося благопожелательную *мантру*. Затем он, произнося *мантру* ‘*āraḥ svarāja*’, зачерпывает руками воду, нагретую должным образом солнечными лучами, и смешивает ее с остальными водами. Вся речную воду *адхварью* сливает в сосуд из дерева *удумбара*, произнося сопроводительную *мантру*, и помещает этот сосуд перед очагом Митры-Варуны (*Maitrāvaruṇa*). Другую посуду, сделанную из пород деревьев палаша, *удумбара*, *баньяна*, *ашватха* и предназначенную для окропления, *адхварью* располагает без произнесения *мантр* (KātyŚs, 15.4.36–41).

На следующий день, достав кубок *Marutvatīya* (букв.: 'принадлежащий [Индре] Марутвату'<sup>1</sup>), *адхварью* расстилает тигровую шкуру, ориентируя ее к востоку от места расположения сосудов для окропления жертвователя, и произносит мантру '*somasya tviṣiḥ*' ('сила Сомы'). К западу от тигровой шкуры жрец кладет кусок свинца (*KātyŚs*, 15.4.42–15.5.2). Затем готовятся два сита, и к ним привязывается золотой слиток, после чего через сита пропускается вода, льющаяся в сосуд из дерева удумбара. Эти манипуляции также сопровождаются *мантрой*, после чего очищенная таким образом вода разливается в приготовленные для ритуала *абхишека* сосуды из дерева палаша; жрец произносит: '*sadhamāda*' ('совместное питье') (*KātyŚs*, 15.5.4–5).

Жертвователь облачается в ритуальные одежды *тарнья* (*tārnya*), сделанные из шелка. Ведийские источники упоминают разное число одежд. В Тайттирия-брахмане и Тайттирия-самхите упоминаются два вида этих одеяний: *ушниша* (*uṣṇīṣa*) (обычно определяется как тюрбан) и *тарнья*, одеяние, сделанное из определенного растительного материала. В Шраутасутре Катьяяны как материал для *тарнья* называется шелк (*KātyŚs*, 15.5.6–14). В Шраутасутре Баудхаяны *ушниша* описывается как пояс и носится вокруг талии поверх одежд<sup>2</sup>. Описание *ушниши* в Шраутасутре Катьяяны указывает, что он представлял собой сложный головной убор, концы которого завязывались на теле его носителя (*KātyŚs*, 15.5.12). В процессе приготовления данных церемониальных одежд произносилась *мантра* '*kṣatrasya*' (родительный падеж от '*kṣatra*' – 'царская власть').

Во время облачения в тот или иной вид одежд произносилась определенная формула, раскрывающая значение этой одежды. Так, *тарнья* объявлялась «плацентой» (*ulba-*), а тюрбан (или же пояс) – «маткой» (*yoni-*) царской власти<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: Monier-Williams, 1997. P. 790.

<sup>2</sup> См.: Heesterman, 1957. P. 91–92.

<sup>3</sup> См.: Ibid.

Э. Сенар же, ссылаясь на тексты Атхарваеды и Чхандогья-упанишады, приводит иное число сакральных одежд, наделенных особыми смыслами<sup>1</sup>. Так, например, *тарпья*, определяемая Сенаром как льняная одежда, покрытая тонким слоем масла, действительно является улыбой, «плацентой», так называемой внутренней оболочкой, амнионом *кшатры*, царской власти. *Pāndva*, одежда из красной шерсти, символизирует 'jārayu', «внешнюю оболочку» «зародыша» – *кшатры*. Примечательно, что, согласно Сенару, «матку» представляет некое одеяние, надеваемое на жертвователя поверх остальных одежд, а *ушниша*, тюрбан, символизирует пуповину. Такая интересная интерпретация сакральных элементов одежды жертвователя *раджасу* кажется нам более уместной, чем трактовка, предлагаемая Хейстерманом, потому как значение, которое придается этим двум сакральным одеждам в исследовании Сенара, более согласуется с их внешним видом.

Смысл одежд выявлял символические значения, придаваемые им: «матка», «плацента царской власти» и так далее. Целью облачения в особые одежды является подготовка жертвователя к ритуальному рождению в новом качестве. Уподобление жертвователя зародышу, из которого рождается новый правитель, содержательно соотносится с мифологическим сюжетом о «золотом яйце Брахмы», из которого возникает мир.

Хейстерман, опираясь на тексты Тайттирия-брахманы и одноименной *самхиты*, рассматривает такие элементы, как омовение жертвователя, вкушение им пищи, возгласение *мантр* – *аведана* (*āvedana*).

Отметим, что в Шраутасутре Катьяны описание трех вышеперечисленных элементов отсутствует. Мы сочли возможным опереться на результаты исследования Хейстермана, дополняющие наше наблюдение над текстом Шраутасутры Катьяны.

Таким образом, после облачения в одежды *тарпья* жертвователь совершал ритуальное омовение, затем наносил бла-

---

<sup>1</sup> См.: Senart, 1882, P. 56–57.

говония на глаза и тело. Омование представляло собой ритуальное очищение, совершаемое с помощью ста одного пучка травы *дарбха*: пятьдесят – на правый глаз, пятьдесят один – на левый. Благовониями также умащивалось и тело жертвователя. Хейстерман полагает, что очищение претендента на престол посредством ста одного пучка травы *дарбха* может быть соотнесено с получением нового тела и новой жизни<sup>1</sup>.

Согласно Тайттирия-брахмане (1, 7, 6, 4–5), сто один пучок травы *дарбха* представляет сто жизненных сил (*āyus* и *vīrya*) человека, в то время как сам жертвователь отождествляется со сто первым пучком. Это символизирует аккумуляцию сотни жизненных сил в новом теле и достижение совершенства посредством очищения.

Далее, проходя очередной этап подготовки, жертвователь вкушает творог, изготовленный из коровьего молока, плоды дерева *удумбара* и пророщенный ячмень нового урожая. В некоторых источниках упоминается также мед. Творог – продукт, получаемый из молока коровы, священного животного индийцев. Вкушение творога как часть сакральной церемонии, вероятно, призвано было обеспечить достаток и хорошее развитие этих священных домашних животных. *Удумбара*, один из видов фигового дерева, отличается плодородностью – до трех раз в году. Это дерево, будучи одним из наиболее почитаемых священных деревьев, имело особое значение в кшатрийской обрядности. Оно выступало символом плодородия и изобилия. Пророщенный ячмень нового урожая символизировал новый урожай зерновых, также имевших большое значение в жизни индийцев. Вкушение пророщенного ячменя должно было обеспечить богатые урожаи зерновых. Мед же часто выступал наравне с сомой как символический эквивалент *амриты* – «напитка бессмертия», с помощью которого боги подкрепляют свои силы. Отведав ритуального меда, жертвователь приобретал, согласно ведийской традиции, бессмертие и уподоблялся богам.

---

<sup>1</sup> См.: Heesterman, 1957. P. 98.

Следующим этапом подготовки к церемонии посвящения на царство было провозглашение особых сакральных формул – *аведана*. Под началом *адхварью* – жреца, руководящего ритуалом, жертвователю произносит *мантры*, призывающие Агни, божество огня, Индру, царя богов и покровителя кшатриев, Пушана, всезнающего, покровителя скота и дорог, Митру и Варуну, способствующих процветанию благого порядка (*ṛta*), небеса и Землю, укрепляющие порядок. Эти боги должны были помочь претенденту на престол обрести верховную власть над всем миром. Возглашаемые *аведана*, а также божества, ими вызываемые, выступали причиной обретения жертвователем божественных качеств, которыми наделены божества, поименованные в сакральных формулах.

Произнося *мантру*, обращенную к Индре, *адхварью* протягивает жертвователю тетиву лука, после чего, коснувшись поочередно кончиков оружия и произнеся соответственно '*mitrasya*' и '*varunasya*', жрец подает жертвователю лук и стрелы, символизирующие лук Шивы и небесные стрелы, упавшие к ногам новорожденного *Притху*. Сенар полагает, что лук, вручаемый жертвователю, символизировал оружие Индры, убившее Вритру<sup>1</sup>.

Далее, со словами '*dr̥vā asi*' ('ты есть пронзающий'), жрец брал три стрелы и одну за другой передавал их жертвователю. Завершалась передача сакрального оружия *мантрой* '*tvaṃ āyat*' ('тобою это [обретено]') (*KātyŚs*, 15.5.15–19).

Проводя жертвователя в направлениях стран света, *адхварью* побуждает его рецитировать '*prācit āroha*' ('возвышайся на восток'), а затем повторять *мантру*, последовательно меняя названия стран света. В завершение жертвователю ударом ноги отбрасывает кусок свинца, произнося '*pratyastam*' ('отброшен' или 'повержен') (*KātyŚs*, 15.5.20–22).

Согласно Хейстерману, вышеназванные действия символизируют завоевание мира, совершаемое непосредственно перед церемонией посвящения в сан Вселенского правителя. Претендент

---

<sup>1</sup> См.: Senart, 1882. P. 56–57.

совершает пять ритуальных шагов, интерпретируемых как обретение господства – «возвышение» – над странами света и временем. Каждому направлению соответствует свое божество, а также своя *дравина* (*draviṇa*) – ‘социокосмическая сущность’<sup>1</sup>.

Первый свой шаг жертвователю делает в восточном направлении, где властвует Агни. В темпоральном аспекте восток соотносится с весной. Социокосмическая сущность, соответствующая востоку, – брахман.

Второй шаг – на юг, в области, соотносящиеся с владениями Индры, а в темпоральном аспекте – с летом. *Дравина*, относящаяся к этому направлению, – кшатрий.

Третий шаг совершается в западном направлении, ассоциируемом в пространственном аспекте с миром марутов, а в темпоральном – с сезоном дождей. Социокосмическая сущность, соответствующая западу, – вайшья.

Четвертый шаг – в пространство, над которым господствуют Митра и Варуна. В темпоральном аспекте север соответствует осени – наступлению нового года, а потому северное направление ассоциировано с развитием и ростом.

Последний, пятый шаг символизирует завоевание зенита, небесной сферы, вступление в царство Брихаспати. Зенит символизирует зиму, и его *дравина* – *варчас*, энергия огня и солнца, жизненная сила. Продвижение происходит по солнцу, что соответствует течению времени суток и смене времен года.

Отметим, что в связи с ритуальными шагами шудра не упоминается.

Однако в Майтраяни-самхите и Катхака-самхите восток указан как направление третьего шага. Таким образом, ритуальное завоевание начинается с запада, проходит через юг, восток, север и заканчивается, по традиции, в зените<sup>2</sup>.

Примечательно, что жертвователю, согласно Черной Яджурведе, совершает «завоевание мира» лишь на ментальном

---

<sup>1</sup> См.: Heesterman, 1957. P. 103.

<sup>2</sup> См.: Ibid. P. 104.



уровне, а в Шраутасутре Катьяяны говорится о физическом осуществлении ритуальных пяти шагов (KātyŚs, 15.5.21).

Жертвователю достигает апогея господства: обретая возвышение над странами света, он тем самым обретает небеса (*svarga*), кроме того, он покоряет времена года, годичный и суточный циклы и получает магический дар управлять силами природы, а также обретает господство над социокосмической сущностью трех *варн* «дваждырожденных». Части света и времена года соотнесены с силами, актуализирующимися при совершении самого жертвоприношения, и силами, конституирующими социальный космос, – *дравинами* брахмана, кшатрия, вайшьи, дополненными силой и энергией огня<sup>1</sup>. Заметим, что в описании ритуала прослеживается и числовая символика: вселенная, ее пространственно-временная взаимосвязанность выражена числом «5» – четыре страны света, дополненные вертикально маркированным центром.

Произнося *'somasya tvīṣiḥ'* ('сила сомы'), жертвователю вступает на тигровую шкуру. Затем *адхварью* кладет к его ногам золотой слиток, возгласив *мантру 'mr̥tyor'* ('[Бога] смерти'). На голову *яджаманы* также возлагается золотая корона с девятью или же с сотней отверстий, представляющих собой написание *мантры 'ojo asi'* ('ты есть сияние') (KātyŚs, 15.5.23–25). Затем жертвователю воздевает вверх руки, произнося *'hiraṇyagūpa'* ('подобный золоту') или же *'mitro asi varuṇo asi'* ('ты есть Митра, ты есть Варуна') (KātyŚs, 15.5.26–27).

Обратившись лицом на восток, сначала *пурохита* (или *адхварью*) льет воду из сосуда *палаша* на жертвователя, лицо которого также обращено на восток. Затем родственники жертвователя – брат, его друг-кшатрий, вайшья – окропляют его водой сзади (или с запада), при этом каждый из них произносит *мантру 'somasya tvā dyumna'* ('тебе сила сомы') (KātyŚs, 15.5.28).

Окропление священной водой может быть рассмотрено как символическое соприкосновение с космическими водами –

---

<sup>1</sup> См.: Heesterman, 1957. P. 103–104.

источником существования. Такой контакт, судя по всему, имел регенерирующий смысл и был призван обозначить новое рождение жертвователя – в качестве Вселенского правителя.

*Маха-абхишека* Индры, царя богов, описанная в Айтарея-брахмане, сопровождалась такими словами: «Царская власть родилась, кшатрий родился, верховный правитель над всеми живыми существами родился... погубитель врагов родился, защитник брахманов родился, защитник космического порядка родился»<sup>1</sup>. Приведенные эпитеты очерчивают портрет ведийского идеального правителя и определяют его основные функции.

Затем начинается публичное чтение Шунахшепа-шастры. К *адхварью* обращаются с ритуальными вопросами, на которые тот дает ответы – *om* и *tathā*, упоминаемые в Гатхах. Жрец *хотри*, чтец Шунахшепа-шастры, и *адхварью*, комментирующий возглашаемый текст, восседают при этом на мягких сиденьях, украшенных золотом (*KātyŚs*, 15.6.1–4). В дар от жертвователя *хотри* и *адхварью* получают по тысяче коров каждый или же по сиденью, изготовленному из золота (*KātyŚs*, 15.6.5–7).

Далее следуют так называемые три шага Вишну: *адхварью* побуждает жертвователя совершить три шага на тигровой шкуре, произнося *мантру* ‘*viṣṇor*’ (*KātyŚs*, 15.6.9). В конце ритуала, выливая всю оставшуюся воду в сосуд *палаша*, жертвователь передает его своему сыну со словами «это – самому дорогому... да распространит он повсюду» (*KātyŚs*, 15.6.10).

После этого осуществляются ритуальный набег жертвователя на стадо коров, главное богатство ариев, и захват его. Брат жертвователя (или иной его близкий родственник) предоставляет для исполнения этого ритуала сотню или более коров, которых *адхварью* собирает у северной части жертвенной площадки, там же располагается и колесница.

Управляя колесницей, жертвователь подъезжает к стаду, останавливается напротив него и, касаясь одной из коров концом лука, возглашает *мантру* ‘*sam indriyeṇa*’. Затем он произ-

---

<sup>1</sup> См.: Heesterman, 1957. P. 117.

носит слова *'jināmi imāḥ'* ('я побеждаю их'), а также *'kurve imāḥ'* ('я использую их'). После этого коровы возвращаются хозяину (KātyŚs, 15.6.13–22).

Затем на тигровой шкуре устанавливается четырехсторонний трон *асанди* (*āsandī*), сделанный из дерева *кхадир* (*khadira*) и оплетенный нитями, при этом *адхварью* восклицает *'syona asi'* ('ты приятен'). Он накидывает на трон покрывало, произнося *'kṣatrasya yoni'* ('лоно *кшатры*'). Затем, держа жертвователя за руки и произнося сопроводительную *мантру*, *адхварью* помогает тому воссесть на трон (KātyŚs, 15.7.1–4)<sup>1</sup>.

Трон, представляя собой особую ценность как атрибут царской власти, символизировал центр земли, откуда происходят все четыре направления, разделяющие мир на части света. Трон находился на возвышении, поэтому допустимо предположить, что он мог символизировать и гору Меру. В ведийской традиции трон также может быть рассмотрен как источник и «хранилище» мировых вод, из которого через всю вселенную проходит живительная влага<sup>2</sup>.

Термин *прасада-* (*prāsāda-*), иногда выступающий синонимом *асанди*, помимо обозначения «сиденья, расположенного на возвышенном месте», служит также и для определения места пребывания божественной силы в более широком смысле. Ключевое слово *прасада-* обозначает еще и храм как «сидение» и присутствие божественной власти, а также применяется в значении «резиденция правителя». М. Моньер-Вильямс определяет семантику термина *прасада* как «воссоединение на возвышении; высокое место или платформа для зрителей, терраса; верхний этаж высокого здания; высокий роскошный особняк, дворец, храм; монашеский зал для собраний»<sup>3</sup>. Размеры такого дворца значения не имели. Считалось, что *прасада* являлся

---

<sup>1</sup> О символизме трона в индийской традиции см. также: Auboyer, 1946.

<sup>2</sup> См.: Heesterman, 1957. P. 149–150.

<sup>3</sup> Monier-Williams, 1997. P. 709.

резиденцией богов и царей. В целом этот термин имеет более широкое семантическое наполнение: *прасада* может обозначать священное здание или монумент, место силы. В пуранических текстах подчеркивается, что *прасада* следует интерпретировать как *Пурушу*<sup>1</sup>.

Вложив в руку жертвователя, сидящего на троне, игральные кости, жрецы осторожно, стараясь не причинить боль, бьют его по спине палками, изготовленными из ритуально пригодной древесины, произнося *мантру* ‘*r̥ārtānam... paṇāmī*’ (KātyŚs, 15.7.1–4).

Затем либо *пурохита*, либо *адхварью* передают жертвователю деревянный меч, произнося *мантру* ‘*indrasya vajra*’ (KātyŚs, 15.7.11). Этот меч являлся символом обретаемого Вселенским правителем контроля над животворящими силами мироздания, ибо такой государь выступал силой, наполняющей и объединяющей дискретную вселенную.

Важный эпизод ритуала – игра в кости. Примечательно, что в Шраутасутре Катьяяны с этого момента жертвователь впервые упоминается как царь (*rājā*). Игроки, принимающие участие в данном священнодействии, – это царь, его брат, колесничий (*сута*), министр, деревенский староста (*грамани*) и родной брат деревенского старосты. Все игроки, начиная с царя, передают друг другу деревянный меч, произнося *мантру* ‘*indrasya vajra*’.

После приготовления места для игры (установления специального навеса) *адхварью* бросает кости, произнося *мантру* ‘*svāhākṛtā*’ (‘освященные благословением’). Царь играет специальными костяными кубиками, количество выгравированных на них точек превышает количество отметок на обычных костях, используемых остальными участниками ритуальной игры. Ставкой в игре является корова (или бык).

Безусловно, царь выигрывает, ибо его кости обладают преимуществом. К месту игры подводят корову или быка, принадлежащего брату правителя, и животное подвергается ритуальному

---

<sup>1</sup> См.: Gonda, 1969. P. 54–55.

избиению, заключающемуся в легком похлопывании палками или же ладонями (KātyŚs, 15.7.12–20).

Затем следует *дашапея* – ритуальные подношения богам Савитару, Сарасвати, Тваштри, Пушану, Индре, Брихаспати, Варуне, Агни, Соме и Вишну жертвенной пищи, драгоценностей, цветов лотоса (KātyŚs, 15.8.1–9).

Завершает *абхишеку* обряд обрезания волос у жертвователя и его супруги, поэтому до его совершения оба не стригут волосы целый год. К ритуальным запретам также относится соприкосновение обнаженного тела жертвователя с землей (KātyŚs, 15.8.23–25). Эти запреты восходят еще к архаическим представлениям о сакральности персоны верховного вождя в ранних формах политической организации – родоплеменных союзах<sup>1</sup>.

В целом ритуал *абхишека*, включая *дашапею*, длится пять дней, а далее государю предстоит осуществить подношения богам и жертвоприношения животных, длящиеся несколько месяцев. После завершения *раджасуи* происходит обильное пиршество, рассчитанное не на один день.

Говоря об этом ритуальном комплексе как о «царском посвящении», необходимо отметить, что он разительно отличается и от ветхозаветного помазания на царство, и от римской и ранневизантийской военной коронации, и от поздневизантийского клерикального инаугурационного обряда. В отличие от *раджасуи* эти ритуалы осуществляются единожды, и акт легитимации верховного правителя сохраняет свою силу вплоть до кончины монарха или же его отречения от престола. *Раджасуя* же повторялась ежегодно, подобно южноазиатским сезонным празднествам, поскольку ее кульново-религиозное обоснование опиралось на космологические представления индоарийской этнокультурной общности о циклическом возрождении мироздания.

Основными действующими лицами ритуала выступали сам жертвователь (легитимизируемый правитель), являющийся объектом ритуала, *адхварью*, руководящий священнодействи-

---

<sup>1</sup> См.: Маретина, 1995. С. 91.

ем, и его ассистенты – *пурохита*, домашний жрец правителя, министр, казначей, колесничий, и другие. Адресатами ритуала, к которым были обращены усилия жрецов, выступали такие важнейшие божества ведийского пантеона, как Брахма, Вишну, Шива, Праджapati – творец вселенной и божества, контролирующие небесные сферы, – Индра, Агни, Митра и Варуна, а также неперсонифицированные небеса и земля.

*Раджасуя* – это ритуальный комплекс обновления вселенной, в котором фигура царя занимала центральное место. В процессе отправления обрядовых действий происходило установление взаимосвязи между посвящением в сан верховного правителя и космогоническим циклом, то есть утверждалась взаимозависимость природного и социального мироустроений. Именно в силу этого *раджасуя* имела периодический характер.

*Раджасуя* как инаугурационный комплекс – и это необходимо подчеркнуть – актуализировала в себе целый ряд обрядов, присутствующих в других царских ритуалах, обладающих относительной самостоятельностью. Общий для таких обрядов и поэтому наиболее значимый в *раджасуе* элемент – это совершение «сакральных шагов» (трех, четырех, пяти), символизирующее завоевание вселенной (трех миров – хтонического, земного и небесного, четырех стран света и небесной сферы в случае с четырьмя и пятью шагами).

Длившийся в течение года ритуал инаугурации верховного правителя был призван в символической форме воспроизвести космическую драму возникновения, развития и гибели вселенной. В центре сакральной территории, моделирующей мироздание, – жертвователю, царю, ради которого космогонический процесс «был приведен в движение» брахманами, знатоками ритуалов класса Шраута. Таким образом, царь-жертвователю оказывался центром мироздания – средоточием и источником космогонических процессов, побуждаемых жрецами.

Осознавая через ритуальную символику свою тождественность мирозданию, жертвователю в обрядовых действиях воспроизводит циклические ритмы. Ритуально расставаясь со своей

жизнью ради нового рождения в качестве Вселенского правителя, он проходит эмбриональное состояние, соединяющее его с брахманством как символической «маткой власти», чтобы снова вступить в возрождающийся мир. Последовательность стадий *раджасуи* и воспроизводит повторяемость космических рождений, а регулярное отправление этого ритуального комплекса подчеркивает в сознании носителей традиции непрерывность космической цикличности.

Ритуал *раджасуя* интересен еще и тем, что может рассматриваться как «ритуал перехода», структура которого была проанализирована (на примере африканского племени *ндембу*) В. Тэрнером. Привлечение в данной работе результатов труда В. Тэрнера, на наш взгляд, позволяет по-новому взглянуть на ритуальный комплекс *раджасуи* в аспекте выявления его роли в становлении добуддийских потестарных представлений.

Исследователи отмечали важный вклад Тэрнера в дифференциацию подходов к рассмотрению ритуала<sup>1</sup>. Он выделил четыре наиболее важных аспекта анализа:

символический, согласно которому ритуал может интерпретироваться как собрание символов, в котором символ выступает предельно малой единицей ритуала, сохраняющей специфические особенности ритуального поведения;

ценностный, позволяющий рассматривать ритуал как акт информации о базовых ценностях социума и их иерархии;

телический, открывающий перспективу истолкования ритуала как экспозиции системы социокультурных целей и средств, значение которых не ограничено лишь религиозными воззрениями;

ролевой, представляющий ритуал как продукт взаимодействия различных социальных статусов и позиций.

Опираясь на эту аналитическую схему, обратимся к рассмотрению ритуального комплекса *раджасуя*.

---

<sup>1</sup> См.: *Бейлис В.* Теория ритуала в трудах Виктора Тэрнера (в кн.: Тэрнер, 1983. С. 16).

Во-первых, он аккумулирует в себе весьма многочисленное собрание символов. Здесь, прежде всего, следует отметить эмбриональную символику одежды *тарпья* – «пуповина», «матка», «плацента» и так далее, указывающую на погружение жертвователя в эмбриональное состояние. Посвящаемый тем самым уподобляется космическому зародышу. Пучки травы *дарбха* – символ ста жизненных сил, обретаемых жертвователем. Мед как составляющая ритуальной пищи, вкушаемой жертвователем, символизирует *амриту* – напиток богов, отведав которого *яджамана*, подобно Индре, приобретает божественное величие. Деревянный меч, обозначаемый в ритуале как «ваджра (палица) Индры», призван был отождествить жертвователя с «царем богов». Лук и стрелы, вручаемые *яджамане*, символизируют небесное оружие, упавшее к ногам Притху, праведного чакравартина. В этом собрании символов отчетливо прослеживается космологическое измерение, присущее потестарной проблематике в ведийской традиции.

Во-вторых, важнейшие ценности и их иерархия, характерные для индоарийской этнокультурной общности, отчетливо обнаруживают себя в *раджасуе*. Провозглашается монополия жречества на социальные ценности и, в частности, на такую неоспоримую ценность, как верховная власть. Именно брахманы дают санкцию на совершение ритуала *раджасуя*, они же его и исполняют. Далее, декларируется божественность царской власти – обожествление не конкретного индивида, отправляющего властные полномочия, а статуса, сана верховного правителя. Следующая по степени значимости ценность – государев двор: министры, военачальник, казначей, деревенский староста и так далее. Иными словами, каждый из этих статусов, встроенный в иерархию, воспроизводит в миниатюре ценностный ореол государя. Именно такими в аксиологическом измерении выглядят государственный аппарат и органы власти на местах.

Интересна следующая особенность: среди так называемых сокровищ государства упоминаются также царский возница и



колесничий. Характерно, что тот и другой имеют отношение к колеснице – основному средству передвижения верховного правителя на поле боя. Тем самым утверждается приоритет милитарной функции государя: дхарма кшатрия предписывала ему сражаться и при необходимости героически пасть в бою<sup>1</sup>.

В-третьих, в телическом аспекте ритуал *раджасуя* представляет интерес, на наш взгляд, как форма инаугурации правителя, претендующего на строительство империи, то есть на установление своей политической гегемонии над сопредельными территориями.

В-четвертых, в ролевом аспекте *раджасуя*, являясь способом ритуального взаимодействия различных социальных статусов и позиций, осуществляется при участии членов каждой из трех *варн* «дваждырожденных», репрезентирующих различные социально-профессиональные позиции внутри каждой *варны*. Так, помимо жрецов, главных участников ритуала, в *раджасуе* задействованы также и брахманы различных рангов и специализаций. Кроме самого царя, в ритуале участвуют и другие члены воинского сословия, государи подчиненных земель. Вполне определенные роли принадлежат и вайшьям, дифференцированным в соответствии со своими социально-профессиональными позициями.

Каждый из четырех указанных аспектов, взятый сам по себе, отнюдь не исчерпывает содержание и не раскрывает структуру *раджасуи*. Структура данного ритуального комплекса может быть вскрыта лишь при учете всех этих аспектов.

Ритуал повышения статуса относится к обрядам перехода – термин, заимствованный Тэрнером у франко-бельгийского фольклориста А. Ван Геннепа, идеи которого существенно повлияли на формирование теории Тэрнера. Ван Геннеп предлагал в качестве ритуалов перехода обряды, сопровождающие всякую перемену места, состояния, социального положения, статуса<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: Бенвенист, 1995. С. 191.

<sup>2</sup> См.: Бейлис В. Теория ритуала в трудах Виктора Тэрнера (в кн.: Тэрнер, 1983. С. 17).

Согласно А. Ван Геннепу (и Тэрнер в своих исследованиях полностью следует этому), ритуалы повышения статуса состоят из трех фаз: прелиминальная (допороговая) лиминальная (пороговая) постлиминальная (послепороговая)<sup>1</sup>.

Тэрнер и Ван Геннеп придавали большое значение *лиминальной* фазе в ритуалах повышения статуса, определяя остальные фазы относительно ее.

Прелиминальная фаза означает открепление индивида от того места в социальной структуре, которое он занимал прежде. Затем следует промежуточная – лиминальная – фаза. «Переходящий» субъект наделяется амбивалентными признаками, поскольку вступает в ту область культурного пространства, которая очень слабо ассоциирована со свойствами его прошлого или будущего состояний.

В постлиминальной фазе происходит восстановление – переход к новому состоянию завершается. «Переходящий» вновь обретает стабильное место в социальной структуре. Благодаря этому он получает права и обязанности «структурного» типа, которые вынуждают его строить свое поведение в соответствии с обычными нормами и этическими стандартами.

Рассмотрим, каким образом все три фазы, составляющие ритуал повышения статуса, обнаруживают себя в *раджасуе*.

Первая, прелиминальная фаза характеризуется изоляцией посвящаемого от сферы повседневности, лишением его всех секулярных признаков статуса, низведением посвящаемого к подножию социальной иерархии. Смысл этого, согласно Тэрнеру, заключался в необходимости отлучения от статусной лестницы как таковой перед обретением нового статуса<sup>2</sup>. В ритуале *раджасуя* посвящаемый в сан верховного правителя отлучается от своего царского статуса, получая наименование *яджамана* – «жертвователь», что в реальности выступало сино-

---

<sup>1</sup> См.: Тэрнер, 1983. С. 231.

<sup>2</sup> Тэрнер, 1983. С. 235.

нимом абстрактного человека – члена социума, общины жертвователей.

Л и м и н а л ь н а я фаза, как отмечалось многими исследователями, часто характеризуется уподоблением смерти или утробному существованию. В этой фазе имеет место умирание посвящаемого в его прежнем статусе и эмбриональное пребывание в потенциальном новом качестве. Ключевым элементом *раджасуи*, безусловно, является окропление жертвователя ритуально пригодными водами, означавшее новое рождение – обретение свойства (дхармы) верховного правителя вселенского масштаба.

Таким образом, обряды, предшествующие *абхишеке*, окроплению, должны рассматриваться как пребывание жертвователя в эмбриональном состоянии, каковым и характеризуется л и м и н а л ь н а я фаза ритуала повышения статуса.

Облачение посвящаемого в одежды *тарпья*, для которых была характерна эмбриональная символика, подготавливало жертвователя к рождению в новом качестве. Причем должен был родиться мифический герой, совершенный, обладающий сотней жизненных сил (натирание пучками травы *дарбха*, ритуальное омовение), испробовавший, подобно Индре, царю богов, *амриту*, напиток бессмертия (испитие ритуального меда). Посредством произнесения ритуальных *мантр аведана* «собиравшийся родиться» герой приобретал поддержку богов при покорении всего мира.

Пребывая еще в л и м и н а л ь н о й фазе, жертвователь совершает символическое завоевание мира, достигая военного апогея. После обретения стран света он достигает небес, обретая при этом господство над темпоральной цикличностью и магический дар управлять стихиями и силами природы. Кроме того, жертвователь становится повелителем трех *варн* «дважды-рожденных».

П о с т л и м и н а л ь н а я фаза характеризуется восстановлением стабильного состояния – обретением царских властных

функций, но уже в новом, вселенском качестве. Примечательно, что в постлиминальной фазе повторяется в символической форме покорение «вновь рожденным» героем сопредельных земель – это «три шага Вишну», символизирующие покорение вселенной; ритуальный захват стада коров, посвящение героя на царство (восшествие посвященного на трон) и обретение им мирового господства – вручение жертвователю деревянного меча, «ваджры Индры», символизирующего господство над животворящими силами вселенной.

Необходимо особо подчеркнуть один характерный элемент *раджасуи* – после восшествия посвященного правителя на трон жрецы совершают ритуальное избиение правителя (KātyŚs, 15.7.5–6). Тэрнер, анализируя обряды повышения статуса у африканских племен, говорит о ритуальных оскорблениях и побоях, наносимых посвящаемому в статус вождя, как о характерной особенности лиминальной фазы<sup>1</sup>. Думается, что ритуальные побои, которым подвергается центральный персонаж *раджасуи*, также являются частью лиминальной фазы. Эти ритуальные унижения свидетельствуют о реликтах глубокой архаики, сохранившихся в ведийском инаугурационном комплексе.

Однако странным выглядит то, что данный элемент присутствует в третьей – постлиминальной – фазе ритуала. По-видимому, это символизирует сохранение за посвященным в сан верховного правителя положения ученика относительно брахманства. Известно, что во время совершения ритуала «второго рождения» – посвящения на изучение Вед под руководством брахмана-наставника – родители посвящаемого отрока передавали его на попечение учителя со словами: «Учите его, бейте его! Мясо – ваше, кости – наши!». Палка выступала легитимным инструментом брахманской педагогики.

---

<sup>1</sup> См.: Тэрнер, 1983. С. 234.

### § 3. Обретение верховной власти над территорией в ведийском ритуале *ашвамедха*

Согласно Шраутасутре Катьяяны, ритуал *ашвамедха* совершался царем, взыскующим «всех видов процветания и удовольствий» (KātyŚs, 20.1.1). В Махабхарате подтверждается очистительная сила этого ритуала – *ашвамедха* «очищает от всех грехов» (Мбх, XIV.70.15–16).

В отличие от Шраутасутры Катьяяны в эпосе подчеркивается санкционированность *ашвамедхи*: царь, вознамерившийся совершить жертвоприношение коня, испрашивает разрешение на проведение ритуала у брахмана, обладающего высшим авторитетом (в эпическом повествовании таким брахманом выступает Васудэва). Получив дозволение, царь назначает верховного жреца жертвоприношения (в XIV книге Махабхараты статус верховного жреца получает *адхварью*). Как правило, верховным жрецом становится лицо, давшее санкцию на проведение ритуала, оно же затем назначает других жрецов – главных участников священнодействия (Мбх, XIV.70.17–25).

Относительно времени начала ритуала сведения в источниках разнятся. Так, в Шраутасутре Катьяяны упоминается, что ритуал *ашвамедхи* можно проводить на «восьмой или девятый день светлой половины месяца Пхальгуна» (KātyŚs, 20.1.2).

В этом памятнике дается также указание на то, что жертвоприношение коня должно начаться летом (KātyŚs, 20.1.3). В Махабхарате временем начала ритуала называется полнолуние месяца Чайтра, то есть март–апрель – время, на которое приходятся крупные торжества и ритуалы (Мбх, XIV.71.3–6).

В период подготовительных обрядов *адхварью* жарит в очищенном масле рис, помещенный в четыре горшка. Затем он подносит приготовленное блюдо жрецам – основным участникам ритуала: *хотри*, *удгатри*, *брахману* и себе самому. Оставшимся маслом *адхварью* заблаговременно смазывает веревку и сохраняет ее до положенного момента в укромном месте или же при-

берегает это масло для приготовления ритуальной веревки непосредственно перед использованием ее – душением жертвенного коня (KātyŚs, 20.1.4–7).

Адхварью надевает на жертвователя золотое украшение *niṣka*, состоящее из четырех деталей, и последний произносит мантру ‘*tejo asi*’ (KātyŚs, 20.1.9).

Затем подходят четыре жены жертвователя (царя): *Mahiṣī*, *Vāvālā*, *Parivṛktā* и *Pālāgalī*, на которых также надета *нишка* (золотое украшение), каждую из них сопровождает свита из сотни женщин. Свита Махиши состоит из девушек – представительниц царских семей. Сопровождающие Вавалу, вторую супругу правителя, – из кшатрийского сословия. Свита третьей жены – девушки из семей колесничих и деревенских старост. А Палагали, четвертую жену царя, сопровождают девушки из семей казначеев и возниц (колесниц) (KātyŚs, 20.1.12–16).

Ближе к вечеру жертвователь через восточные ворота входит в жертвенный зал, где совершает ритуал *агнихотра* – возлияние на жертвенный огонь молока с жидкой кашей из риса и ячменя, совершаемое вечером и утром. Затем жертвователь в присутствии жен, соблюдая целомудрие, отходит ко сну, расположившись головой на север. Жены царя проводят ночь неподалеку от его ложа. На следующее утро жертвователь совершает утреннюю *агнихотру*, завершая этот обрядовый этап. Адхварью получает в дар из рук жертвователя золотое украшение *нишка* (KātyŚs, 20.1.17–20).

После совершения подношения *чару* Пушану адхварью берет веревку со словами ‘*devasya tvā*’ и, получив согласие *брахмана*, идет связывать жертвенного коня (KātyŚs, 20.1.24–27), избранного в соответствии с ритуальными требованиями. Жертвенный конь быстроног, лоб его украшает синеватая отметина, а цена ему – не менее тысячи коров. Он должен быть либо черным спереди и белым сзади, либо вороным.

Подведя коня к водоему, адхварью окропляет животное, произнося соответствующую мантру (KātyŚs, 20.1.28–35).

Далее совершается ритуальное убийство собаки – символа злой доли. Адхварью повелевает подручному, именуемому *āyogava*, убить собаку, около глаз которой расположены четыре знака в виде звезд. Согласно иному мнению, изложенному в Шраутасутре Катьяяны, приказ убить собаку должна исполнить женщина, ведущая нецеломудренный образ жизни. Собаку убивают посредством оружия, напоминающего дубинку и сделанного из дерева *сидхрака* (KātyŚs, 20.1.36–38).

Затем происходит поклонение Савитару, во время которого *брахман*, сидя на южной части алтаря, медленно и громко рецитирует три гатхи в стиле *uttara-mandrā* (громкая, но крайне медленная манера рецитации), относящиеся к совершению данных обрядов. Примеру *брахмана* следует представитель кшатрийского сословия – он исполняет гатхи о победах царя (жертвователя) в различных битвах. Затем *адхварью* и жертвователь шепчут *мантру* *‘vidhūr mātrā’* в правое ухо коня (KātyŚs, 20.1.6–9).

Число конвойных, сопровождавших жертвенного коня в его предшествующем годичном странствии, соответствует количеству девиц в свитах царских супруг и представляет все три *варны* «дваждырожденных» (KātyŚs, 20.2.11). Конвой следит, чтобы к коню не подпускали кобылиц, а также чтобы он находился в отдалении от источников и водоемов, где мог бы искупаться (KātyŚs, 20.2.12–13).

Жертвователь избирает «ответственного за безопасность коня». Как правило, назначается близкий родственник венценосного жертвователя. В эпическом повествовании это Арджуна, брат Юдхиштхиры (Мбх, XIV.71.22–24).

Затем *адхварью* повелевает *хотри* начать повествование *Париплава* (*Pāriplava*): «О *хотри*, расскажи о делах, которые случились в прошлом, и везде упоминай имя жертвователя для [восхваления] его героического характера». В конце *Париплав* *адхварью* призывает искусных певцов хвалебных песен исполнить песнопения, восхваляющие жертвователя и сравнивающие его с древними царями-провидцами (KātyŚs, 20.3.1–2).

Сохранение царем целомудрия, поклонение Савитару, пение *uttara-mandrā*, изложение повествования *Паруплава* должны длиться целый год, покуда конь и его конвой не вернутся из похода.

В Шраутасутре Катьяяны есть упоминание и о том, что эти ритуалы длятся либо две недели, либо месяц, либо три месяца, либо шесть месяцев (KātyŚs, 20.3.5–6).

В Шраутасутре Катьяяны указаны стратегии разрешения тех проблем, которые могут возникнуть в непланируемых ситуациях во время странствия жертвенного коня и конвоя. При возникновении таких ситуаций следует совершить поклонение богам. Если жертвенный конь получает телесные повреждения, не нанесенные оружием, совершается подношение Савитару. Если конь страдает от заболевания слизистой носа, то осуществляется почитание Пушана. Подношение Сурье – солнцу помогает от заболеваний глаз животного. Если же конь умирает в воде, то должно совершить поклонение Варуне. Раны коня, нанесенные оружием, заживают после поклонения Вайшванаре. Если же конь потерялся, то должны быть совершены подношения Притхиви, Ваю и Сурье (Земле, Ветру и Солнцу). Если же произойдет случка коня с кобылицей, то необходимо почитать Ваю (KātyŚs, 20.3.12–20).

В случае смерти жертвенного коня в походе *ашвамедха* не отменялась и в жертву следовало принести другого коня (KātyŚs, 20.4.1).

В Шраутасутре Катьяяны вовсе не упоминается (в силу специфики памятника) о странствиях коня и сопровождающей его армии и покорении ими иных земель, что является, безусловно, не менее важной частью ритуала, чем действия жрецов на территории жертвенной площадки. Описание похода как неотъемлемой части *ашвамедхи* присутствует в Махабхарате.

Считается, что странствия коня и его конвоя происходят спонтанно – конь пасется свободно, где ему вздумается. Однако в Махабхарате четко указывается направление конвоируемого



коня – оно соответствует «кругу прадакшины», с севера на восток (Мбх, XIV.72.16–27), то есть посолонь.

Как было сказано выше, при покорении удельных правителей не допускалось смертельной вражды. В качестве способа противостояния предлагалось устраивать лишь ритуальные поединки, исключая смертельный исход и позволяющие удельным царям достойно, без «потери лица», принять господство сильнейшего. Отказаться от поединка было невозможно, а с теми, кто решил насмерть стоять за свою независимость, предписывалось биться до победного конца (Мбх, XIV.71.22–86.1).

По завершении похода, «в двенадцатый день половины (месяца) *Магха*» (предпоследний месяц древнеиндийского календаря: январь–февраль), за месяц до проведения ритуала, начинались приготовления – приглашались ученые брахманы, избравшие в соответствии с традицией подобающее место для *ашвамедхи*, «чтобы достигло цели это жертвоприношение коня» (Мбх, XIV.86.1–11).

По возвращении из странствий коня и конвоя совершаются подготовительные обряды *iṣṭakā* (жертвоприношение животных), подношения *дикшания* и *аудграбхана* (относящиеся к подношению сомы), а также ритуал *кришнаджина дикша* (посвящение посредством шкуры черной антилопы) (KātyŚs, 20.4.2–12).

Территория для совершения *ашвамедхи* готовилась в соответствии с определенными требованиями – жертвенная площадка должна располагаться таким образом, чтобы на востоке от нее находился природный источник воды (KātyŚs, 20.4.14). В Шраутасутре Катьяяны указываются размеры ритуальной территории: минимальные – семь с половиной *пуруш*, максимальные – двадцать один *пуруша* (KātyŚs, 20.4.15). Устанавливали двадцать один жертвенный столб строго в ряд по направлению север–юг. Центральный столб изготавливали из дерева *rajju-dāla*, два ближайших к нему столба, расположенные к югу и северу от центра, делались из столбов *pitudāru*. Следующие шесть столбов изготавливались попарно из пород деревьев *билва* (ди-

кая яблоня), *кхадира* и *палаша* соответственно. К каждому из столбов, начиная с крайнего южного, привязывалось жертвенное животное (KātyŚs, 20.4.16–21). Могли быть установлены также и золотые столбы, но исключительно для внешнего декора (Мбх, XIV.90.20–31).

Отливались золотые бруски для жертвенника, уподобленного алтарю Дакши Праджapati. Алтарь был крытым, четырехслойным, размером в восемнадцать *кара* (мера длины, определяемая как «рука», «хобот»), «видом подобный Гаруде, с золотыми крыльями на три стороны» (Мбх, XIV.90.20–31).

Кроме собственно культовых сооружений воздвигались также покои для прибывающих брахманов, покоренных царей и их супруг (Мбх, XIV.86.12–26).

Утром следующего дня начинается *агништома*, ритуал выжимания сомы, длящийся три дня. Жертвоприношения животных при *агништом*е совершаются два раза в день, у центрального столба приносятся жертвы Агни (KātyŚs, 20.4.22–26).

При вечернем выжимании сомы в первый день *агништом*ы полученный сок наливается в кубок *Ukthya*, из которого жертвователю затем разливает сому в три других кубка во время публичного чтения Агнимарута-шастры, после чего следует их подношение богам и ритуальное испытание (KātyŚs, 20.4.29–30).

В эпическом повествовании говорится: «Гандхарвы, знающие толк в пении и умелые в танцах, услаждали брахманов в перерывах жертвенного обряда» (Мбх, XIV.90.38). По-видимому, под «гандхарвами» подразумевались музыканты, певцы и танцоры, а ритуалы сопровождалось театрализованными действиями. В.Н. Топоров, рассуждая об архаических ритуалах, подчеркивает, что они являли собой парады всех знаковых систем – естественного языка, жестуры, мимики, пантомимы, хореографии, музыки и так далее<sup>1</sup>. Такая оценка с полным основанием приложима и к ведийским инаугурационным комплексам.

---

<sup>1</sup> См.: Топоров, 1988. С. 18.

Во время ритуала *агништома* происходит распределение трофеев, добытых в странствии жертвенного коня и его конвоя. Эти трофеи распределялись следующим образом: добытое в восточной стороне должно отдать *хотри*, в западной стороне – *брахману* и *адхварью*, северной – *удгатри* (KātyŚs, 20.4.27). Раздавалось все за исключением земли, людей и собственности брахманов (KātyŚs, 20.4.28).

В эпическом повествовании весьма интересен эпизод распределения трофеев, добытых в походе. Юдхиштхира (жертвователь) хотел отдать в качестве жертвенного дара *адхварью* (Вьясе) завоеванную землю. Но жрец воспротивился, аргументировав свой отказ от принятия трофейной земли таким образом: «Эта земля принадлежит тебе... мне же даруй что-либо равноценное, ибо цель брахманов – имущество (а не земля)». Юдхиштхира вновь обратился к Вьясе с предложением принять в дар землю, но *адхварью* повторил отказ, желая получить «имущество» (Мбх, XIV.91.1–19). Возможно, здесь имеет место не попытка реального «дарования» завоеванной земли, а почтительное ритуальное предложение, подразумевающее ритуальный отказ от дара. Следующим утром начинается ритуал подношения *Ukthya*, во время которого *адхварью* наполняет сомой два кубка: один – из золота, другой – из серебра, произнося *мантры* 'hiraṇyagarbha' и 'yaḥ prāṇate' соответственно (KātyŚs, 20.5.1–2).

Прежде чем отправиться для песнопений *Bahiṣpavatāna*, жрецы касаются хвоста жертвенного коня. *Адхварью* в особом месте, именуемом *Bahiṣpavatāna*, показывает жертвенному коню кобылицу, чтобы спровоцировать конское ржание при виде самки. Эти издаваемые животным звуки считались пением *Bahiṣpavatāna*. Или же *удгатри* и его помощники самолично исполняли Бахишпавамана-стотру (KātyŚs, 20.5.3–5).

Затем жертвенного коня вместе с тремя другими, как и первый, украшенными золотой сбруей, впрягли в колесницу, которую *адхварью* направлял к водному источнику. После ритуального омовения коней колесница возвращалась в преде-

лы жертвенной площадки. Три супруги царя-жертвователя – Махиши, Вавата и Париврикта – смазывали холку, хребет и круп жертвенного коня очищенным маслом, произнося предписанную *мантру*. После этого они украшали гирляндами из ста одной золотой бусинки челку, гриву и хвост животного. *Адхварью* предлагал коню остатки подношений, совершенных прошлой ночью, произнося мантру ‘*lājīn*’. Если животное отказывалось от угощения, эти остатки подношений выбрасывали в воду как «предложение пищи водной стихии» (KātyŚs, 20.5.10–19).

Следующий элемент ритуала – заклатие животных, привязанных к жертвенным столбам (KātyŚs, 20.6.1–9), за которым следовал кульминационный момент *ашвамедхи* – ритуальное умерщвление жертвенного коня.

Связанного коня укладывали на два слоя ткани, поверх которых размещался золотой слиток, и производили его удушение с помощью веревки, смазанной очищенным маслом. В момент, когда конь умирал, *адхварью* совершал подношения очищенным маслом, произнося мантру ‘*prāṇāya svāhā*’. Нештри, другой жрец-участник ритуала, побуждал жен жертвователя-царя говорить ‘*namas te amba*’, подводя их к принесенному в жертву коню. Эта процессия сначала обходила коня трижды слева направо, произнося ‘*priyāṇām*’, затем трижды слева направо, произнося ‘*nidhīnām*’. Когда жертва таким образом ритуально очищена, старшая супруга царя-жертвователя, Махиши, укладывается с целью ритуального совокупления рядом с мертвым конем, произнося *мантру* ‘*āham ajāni*’, и *адхварью* укрывает их широким покрывалом, произнося мантру ‘*svarge loka*’. Происходит ритуальное совокупление старшей супруги жертвователя-царя с принесенным в жертву конем (KātyŚs, 20.6.10–21).

Произнося *мантру* ‘*gāyatrī triṣṭup*’ три другие жены (Вавата, Париврикта, Палагали) при помощи ста одной иглы (по количеству золотых бус в украшении жертвенного коня), сделанных из меди, серебра и золота, наносят на тушу коня татуировку – след, по которому пройдет жертвенный нож жреца. *Адхварью* золотым

ножом разрезает тушу коня пополам, произнося мантру '*kastvā ācchayati*', и извлекает сальник животного, предназначенный в жертву Праджapati. Также для ритуальных целей используются другие части тела и кровь коня (KātyŚs, 20.7.1–9).

Перед подношением конского сальника происходит ритуальный диалог – брахмодья между основными исполнителями жертвоприношения. Участников такого диалога именуют *hetuvādinaḥ* (букв.: 'знарок причин'), поскольку брахмодья имеют характер загадок, разгадки которых выявляют компетентность ритуальных собеседников в знании ведийской теодицеи – религиозной картины мира.

«Общение» между *хотри* и *адхварью* состоит из произнесения мантры '*kaḥ svid*'. Брахман и *удгатри* обмениваются словами '*ṛcchāmi tvā*'. Затем *хотри* и *адхварью* вновь устраивают диалог, используя '*kā svid āsīt*'. Жертвователю затем спрашивает *адхварью* – '*ṛcchāmi tvā*'? *Адхварью* отвечает – '*iyam vedīḥ*' (KātyŚs, 20.7.10–15).

После этого совершается подношение кубка с сомой, сальника жертвенного коня, а также частей его туши, которые жариваются на вертеле (KātyŚs, 20.7.16–28). Совершается подношение крови коня, собранной в стебли тростника или в его копыта (KātyŚs, 20.8.1–16).

В эпическом повествовании подношение конского сальника излагается следующим образом: после извлечения сальника жрецы, «в соответствии с шастрами», тщательно проваривают его, а жертвователю вместе со своими ближайшими родственниками (в эпосе это Юдхиштхира и его братья) должным образом вдыхают запах дыма от сальника, тем самым очищаясь от грехов (Мбх, XIV.91.1–9).

Совершив ритуальное омовение, жертвователю выходит из воды, и люди, виновные в греховных деяниях или в клятвопреступлении, должны омыться в этой воде ради очищения от скверны. Они именуются «очищенные *ашвамедхой*» (KātyŚs, 20.8.17–18).

По завершении *ашвамедхи* жертвователю осуществляет подношение Агни в течение двенадцати дней, но может вместо этого совершить ритуал приготовления риса для брахманов (*brahmaudana*), длящийся двенадцать дней.

Непосредственно по исполнении *ашвамедхи* устраивается грандиозное пиршество, длящееся не один день (Мбх, XIV.91.30–41).

Государь, принеся в жертву коня, должен каждый сезон, начиная с весны, приносить в жертву шесть животных. Жертвы посвящаются Агни, Индре, Парджанье или Марутам, Митре-Варуне, Индре-Вишну и Индре-Брихаспати (KātyŚs, 20.8.28–30).

*Ашвамедха*, хотя она и является, вне всяких сомнений, ритуалом повышения статуса, весьма слабо, на наш взгляд, соответствует аналитической схеме, разработанной для изучения таких ритуалов Тэрнером. И если предельную фазу (воздержание жертвователем от совокуплений в течение всего ритуального комплекса *ашвамедхи* и пребывание его в этот период в пределах жертвенного зала) и постлиминальную фазу (ритуальное омовение – рождение в новом качестве) можно проследить, то определение порогового, «эмбрионального» состояния вызывает некоторые трудности.

Необходимо выделить ключевой элемент *ашвамедхи*, маркирующий собственно инаугурацию. На наш взгляд, это – ритуальное соитие Махиши, старшей супруги посвящаемого.

Есть и еще один важный элемент – вдыхание жертвователем и его ближайшими родственниками дыма от проваренного сальника жертвенного коня, что приносит им очищение от грехов. Ведь *ашвамедха* могла быть совершена не только ради обретения мирового господства, но и как ритуал очищения. Но в контексте настоящего исследования для нас представляет интерес именно акт инаугурации верховного правителя, имеющий место в *ашвамедхе*.

В этой связи, как нам видится, лиминальной фазой и будет умерщвление коня и ритуальный брак Махиши, старшей

супруги царя, и принесенного в жертву коня. М.Ф. Альбедиль полагает, что ритуальное совокупление царицы и жертвенного коня должно было «стимулировать рождение сына-героя»<sup>1</sup>, однако ни описание действий, представленное в Шраутасутре Катьяяны, ни *мантры*, приведенные там же, ни текст Махабхараты не подтверждают данного вывода. И если подразумевать под ритуальным соитием зачатие (как считает М.Ф. Альбедиль), то уместнее вести речь о зачатии некоей идеи вселенского господства. И хотя на этом роль Махиши заканчивается и старшая супруга государя «сходит с ритуальной сцены», а идея зачатия никак дальше в ритуале не развивается, мы полагаем, что именно это является ключевым элементом и указывает на лиминальную фазу.

Общей чертой для южноазиатских ритуалов повышения статуса является то, что они также представляют собой, как отмечает Тэрнер, календарные обрядовые празднества, которые исполняются в точно обозначенные периоды годового производительного цикла и свидетельствуют о переходе от скудности к изобилию<sup>2</sup>. Говоря о том, что ритуал своей структурой и смыслом воспроизводит акт творения, В.Н. Топоров отмечает, что начало творения повторяется во время праздника, помещаемого в центре вписываемых друг в друга временных циклов. Праздник своей структурой воспроизводит порубежную ситуацию, когда из Хаоса возникает Космос<sup>3</sup>.

*Ашвамедхе* присуща типологическая особенность всех ведийских ритуалов царского посвящения – обретение власти над землей. Жертвенный конь, странствуя в сопровождении конвоя, пасется на покоряемых территориях, получая вместе с дикорастущей травой силу земли. Он выступает посредником в передаче этой силы жертвователю-царю через ритуальное соитие с его старшей супругой. Цепочка «жертвенный конь –

---

<sup>1</sup> Альбедиль, 2003. С. 129.

<sup>2</sup> См.: Тэрнер, 1983. С. 233.

<sup>3</sup> См.: Топоров, 1988. С. 15–16.

супруга – жертвователь-царь» связывает землю и власть над ней на символическом уровне и тем самым утверждает царское господство над завоеванной территорией.

Идея обретения правителем господства над завоеванной территорией относится в равной степени и к *раджасуе*, и к *ашва-медхе*, в которых «путь» и «территория» увязаны с темпоральной цикличностью и воплощают на символическом уровне одну и ту же идею – обретение всей власти над землей.

#### **§ 4. Представления о верховном правителе и власти в брахманской традиции**

Задача, поставленная в данном подразделе работы, состоит в выяснении и анализе предписаний, адресованных верховному правителю в соответствии с брахманистской традицией, признававшей абсолютный авторитет Священного ведийского канона. В перспективе нашего исследования это представляет значительный интерес при определении буддийской инновации в разработке потестарной проблематики.

Для решения данной задачи были использованы ранние брахманистские трактаты – Ману-смрити («Законы Ману»), Нарада-смрити (Дхармашастра Нарады), Яджнавалкья-смрити, Артхашастра Каутильи.

Относительно времени создания Ману-смрити большинство исследователей придерживается датировки, предложенной Г. Бюлером, – это период между II в. до н.э. и II в. н.э.<sup>1</sup> Трактат Ману-смрити восходит к более древней традиции *дхармасутр* – произведений религиозно-юридического содержания. В соответствии с жанровыми законами таких произведений в Ману-смрити в обязательном порядке изучается космогоническая проблематика и миф, легитимирующий в контексте космогонии статусы четырех *варн* – социорелигиозных сословий, то есть указывающий на космологическое измерение социальной

---

<sup>1</sup> См.: Бонгард-Левин, Ильин, 1985. С. 42.



структуры древнеиндийского общества. И только после этого рассматриваются властные функции государя, принципы его политики и управления.

Трактат Яджнавалкья-смрити был создан, согласно П.В. Кане, между I в. до н.э. и III в. н.э.<sup>1</sup> В нем излагается сходный круг потестарной проблематики, но, в отличие от «Законов Ману», материал, содержащийся в Яджнавалкья-смрити, более строго систематизирован.

Так, в Ману-смрити судопроизводство выступает частью *раджадхармы* (дхармы государя)<sup>2</sup>, то есть определяющей деятельность идеального правителя, а в Яджнавалкья-смрити эти аспекты потестарной проблематики дифференцированы.

В Нарада-смрити религиозно-юридические вопросы рассмотрены детально.

Ю. Йоли, крупнейший специалист конца XIX – начала XX в. в области изучения *дхармашастр*, датировал появление этого текста приблизительно IV–V вв. Нарада-смрити характеризуется отточенностью формулировок и строгой систематизацией излагаемого материала, причем с особой отчетливостью проводятся мысли о том, что именно судопроизводство является основной функцией правителя.

Авторство Артхашастры – трактата о «царской науке», или науке политики, индийская традиция приписывает Каутилье (он же Чанакья), министру при дворе Чандрагупты, основателя династии Маурьев<sup>3</sup>. Однако, как считает А.А. Вигасин, Артхашастра Каутильи, являясь лишь одной из многих шастр, посвященных указанной проблеме, возникла не в начале, а в конце долгого периода активного теоретического осмысления

---

<sup>1</sup> См.: Бонгард-Левин, Ильин, 1985. С. 42.

<sup>2</sup> О дхарме царя см. также: Losch, 1959.

<sup>3</sup> Об «Артхашастре» Каутильи см. также: Байков, 1993; Вигасин, 1972; Вигасин, Самозванцев, 1984; История политических и правовых учений, 1985; Кальянов, 1993; Altekar, 1958; Bandyopadhyaya, 1927; Bhandarkar, 1929; Jayaswal, 1934; Law N., 1921; Sarkar, 1922.

вопросов верховной власти в Древней Индии. На этом основании исследователь относит время создания текста к самому началу новой эры<sup>1</sup>.

Относительно авторства трактата Вигасин не склонен к однозначной атрибуции. По его мнению, замечательный по своей полноте компендиум политической науки, которым и является Артхашастра, традиционно приписываемый Каутилье, написанный на основании обширной литературной традиции и не адресованный какому-либо конкретному правителю, вполне мог быть составлен не придворным деятелем Чандрагупты, а неизвестным энциклопедистом.

С этим мнением следует, на наш взгляд, полностью согласиться, поскольку в трактате представлена модель идеального устройства государственности и верховной власти, аккумулирующая в себе брахманистские воззрения. Автором такого труда с большей вероятностью мог быть ученый брахман, обладающий немалым досугом для составления шастры, нежели деятель исполнительной власти. «Наука политики» как особая дисциплина существовала уже в поздневедийский период. Собственно, поэтому автор трактата не мог выступать первопроходцем в освоении данной проблематики – он систематизировал и излагал по преимуществу уже сложившиеся теории государственного управления.

Для оптимального разрешения задачи, рассматриваемой в данном параграфе, нами был предпринят параллельный анализ вышеуказанных источников, направленный на проблемную дифференциацию всего многообразия критериев идеального правления и требований, традиционно предъявляемых верховному правителю.

Согласно брахманистским представлениям, царь – это «тот среди людей, кто безначален и беспределен по блеску и чистоте, если он не отклоняется от своего пути» (НС, 18.13(12)). Идеальный верховный правитель, соответственно этому опреде-

---

<sup>1</sup> См.: Вигасин, 1972. С. 222.

лению, должен обладать превосходными личными качествами – счастливой долей, справедливостью, честностью, щедростью, добротой, способностью быть благодарным и следовать мудрым советам министров и ученых брахманов, а также качествами, необходимыми для управления, то есть быть тонким политиком и обладать талантом безраздельно признаваемого мудреца, храбростью великого военачальника и беспристрастностью праведного судьи.

Принадлежность к знатному и древнему роду указывает на религиозно-антропологическое, а не только на социальное измерение проблемы. Рождение в знатной семье, славящейся древностью фамилии, свидетельствовало о достойном следовании дхарме и о выдающихся религиозных заслугах царственной особы в прошлых существованиях.

Религиозно-антропологическое измерение присутствует и в номенклатуре *личных качеств* идеального правителя. Это отчетливо прослеживается при наблюдении над текстом Артахашастры. Так, правителю полагалось быть твердым в намерении поддержать начинания, направленные на достижение благих целей, сдержанным и мужественным, то есть свободным от радости и печали при ведении государственных дел, победах и поражениях, свободным от грубости в своей речи, действиях и помыслах.

Освободив свой ум от низких мыслей, идеальный правитель должен проявлять себя красноречивым оратором и собеседником, быть находчивым, сметливым, обладать кротостью и стыдливостью, а не наглостью и бесстыдством. В то же время царю следует быть веселым, глядеть прямо, не хмуро. «Он должен говорить приятное, в разговоре улыбаться и вместе с тем держать себя достойно» (Артх, 96.1).

Праведному царю, согласно брахманистским представлениям, должна быть свойственна образованность. В программу обучения входили логика, *данданити* («учение о применении жезла», то есть наука управления государством), учение о хозяй-

ственном устройстве державы, три Веды – Ригведа, Самаведа и Яджурведа, поскольку в них содержались законы, регламентирующие жизнь четырех *варн* и четырех *ашрам*. Государю вменялось и знание ритуала, поэтому в программу образования включались учение о рецитировании, обрядовые сценарии, грамматика. Умение верно, без фонетических и грамматических ошибок, изрекать ритуальные формулы считалось весьма важным, так как любая подобная оплошность лишала обряд его магической силы, и жертва оказывалась напрасной. В образовательный цикл входили также этимология, метрика, астрономия (Артх, 1.3).

Согласно традиции, все указанные дисциплины имеют своим корнем науку о государственном управлении (*данданти*). Применение жезла *данда*, основанное на истинном поведении – неукоснительном соблюдении царской дхармы, приносит живым существам благополучие (Артх, 2.5).

Идеальный государь должен обладать способностью и любовью к обучению – «воспринимать, удерживать в памяти, познавать, размышлять по поводу познанного, отвергать негодное и проникать в истину» (Артх, 96.1).

Первейшим залогом достижения правителем могущества объявлялся самоконтроль – о б у з д а н и е с о б с т в е н н ы х ч у в с т в полное подчинение их своей воле (*индрияджая*). И в этом с особой отчетливостью и очевидностью прослеживается религиозно-антропологическая установка в брахманистской интерпретации потестарной проблематики. Страсть, гнев, стяжательство, гордость, безрассудство, высокомерие именуются «шестью врагами» правителя (Артх, 3, 6).

В качестве факторов внешнего контроля выступали брахманы-наставники правителя и министры, к советам коих царю надлежало прислушиваться.

Важно подчеркнуть, что идеальное правление – безраздельное обладание царством – уподоблялось религиозному подвигу «полного самообладания» (*атмаватта*). Подобно йогину,

достигающему высшей цели религиозной жизни благодаря обретению полного самообладания, царь тем же путем достигал идеальной полноты господства.

Как *кшатрию* правителю подобают храбрость, быстрота реакции, стремление к завоеваниям. «Нет более высокой дхармы для царей, чем раздавать брахманам добро, добытое в битвах, и обеспечивать подданным постоянную безопасность» (ЯС, 1.323(318)). Храбрые правители, встречающие смерть на поле брани лицом к лицу, «идут на небо как подвижники». Обращаться в бегство, спасая жизнь, позорно, как позорен отказ от совершения жертвоприношения, а продолжение битвы до последнего при явном преимуществе противника приравнивается к царскому жертвоприношению.

Особое внимание уделяется отношениям царя и жреческого сословия «И следует давать брахманам пищу и различные богатства. Что дарится брахманам, то – нетленное сокровище царей... Здесь говорится, что жертва, принесенная брахману-огню, лучше принесенной на огне; она не может упасть, не причиняет боли и не наносит ущерба через исполнение искуплений» (ЯС, 1.316(311)). Странствующих ученых брахманов, посетивших пределы праведного царя, следовало обеспечивать ночлегом в царском доме, одаривать, оказывая почет и уважение.

Царю вменялось в обязанность почитание брахманов, потому что власть, легитимно обретенная при посредстве жречества, составляет основу охраны мироздания (НС, 18.32(34)). Между жрецами и правителями, утверждала брахманистская традиция, нет функционального различия в этом аспекте – и царь, и брахман исполняют по отношению к подданным государства единый долг – охраняют их согласно дхарме (НС, 18.40(42)). С членами иных *варн*, кроме брахманской, правитель обращается подобно родному отцу.

Брахманистские представления об автократии отвергали идею единоличного правления – пирамида власти предполагала

опору государя на коллективный разум. Администрирование в одиночку считалось неразумным, поэтому царю следовало выбирать себе помощников: «одно колесо не вертится, пусть поэтому он создает себе советников и слушает их советы» (Артх, 3.7). Министрами следовало назначать умных, честных, стойких, родовитых. Прерогатива назначения министров принадлежала, таким образом, государю, но критерии их отбора исходили от брахманства. На должность *пурохиты*, домашнего жреца, избирался брахман, сведущий в астрологии, в науке *данданити* и в Атхарваведе – четвертой из Вед, представляющей собой вербальное оформление ритуалов. Также назначались брахманы для совершения обрядов, предписанных ведийской традицией.

Принятие решений предполагало участие советников двух уровней – нижний представлял министр как член исполнительной власти, а высший – советник-брахман. Решение принималось государем самолично, но только после получения рекомендаций этих советников (ЯС, 1.312(307)). Авторитет брахмана в принятии государственных решений играл важную роль.

На местах назначались надзиратели, инспектирующие эффективность исполнения государственных решений. Они осуществляли обратную связь в системе принятия решений.

Государственная структура включала в себя царя, министра, подданных, «крепость», казну, войско, а также союзников, способствующих успеху внешнеполитических решений государя (Артх, 96.1). Поэтому структура государства именуется в Артхашастре «семичленной».

Своеобразие подхода к теоретическому осмыслению государственности состояло в уподоблении царства телу – в очевидном стремлении интерпретировать отношения обладания властью и основами государственности в терминах телесного состава, предполагающих рассмотрение элементов государства как членов тела.

Интересную точку зрения на эту проблему высказал в 70-х гг. XX в. В.Н. Романов. Рассматривая восприятие цар-

ства как «тела», исследователь пользуется термином «плоть», не вполне удачным, на наш взгляд. «Плоть», полагает он, была общим достоянием древнеиндийской политической традиции (как ключевое слово языка описания). Поэтому определение в Артхашастре элементов государства в качестве членов тела является лишь одним из конкретных проявлений своеобразного восприятия царства как телесной структуры, соотносящейся с царем<sup>1</sup>. Поскольку управление царством осмыслялось в ведийской традиции как «манипулирование членами», постольку «полное самообладание» (*атмаватта*), включавшее в себя, естественно, и обладание своим «телом», совпадало и с «безраздельным владением царством», и с «победой над чувствами»<sup>2</sup>. Следовательно, для древнеиндийских творцов царской науки идея «государства как собственного тела правителя» и идея «победы над чувствами» в равной степени имели политический характер и требовали своей разработки в политических трактатах.

Как мудрый политик царь умел скрывать то, что полагается держать в тайне. Ему также должно быть ведомо, каким образом следует оградить себя от «государя срединного», находясь в окружении «союзника», «врага», «государя нейтрального» и «стремящегося к завоеваниям».

Государю полагалось быть и организатором надежной спецслужбы, компетентной в способах испытания чиновников и тайном получении информации. «Мудрый правитель скрывает свои слабости (ту собственную слабость внутри семи составных частей его царства, могущую указать путь для проникновения врага») (ЯС, 1.310(305)– 311(306)).

Основными принципами внешней политики идеального царя объявлялись следующие. Мудрый правитель, ведя экспансионистскую политику, заботится о профилактике мятежей и смут на завоеванных территориях – он сохраняет прежнюю социальную структуру, традиции, социокультурный уклад своих

---

<sup>1</sup> См.: Романов, 1978. С. 32.

<sup>2</sup> Там же. С. 33.

новых подданных, не возбуждая в них тем самым стремление к борьбе за возвращение независимости. В представление о стратегии внешней политики входили такие понятия, как «враг», «друг», «нейтральный», «сосед», «следующий за ним» и «еще следующий» (ЯС, 1.345(340)). Соответственно этому строились и методы внешнеполитической активности – мир, война, поход, выжидание и поиски помощи, амбивалентное лавирование. Этими методами царю следовало пользоваться искусно, учитывая особенности внутренней и внешней ситуаций.

Технологиями реализации указанных методов являлись дружеское обращение, улаживание дарами, внесение раскола и, разумеется, использование военной силы. Последнее, однако, рассматривалось в качестве крайнего средства. Поскольку внешнеполитические союзники включались в представление о государственной структуре царства, приобретение нового союзника ставилось выше, нежели захват военных трофеев и территорий. Поэтому царю вменялось в обязанность всеми силами стремиться к заключению внешнеполитических союзов и свято хранить союзнические клятвы (ЯС, 1.346(341)–347(342); 352(347)).

Дхарма царя как верховного судьи заключалась в охране безопасности подданных, которая «превыше всех дарений» (ЯС, 1.335(330)). Правитель, успешно осуществляющий охранные функции по отношению к своим подданным, обретал, по утверждению традиции, шестую часть религиозной заслуги каждого из них. Следует отметить в этой связи характерный параллелизм: брахманству в системе древнеиндийских представлений о праведном налогообложении причиталась одна шестая часть доходов каждого хозяйствующего субъекта, ибо именно брахманы выступали хранителями религиозной традиции, сберегая подданных государя в их соответствующей *варне* и *ашраме*. Эти функции, обеспеченные налогообложением в пользу жречества, брахманы могли выполнять лишь при условии сохранения государем безопасности подданных, а те, в свою очередь, обретали религиозную заслугу благодаря ревностному соблюдению



дхармы под водительством брахманов. Переадресовка государю одной шестой части религиозной заслуги каждого подданного подчеркивает идею взаимного служения социорелигиозных сословий (варн) друг другу, скрепляющую на религиозно-доктринальном уровне принципы древнеиндийской государственности.

Среди тех, от кого правителю следует оберегать своих подданных, называются обманщики, воры, злодеи, грабители, а также «писцы» (ЯС, 1.336(331)). Включение «писцов» в этот перечень обычно никак не комментируется. Остается предположить, что владение письменностью, будучи ограниченно распространенным умением, находилось под определенным подозрением. Писец как исполнитель в судебном, хозяйственном и государственном делопроизводстве мог допустить умышленную ошибку, имеющую роковые последствия, или же он мог выступить автором ложного доноса, оформленного письменно. Если неохранные подданные совершат какой-либо грех, половина его переадресуется нерадивому царю, поскольку именно он получает налог, предназначенный правителю.

Обязанностью правителя выступала негласная инспекция деятельности чиновников, осуществляемая на местах с помощью соглядатаев. Мздоимцев и лихоимцев следовало сурово карать, наказанию подлежали и чиновники, которые действовали халатно и неприлежно.

Дхарма царя – наказание живущих несправедно, «ибо дхарма была некогда создана Брахмой в виде наказания» (ЯС, 1.354(349)). Назначение наказания должно соответствовать предписаниям, изложенным в *дхармашастрах* и *артхашастрах*, тогда мера пресечения «радует мир с богами, асурами и людьми, иначе же мир возмущает. Несправедливое наказание губит небо, славу и мир, справедливое же – приносит царю небо, славу и победу» (ЯС, 1.357(352)).

Царское судопроизводство следовало осуществлять беспристрастно, независимо от *варновой* принадлежности подсудимых,

ревностно избегая субъективности в решениях. Справедливое судопроизводство и выполняемое надлежащим образом наказание интерпретировались традицией как обретение религиозной заслуги, подобной жертвоприношению с превосходными жертвенными дарами (ЯС, 1.359(354)). В этом также прослеживается религиозно-антропологическое измерение проблемы, поскольку беспристрастность и отрешенность от соблазнов при ведении судопроизводства в традиционном обществе требовали от судьи чисто религиозной добродетели – «полного самообладания», свойственного подвижникам-йогинам.

«Люди, принадлежащие к четырем варнам и к четырем ступеням жизни (ашрамам), охраняются царем при помощи жезла (то есть наказания), преданные своим обязанностям и занятиям, они благополучно живут в своих обиталищах» (Артх, 1.4). Это утверждение Артхашастры заставляет задуматься о том, кого именно творцы «царской науки» считали «людьми», достойными попечения государя. Упоминание в тексте «четырех варн», казалось бы, не требует особых пояснений – это брахманы, кшатрии, вайшьи и шудры. Но, поскольку говорится и о «четырех ашрамах», уместно задуматься, не скрывается ли за этим тезисом вполне определенная социорелигиозная, внутренняя, гендерная, возрастная дифференциация объема и содержания понятия «люди»? Представление о «четырех ашрамах» – биографическом цикле мужчины, касалось только членов варн «дваждырожденных» (брахманов, кшатриев и вайшьев). Первая *ашрама* (*брахмачарья*) – «воздержание», предполагала получение ритуального посвящения на обучение Ведам («второе рождение») и начиналась для отроков каждой из указанных *варн* в разном возрасте. Юные брахманы приступали к обучению раньше, нежели кшатрии, а вайшьи – в еще более позднем возрасте, то есть оценка умственных способностей, присущих мужчинам различных *варн*, распределялась в традиции по нисходящей шкале.

Вторая *ашрама* (*грхастха* – ‘пребывание в доме’) была связана с хозяйственной деятельностью мужчины – «дважды-

рожденного» и длилась вплоть до появления у него первого внука, рожденного в семье сына. Только в этом случае можно было вступить в третью *ашраму* (*ванапрастха* – ‘пребывание в лесу’) – уйти в добровольное предписанное традицией отшельничество, длящееся до достижения отшельником семидесятилетнего возраста. Если же у домохозяина рождались только дочери, он считался бездетным – некому было наследовать его социопрофессиональные обязанности, строго закрепленные позицией в *варне* и передаваемые из поколения в поколение. Не мог он и уйти в отшельничество, то есть исполнить свою дхарму как должно.

Четвертая *ашрама* (*саньяса* – аскетическое странствие) открывала семидесятилетнему старцу перспективу обретения *мокши* – «освобождения от уз мира», высшей цели религиозной жизни.

Таким образом, лишь мужчина, получивший в отрочестве шнур «дваждырожденного» – ритуальное свидетельство о возможности осуществить высшую цель человеческого существования, мог быть с полным правом отнесен к категории «людей». Но этим правом не обладали в той же мере ни шудры, ни женщины, ни дети. Их обязанность состояла лишь в том, чтобы вполне определенным образом содействовать «дваждырожденным» в праведном следовании через четыре *ашрамы* к обретению «небес и освобождения». И идеальный государь также выступал по преимуществу лишь инструментом, помогающим «дваждырожденным» достичь этой цели без опасных помех на пути.

В брахманистской традиции обожествлялась не личность царя, обожествлялась и религиозно осмыслялась его функция обеспечения безопасных условий для соблюдения всеми *варнами* тех правил, которые установила для них брахманистская традиция. Поэтому нерадивого, неправедного государя ожидала неминуемая гибель, прекращающая и существование династий: «огонь, возникший от пожара страданий подданных, не прекращает пылать, пока не сожжет семью, счастье и жизнь царя» (ЯС, 1.341(336)).

Подведем итог изложенному. Согласно брахманистским представлениям об идеальной верховной власти, царь, отмеченный счастливой долей, благодаря религиозным заслугам в прошлых жизнях рождается в знатном древнем семействе – как правило, кшатрийском, но не исключено появление царя и из брахманского рода. Традиция, таким образом, категорически отвергала возможность рождения государя в *варнах* вайшьев и шудр – он не мог быть легитимирован.

Идеальный царь наделен превосходными личными качествами и должен культивировать их. Образованность – неременное качество такого государя: он успешно изучает священные тексты брахманистской традиции, преуспевает в науке управления (*данданити*) и ритуальной деятельности, а также в целом ряде других традиционных наук.

Кроме того, царь должен победить «шесть злейших врагов», то есть освободиться от таких аффектов, как страсть, гнев, стяжание, гордость, безрассудство, высокомерие.

Особое внимание уделялось формированию царского двора, участвующего в принятии государственных решений. Министры, советники государя должны отличаться родовитостью, свидетельствующей о достойно прожитых прошлых жизнях, – являться потомками нескольких поколений царедворцев, доказавших свою преданность правителям. Высокоразвитый интеллект и неукоснительная честность – их лучшие украшения. Домашний жрец правителя, *пурохита*, должен быть искусен в астрологии, быть знатоком науки «данданити» и обрядов домашнего очага, изложенных в Атхарваведе. Он – не только жрец, но и советник царя в делах государственного управления. Авторитет брахмана в принятии государственных решений играл важную роль, поскольку государю вменялось в обязанность руководствоваться его советами.

Государственная структура определялась традицией как семичленная по своему составу и включала в себя царя, министра, народ, крепость, казну, войско и союзников.

Обуздание аффектов и обретение «полного самообладания», характерного для йогинов – религиозных подвижников, выступало неотъемлемой составляющей науки государственно-го управления и залогом достижения совершенного господства над подвластной территорией.

В правовых памятниках брахманистской традиции выделяются три основные функции царя: воинская, политическая и судопроизводственная. Как кшатрий-военачальник государь должен обладать милитарными доблестями – силой, храбростью, быстротой реакции и готовностью беззаветно пасть в геройском бою. Эти доблести имели ярко выраженное религиозно-антропологическое измерение – гибель на поле боя приравнивалась по своей религиозной ценности к совершению царского жертвоприношения.

В качестве политика-стратега государь располагал детализированной теорией, методами и технологиями внешнеполитического взаимодействия. Экспансионистская политика поощрялась, но предписывалось вести ее преимущественно мирными методами – приобретением союзников вассального типа.

Выступая субъектом судопроизводства, государь опирался на концепцию равенства *варн* в судебном процессе и принципиальное отвержение nepотизма. Религиозно-антропологическое измерение также присутствовало в брахманистских представлениях о судопроизводстве как функции царя – справедливое осуществление суда давало царю религиозную заслугу.

Резюмируя результаты анализа потестарной проблематики в добуддийских памятниках древнеиндийской словесности и постведийских письменных источниках, следует отметить, что брахманистские представления о верховном правителе и власти разворачивались в космологическом, религиозно-антропологическом и социально-политическом измерениях. Ведийский миф о происхождении сословий (*варн*), вариативно воспроизводившийся в более поздних памятниках брахманистской традиции, содержит все эти измерения как потенциал развер-

тывания теоретической разработки потестарной проблематики. Типологической особенностью этих разработок выступает отчетливая акцентуализация роли брахманского жречества в поставлении верховного правителя, его легитимации, обучении науке политики и науке управления и идеологическом контроле над отправлением государем его военной, политической и юридической функций.

Приоритет жречества как хранителя ортодоксальной традиции, восходящей к Священному ведийскому канону, нашел свое отчетливое воплощение в разработке потестарной проблематики. Государь рассматривался в русле этих воззрений как военный, политический и юридический «инструмент», поддерживающий существование и воспроизведение такой социальной структуры, в которой полноценными членами общества выступали лишь «дваждырожденные» – мужчины трех *варн*, имеющих доступ к религиозному образованию, и идеологическая монополия брахманского жречества не подвергалась сомнению.

## ПРОБЛЕМАТИКА ВЛАСТИ В ПЕРВОМ РАЗДЕЛЕ БУДДИЙСКОГО КАНОНИЧЕСКОГО КОРПУСА

В предыдущей главе нами была предпринята попытка собрать воедино и проанализировать накопленные ведийской традицией представления о верховной власти, поскольку именно ведийская традиция и выступала тем фундаментом, на котором строились все без исключения южноазиатские религиозные идеологии – в том числе и неортодоксальные, отрицавшие авторитет Священного ведийского канона, к каковым и относился буддизм.

В настоящей главе рассматриваются буддийские представления о верховном правителе, нашедшие свое отражение в первом разделе канонического корпуса – Трипитаки («Три собрания»; пал. Типитака; кит. Саньцзан – «Три сокровищницы»)<sup>1</sup>. Первый раздел буддийского канона – Сутра-питака («Собрание сутр») полностью сохранился лишь в палийском оригинале. Санскритский оригинал сохранился лишь фрагментарно, однако имеются его переводы на китайский и тибетский языки, поскольку именно санскритская версия канона послужила основой для создания региональных кодифицированных корпусов буддийских текстов – китайской Трипитаки и Тибетобуддийского канона.

### § 1. Общая характеристика и классификация памятников

В данном подразделе будет продемонстрирован весь спектр представлений об идеальном монархе и принципах праведного царствования, изложенных в текстах первого раздела буддийского канона, а также будут выявлены основные момен-

---

<sup>1</sup> О структуре буддийского канона см. также: Самозванцева, 1998; Alabaster, 1996; Bernbaum, 1980; Lamotte, 1958; Norman, 1983; Simpson, 1896.

ты, определившие впоследствии характерные черты буддийской концепции власти.

Первый раздел буддийского канонического корпуса, Сутра-питака (пал. Сутта-питака), представляет собой собрание проповедей, приписываемых традицией авторитету основателя вероучения – Бхагавану Будде. Рассчитанные на восприятие широкой и неоднородной по степени образованности аудитории, тексты сутр изложены в форме нарратива, изобилующего специфически буддийской метафорикой. Соответственно жанру первичной проповеди сутры не претендуют на систематическое изложение религиозной доктрины. В них дается разъяснение основных положений вероучения, снабженное яркими и запоминающимися сюжетами, вводится набор специфически буддийской лексики, которая лишь с ходом времени получила свое строгое теоретическое обоснование в трактатах третьего раздела канона – Абхидхарма-питаки и в религиозно-философских сочинениях, принадлежащих к постканонической традиции.

Сутра-питака состоит из пяти «собраний» (санскр. *агам*; пал. *никай*; кит. *а хань*)<sup>1</sup>.

Диргха-агама (пал. Дигха-никая; кит. Чжан а хань цзин) – это так называемые пространные сутры, в которых нашли отражение различные сюжеты из жизни основателя вероучения.

Мадхьяма-агама (пал. Мадджхима-никая; кит. Чжун а хань цзин) представляют собой так называемые средние сутры, излагающие доктринальную проблематику.

Самьютта-агама (пал. Самьютта-никая; кит. Цза а хань цзин) – сутры, устанавливающие смысловую связь между первым и вторым собранием.

Экоттара-агама (пал. Ангуттара-никая; кит. Цзэн и а хань цзин) – самое обширное собрание сутр, построенное по мнемоническому принципу: сутры разделены на 11 групп, и в каждой последующей группе текстов обсуждается на один предмет больше, чем в предыдущей.

---

<sup>1</sup> См.: Lamotte, 1958. P. 165.



Кшудрака-агама (пал. Кхуддака-никая; кит. Цза цзан) – «собрание кратких поучений», в состав которого вошли тексты разного содержания, жанра и времени создания – от наиболее ранних до сравнительно поздних, испытавших сильное влияние народных верований.

Эта классификация текстов Сутра-питаки присуща лишь корпусу Палийского канона. В Саньцзане вышеперечисленные собрания текстов выделены в особый раздел – Сяо чэн цзин («Сутры Хинаяны»), подраздел А хань бу («Агамы»)¹. Письменно Палийский канон был зафиксирован приблизительно в I в. н.э. Примерно в это же время буддизм только начинает проникать в Китай, а сложение и письменная фиксация Саньцзана были осуществлены в более поздний период – переводы сутр на китайский язык продолжались вплоть до X в. н.э. Поэтому в Китайской Трипитаке к авторитету «Слова Будды» приравнивались не только канонические сутры, но и многие тексты постканонической традиции, привезенные в Китай из Индии.

Интересен еще один момент. Дело в том, что *агамами* собрания бесед-наставлений Шакьямуни называются лишь в китайской версии Трипитаки. *Агама* (*āgama*) употребляется преимущественно для обозначения текста, признаваемого священным в шиваистской традиции Южной Индии; окончательно состав агам сложился лишь после I в. н.э.<sup>2</sup> Более того, в словаре Монье-Вильямса лексикография слова *āgama* не включает в себя буддийские источники<sup>3</sup>.

Слово *никая* (*nikāya*) не является исключительно палийским. Это санскритское слово, среди множества значений ('собрание', 'класс' и так далее) определяемое как 'школа', 'традиция'<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Nanjio, 1883. P. 542. Каталог Б. Нандзэ составлен по Киотскому изданию Трипитаки 1881 года.

<sup>2</sup> DI, I. P. 25.

<sup>3</sup> Monier-Williams, 1997. P. 129.

<sup>4</sup> Ibid. P. 544.

Проникновение буддизма в Китай совпало с усилением в Индии позиций шиваизма, что не могло не отразиться на различных аспектах культурной жизни Индии того времени, в том числе и на языке. Таким образом, в китайской версии буддийского канона за собраниями бесед-наставлений Бхагавана закрепилось название, принятое для обозначения текстов, получивших статус священных в иной религиозной традиции (шиваизме). Палийский канон складывался в рамках островной, относительно изолированной культурной среды, и язык, на котором была записана Типитака, практически не подвергся подобным изменениям.

В источниковедении при описании первого раздела буддийского канона (реконструкции «санскритского оригинала») закрепился термин *агама*<sup>1</sup>, которым мы и будем пользоваться. Хотя должны признать, что употребление слова *никая* (за которым закрепилось обозначение собраний сутт Палийского канона) в данном случае более корректно.

Включение в первый раздел Трипитаки сутр, посвященных Вселенскому правителю, свидетельствует об исключительной важности социально-политических идей для буддийской доктрины. Среди многообразия кодифицированных региональных версий буддийского канонического корпуса потестарная проблематика наиболее полно представлена в первом разделе Палийского канона и Саньцзане.

Попытка сопоставления палийских *никай* и китайских переводов *агам* была впервые предпринята Э. Ламоттом. Им, в частности, впервые отмечен тот факт, что китайские *агамы* содержат значительно большее число сутр, чем *никаи*, и расположение сутр в *агамах* отличается от Палийского канона<sup>2</sup>. Одна и та же сутра, продолжает Э. Ламотт, присутствующая как в *никаях*, так и в *агамах*, может быть представлена в одном варианте

---

<sup>1</sup> См.: напр.: Lamotte, 1958. P. 165–166.

<sup>2</sup> См.: Ibid. P. 170.

канона одним образом, в другом – иным образом<sup>1</sup>. Еще более заметны отличия в структуре китайского перевода какой-либо санскритской сутры и ее палийской версии. Неодинаково число так называемых повторов (особого мнемотехнического приема, позволяющего запоминать и безошибочно изустно воспроизводить пространные тексты) – часть их прибавлены, некоторые убраны, другие перемещены в иное место<sup>2</sup>.

В Палийском каноне сутры о чакравартине представлены следующим образом. В Дигха-никае присутствуют Махасудассана-сутта («Сутра [о царе по имени] Махасудассана») (DN, 17), Чаккаватти-сиханада-сутта («Сутра о львином рыке чакравартина») (DN, 26) и Лаккхана-сутта («Сутра о признаках») (DN, 30). В Маджджхима-никаю помещена Макхадэва-сутта («Сутра [о царе по имени] Макхадэва») (MN, 83). В состав Самьютта-никаи входит текст, именуемый «Чаккаватти» (SN, V.11.42), расположенный в Чаккаватти-вагге (санскр. *varga*), пятой главе Боджджханга-самьютты (санскр. Бодхьянга-самьютта), входящей в состав Маха-вагги, раздела Самьютта-никаи. В этом тексте перечисляются семь сокровищ чакравартина, а также «семь сокровищ» Будды. В Ангуттара-никае в Пуггалавагге говорится о двух Великих личностях, пресекающих страдания в этом мире, – Татхагате и чакравартине (AN, II.VI). В том же собрании канонических текстов в Ратхакара-вагге упоминается, что чакравартин «следует Дхарме, чтит Дхарму, Дхарма является его властелином» (AN, III.II). Также в Ангуттара-никаю входит текст, посвященный четырем объектам поклонения (*thūpārahā*): архату (*tathāgato araham sammāsambuddho*), пратьекабудде (*paccekabuddho*), шраваке (*tathāgatasāvako*) и чакравартину (*rājā cakkavattī*) (AN, IV.245). В Кхуддака-никаю помещена Мандхату-джатака (*Jātakas*, № 258), повествующая о могущественном чакравартине Мандхате, достигшем чертогов Шакры (Индры).

---

<sup>1</sup> См.: Lamotte, 1958. P. 171.

<sup>2</sup> Ibid.

В «Собрании сутр» Саньцзана, в разделе Чжун а хань цзин<sup>1</sup> («Средние агамы»; соотносится с санскритской Мадхьяма-агамой, пал. Мадджхима-никая), специально выделяется тематический раздел.

Ван сян ин пинь («Глава о соответствии признакам царя»)<sup>2</sup> (в Палийском каноне подобный раздел отсутствует), в который включены следующие сутры:

Ци бао цзин («Сутра о семи драгоценностях»), в палийской традиции аналогом ее может считаться Чаккаватти-сутта, расположенная в Самьютта-никае (SN, V.II.4);

Сань ши эр сян цзин («Сутра о тридцати двух признаках»; отождествляется с Лаккхана-суттой – «Сутрой о признаках». DN, 30);

Сы чжоу цзин («Сутра о четырех континентах»);

Да тянь най линь цзин («Сутра о великонебесном [царе]»; отождествляется с Макхадэва-суттой – «Сутрой [о царе по имени] Макхадэва». MN, 83);

Да шань цзянь ван цзин («Сутра о великом царе, узревшем благо»; отождествляется с Махасудассана-суттой – «Сутрой [о царе по имени] Махасудассана». DN, 17);

Чжуань лунь ван цзин («Сутра о чакравартине»; отождествляется с Чаккаватти-сиханада-суттой. DN, 26).

В собрании сутр Цзэн и а хань цзин<sup>3</sup> (соотносится с санскритской Экоггара-агамой) содержатся два раздела, отражающие аспекты буддийской потестарной проблематики, это Сань бао пинь («Глава о драгоценностях»), где имеются в виду Татхагата, архат и чакравартин (аналогичная сутра находится в Ангуттара-никае), а также Ди чжу пинь («Глава о повелителе земли»)<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Перевод с санскрита на китайский язык выполнен дважды во второй половине IV в. н.э. Сангхадэвой (397–398), а также Дхарманандином и Чжу Фо-нянем (384–391) (ГСЧ. С. 125; 128; 228).

<sup>2</sup> См.: Nanjio, 1883. P. 130.

<sup>3</sup> Перевод с санскрита на китайский язык выполнен во второй половине IV в. н.э. Дхарманандином и Чжу Фо-нянем (384–385) (ГСЧ. С. 128).

<sup>4</sup> См.: Nanjio, 1883. P. 134.

В Чжан а хань цзин<sup>1</sup> («Высшие агамы»; представляют собой санскритскую Диргха-агаму, пал. Дигха-никая) присутствуют следующие тексты, посвященные чакравартину<sup>2</sup>: Чжуань лунь шэн ван сю син цзин («Сутра о практике Благородного чакраварти-раджи», где под «практикой» подразумевается следование благим путям деятельности); в комментаторской традиции эта сутра отождествляется с палийской Чаккаватти-сиханада-суттой (DN, 26); глава Чжуань лунь шэн ван пинь («Глава о практике Благородного чакраварти-раджи»), помещенная в заключительный раздел свода – Ши цзи цзин (Сутра «Записи о мире»). Хотя ни в комментаторской традиции, ни в научной литературе, по словам М.Е. Кравцовой, этот текст не отождествляется с какой-либо палийской суттой, она определяет его как версию «Сутры [о царе по имени] Махасудассана» (Махасудассана-сутта. D, 17), основная часть которого посвящена описанию семи сокровищ чакравартина<sup>3</sup>.

В раздел «Агамы» также включены две сутры, посвященные чакравартину, – Фо шо дин шэн ван гу ши цзин («Изложенная Буддой сутра-предание о царе Мурдхаджа»; перевод на китайский язык выполнен Фа Цзюем (265–316)) и Фо шо вэнь то цзе ван цзин («Изложенная Буддой сутра о царе Мандхатри»; перевод на китайский язык выполнен Дхармаракшей (397–439)). Оба текста представляют собой различные варианты перевода «Сутры о четырех континентах»<sup>4</sup>.

Также в Саньцзан помещены Да фан дэн дин ван цзин (*Mahāvaiṣṭya-mūrdharāja-sūtra*; переведена на китайский язык Дхармаракшей (265–316)) и Да шэн дин ван цзин (*Mahāyāna-mūrdharāja-sūtra*; переведена на китайский язык Упасуньей (502–557) и представляет собой более позднюю

---

<sup>1</sup> Перевод с санскрита на китайский язык выполнен Буддхаяшасом и Чжу Фо-нанем (412–413) (ГСЧ. С. 150).

<sup>2</sup> См.: Nanjio, 1883. P. 136.

<sup>3</sup> См.: Религии Китая. С. 143.

<sup>4</sup> См.: Nanjio, 1883. P. 148.

китайскую версию сутры, переведенной Дхармаракшей (см. выше))<sup>1</sup>.

Чакравартин Мандхатри (*Māndhātṛ*), или Мандхатар, Мандхата (*Māndhātā*), также известен под именами Мурдхагата (санскр. *Mūrdhagata* – «Вышедший из головы») и Мурдхаджа (санскр. *Mūrdhaja* – «Рожденный из макушки»). Этот персонаж упоминается не только в буддийских текстах, но и в ведийской литературе (РВ, I, 12, 16; VIII, 39, 8; 40, 12), а также в эпосе (Мбх, III, 126, 1–43) и пуранах (VP, IV, II, р. 363–368).

Весьма интересно, каким образом этот славный чакравартин получил столь необычные имена. Наблюдение над текстами, посвященными чакравартину Мандхатри (Мурдхаджа), принадлежащими как ведийской (и постведийской), так и буддийской традиции, дает основание предполагать, что в ведийской литературе, а также в эпосе и пуранах нет чакравартина по имени Мурдхаджа, упоминается лишь Мандхатри. Так, согласно эпосу, бездетный «владыка земли» Юванашва испил священной воды из жертвенного сосуда. Вода предназначалась для ритуала, призванного обеспечить наследником Судьюмну, потомка Бхригу. Спустя некоторое время из левого бока Юванашвы чудесным образом родился «мощнопламенный сын, второй Сурья». Чтобы увидеть новорожденного, с небес спустился сам Шакра, положил свой указательный палец в рот ребенка и сказал: «Он будет сосать меня». Младенец принялся сосать палец Индры и тут же вырос. Божества вместе с Индрой дали младенцу имя Мандхатри. Знание Вед и небесное оружие были дарованы ему, едва он помыслил об этом. Сам Индра помазал его на царство. Мандхатри следовал дхарме и тем самым покорил все три мира (Мбх, III, 126, 25–34). В Вишну-пуране указывается, что этимология слова *Mandhāt* возводится к произнесенным Индрой словам *mām... dhāsyati* «меня... будет сосать» (VP, IV, II, р. 363). Я.В. Васильков и С.Л. Невелева отмечают в своем комментарии к переводу Араньякапарвы, что это имя, встречающееся уже в

---

<sup>1</sup> См.: Nanjio, 1883. P. 148.

РВ, восходит к словосочетанию *manas + dhā*, и первоначально оно означало: «[правильно] установивший [свой] ум», то есть «мудрый», «благочестивый»<sup>1</sup>. Эта точка зрения косвенно подтверждается данными тибетобуддийской традиции<sup>2</sup>.

В наиболее полном виде буддийские предания о царе Мандхатри (кит. Вэньтоцзе, Диншэнван) излагаются в Дивья-авадане, постканоническом памятнике, составленном между I и V в. н.э.<sup>3</sup>. Повествование о чакравартине Мандхатри включено также в Ганджур – Тибетобуддийский канонический корпус (*Jātakas Tibetan*, p. 1–20).

В буддийской традиции история происхождения имени Мандхатри несколько меняется: исчезает Индра, кормящий младенца собственным пальцем, и появляются многочисленные кормилицы будущего чакравартина: едва жены царя Утпошадхи (в иных текстах – царь Упошадха (Синяя летопись, с. 25)), отца новорожденного, увидели младенца, из груди каждой из них потекло молоко, и каждая кричала: «Дай мне покормить его!» (досл.: «Дайте ему сосать меня!» – *mān dhāyatu...*); так младенец получил имя *Māndhātar* (*Jātakas Tibetan*, p. 1).

Свое второе имя – Мурдхаджа («Рожденный из макушки [головы]») – чакравартин получил благодаря своему чудесному рождению. На макушке царя Упошадхи выросла мягкая опухоль, «похожая на комок хлопка или шерсти, не причиняющая боли», из которой затем появился на свет прекрасный мальчик, обладающий тридцатью двумя признаками Махапуруши (*Jātakas Tibetan*, p. 1). Рождение чакравартина из опухоли, возникшей на голове, представляет собой один из четырех типов рождений, описанных в «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху (ЭА, III.9), а именно – рождение из испарений, несвойственное людям вообще и вселенским правителям в частности (ЭА, III.17). В буддийской литературе два имени, имеющие разное проис-

<sup>1</sup> См.: Васильков Я.В., Невелева С.Л. Комментарии // Мбх, III, с. 664.

<sup>2</sup> См.: Синяя летопись. С. 25.

<sup>3</sup> См.: DI. Vol. 3. 1984. P. 69.

хождение, Мандхатри (Мандхатар, Мандхата) и Мурдхаджа (Мурдхагата), закрепляются за одним и тем же персонажем.

Наблюдение над текстами, имеющимися в нашем распоряжении, дало основание классифицировать их по трем группам.

К первой группе относятся повествования о чакравартине Мандхатри. Сутью всех текстов, объединенных в данную группу, является мысль о том, что даже незначительное неблагое аффективное побуждение может лишить Вселенского правителя славы и величия.

Вторую группу составили Макхадэва-сутта (Да тянь най линь цзин) и Чаккаватти-сиханада-сутта (Чжуань лунь ван цзин). Смысловая связь между ними определяется идеей ложности любой человеческой деятельности, ибо лишь нирвана истинна. Любая светская власть, даже власть благого царя-чакравартина, правящего согласно Дхарме, несовершенна – она несвободна от привязанности к миру и в силу этого неизбежно ведет к возникновению социальной аномии. Таким образом, Путь Будды, ведущий живые существа из сансары в нирвану, предпочтительнее пути чакравартина, идеального светского правления. Кроме того, в частности, в Чаккаватти-сиханада-сутте представлен темпоральный аспект буддийских представлений о чакравартине: от эпохи правления одного чакравартина до появления другого проходит полный космический цикл – Малая кальпа.

В третью группу вошли те тексты, в которых нарратив уступает место классификациям и номенклатурам – Лаккхана-сутта (Сань ши эр сянь цзин), Махасудассана-сутта, Ци бао цзин («Сутра о семи драгоценностях»).

Предложенная нами группировка текстов позволяет выявить базовую концептуальную составляющую канонических сюжетов, посвященных Вселенскому правителю, – указание на приоритет религиозного водительства над светским, даже идеальным: мудрец выше чакравартина.



## § 2. Сюжеты о причинах утраты славы и величия Вселенского правителя

Говоря в целом о текстах, посвященных чакравартину Мандхатри, отметим, что вряд ли их можно назвать разными текстами, объединенными какой-то одной общей темой (в данном случае – одним персонажем). Судя по структуре источников и их содержанию, это различные версии одного и того же сюжета, полностью изложенного в восемнадцатой главе Дивья-аваданы<sup>1</sup>.

### Сутра о четырех континентах (кит. Сы чжоу цзин)

Текст начинается словами Бхагавана о суетности мирских устремлений, и тем самым обозначается дискурсивный лейтмотив, раскрывающийся в дальнейшем повествовании о покорении чакравартином Мандхатри четырех континентов. Бхагаван, выступая в роли нарратора, сообщает об этом правителе как о главнокомандующем четырьмя родами войск, как о праведном буддийском государе (правил согласно Дхарме) и как об обладателе семи сокровищ: сокровища-чакры (санскр. *cakratratna*; пал. *cakka-ratana*), сокровища-слона (санскр. *hastiratna*; пал. *hathi-ratana*), сокровища-коня (санскр. *aśvaratna*; пал. *assa-ratana*), сокровища-драгоценности (*mañiratna (-ratana)*), сокровища-жены (санскр. *strīratna*; пал. *itthi-ratana*), сокровища-казначей (домоправителя) (санскр. *grhaspatiratna*; пал. *gahapati-ratana*), сокровища-министра (военачальника) (санскр. *pariṇāyakaratna*; пал. *parinayaka-ratana*). Также была у него тысяча сыновей. Своего величия достиг он не с помощью оружия, а посредством проповеди буддийского учения. Помимо всего прочего, Мандхатри обладал магическими способностями вызывать дождь из драгоценностей.

---

<sup>1</sup> См.: Jātakas Tibetan. P. 1.

Не удовлетворившись процветанием своего государства, Мандхатри решил покорить расположенный на западе континент Апарагодания (Аварагодания). Чакравартин собрал свои войска и выступил в поход. Когда же он достиг континента Аварагодания, он подчинил эту землю своему владычеству.

По прошествии бесчисленного количества сотен и тысяч лет, не остановившись на обладании двумя материками, этот чакравартин решил покорить еще один континент – Пурвавидеху, находящийся на востоке.

Затем Мандхатри покорил также северный континент Уттарактуру (Северный Куру). В сутре описанию континента Уттарактуру уделяется отдельное внимание: на равнинах белого цвета растет дикий рис, который местные жители используют в качестве пищи. Там же произрастают прекраснейшие деревья, покрытые великолепными узорами и переливающимися всеми цветами радуги, и на этих деревьях произрастает одежда для жителей континента Уттарактуру.

Не пожелав оставаться правителем всей земли, всех коренных четырех континентов, Мандхатри покусился на завоевание вышерасположенных ярусов чувственного мира – «неба Тридцати трех». Когда чакравартин достиг небесных чертогов и вошел в божественный Зал Дхармы, где «собираются боги группы Тридцати трех, дабы оценить помыслы людей с точки зрения их соответствия принципам Дхармы»<sup>1</sup>, небесный владыка Индра пригласил его сесть рядом с собой. И так правили они совместно миром людей и миром богов. «И между Мандхатри и Небесным владыкой Индрой не было никаких различий. Они были одинаково величественны и мощны. Оба имели одинаково прекрасную внешность. Были одинаковы всем своим обликом. Величественность их внешнего вида, манера их поведения и даже их одеяние были абсолютно одинаковыми. И лишь взгляд их различался»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Религии Китая. С. 187.

<sup>2</sup> Там же.

Но и властное уподобление Индре не удовлетворило Мандхатри – он вознамерился вытеснить небесного владыку и занять его трон. Одержимость аффектом алчности возобладала. Но как только царь, Рожденный из макушки головы, утвердился в этой порочной одержимости, он немедленно был низвергнут на землю. Смертельный недуг сразил чакравартина, и это способствовало отрезвлению от аффективной одержимости.

Его последними словами, обращенными к подданным, были стихотворные строфы о бесплодности мирских желаний, принципиальной невозможности их окончательного удовлетворения, о том, что аффекты приносят только страдание и лишь полный отказ от них дает истинное прозрение, к которому стремятся истинные последователи Дхармы.

По принципу кольцевой композиции, характерной для жанра буддийских сутр, текст заканчивается наставлениями Бхагавана, обращенными к любимому ученику Ананде.

Отметим темпоральный аспект сюжета. В сутре дано указание на продолжительность человеческого жизненного цикла: темпоральные промежутки, разделяющие значимые события, насчитывают «многие сотни и тысячи лет». В контексте буддийской метаисторической концепции это свидетельствует, что эпоха правления чакравартина Мандхатри отнесена нарратором в далекое прошлое, когда продолжительность человеческой жизни была не менее 80 тыс. лет, а социум благоденствовал и процветал.

При сопоставлении характеристик буддийского чакравартина со сведениями из ведийских и брахманистских источников отчетливо прослеживается сходство в номенклатуре семи сокровищ. Указание на многочисленное мужское потомство также свидетельствует об ассимиляции в буддийских канонических текстах ведийских представлений о счастливой карме мужчины-отца. Ассимилируется также идея экспансионистской политики, но с тем отличием, что буддийский чакравартин достигает своего могущества благодаря проповеди Дхармы.

Описанию почти всех завоеванных материков не уделяется сколько-нибудь значительного внимания. Но характерно, что траектория экспансии чакравартина не повторяет последовательность, принятую в ведийских инаугурационных ритуалах. И хотя не указывается часть света, где расположен каждый материк, из текста сутры видно, что «завоевание» происходит не по часовой стрелке, а «зигзагообразно»: с юга (Джамбудвипа) на запад (Апарагодания), далее на восток (Пурвавидеха), затем на север (Уттарактуру) и наконец наверх («небо Тридцати трех»). Обусловленность подобного порядка передвижения возможно будет объяснить следующим образом. Первая часть названия Пурвавидехи, восточного континента, «пурва» (*pūrva-*), означает не только восточные земли буддийской космографии, но также и 'первый', 'находящийся впереди'<sup>1</sup>. Поэтому и чакравартин сперва направляет свою армию к Пурвавидехе. «Апара» в названии западного континента Апарагодании (*Aparagodāna*) также означает 'последний', 'низший'<sup>2</sup>. «Утмара» используется в значении не только 'северный', но еще и 'высший'<sup>3</sup>, поэтому Уттарактуру – «высшая земля», которую покоряют в последнюю очередь. Также интересен тот факт, что расположение континентов указывается не относительно места изначального пребывания чакравартина – материка Джамбудвипа, а относительно центра мира, маркированного в общеиндийской космографии горой Меру, что, в свою очередь, свидетельствует об очень рано сформировавшихся претензиях буддизма на роль мировой религии.

При описании Небесного владыки Индры и чакравартина Мандхатри в тексте сутры утверждается их почти полная идентичность: одинаково прекрасная внешность, одинаково величественны и мощны. «И лишь взгляд их различался». Думается, что эта идентичность небесного и земного владык указывает на особое отношение буддийской доктрины к царской власти

---

<sup>1</sup> См.: Monier-Williams, 1997. P. 643.

<sup>2</sup> См.: Ibid. P. 50.

<sup>3</sup> См.: Ibid. P. 178.

как таковой – мировой властитель наделяется богоподобной харизмой. Однако харизма сана, согласно буддийским представлениям, отнюдь не свидетельствует о совершенстве личности – Мандхатри не выдерживает последнего испытания из-за своего тщеславия. Его сознание не было свободно от аффектов, что и привело правителя к полному крушению. Потому-то и заканчивается сутра словами о том, что лишь духовный путь ведет к полному освобождению от аффектов.

М.Е. Кравцова предложила иной перевод строки *вэй янь шунь* и из китайской версии сутры: иероглиф *янь* в китайско-буддийской лексической традиции, отмечает она, является термином, передающим понятие внутреннего прозрения («духовного взора»), почему и возможно другое понимание этой строки: «и лишь обладающий истинным зрением [мог] увидеть разницу [между ними]»<sup>1</sup>.

### **Сутра, изложенная Буддой, о царе Мандхатри (кит. Фо шо вэнь то изе ван цзин)**

Сутра предваряется обращенными к Ананде словами Будды о тщетности влечения к объектам чувственного мира.

Повествование начинается с указания на факт рождения будущего царя-чакравартина: он появляется на свет чудесным образом – из макушки головы своей матери, за что и получил второе имя – Мурдхаджа. Впоследствии, став чакравартином, Мандхатри подчинил себе восточные, западные, южные и северные земли. Также он сделался обладателем семи сокровищ Вселенского правителя: золотой чакры, белого слона, черно-зеленого коня, ярко-лунной жемчужины (драгоценности), жены – нефритовой девы, казначея и министра-военачальника.

Правил Мандхатри, «твердо придерживаясь принципов Дхармы и не нанося вреда никому из десяти тысяч подвластных

---

<sup>1</sup> См.: Религии Китая. С. 192.

ему народов»<sup>1</sup>. У него была тысяча сыновей, внешне прекрасных собою, обладавших высочайшими достоинствами, мужественных и отважных.

Далее, как и в «Сутре о четырех континентах», Мандхатри пожелал, чтобы небо ниспослало ему длящийся в течение семи дней и ночей дождь из золотых и серебряных слитков, и небо вняло его словам.

Спустя многие тысячи лет Мандхатри возжелал попасть на континент Джамбудвипа, расположенный на юге, где народ процветает, находясь в состоянии великой радости. Укрепившись в своих помыслах, он, взяв с собой все семь сокровищ, во главе четырех войск отправился в путешествие-полет<sup>2</sup>. Когда чакравартин прибыл на Джамбудвипу, местные жители сразу же подчинились его власти. Сделавшись правителем этого континента, он добился небывалого расцвета страны и благополучия подданных.

Фрагмент о завоевании чакравартином Мандхатри западной земли, Аварагодании, отмечает М.Е. Кравцова, в китайском тексте сутры отсутствует<sup>3</sup>. Сразу повествуется о том, что на западном континенте чакравартин провел еще многие тысячи лет, покуда не решился подчинить своей власти и материк Пурравидеха, расположенный на востоке. Затем он покорил и Угтаракуру.

Вот как описываются земли Северного Куру в данной сутре. В этом краю не было бедных и немощных, люди не делились на здоровяков и хворых, сильных и слабых, рабов и господ. Все его обитатели были совершенно одинаковы. Все питались дикорастущим рисом и одевались в самопооявляющиеся одежды, изукрашенные разноцветными камнями<sup>4</sup>. Сперва Мандхатри и его свита узрели землю, подобную оперению зимородка. По

---

<sup>1</sup> Религии Китая. С. 220–221.

<sup>2</sup> М.Е. Кравцова переводит словосочетание *фэй дао* как «полетел» (Религии Китая. С. 224).

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. С. 222.

мере продвижения вглубь континента «синюю землю» сменили равнины белого цвета, поросшие диким рисом, и затем взору путешественников предстали драгоценные деревья с сотнями разновидностей одеяний, увешанных золотыми и серебряными украшениями, нефритовыми кольцами и подвесками, ожерельями из самоцветов.

Покорив Уттаракуру, Мандхатри пожелал достичь пределов царства Небесного владыки Индры. Когда чакравартин явился во дворец Индры, царь богов лично вышел поприветствовать чакравартина и предложил достойнейшему из земных царей занять место подле себя. Видя великолепие и роскошь чертогов Небесного владыки Индры, Мандхатри пожелал его смерти, возжадав править единовластно. Как только он имел несчастье укрепиться в этой мысли, так сразу же был низвергнут обратно на землю и, измученный недугами, оказался на смертном одре.

Заканчивается сутра наставлением в суетности всех устремлений, направленных на достижение земных благ.

Как и «Сутра о четырех континентах», «Сутра, изложенная Буддой о царе Мандхатри» начинается с размышлений Ананды и диалога между ним и Буддой по поводу тщеты мирских желаний.

Другой важный момент, выделяющий эту сутру, связан с описанием сокровищ чакравартина. Каждое из семи сокровищ обладает определенной характеристикой: золотая чакра, белый слон, черно-зеленый конь, ярко-лунная жемчужина, нефритовая дева и так далее. Однако обстоятельства обретения и свойства этих чудесных сокровищ не раскрываются.

Правит Мандхатри, как и положено чакравартину, твердо придерживаясь принципов Дхармы.

Направление завоевания мира аналогично изложенному в «Сутре о четырех континентах»: Джамбудвипа (юг) – Аварагодания (запад) – Пурвавидеха (восток) – Уттаракуру (север) – Владения Индры (Небеса). В сутре также особое внимание уделяется описанию континента Уттаракуру.

## Изложенная Буддой сутра-предание о царе Мурдхаджа (кит. Фо шо дин шэн ван гу ши цзин)

Сутра начинается традиционно для данной группы текстов – с размышлений Ананды о бренности мирских благ, после чего и разворачивается повествование о Мандхатри.

Этот царь строго придерживался принципов Дхармы, управлял народом без малейшего насилия. В его распоряжении находились семь сокровищ чакравартина: сокровище-чакра, сокровище-слон, сокровище – черный конь, сокровище-драгоценность, сокровище-жена, сокровище-казначей, сокровище-министр (военачальник). Была у царя и тысяча сыновей, мужественных и отважных.

Не удовлетворяясь процветанием страны, Мандхатри пожелал, чтобы на его дворец выпал дождь из семи видов драгоценностей – золота, серебра, лазурита, хрусталя, перламутра, розового жемчуга, агата.

Его пожелание было исполнено: дождь из семи видов драгоценностей изливался в течение семи дней.

Не удовлетворившись этим, царь, обладая властью над материком Джамбудвипа, пожелал установить свое господство над континентом Пурравидеха. И как только чакравартин Мандхатри в сопровождении четырех родов войск достиг желаемой земли, обитатели Пурравидеха все вместе огромной толпой окружили его. Каждый из них держал в руках серебряную патру<sup>1</sup>, доверху наполненную золотом, и золотую патру, до краев наполненную серебром.

Приблизившись к царю Мандхатри, жители континента Пурравидеха приветствовали его такими словами: «Добро пожаловать, о великий царь! Отныне ты – великий царь [земель] Пурравидеха, находящихся под божественным покровительством, где злаки [произрастают] в избытке, урожаи обильны, а

---

<sup>1</sup> Патра – специальная чаша для сбора милостыни и для еды, принадлежность буддийского монаха.



население многочисленно. Хотим, чтобы [ты], о великий царь, правил нами. Я и другие, все мы без исключения [готовы] подчиниться великому царю!»<sup>1</sup>.

Установив на Пурравидехе свое господство, «спустя бесчисленное число сотен и тысяч лет», Мандхатри захотел подчинить себе материк Аварагодания. И так же, как и в случае с землей Пурравидеха, когда чакравартин достиг Аварагодании, местные жители вышли навстречу ему с чашами, наполненными драгоценностями, и просили гостя стать их правителем.

Бесчисленное число сотен и тысяч лет минуло с тех пор, как царь Мандхатри стал править землей Аварагодания. Тогда этот чакравартин возжелал установить свое господство над континентом Уттарактуру, где люди живут предельно долго, а умирая, рождаются на небесах. В сутре говорится, что жители Уттарактуру питаются дикорастущим рисом, а их одежда произрастает на деревьях<sup>2</sup>.

Чакравартину и его свите сначала предстают земли черно-зеленого цвета, заросшие деревьями, дающими одежду жителям Уттарактуру. За этими землями следуют чисто-белые равнины, где произрастает дикий рис, «не имеющий ни оболочки, ни стеблей». А за чисто-белыми равнинами – равнина черно-зеленого цвета, где произрастает чудесная трава Жу (китайское прочтение травы Куша), мягкая, словно перья павлина. Она используется жителями Уттарактуру для сидений<sup>3</sup>. Народ Уттарактуру проживает за укрепленными стенами, снабженными дозорными башнями. Жители Северного Куру, подобно обитателям других континентов, вышли с драгоценными чашами в руках навстречу чакравартину, Рожденному из макушки головы, и просили его стать их правителем.

Не удовлетворившись достигнутым, царь Мандхатри предпринимает попытку достичь неба Тридцати трех с целью

---

<sup>1</sup> Религии Китая. С. 227.

<sup>2</sup> Там же. С. 228.

<sup>3</sup> Там же. С. 229.

обрести пять небесных качеств – «небесное долголетие», «небесную внешность», «[возможность вкушать] небесные наслаждения», «небесные способности» и «небесное могущество».

Достигнув этой небесной сферы, царь Мандхатри сразу оказался в зале Дхармы, и сам владыка Индра вышел к нему с приветствием и усадил его рядом с собой.

Восседая рядом с владыкой Индрой, чакравартин Мандхатри ничем от него не отличался, «и лишь взор их был разным». По-прежнему не находя успокоения, чакравартин помыслил о смещении владыки Индры, с тем чтобы завладеть его роскошным дворцом и править людьми и богами единолично.

Как только царь Мандхатри утвердился в своих помыслах, в тот же миг он был низвергнут на землю. Тела его воинов, утративших божественные способности, настолько были измучены недугами, что люди сами мечтали о смерти. Сокровище-чакра исчезла, драгоценные слон, конь, жена, казначей и министр умерли. И сам чакравартин Мандхатри был на пороге смерти.

Заканчивается сутра, соответственно жанру, – наставлениями Будды Ананде о суетности мирских устремлений.

Как очевидно, это еще одна версия «Сутры о четырех континентах». Ее сюжет отнесен по времени в далекое прошлое, когда продолжительность человеческой жизни не могла быть выражена определенным числом лет ввиду неисчислимой величины. Чакравартин появляется на свет сверхъестественным образом – из макушки головы. Также он обладает всеми необходимыми атрибутами Вселенского монарха, чакравартина.

Самыми значимыми в «Изложенной Буддой сутре-предании о царе Мурдхаджа» являются эпизоды встречи чакравартина на каждом из континентов – местные жители выходят навстречу ему, держа в руках драгоценные патры, наполненные серебром и золотом, и просят царя принять бразды правления их земель в свои руки. Во-первых, учитывая, что патра – принадлежность как буддийского монаха, так и большинства

странствующих аскетов, можно в этой связи сделать вывод о том, что жители этих материков подносят свои дары не просто как дань царственному владыке, а как дар наставнику в Дхарме. Во-вторых, в этой сутре впервые встречается образец «приглашения на царство» – формула, изрекаемая местными жителями, просящими пришлого властелина распространить свое могущество и на их земли.

Направления по странам света, в которых расположены завоевываемые земли, в данной сутре не указаны вовсе.

### Царь Мандхатар

В древности, когда жизнь людей длилась бесконечно долго, жил царь Утпошадха. Однажды на макушке его головы выросла похожая на комок хлопка или шерсти мягкая опухоль, не причиняющая боли. Когда опухоль совсем выросла и лопнула, из нее вышел прекрасный мальчик, обладающий тридцатью двумя признаками *Махапуруши*. Сразу после рождения мальчика отнесли в женские покои; когда же восемьдесят тысяч жен царя Утпошадхи увидели его, из груди каждой из них потекло молоко, и каждая кричала: «Дай мне покормить его!»<sup>1</sup>. Так младенец получил имя *Māndhātar*. Некоторые полагали: если он родился из головы, он должен зваться *Mūrdhaja* ('Рожденный из макушки'), поэтому одни его звали Мандхатар, другие – Мурдхаджа (*Jātakas Tibetan*, p. 1–2).

Детство Мандхатара длилось шесть периодов, каждый из которых назывался «жизнь Шакры», столько же длилось его пребывание принцем. Однажды, во время путешествия принца Мандхатара, царь Утпошадха заболел и вскоре умер. Один из министров отправился за принцем сам и лично, от лица всех министров, попросил того вернуться во дворец и, пройдя ритуал посвящения на царство, принять бразды правления. Но принц Мандхатар, поразмыслив, решил, что, поскольку его отец умер и над ним уже никто не властен, он волен в своих желаниях, и от-

---

<sup>1</sup> Букв.: «Позвольте ему пососать меня!» – *Mān dhāyatu!*

ветил таким образом: «Если в соответствии с Дхармой я обрел власть, то желаю, чтобы церемония инаугурации проходила на этом самом месте» (*Jātakas Tibetan*, p. 2).

Министр напомнил наследнику о множестве существенных деталей инаугурационного ритуала, требующих присутствия Мандхатара во дворце. Среди таких особенностей упоминаются «драгоценности для осыпания» (их бросали посвящаемому в сан правителя под ноги), трон, балдахин и *хадаг* – ритуальный шарф, возложение которого на посвящаемого в сан правителя означало обретение последним верховной власти. Кроме того, ритуал посвящения на царство должен был проходить в царской резиденции (*Jātakas Tibetan*, p. 2).

Одурманенный гордыней Мандхатар ответил, что если, согласно Дхарме, к нему «пришла власть», то и эти атрибуты верховного правителя явятся перед ним (*Jātakas Tibetan*, p. 3).

Демон (*якша*) Диваукаса («Небожитель»), бежавший перед принцем Мандхатаром, принес все атрибуты, необходимые для инаугурационного ритуала. Мандхатар выразил желание, чтобы ритуал посвящения на царство над ним свершили не простые смертные, а демоны (*атану́сыа*). Когда на Мандхатара был возложен *хадаг*, появились семь сокровищ: чакра, слон, конь, драгоценность, жена, домоправитель и министр. Также Мандхатар стал обладателем тысячи сыновей, храбрых, прекрасных, преданных (*Jātakas Tibetan*, p. 3).

В окрестностях города Вайшали, в прекрасном лесу жили пятьсот отшельников (*риши*), постигших пять видов просветления. В том же лесу обитало великое множество журавлей. Во время полетов птицы создавали сильный шум, чем разгневали одного из отшельников. И тот, обладая магическими способностями, сделал так, что крылья журавлей ослабли, и птицы, не имея сил подняться в небо, вынуждены были передвигаться исключительно по земле. Возмущенный подобным злодеянием со стороны тех, кто, казалось бы, печется о благе всех живых существ, Мандхатар изгнал этих *риши* из своих владений. А опаль-

ные лесные отшельники обосновались на склоне горы Сумеру (Jātakas Tibetan, p. 3–4).

Во владениях Мандхатара его подданные сами обслуживали себя: выращивали хлопок, пряли пряжу, ткали одежды. Они были думающие и усердные, и чем бы они ни занимались, всегда стремились добиться совершенства. Мандхатар, ослепленный своим величием, недоумевал, почему во владениях такого могущественного правителя, как он, подданные еще могут работать, как будто они в чем-то нуждаются. И чакравартин Мандхатар неоднократно вызывал божественные дожди, посылавшие на землю семена, ткани и даже готовые одежды (Jātakas Tibetan, p. 4–5).

Когда царь, желая услышать благодарственные речи в свой адрес, спросил подданных, благодаря чьим заслугам произошло такое чудо, те ответили: «Благодаря заслугам царя, так же как и нашим собственным». Решив, что подданные не оценили должным образом его могущество и силу добродетелей, Мандхатар вызвал дождь из драгоценных камней, длившийся семь дней и выпавший только на внутреннем дворе царского дворца, и ни одна драгоценность не досталась простому люду (Jātakas Tibetan, p. 5).

С момента своей инаугурации Мандхатар правил Джамбудвипой на протяжении шести «жизней Шакры». Затем Мандхатар спросил своего посыльного, демона Диваукасу, есть ли в мире земля, которая еще не подчинена его власти? Тот ответил, что есть земля, именуемая Пурравидеха, она богата, изобильна, просторна, населена множеством людей и иных живых существ и что Мандхатар должен отправиться туда и покорить ее.

Мандхатар собрал свое воинство численностью в восемнадцать «коти»<sup>1</sup> и отправился завоевывать Пурравидеху. Он добрался до Пурравидехи, покорил ее и правил там многие сотни, тысячи, сотни тысяч лет. Царствовал он на Пурравидехе праведно. Так прошло еще шесть «жизней Шакры» (Jātakas Tibetan, p. 7).

Также Мандхатар завоевал землю Апарагоданию и правил на протяжении шести «жизней Шакры».

---

<sup>1</sup> Коти—числительное, означает десять миллионов.

Затем демон Диваукаса посоветовал Мандхатару завоевать Уттараккуру (Северный Куру). Земли Уттараккуру расположены, как их увидел Мандхатар, на одном из склонов горы Сумеру. Он увидел рисовые поля, где рис произрастает без возделывания полей человеком, увидел также «деревья, исполняющие желания». И достиг Мандхатар Уттараккуру, и правил он там праведно на протяжении шести «жизней Шакры» (*Jātakas Tibetan*, p. 8–9).

Мандхатар вновь задал демону Диваукасе вопрос о наличии еще не завоеванных земель, и тот ответил, что все земли уже завоеваны, но есть еще обитель богов класса Тридцати трех, восседающих во дворце Вимана (*Vimāna*), которую и надобно Мандхатару посетить.

Сумеру, «гора гор», окружена семью горными грядами из золота. Царь Мандхатар остановился на горе Ниминдхара, и пока он правил, там прошло шесть «жизней Шакры». Затем он правил последовательно на золотой горе Ашвакарна, на горе Сударшана, на горе Кхадирака, на горе Ишадхара и на горе Югандхара<sup>1</sup>. На каждой горе Мандхатар правил по шесть «жизней Шакры» (*Jatakas Tibetan*, p. 10).

Когда пришло время покинуть гору Югандхара, Мандхатар двинулся по направлению к небесам и на одном из склонов горы Сумеру повстречал пятьсот риши, когда-то в страхе перед величием чакравартина покинувших пределы его царства. Отшельники, остановив процессию чакравартина, провозгласили, что к ним прибыл «худший из царей». Риши Дурмукуха («Сквернословящий») выплеснул воду из своих ладоней под ноги шедшим, желая тем самым остановить их. Сокровище-министр, шедший впереди всех, сказал мудрецам: «О брахманы, перестаньте сердиться, перед вами непобедимый царь Мандхатар». Когда же Мандхатар добрался до места, он спросил, почему остановилась его армия. Сокровище-министр ответил, что в задержке виноваты повстречавшиеся на пути риши. Мандхатар

---

<sup>1</sup> В тексте отсутствует упоминание о горе (точнее, горной цепи) Винитака, расположенной между Ними(н)дхарой и Ашвакарной.

спросил, что в этих риши такого восхитительного. Министр ответил: «Заплетенные волосы». Царь промолвил: «Тогда позвольте им упасть. А что касается самих [мудрецов], пусть они следуют впереди меня». Тотчас расплелись и упали волосы у всех пяти-сот риши, и они, взяв луки и стрелы, двинулись впереди всей процессии. Сокровище-жена сказала царю: «О царь, эти риши практикуют аскетический образ жизни, ты должен отпустить их». Царь так и поступил, и риши вновь приняли аскезу и обрели пять видов просветления (*Jātakas Tibetan*, p. 10–11).

На вершине Сумеру расположена обитель богов класса Тридцати трех. Подступы к божественным чертогам охраняют пять застав, где несут службу чудесные стражи: обитающие в воде змеи-наги; якши, «Держащие в руках чашу»; боги «Носящие гирлянду» и «Всегда Возвышающиеся»; четыре Махараджи, правителя мира. Все они относятся к классу богов Четырех правителей мира. Обитающие в воде змеи-наги остановили процессию царя Мандхатара. Чакравартин повелел нагам присоединиться к нему, и змеи повиновались.

Когда шедшие в авангарде наги повстречали на своем пути «Держащих в руках чашу» якшей, змеи повернулись супротив свиты Мандхатара и вместе с якшами остановили процессию. Но чакравартин покорил якшей и вновь заставил нагов повиноваться ему.

То же самое произошло, когда на пути Мандхатара встали «Носящие гирлянды» и «Всегда Возвышающиеся» боги. Сначала наги и якши вновь обратились против Мандхатара, но затем они и боги двинулись впереди процессии Мандхатара (*Jātakas Tibetan*, p. 12–13).

Когда свита чакравартина достигла владений четырех Махараджей, Правители стран света спросили, кто к ним пожаловал. Им ответили: «Царь людей явился». Махараджи подумали, что пришедший обладает великой силой добродетелей, если смог добраться до их владений, и не осмелились препятствовать его продвижению. Хранители стран света оповестили богов

класса Тридцати трех о приходе повелителя людей. Боги класса Тридцати трех поразмыслили: этот царь должен обладать великой силой добродетелей, поэтому они должны не отталкивать его, а принять с подобающими почестями.

Боги Тридцати трех собирались в чудесном дворце Судхарма (*Sudharma*– «Благая Дхарма», «Справедливость»), куда и был приглашен Мандхатар. Сиденье для земного владыки было последним в длинном ряду божественных сидений. Центральное положение занимал трон Шакры. Боги Тридцати трех с почестями приняли Мандхатара. Войдя в зал и увидев, что предназначенное для него место стоит последним в ряду, Мандхатар решил, что Шакра, царь богов, непременно должен разделить с ним свой трон. Шакра уступил Мандхатару половину своего трона и своей власти. И когда они сидели рядом, никакой разницы между ними не было. Только Шакра никогда не закрывал глаза. Так прошло тридцать шесть «жизней Шакры» (*Jātakas Tibetan*, p. 16).

Когда Мандхатар правил наравне с Шакрой, разразилась война между богами и асурами. Когда асуры терпели поражение, они закрывали ворота своего города и занимали земляные валы, окружающие его. Когда поражение терпели боги, они поступали таким же образом. Но вот асуры собрали свою «четырёхсоставную» армию и, победив пять застав, охраняющих подступы к обители богов, вплотную подошли к небесной столице, городу Сударшана. Шакра приготовился к осаде. Тогда Мандхатар попросил Шакру предоставить ему возможность отличиться, Шакра ответил: «Да будет так». Мандхатар вместе со своей армией в восемнадцать коти поднялся в небеса. Как только асуры услышали звон натягиваемой чакравartiном тетивы лука, их боевой дух иссяк. Войско Мандхатара разгромило полчища демонов, одержав полную победу (*Jātakas Tibetan*, p. 17).

Когда Мандхатар, спустившись с небес, спросил своих министров, кто одержал победу в этом бою, те ответили, что он, Мандхатар, – победитель. Тогда Мандхатар, разум которого



окончательно затуманила гордыня, задумал сместить самого Шакру и править людьми и богами единовластно. Как только он укрепился в этой мысли, он был низвергнут на землю, больной и умирающий (Jātakas Tibetan, p. 17–18).

И вновь обращает на себя внимание темпоральный аспект сюжета. В авадане дано указание на продолжительность человеческого жизненного цикла: темпоральные промежутки, разделяющие значимые события, насчитывают «многие сотни и тысячи лет». Как и в «Сутре о четырех континентах», отчетливо видна ассимиляция ведийских и брахманистских воззрений на природу идеальной царской власти.

В тексте упоминаются также элементы инаугурационного ритуала, позволяющие представить, каким образом совершался ритуал царского посвящения в буддийской традиции. Значение трона и балдахина в ритуале царского посвящения известно еще из описания царских ритуалов ведийской традиции. Новым элементом здесь, без сомнения, являются драгоценные камни, бросаемые под ноги посвящаемому в сан правителя.

Примечательно, что в советниках у Мандхатара ходил якша, зловредный демон, то есть можно сказать, что Мандхатар одержим демоном. Могущественный чакравартин был поражен страшным недугом – гордыней.

Васубандху очень подробно анализирует такую аффективную предрасположенность. Так, автор «Энциклопедии Абхидхармы», основываясь на канонических текстах, выделяет семь видов гордыни: гордость, тщеславие, заносчивость, эгоцентризм, самомнение, самонадеянность и самодовольство (ЭА, V.10). К Мандхатару вполне применим каждый из перечисленных недугов. Устраняется же гордыня посредством видения Благородных истин и практики йогического сосредоточения (ЭА, V.10).

Итак, подведем итог вышеизложенному. Тексты о Мандхатри изображают чакравартина следующим образом. Во-первых, будущий чакравартин обретает сверхъестествен-

ное рождение (из макушки головы). Это свидетельствует о его богоподобии – рождение из макушки головы соответствует божественному типу рождения (самопоявление; рождение из испарений). Во-вторых, унаследовав власть согласно принципам Дхармы и пройдя ритуал инаугурации, царь становится обладателем семи сокровищ Вселенского правителя, указывающих на сан чакравартина, причем в текстах не излагаются ни обстоятельства обретения этих сокровищ, ни их значение и функции. Благого правителя окружают тысяча прекрасных и могучих сыновей. В-третьих, богоподобный царь обладает сверхъестественными способностями – царь-чакравартин вызывает дождь из драгоценностей, длящийся семь дней и ночей.

Чакравартин Мандхатри подвержен сильной аффективной предрасположенности – гордыне. Испытывая нестерпимую жажду утвердиться в собственном величии, царь решает покорить все континенты и с этой целью выступает в поход.

Жители покоряемых земель в одном случае признают могущество пришлого властелина и соглашаются принять его власть, а в другом – сами просят пришедшего на их землю стать их повелителем, здесь имеет место «приглашение на царство». В любом случае чакравартин покоряет земли не с помощью оружия, а посредством Дхармы.

Особое внимание уделяется северному континенту – Уттарактуру. И это неудивительно: таинственный материк на севере ойкумены занимал умы не только буддийских мыслителей, но и последователей ведийской традиции, представляя загадку для всей индийской культуры в целом. Более того, северная загадочная земля присутствует в сюжетах всей индоевропейской традиции в целом<sup>1</sup>.

Покорив все материки, чакравартин, благодаря своим слугам достигший чертогов Небесного владыки Шакры, получает приглашение от царя богов сесть рядом с ним и править совместно. Но неугасимая лобха-алчность, один из трех корней

---

<sup>1</sup> См.: Бонгард-Левин, Грантовский, 2001.

неблагого (обуславливающая, однако, проявление остальных двух: вражды и невежества), губит царя Мандхатри, который, возжелав несправедливо занять трон Шакры, немедленно низвергается обратно на землю, больной и умирающий, лишенный всех божественных качеств. Утверждаясь в неблагой мысли относительно Небесного владыки, Мандхатри либо желает его смерти, либо хочет сместить Шакру, то есть взять то, что ему не принадлежит и не было дано добровольно. Таким образом, чакравартин Мандхатри аффективно утверждает в одном из десяти путей неблагой деятельности.

Основная мысль, начинающая и завершающая каждый текст о царе Мандхатри, заключается в том, что к полному удовлетворению и покою приведут не достижения материальных благ и чувственных наслаждений суетного мира, а следование путем, указанным Шакьямуни, – путем отречения от влечения к чувственно воспринимаемому миру.

### **§ 3. Сюжеты о принципиальном несовершенстве светской власти**

Теперь перейдем к рассмотрению второй группы канонических текстов, куда вошли Макхадэва-сутта (Да тянь най линь цзин) и Чаккаватти-сиханада-сутта (Чжуань лунь ван цзин). Напомним, религиозно-доктринальным лейтмотивом данной группы текстов является мысль о том, что любая светская власть, даже власть благого царя-чакравартина, правящего согласно Дхарме, несовершенна – она не свободна от суетных привязанностей и неизбежно ведет к возникновению социальной аномии. Таким образом, в этих сутрах идейным содержанием служит мысль о приоритете Пути Будды, духовного совершенствования. Эта же идея, хотя и в несколько иной «редакции», была основной и для сутр на тему деяний царя Мандхатри. Одной из задач анализа сутр второй группы и является обнаружение отличия между ними и текстами о чакравартине Мандхатри.

Сутра [о царе по имени] Макхадэва<sup>1</sup>  
(пал. Макхадэва-сутта; кит. Да тянь най линь цзин)

В сутре повествуется о царе по имени Макхадэва, «утвердившемся» в праведности императоре, который справедливо обращался с брахманами и домохозяевами в городе и в стране и соблюдал четыре благих дня лунного месяца. Когда праведный царь Макхадэва состарился, он принял монашеский постриг и сделался отшельником, передав бразды правления старшему сыну, однако наказал ему в должное время обрить голову и надеть монашеское облачение. Макхадэва убеждал наследника в необходимости непрерывного поддержания этой благой традиции.

Отметим, что в сутре говорится о четырех возрастных состояниях биографического цикла. В течение 84 тыс. лет Макхадэва вел беззаботную жизнь, свойственную юношескому возрасту. Столько же он прожил в статусе принца, а затем – государя, столько же он жил высшей жизнью как отшельник. И, наконец, в течение 84 тыс. лет он пробыл отшельником, возделывая в себе четыре превосходных состояния (*brahma-vihāra*), позволяющих после разрушения тела обрести новое рождение на небесах Брахмы.

Рассмотрим, каковы эти четыре превосходных состояния, «четыре безграничных состояния разума Будды» (*catvāri-apramāṇāni*). Первое – это «безграничная доброта» (санскр. *maitrī*; пал. *metta*); затем – «безграничное сострадание» (*karuṇā*); третье состояние – «безграничная радость от лицезрения живых существ, спасшихся от страданий сансары» (*muditā*); четвертое состояние – невозмутимость (санскр. *upekṣā*; пал. *upekkhā*)<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Makhadeva; Maghadeva; Makkadeva. Пал. *Makha*– ‘активность’, ‘энергия’; пал. *Magha*– ‘мощь’, ‘власть’, ‘награда’, ‘щедрость’. Дэва (‘божество’) – устойчивый эпитет, принятый в титулатуре южноазиатских правителей.

<sup>2</sup> DI. Vol. I. P. 257, 302.

Традиция так и не нарушалась не только сыновьями, но и внуками более поздних потомков Макхадэвы общим числом 84 тысячи. Последним из царей был Ними, правивший согласно Дхарме праведный монарх, император, который справедливо обращался с брахманами и домохозяевами в городе и в стране и соблюдал четыре благих дня каждого месяца (Further Dialogues, p. 40).

Как-то боги класса Тридцати трех, собравшись в небесном Зале Дхармы, решили воздать царю Ними, правителю Видехи<sup>1</sup>, за его благие дела, пригласив того воссесть рядом с ними. Однажды, в благой день середины месяца, царь, омыв тело, восседал на верхнем ярусе своего великолепного дворца. Сакка (Шакра, то есть Индра) явился перед Ними и сказал, что боги класса Тридцати трех восхищены добродетелями праведного царя и хотели бы его видеть (Further Dialogues, p. 41). Шакра преподнес Ними в дар небесную колесницу, а также отправил своего колесничего, чтобы тот доставил благого царя на божественной колеснице в небесный дворец. Колесничий обратился к Ними с сакраментальным вопросом: «Каким маршрутом вести Ваше величество? Будет ли это маршрут злых деяний, с тем чтобы пожинать их плоды, или же это будет маршрут Дхармы, с тем чтобы пожинать эти плоды?» – «Веди меня обоими маршрутами», – отвечал Ними (Further Dialogues, p. 41). В этом фрагменте утверждается, что искусство управления неизбежно сопряжено как с благими деяниями, так и с дурными поступками, пусть даже на пользу государству (подкуп, шпионаж, тайные убийства и так далее).

Небесный колесничий должным образом доставил Ними в Зал Дхармы, где праведного монарха приветствовал сам Шакра, предлагая остаться на небесах навсегда и радоваться вместе с остальными богами. Но Ними пожелал вернуться обратно, чтоб

---

<sup>1</sup> Возможно, здесь имеется в виду не сокращенное название континента Пурравидеха, а реально существовавшее государство в долине Ганга со столицей – городом Митхила, располагавшемся в северной части современного Бихара.

и впредь праведно управлять страной. Шакра приказал колесничему доставить царя в его родной город Митхила. Спустя многие-многие годы Ними, подобно своим предкам по мужской линии, принял монашество и после смерти обрел небеса Брахмы.

Затем правил сын Ними по имени Калараджанака, который не пожелал сделаться *бхикишу*, когда пришло время, и тем самым прервал традицию, восходившую к Макхадэве.

Будда в конце повествования признался Ананде, что в те древние времена он, Шакьямуни, и был тем праведным царем Макхадэвой, положившим начало благой традиции принятия монашества состарившимися правителями.

Будда также сказал, что подобная благая традиция не ведет к успокоению, к высшему знанию. Она ведет только к новому благому рождению в мире Брахмы. Но благая практика, которой следует он, Будда, и в которой наставляет остальных, ведет к отращению от чувственных привязанностей и прекращению страдания, к успокоению, высшему знанию и достижению нирваны. Заканчивается сутра наставлением Бхагавана Ананде: «Ананда, продолжай следовать положенной мной благой практике. Ибо нет никого, кто бы положил ей конец» (Further Dialogues, p. 41).

В сутре время исчисляется многими тысячами лет, на основании чего можно сделать вывод, что описываемые в ней события относятся к благоприятному периоду, чрезвычайно отдаленному от времени наррации в прошлое буддийской циклической метаистории.

Описание благой традиции, положенной праведным царем Макхадэвой, является не чем иным, как буддийской интерпретацией брахманистского учения о четырех ашрамах – возрастных статусах мужчин-«дваждырожденных».

Первая ашрама называлась *брахмачарья* – период обучения юноши в доме наставника. На важность вступления в первую ашраму указывает тот факт, что, если по каким-либо причинам юноша, достигнув строго определенного возраста, не проходил ритуального посвящения, открывавшего доступ к

изучению вед, он утрачивал право на образование, последующее вступление в брак и наследование семейного профессионального занятия. Посвящение на образование рассматривалось как «второе рождение», реально включавшее юношу в традиционный социум. Второй возрастной стадии – «пребывание в доме» *грихастха* (пал. *гархастха*) «дваждырожденный» достигал по вступлении в брак. Когда у него появлялся первый сын, он брал на себя ведение домашнего хозяйства в качестве главы семьи. Тогда его отцу, в свою очередь, предстояло вступить в третью ашраму – *ванапрастха* («обитание в лесу») – с целью обретения опыта религиозного подвижничества. Завершающий период, *саньяса*, представлял собой паломничество престарелого праведника к святым местам. Облаченный в священные одежды цвета охры, снабженный посохом и сумой для сбора подаяния старец отправлялся в странствие, приносящее ему духовное освобождение (*мокша*) от преходящих мирских ценностей<sup>1</sup>.

В буддийской традиции, представленной в сутрах о чакравартине, подразумевались следующие возрастные стадии: сначала наследник живет во дворце беззаботной жизнью юноши; затем в статусе наследного принца он начинает готовиться к будущей роли правителя, изучая государственные науки; взойдя на престол, подготовленный и просвещенный монарх правит страной мудро и справедливо; и наконец, когда приходит время и его волосы покрывает седина, он, обрив голову и надев монашеское одеяние, покидает трон и уходит «из дома», с тем чтобы уже вне дома постигать Путь. Именно следование этой благой традиции, согласно «Сутре [о царе по имени] Макхадэва», могло обеспечить рождение на небесах Брахмы.

Уникальность данного текста в том, что здесь дан принципиально иной образ идеального правителя. В строгом смысле слова он – не Вселенский монарх (не покоряет четырех континентов) и не чакравартин (не обретает сокровище-чакру и другие шесть сокровищ). Ними – праведный царь, соблюдающий

---

<sup>1</sup> См.: DI. Vol. I. P. 8.

все необходимые предписания. В пятнадцатый день упошадха, после того как Ними омыл голову и тело и совершил остальные необходимые ритуалы и восседал на верхней террасе своего дворца, перед ним явился («заменив» чакру) Шакра (Индра в буддийском пантеоне) и пригласил в обитель богов класса Тридцати трех. Отвергнув возможность вкусить божественных наслаждений и выразив желание вернуться на землю, чтобы продолжать царствовать согласно Дхарме, Ними являет собой пример подвижничества, схожий с идеалом *бодхисаттвы*, когда последователь Дхармы, обретший просветление, дает обет не покидать круговорота сансары, откуда не обретут просветления все живые существа.

Суть же «Сутры [о царе по имени] Макхадэва» в том, что благая традиция, положенная даже такой могущественной личностью, как чакравартин (царь, достигший небывалых вершин самосовершенствования), продолжается не сама по себе, а лишь благодаря сознательному волеизъявлению и действию ее последователей. Только Учение Бхагавана является традицией, которой «никто не может положить конец».

**Чакраварти-синханада-сутра**  
(пал. Чаккаватти-сиханада-сутта;  
кит. Чжуань дунь ван цзин)

Здесь использовано реконструированное санскритское название сутры (*Cakravarti-siṃhanāda-sūtra*). Китайское название сутры переводится как «Сутра о чакраварти-радже». А.В. Парибок передает заглавие палийской версии этой сутры (*Sakkavattisīhanada-sutta*) буквально – «Львиный рык миродержца»<sup>1</sup>. Позволим себе предложить несколько иную трактовку названия.

Санскритский термин *siṃhanāda* (*siṃhanada*) (пал. *sīhanāda*) помимо «львиного рева», «боевого клича» означает еще

---

<sup>1</sup> См.: История и культура Древней Индии. С. 172.



и «подробное изложение буддийской доктрины»<sup>1</sup>, поэтому название сутры может быть также проинтерпретировано как «Сутра, подробно излагающая буддийское учение о чакравартине».

Сутра начинается с наставления Бхагавана монахам-ученикам. Суть наставления в том, что ориентиром на пути к окончательному освобождению от круговорота сансары может служить лишь само учение Будды, указующее истинный путь, ведущий из мира страдания к нирване (DN, 26.1). И в подтверждение своих слов Будда повествует собравшимся историю царя по имени Неми (Далханеми), который был чакравартином, просветленным и мудрым. Неми повелевал четырем видам войск, следуя принципам Дхармы, обрел семь атрибутов верховной власти, позволяющих людям всех четырех варн проникнуться его добродетелями.

Однажды, во времена правления чакравартина Неми, сокровище-чакра, главный символ царской власти, покинула свое прежнее место. Узнав об этом, царь передал управление страной своему сыну и принял постриг, «дабы уже вне дома продолжить постижение Пути» (DN, 26.3). Покидая престол, Неми наставлял сына в необходимости управлять согласно Дхарме, не допуская появления в царстве людей, нарушающих Дхарму. Когда же настанет время и небесная сокровище-чакра нового правителя покинет свое место, он должен будет, по примеру своего отца, наставив наследника в делах праведного правления и передав ему верховную власть, принять монашеские обеты. По прошествии семи дней после того, как царь Неми покинул дом, небесная сокровище-чакра исчезла совсем. Это указывало, что новый монарх не легитимирован должным образом, законность его правления с точки зрения буддийского учения сомнительна.

Указание на количество дней (семь), прошедших с того момента, как чакра «покинула свое место», до того, как она «исчезла совсем», не случайно. Это означает, что инаугурация нового правителя должна произойти не позднее чем через семь

---

<sup>1</sup> Monier-Williams, 1997. P. 1213.

дней после сложения с себя властных полномочий прежним монархом.

Далее бывший царь, ныне – святой отшельник, объясняет преемнику принципы, по которым его воцарение может быть признано легитимным.

Так, буддийскому правителю необходимо тщательно изучать принципы Дхармы, и тогда в пятнадцатый день лунного месяца, называемый днем *упошадха*, после соблюдения положенных ритуалов (омовения головы и тела), поднявшись на верх дворцовых палат, возможно будет узреть небесную сокровище-чакру, появившуюся с востока (DN, 26.4). В чем же заключаются принципы Дхармы, которые необходимо соблюдать правителю, чтобы обрести сокровище-чакру?

Царю вменяется в обязанность должным образом изучать Дхарму и проповедовать ее среди своих подданных. Милостыней и проповедью оказывать благодеяния всем, кто нуждается в них – и брахманам, и сирым, беспомощным, пришедшим из самых отдаленных земель. Каждому нуждающемуся следует дать то, в чем у него потребность. Способствовать тому, чтобы постижение Дхармы было доступно всем – и богатым и бедным. Странствующим монахам необходимо оказывать должный прием. Если в царстве появится почтенный и прославленный наставник-шраман, следует отправиться к нему и выслушать наставление в Дхарме. Также необходимо обсудить с достославным шраманом, каким образом поддерживать в стране порядок. Следует неукоснительно внимать ему во всем.

Молодой царь из варны кшатриев, наследник царя Неми, сделал все в точности так, как указал ему его отец. И вот, когда он в пятнадцатый день (*упошадха*) совершил омовение головы и тела и поднялся на верхние террасы дворца, небесная сокровище-чакра появилась с востока. Так этот праведный царь стал чакравартином и обрел также остальные шесть сокровищ, позволяющих людям всех четырех варн проникнуться его добродетелями.

Обретя сокровище-чакру, правитель, обнажив правое плечо, окропил ее из золотого кувшина и приказал чудесному колесу двигаться на восток, а сам во главе четырех родов войск отправился следом. И там, где на восточном континенте оставалась сокровище-чакра, местные правители выходили навстречу Вселенскому владыке и просили стать их повелителем. Чакравартиин же наставлял их на десять путей благой деятельности (не убивать, не воровать, не прелюбодействовать, не лгать и так далее). Затем чудесное колесо покатилося на юг, потом – на запад, после – на север (DN, 26.7). В китайском переводе этой сутры путешествие чакравартиина к четырем частям света и завоевание их не представлены (Т 1. 39).

Наступило время, и чакра, сдвинувшись со своего прежнего места, указала этому чакравартиину, что пришел час оставить управление страной и, приняв монашество, постигать Путь вне дома. И он, как в свое время поступил Неми, также наставил своего наследника в делах праведного царствования, передал ему бразды правления.

Но, когда по истечении семи дней сокровище-чакра исчезла, новый царь не стал предаваться скорби и печали. Охваченный суетными устремлениями, он правил страной исходя из собственных разумений, в результате чего дела в стране постепенно приходили в упадок, без малейшей надежды на улучшение.

Прибывший в деградирующую страну некий наставник-мудрец увидел, что дела у всего населения идут все хуже и хуже, потому что их властелин правит страной, исходя из собственных разумений, не следуя Дхарме. Тогда вместе с другими царедворцами наставник отправился к царю с целью наставить его на истинный путь. Царь внял речам мудреца и внимательно слушал наставления, которые когда-то сын Неми услышал от своего отца. Также наставник-мудрец поведал заблудшему повелителю, что в царстве есть сановники, сведущие в делах правления, и что он (наставник-*шраман*) и другие (сановники), все вместе со-

ставляющие одну семью, общими усилиями способны наставить в принципах Дхармы.

И царь, следуя советам мудреца-шрамана, стал править согласно Дхарме. Но вот в царстве появился настоящий бедняк, который не мог обеспечить себе существование. Ничего не имея, он стал красть; его поймали и отвели к царю на суд. Правитель, помня наставления мудреца, дал бедняку деньги и вещи и отпустил того с миром, напутствуя его советом отказаться впредь от краж. Но всеобщая гармония общества была нарушена, и люди уже не осознавали, что есть добро, а что – зло. Поэтому, прослышав о том, каким образом царь обошелся с бедняком-вором, люди решили, что красть – достаточно выгодное дело. Так в этой стране укоренилось воровство. Поскольку воровство процветало, продолжительность жизни людей сократилась от восьмидесяти тысяч до сорока тысяч лет, а внешний облик подурнел (DN, 26.12).

Решив, что раздача неимущим средств к существованию лишь способствует распространению воровства, царь издал указ о применении в отношении воров смертной казни. Тогда остальное население страны решило, что и они вправе применять оружие, чтоб защититься от грабежа. Эта крайняя мера не искоренила воровство, наоборот, повсеместно утвердилось насилие. Продолжительность жизни сократилась до двадцати тысяч лет, а облик еще подурнел (D, 26.13).

Однажды пойманный вор, доставленный к царю, солгал, чтобы избежать суровой кары, свалив всю вину на другого. Таким образом, повсеместно утвердилось насилие, распространились ложь и злоумышленные речи, продолжительность жизни уменьшилась до десяти тысяч лет, облик подурнел еще больше.

Когда срок человеческой жизни достиг десяти тысяч лет, в мире было уже много людей, совсем лишенных добрых качеств, и они из чувства зависти к добродетельным соблазняли их жен. Из-за того, что распространились ложь и злоумышленные речи, зависть и прелюбодеяние, продолжительность жизни сократилась до пяти тысяч, а облик продолжал ухудшаться.

Когда срок человеческой жизни достиг пяти тысяч лет, в сознании людей прочно закрепился один из корней неблагого: алчность (*лобха*), проявляющийся как три вида влечения: стремление к чувственным наслаждениям, к обретению материальных ценностей и к плотским удовольствиям. Продолжительность жизни сократилась до двух с половиной тысяч лет.

Затем в сознании людей закрепился еще один корень неблагого: гнев (*кродха*), проявлявшийся в злоумышленных речах, оскорбительных речах и сплетнях. Продолжительность жизни уменьшилась до тысячи лет.

И в сознании людей укрепился третий корень неблагого – неведение (*авидья*). Многие люди перестали следовать Дхарме, увлекшись лжеучениями, и жизнь сократилась до пятисот лет.

Люди перестали почитать своих отца и мать, разучились оказывать уважение духовным наставникам, отказались от следования правильному образу жизни, прекратили совершать благие деяния и уже не задумывались о том, что в дурном новом рождении созреет неблагая карма, то есть они фактически отрицали карму и закон причинно-зависимого возникновения (*пратитья-самутпада*) – основы буддийского учения. Продолжительность жизни вследствие этого сократилась до двухсот пятидесяти лет, а затем и до двухсот.

Повествуя о темных временах, когда продолжительность жизни сократилась уже до десяти лет, Будда указывает, что в этот период имеет место крайняя степень упадка, духовного и физического вырождения. Пищей служат сорные травы и грубые злаки, пригодные лишь на корм животным. Ложные воззрения укореняются настолько, что почтение и почести люди оказывают только тем, кто следует по «пути десяти злодейств» (*akuśālāni karmapathāḥ*), а «путь десяти благих деяний» (*kuśālāni karmapathāḥ*) забыт окончательно. Будда предсказывает, что в таком дурном обществе правление перейдет в руки «карателей», которые обложат каждое домохозяйство денежным штрафом.

Родственники будут ненавидеть друг друга, повсеместно распространится инцест.

Буддийские эсхатологические представления отображены в Чаккаватти-сиханада-сутте весьма и весьма отчетливо: в конце периода, когда продолжительность человеческой жизни на Джамбудвипе не будет превышать десяти лет, наступит неделя «времени мечей», и люди начнут истреблять друг друга тем, что подвернется под руку, так сильна будет укоренившаяся в них взаимная ненависть. Те, кто не захочет участвовать в убийстве, уйдут в горы и тем спасутся. Примечательно, в сутре говорится, что по прошествии семи дней «время мечей» закончится, «ибо появится некто, кому станет мучительно стыдно за то, что [все они] преисполнены злобой [друг к другу], [и ни в ком] нет [ни капли] любви к другим».

Далее начинается постепенное возрождение социума. Выжившие после «времени мечей» покинут свои горные убежища, и сердца их наполнятся чувствами милосердия и сострадания. Они откажутся от насилия и станут следовать законам добра. Продолжительность их жизни увеличится до двадцати лет, а облик улучшится.

Затем люди, утвердившись на пути добра, откажутся от присвоения себе того, что не было дано добровольно. И тогда срок жизни людей увеличится до сорока лет, и облик, соответственно, улучшится.

После этого будет искоренено прелюбодеяние. Срок жизни возрастет до восьмидесяти лет. Затем люди откажутся от произнесения ложных слов, и продолжительность их жизни увеличится до ста шестидесяти лет. Когда же на земле исчезнет клевета, срок их жизни возрастет до трехсот двадцати лет. Отказавшись от произнесения оскорбительных слов, человеческий род увеличит себе жизнь до шестисот сорока лет. Потом люди откажутся от суесловия, и жизнь их сразу же возрастет до двух с половиной тысяч лет.

Затем люди, неуклонно следуя путем добра, отсекут один из трех корней неблагого – алчность (*лобха*). Продолжительность

жизни увеличится до пяти тысяч лет. Искоренив гнев (*кродха*), второй корень неблагого, люди увеличат жизнь до десяти тысяч лет. Прекратив исповедовать ложные воззрения, представляющие собой третий корень неблагого – неведение (*авидья*), люди станут жить до двадцати тысяч лет.

За этим последует отказ от обладания материальными ценностями, жажды к чувственным наслаждениям и плотским удовольствиям, что маркирует собой принятие монашеских обетов. И продолжительность жизни людей увеличится до сорока тысяч лет.

Когда же люди станут почитать отца и мать, оказывать уважение духовным наставникам, вести правильный образ жизни, совершать благие деяния и думать о воздаянии за греховные поступки в грядущем существовании, продолжительность их жизни вновь достигнет восьмидесяти тысяч лет и станет достаточной для появления в мире чакравартина (как при царе Неми) или же будды. Из всех болезней останутся тогда лишь недомогания от холода, от жары, от отравления малой и большой нужды, от чувства голода, от неудовлетворенности сексуального желания, а также старческие недомогания (DN, 26.23).

Тогда вновь появится просветленный и мудрый царь-чакравартин по имени Санкха. Он будет управлять четырьмя родами войск, править согласно Дхарме и станет обладателем семи сокровищ: сокровища-чакры, сокровища-слона, сокровища-коня, сокровища-драгоценности, сокровища-жены, сокровища-казначей, сокровища-министра (военачальника). У этого чакравартина будет тысяча сыновей, прекрасных и могучих. И подчинит он себе все земли не с помощью оружия, а посредством проповеди Дхармы и добьется установления всеобщего спокойствия и радости (DN, 26.24).

Суть проповеди Бхагавана в конце этой сутры в том, что процветание государства зависит от того, насколько правитель «пребывает в границах совершенства, воспринятых от отца», то есть насколько точно монарх следует царским предписаниям.

Но Шакьямуни говорит еще и о том, что и для монашествующего важно «пребывать в границах совершенства, воспринятых от отца», чтобы продолжительность жизни не уменьшалась, облик не дурнел, чтобы не иссякало чувство радости и силы не истощались. И дальше он объясняет, что это значит.

«Пребывать в границах совершенства, воспринятых от отца» для монашествующего означает путем созерцания приводить свое внутреннее телесное состояние в соответствие с законами телесного существования (не излишествовать в еде, питье, сне, воздерживаться от половых контактов), а свое внутреннее психическое состояние – в соответствие с законами Учения.

Долголетие монашествующего заключается в том, что он с помощью собственных умственных усилий приводит в состояние полного успокоения страсти и желания, отчего обретает йогическую способность предельно отдалять уход из этой жизни, если на то нет явных причин, или, наоборот, прекратить существование в этой жизни, если на то есть веские основания.

Неизменность внешнего облика монашествующего, который охраняет свою духовную чистоту, отказавшись от всего мирского и совершенствуясь в благих деяниях, зависит от неукоснительного соблюдения им заповедей Учения. Кроме того, монашествующий должен держаться с надлежащим достоинством и соблюдать нормы поведения.

Радость монашествующего – в достижении четвертой стадии созерцания и обретении – путем полного отрешения от страстей и пороков, противоречащих законам добра, – способности к странствованию через океан сансары.

Сила монашествующего в том, что, освободившись от всего мирского, он полностью прекращает воздействие на себя внешнего мира. Прекратив цикл новых рождений, монашествующий, следуя Учению, достигает состояния архата и обретает совершенную мудрость (DN, 26.27–28).

Заканчивается сутра словами Будды о том, что монашествующий, освободившись от уз сансары, обретет силу наивыс-



шей мудрости и получит, таким образом, возможность воздействовать на других, подчиняя их своему влиянию.

В сутрах чакравартин предстает скорее реальным правителем, нежели мифическим властелином, наделенным божественными способностями. В Чакраварти-синханада-сутре, кроме чудесных семи сокровищ, маркирующих правителя как Вселенского монарха, царь более никакими сверхъестественными атрибутами не обладает. Так, например, в начале текста Будда лишь упоминает, не перечисляя, семь сокровищ, определяющих могущество царя, благодаря которому подданные проникаются добродетелями чакравартина, а в конце текста идет простое их перечисление в связи с появлением будущего чакравартина. Исключение составляет описание сокровища-чакры, ее появления, а также некоторых критериев получения чудесного колеса – символа власти: в пятнадцатый день (*упошадха*) царь, правящий согласно Дхарме, должен совершить омовение головы и тела и подняться на верх дворцовых палат, где он и сможет обрести сокровище-чакру, появившуюся с востока. У чакры тысяча спиц в полном наборе, она прекрасна на вид (совершенна; сияя, словно бушующее пламя, озаряет все вокруг) и имеет неземное происхождение. В Чакраварти-синханада-сутре время, когда прежний царь должен покинуть свой трон, определяется смещением со своего места сокровища-чакры, что служит оповещением о закате «солнца славного правления» преклонного чакравартина.

Завоевание четырех континентов в китайском переводе сутры опущено совсем, потому как для выражения основной идеи повествования данный момент, видимо, не играет важной роли. В палийской же Чаккаватти-сиханада-сутте маршрут движения драгоценного колеса (восток–юг–запад–север) не случаен, а доктринально обусловлен. Именно в такой последовательности конструируется космограмма, именуемая «Мандалой Мироздания», и осуществляется ее созерцание. Стоит отметить, что в этом ритуале визуализируются и семь сокровищ чакравар-

тина, располагающиеся в таком случае над горой Меру<sup>1</sup>. Кроме того, продвижение по часовой стрелке войска чакравартина при завоевании мира соответствует маршруту, которым движется войнство царя, совершающего ведийский ритуал *ашвамедха*. А перед самым началом похода чакравартин, только что обретший драгоценное колесо, окропляет его. Окропление (*абхишека*) также является важной частью другого ведийского инаугурационного ритуала – *раджасуя*. В Чаккаватти-сиханада-сутте царь обретает мировое господство благодаря инициативному приглашению со стороны местных правителей.

В связи с путешествием чакры по сторонам света возникает один интересный момент. В палийской Чаккаватти-сиханада-сутте описывается, как царь перед началом победоносного похода окропляет чакру, обнажив правое плечо. Здесь мы можем видеть сходство данного обряда с ведийским ритуалом царского посвящения – *раджасуя*, когда претендента на престол, обращенного лицом на восток, окропляли четверо других участников ритуала, стоящих вокруг посвящаемого строго по странам света. Но в сутре окропляется само колесо как символ власти, а в роли руководителя ритуала выступает сам царь, совершающий окропление. Таким образом, в сутре декларируется соединение в фигуре правителя как властных функций, так и полномочий адхварью, жреца-исполнителя ритуала. Царь объединяет в себе как светскую, так и духовную власть. Впрочем, такое сочетание полномочий было заявлено уже тем, что праведный монарх являлся еще и проповедником, спасающим все живые существа из сансары своими добродетельными речами. Эпизод окропления чакры свидетельствует о том, что некоторые элементы ведийского инаугурационного ритуала в буддизме подверглись переосмыслению.

В этом тексте впервые встречается пример наставления царей наставниками-шраманами, послуживший истоком развития целого направления в буддийской литературе – дидактического жанра наставлений царям.

---

<sup>1</sup> См.: Карма Агван, 1993. С. 138–142.

Наставления, преподаваемые бывшим чакравартином Неми, сделавшимся отшельником и постигающим Путь вне дома, своему сыну-государю, маркируют собой модель идеального буддийского царствования. Так, праведный царь должен следовать сам необходимым предписаниям *Пратимокши* – буддийского дисциплинарного кодекса и строго следить за выполнением их подданными в определенные дни лунного месяца (дни *упошадха*). Неукоснительное соблюдение подданными данных предписаний свидетельствует о процветании буддийского учения в этой стране.

Также следует милостыней и проповедью оказывать благодеяние нуждающимся. Здесь важен тот факт, что в сутре проповедь Дхармы представлена как благодетельный дар, приносящий превосходные плоды, подобно милостыне. Благой правитель, стремящийся стать Вселенским владыкой, должен сделать буддийское учение доступным к постижению для всех слоев древнеиндийского общества, отрицая сословную и половую дискриминацию, и в положенный срок также уйти от дел, принять монашество и, передав власть наследнику, постигать Путь вне дома. В этом, на наш взгляд, проявляется отличие буддизма от брахманистских систем умозрения, базировавшихся на представлении о доступности религиозного образования лишь для «дваждырожденных».

В тексте также представлен приблизительный круг вопросов, обсуждаемых царем и советником-шраманом, потому что, как и в ведийской традиции, советником буддийского правителя должен был назначаться «наставник в Дхарме» (*dharmapādhyāya*). Под его руководством благой царь должен постигать морально-этические вопросы («что есть, согласно Дхарме, достойное, а что, согласно Дхарме, – недостойное»), получать эстетическое образование («что есть прекрасное, а что – некрасивое»).

Помимо всего прочего, *dharmapādhyāya* наставляет правителя в делах судопроизводства: помогает царю сделать так,

«чтобы повсюду творилось добро и не было зла». Так, отец-отшельник просвещает сына-монарха в том, что долг царя состоит также и в пресечении противоречащих Дхарме действий, совершаемых другими людьми. Таким образом, здесь выражены юридические функции царя. В качестве видов наказания в сутре представлены такие меры, как наложение денежного штрафа, экзекуция плетьюми, заточение в тюрьме, изгнание из страны, а также высшие меры наказания – смерть на колу или отсечение головы (DN, 26.13).

Еще один важный момент: в сутре говорится о должном назначении государственного аппарата. Так, советниками праведного царя должны стать сановники, изучающие священные книги и разбирающиеся в делах правления. Эти придворные и наставник-шраман составляют «одну семью», способную «наставить в принципах Дхармы», то есть способствовать поддержанию общественного порядка.

Согласно сутре, царь, внук чакравартина Неми, начал править, исходя лишь из собственных разумений. Тем самым он нарушил положенную его прославленным дедом благородную традицию, о которой шла речь в «Сутре о царе [по имени] Макхадэва», что привело к социальной аномии. И даже когда царь, опомнившись, пытался исправить кризисное положение в стране, внимая наставлениям ученого шрамана и своих советников, чакравартином он уже не стал и не смог предотвратить деградацию общества.

При описании начала возрождения социума после семи дней «времени мечей», в сутре, на наш взгляд, присутствуют признаки мессианской идеи.

Мы полагаем, главная идея Чакраварти-синханада-сутры заключается в указании на необходимость неукоснительного соблюдения правителями принципов буддийского учения, что является гарантией сохранения в обществе стабильности. Нарушение благородной практики грозит различными катаклизмами.

В конце сутры Бхагаван разъясняет, как надлежит вести себя монашествующим, чтобы традиция духовного совершенствования также не прерывалась.

Так, монаху не должно излишествовать в еде, питье, сне, ему необходимо воздерживаться от половых контактов, а также сохранять свой разум в состоянии покоя, не поддаваясь аффектам. Монах должен совершенствоваться в исполнении благих деяний, соблюдать нормы поведения и держаться с надлежащим достоинством.

В сутре также упоминаются элементы буддийской психотехники, ведущей к благим состояниям измененного сознания. Обладая умением приводить страсти и желания в состояние полного успокоения, монах обретает йогическую способность корректировать на свое усмотрение продолжительность собственной жизни. Высшей целью для монашествующего является достижение состояния *архата* – религиозного подвижника, устранившего все аффективные предрасположенности.

В заключение рассмотрения сутр данной группы следует сделать вывод о том, что в данных текстах буддийская потестарная проблематика представлена более отчетливо – перечисляются принципы благого царствования, указаны возрастные периоды, в соответствии с которыми буддийский монарх должен строить свое управление государством. Также в сутре представлена динамика социальной аномии и буддийские эсхатологические представления.

#### § 4. Признаки и атрибуты праведного государя – Вселенского правителя

Третью группу текстов, посвященных чакравартину, составили «Сутра о благих признаках» (Лаккхана-сутта; Сань ши эр сян цзин), «Сутра [о царе по имени] Махасударшана» (Махасудассана-сутта; Да шань цзян ван цзин) и «Сутра о семи драгоценностях» (Ци бао цзин). Отличительной особенностью

данных сутр является то, что в них наставление дается не в форме изложения какой-либо поучительной истории, а как перечисление идей, образов, безусловно, в сопровождении необходимых пояснений. Если сюжетная линия и присутствует (например, в «Сутре о [царе по имени] Махасударшана»), то отходит на второй план.

### **Сутра о благих признаках** (пал. Лаккхана-сутта; кит. Сань ши эр сян цзин)

Перечисление тридцати двух признаков Великой личности (*Махачапурушалакшана*) в сутре предваряется определением этой самой Великой личности. Это мудрец, исключительный и необыкновенный, обладающий тридцатью двумя признаками. И он обязательно имеет два пути для реализации своего предназначения. Если он остается «в доме», то есть ведет мирскую жизнь, то становится чакравартином, просветленным и мудрым. Этот царь имеет четыре войска и правит согласно Дхарме, благодаря чему и обретает семь сокровищ: сокровище-чакру, сокровище-слона, сокровище-коня, сокровище-драгоценность, сокровище-жену, сокровище-казначей, сокровище-министра (военачальника).

Также у этого праведного монарха есть тысяча прекрасных и мужественных сыновей. Чакравартин обретает власть над всем миром не с помощью оружия, а посредством проповеди Дхармы. Когда наступает срок и его волосы седеют, он, передав бразды правления старшему сыну и наставив его в принципах праведного царствования, возлагает на себя монашеские обеты и покидает дом, чтобы вне его постигать Путь. И, пройдя три состояния духовного совершенствования, он обретает истинное прозрение.

Далее Будда называет собравшимся монахам тридцать два признака Великой личности, характеризующие их обладателя как человека идеального телосложения, прекрасного физического здоровья и превосходных духовных качеств:

1) плоские подошвы ног; 2) капиллярные линии на подошвах ног изображают чакру с тысячью спицами; 3) длинные и тонкие пальцы рук; 4) широкие и плоские пятки; 5) перепонки между пальцами рук и ног; 6) исключительно гибкие руки и ноги; 7) стопы с высоким подъемом; 8) тонкие, как у оленя, ноги; 9) длинные опускающиеся ниже колен руки; 10) втянутые гениталии; 11) размах рук равен росту; 12) все волосы на теле поднимаются вверх; 13) волосы растут из каждой поры на теле; 14) золотистый цвет тела; 15) свет, испускаемый телом; 16) тонкая и мягкая на ощупь кожа; 17) хорошо развитые мышцы рук, ног, плеч и шеи; 18) хорошо развитые мышцы ниже подмышечных впадин; 19) благородный, подобный львиному, торс; 20) рослое и стройное тело; 21) широкие плечи; 22) сорок зубов; 23) все зубы ровные; 24) четыре белых клыка; 25) полные, как у льва, щеки; 26) исключительное обоняние; 27) длинный и широкий язык; 28) трубный глас, который слышен до небес Брахмы; 29) голубые глаза; 30) длинные, как у коровы, ресницы; 31) белый волос, растущий между бровей и завивающийся вправо, подобно розовому бутону; 32) мясистый узел-нарост на голове, покрытый волосами.

Сутра начинается с определения Великой личности – *Махапуруши*, которая имеет два пути осуществления своего предназначения. Великая личность, имеющая на теле тридцать два особых знака, реализуется либо как Вселенский правитель, либо как будда. Из этого следует, что оба – и чакравартин, и будда – обладают тридцатью двумя признаками *Махапуруши*. Будда – духовный лидер человечества, чакравартин – идеальный монарх, правитель всего мира. И в каком-то смысле будда тоже может быть назван чакравартином. Он также обладает властью над всеми частями света благодаря свету Дхармы; естественно, наставляет все живые существа на благие пути деятельности. Будда – чакравартин, потому как он привел в движение Колесо Учения.

**Сутра [о царе по имени] Махасударшана  
(пал. Махасудассана-сутта; кит. Да шань изян ван цзин)**

Эта сутра была оглашена Бхагаваном перед уходом в паринирвану во время его пребывания близ маленького захудалого города Кушинара, вдали от крупных городов. На вопрос Ананды, почему Бхагаван выбрал именно этот ничтожный городишко, тот ответил, что это место как нельзя лучше подходит для ухода из этого мира, поскольку в глубокой древности Кушинара был прекрасной и величественной столицей – градом Кушавати, где правил благой царь Махасудассана. Об этом древнем правителе и рассказывается в сутре<sup>1</sup>.

Царь Махасудассана был обладателем семи сокровищ чакравартина и четырех превосходных качеств.

**Сокровище-чакра.** Когда Махасудассана в день *упошадха*, омыв свое тело и совершив все необходимые предписания, поднялся на верхнюю террасу дворца, появилось небесное со-

---

<sup>1</sup> Традиционно заглавие этой сутры так и переводится: «Сутра о царе Махасударшане». «Маха-» означает 'великий', 'могучий', 'огромный', двусоставное слово «су-даршана» можно перевести как 'прекрасно выглядящий', 'красивый'. Таким образом, в имени чакравартина отражены его превосходные личные качества. Однако если заглавие сутры представить как «Маха-су-даршана», то его возможно прочесть как «Великая благая (прекрасная, правильная) даршана ('школа', 'учение')». В качестве таковой, безусловно, провозглашается буддийское учение. В этой связи представляется интересной структура самой сутры: текст разделен на две части, в первой части даны предписания для светского иерарха, во второй рассматривается йогическая практика – удел избравших религиозную стезю.

Интересен еще один момент. Буддизм называется «Великой даршаной», то есть автор сутры ставит учение Шакьямуни в один ряд с шестью философскими школами ортодоксальной брахманистской традиции (а буддизм, как известно, принадлежит к неортодоксальной традиции Древней Индии), маркируя тем самым преемственность от старых школ к новым и провозглашая буддийское учение венцом всей предшествующей философской традиции. Та же идея преемственности просматривается в структуре самого буддийского канона, повторяющей структуру Священного ведийского канона.



кровище-колесо. Махасудассана подумал: «Я слышал, что, когда царь из воинского сословия, посвященный на царство, в день *упошадха* омыв свое тело и совершив все необходимые предписания, взойдет на верхнюю террасу своего дворца и ему явится небесное сокровище-колесо, тогда этот правитель становится *чакраварти-раджой*, непобедимым царем царей» (DN, 17.1.7).

Затем, соблюдая ритуал, Махасудассана обнажил одно плечо и, держа в левой руке кувшин, правой рукой окропил сокровище-чакру<sup>1</sup>. Совершив ритуальное окропление, чакравартин Махасудассана приказал чудесному колесу двигаться вперед. Чакра двинулась на восток, и Махасудассана отправился следом вместе со своей армией: конницей, колесницами, боевыми слонами и пехотой. И все местные правители в восточной стороне выходили приветствовать могучего повелителя и признать его власть над ними. Чакравартин же наставлял их на благие пути деятельности: не убивать, не воровать, не прелюбодействовать, не лгать и так далее. Затем чакравартин с помощью чакры посетил и покорил юг, запад и север.

После чакры появился **сокровище-слон** – огромный прекрасный белый слон, именуемый «Изменения луны». Махасудассана рано утром, решив испытать чудесные качества слона, воссел на него и облетел границы своих владений, вернувшись до утренней трапезы.

**Сокровище-конь** – третье великолепное приобретение Махасудассаны. Это был черноголовый и темногривый конь по имени «Грозовая туча». Махасудассана, так же как и в случае со слоном, желает испытать чудесного коня и, облетев на его спине свои владения, возвращается к утренней трапезе.

**Сокровище-драгоценность** – яркая, восьмигранная, чистая и совершенная во всех отношениях. Сокровище-драгоценность освещала все вокруг так, что даже ночью было светло, как днем.

---

<sup>1</sup> О соединении властных светских и жреческих функций в архаике см.: Кочакова, 1995; Крадин, 1995; Маретина, 1995.

**Сокровище-жена** была прекрасно сложена, восхитительна своей наружностью, очаровательна в общении. Ее кожа отличалась нежностью, подобной шелку. В холодное время она источала тепло, а в жаркое – несла прохладу. Сокровище-жена вставала с постели раньше своего повелителя, а ложилась позже. Жемчужина среди женщин, она делала все, чтоб угодить своему повелителю.

**Сокровище-казначей** обладал волшебной способностью видеть сквозь землю и воду, чтобы находить клады.

**Сокровище-министр** был образован и мудр, умело помогал Махасудассане управлять государством.

Таковы семь сокровищ чакравартина. Далее в тексте дается описание четырех «превосходных даров (качеств)», обретаемых чакравартином Махасудассаной и символизирующих физическое и социальное совершенство чакравартина.

Первый дар – совершенство внешнего облика и манер идеального правителя: он прекрасно сложен, строен, красив ликом, приятен в общении. Второй дар – долголетие чакравартина. Третий – неуязвимость для страдания и болезней. Четвертый дар выражает абсолютную харизму правителя вселенной: ему беспредельно преданны как элита общества (в качестве таковой названы брахманы), так и простой народ (DN, 17.1.18–21), что сразу же отсекает возможность заговоров в правящих кругах и мятежей простолюдинов, обеспечивая полную гармонию в обществе.

В сутре говорится о трудах чакравартина Махасудассаны на благо своих подданных. Он соорудил лotosовые пруды, благоустроил места для купания и обеспечил любого купающегося всем, в чем тот испытывает нужду.

Шакра, царь богов, видя заслуги Махасудассаны, вознамерился построить для него великолепный дворец, именуемый Дворцом Дхармы, и воплотил это намерение. Имевший форму куба дворец был сделан из «кирпичей» четырех сортов – кирпичей из золота, серебра, берилла и хрусталя, а высота первого этажа составляла три человеческих роста (DN, 17.1.25–26).

Во дворце было восемьдесят четыре тысячи палат, к которым вели двадцать четыре лестницы. Также во Дворце Дхармы находились четыре трона из золота, серебра, берилла и хрусталя. Возле великолепного дворца Махасудассана создал Озеро Дхармы, а рядом – рощу из золотых пальм, чтобы в свободные минуты отдыхать в их тени.

На этом заканчивается первая часть повествования о чакравартине Махасудассане и начинается вторая.

Созерцая великолепие, окружающее его, Махасудассана задумался, благодаря каким заслугам в прошлых существованиях он смог достичь такого могущества? И он пришел к выводу, что достиг такого могущества благодаря трем качествам – милосердию («даянию»), смирению и самоконтролю.

И вот однажды, когда Махасудассана поднимался в Зал Махавьюха<sup>1</sup>, расположенный во Дворце Дхармы, голос, возникший ниоткуда, остановил его: «Стой, отягощенный алчностью! Стой, отягощенный злыми помыслами! Стой, отягощенный злыми деяниями!» (DN, 17.11.1). Но так как Махасудассана был свободен от этих пороков, он смело вошел в Зал. Сев на золотой трон, Махасудассана погрузился в созерцание и, искоренив в себе страсть и несправедливость, вступил в состояние *первой дхьяны*, состояние радости и непринужденности, возникшее от уединенности, углубления в размышление, познание. Устранив всякое размышление и познание, Махасудассана погрузился во *вторую дхьяну* – состояние радости и непринужденности, рожденное из ясности, без размышления, без познания, состояние возвышения духа, внутреннего спокойствия. Устранив чувство тоски после радости (какое бывает от стремления к предметам чувственного мира), он достиг непривязанности, самообладания, почувствовал, как его тело освобождается. Так

---

<sup>1</sup> Здесь слово «Махавьюха» означает наименование одного из видов *самадхи*, состояния глубокого сосредоточения. В ведийской мифологии «Махавьюха» – имя верховного божества, рассматривавшегося как единство четырех других божественных персонажей – Васудэвы, Санкаршаны, Прадьюмны и Анируддхи.

Махасудассана достиг *третьей дхьяны*. Устранив чувство освобождения, боли, вызванное предыдущим умиранием чувств радости и горя, Махасудассана достиг состояния *четвертой дхьяны* – чистого самообладания и непривязанности, без чувства легкости и боли (DN, 17.II.4–7).

Затем Махасудассана перешел в другой зал и, воссев на серебряный трон, стал размышлять о любви, о сострадании, о симпатии и о непривязанности, и его мысли проникали во все уголки вселенной.

Далее Будда перечисляет все, чем обладал чакравартин Махасудассана. Это восемьдесят четыре тысячи городов, главный из которых – Кушавати. Столько же дворцов, и главный среди них – Дворец Дхармы. Столько же залов, самый важный из них – Зал Махавьюха. Столько же слонов, и Изменения луны – царь среди слонов. Столько же коней, и Грозовая туча – лучший конь. Столько же колесниц, и Флаг победы – самая лучшая колесница. Столько же драгоценных камней, и камень Невиданная драгоценность краше остальных. Столько же жен, и сокровище-жена – лучше остальных. Столько же подданных, и сокровище-казначей преданней всех. Столько же советников, и сокровище-министр мудрее всех. Столько же коров, одежд и блюд, приготовленных из риса (D, 17.11.12).

Однажды сокровище-жена решила навестить Махасудассану, пребывавшего в Главном Зале, но она не могла пройти туда. Тогда Махасудассана назначил аудиенцию своей сокровищу-супруге в саду золотых пальм. В этом прекрасном саду сокровище-жена, восхваляя могущество и богатство супруга, просила его продлить свое пребывание в этом мире. Махасудассана был опечален ее словами, он сказал, что его супруге негоже говорить такие слова. Все в этом мире бrenно, и не стоит цепляться за призраки – таков был смысл ответа Махасудассаны. Царица вняла наставлениям супруга и повторила свое обращение к чакравартину Махасудассане как надлежало: не стоит продлевать жизнь дольше, чем положено.

Как только сокровище-жена закончила свою речь, чакравартин Махасудассана умер и обрел новое рождение в мире Брахмы.

В заключительной части сутры кратко воспроизводятся этапы славного пути чакравартина Махасудассаны в этом мире. Шакьямуни говорит, что когда-то он и был тем самым благим царем Махасудассаной, и наставляет своего ученика Ананду, что нет ничего в этом мире постоянного, все преходяще. Будда также вспоминает свои прошлые рождения и говорит, что он был чакравартином семь раз, но не видит, однако, ни места, ни сословия, где бы появился Татхагата в восьмой раз (DN, 17.11.40–41). На этом заканчивается повествование о благом царе Махасудассане.

Прежде всего отметим, что двухчастная структура повествования имеет особое значение. В первой части говорится о добродетелях и могуществе Махасудассаны как идеального монарха, Вселенского правителя. Вторая часть повествования посвящена изложению основных принципов духовного совершенствования, путем которого следует Махасудассана. В этой связи дается описание четырех дхьян, четырех стадий духовной практики, через которые должен пройти обучающийся Дхарме, устремленный к обретению архатства, полностью освобождающего от пут сансары.

Таким образом, в сутре представлен весь жизненный путь чакравартина как *Махануруши*, Великой личности, где четко разделены между собой мирское богатство и могущество, с одной стороны, и практика духовного совершенствования – с другой.

В сутре дано описание обстоятельств обретения сокровища-чакры. В день *упошадха*, выпадающий на полнолуние (то есть в четырнадцатый или пятнадцатый день *упошадха*), очистившись телесно и духовно (омывшись и выполнив надлежащие нравственные предписания), он поднялся на верхнюю террасу дворца. Сокровище-чакра, совершенная, с тысячью спиц, появилась с востока.

В тексте также указывается на ритуал окропления чакры перед началом победоносного похода чакравартина к четырем континентам. Власть над всем миром обретается благодаря инициативному приглашению со стороны местных правителей.

В тексте дано детальное описание остальных шести сокровищ чакравартина, их социальных функций. Итак, чакра – это символ власти и справедливого правления. С помощью сокровища-чакры царь обретает управление всем миром. Сокровище-слон и сокровище-конь – символы воинского величия чакравартина как лучшего представителя варны кшатриев, символы его непобедимости и доблести в бою.

Сокровище-драгоценность – чудесный светоч, разгоняющий всякую тьму. В тексте сутры указывается, что чудесная драгоценность имеет восемь граней, символизирующих, возможно, Благородный Восьмеричный Путь (*арья аштанга марга*) – путь, ведущий к прекращению страдания, уходу из сансары. Этот путь складывается из нескольких этапов.

Первый этап – этап мудрости (*праджня*). Он основан на следующем:

**правильное воззрение** – совершенное понимание Дхармы и Четырех Благородных Истин;

**правильная решимость** – всестороннее осознание своего мышления, слов и действий и готовность следовать путем, указанным Буддой.

Этап нравственного совершенствования – *шила* (*śīla*):

**правильная речь** – воздержание от лжи, клеветы, грубости и суесловия;

**правильные поступки** – отказ от уничтожения живых существ, от воровства, от прелюбодеяния, забота о благе всех живых существ.

Третий и четвертый пункты подразумевают следование десяти благим путям деятельности:

**правильный образ жизни** – воздержание от профессий, причиняющих вред живым существам, от торговли оружием,

живыми существами, мясом, алкоголем, ядами; отказ от видов деятельности, связанных с обманом, воровством, предательством, гаданием, ростовщичеством.

Последний этап – этап сосредоточения (*самадхи*):

**правильное усилие**, направленное на уничтожение зла и созидание добра, прежде всего в себе самом;

**правильное памятование** – аналитическое размышление о природе тела, чувств, психики и элементов сознания;

**правильное сосредоточение** – концентрация сознания на природе тех элементов, из которых состоит личность; полное успокоение сознания и достижение нирваны.

Таким образом, сокровище-драгоценность кодирует собой не что иное, как само буддийское учение. В подобном ракурсе свойство драгоценности разгонять всякую тьму (отраженное в предыдущих текстах) означает уничтожение тьмы неведения.

Сокровище-жена – символ мирского счастья, воплощение чувственного наслаждения. Сокровище-казначей, чей долг – заботиться о благосостоянии страны, и сокровище-министр, умело дающий советы, служащие благу государства, соответственно, символизируют экономический и социально-административный аспекты власти царя.

Основным во второй части сутры является описание пребывания Махасудассаны в Зале Махавьюха. Здесь излагаются четыре стадии монашеской психотехнической практики, интуитивного постижения реальности и обретения плодов буддийского подвижничества. Первая стадия называется «вступление в поток», она достигается путем искоренения аффектов самой сильной интенсивности (гнев, страсть и так далее). Согласно традиционным представлениям, самые сильные аффекты искореняются легче всего, подобно очищению ткани от налипших комьев грязи<sup>1</sup>.

Вторая стадия – «возвращение (в сансару) еще один раз».

---

<sup>1</sup> См.: Ермакова, Островская, 2001. С. 280.

Третья стадия называется «невозвращение». Ее достигают йогины, устранившие ложную веру в реальность «Я» (существование субстанциональной души – *атмана*), сомнение, приверженность ложным обетам и ритуалам, страсть и отвращение<sup>1</sup>.

И четвертая стадия – достижение *архатства*, осуществление идеала религиозной жизни.

### Сутра о семи драгоценностях (кит. Ци Бао цзин)

Сутра открывается непосредственно определениями критериев обретения титула чакравартина и описанием семи сокровищ. Претендент на титул чакравартина должен по своему происхождению принадлежать именно к воинскому сословию, варне кшатриев, и быть ритуально легитимированным в царском сане. Он обретает статус чакравартина, поскольку преисполнен величия и добродетелей. Эти семь сокровищ – сокровище-чакра, сокровище-слон, сокровище-конь, сокровище-казначей, сокровище-министр (военачальник), сокровище-драгоценность, сокровище-жена.

**Сокровище-чакра** – это прекрасное золотое колесо с тысячью спиц. Будучи внешне абсолютно совершенным, оно обладает великой и могущественной силой (Т 1. 493). Сокровище-чакра появляется из небесных сфер и спускается вниз, к воротам царского дворца, и когда царь проходит через дворцовые ворота, чакра оказывается в его руке и вращается. С помощью чудесного золотого колеса чакравартин совершает путешествия к каждому из четырех морей и обретает власть над всем миром.

**Сокровище-слон** появляется следом. Внешне он абсолютно белый, совершенно-прекрасный, обладает победоносными боевыми качествами. Появляется с севера и прибывает к воротам царского дворца. Царь совершает на сокровище-слоне странствие к каждому из четырех морей.

---

<sup>1</sup> См.: DI. Vol. 1. P. 72.



**Сокровище-конь.** В сутре сокровище-конь трансформируется в образ четверки чудесных коней – зеленого, желтого, красного и белого. Все они совершенны и прекрасны. Царь запрягает их в колесницу и совершает путешествие к четырем морям.

**Сокровище-казначей,** являющийся воплощением духовного могущества и грозной силы чакравартина, способен прозревать золото и драгоценности, таящиеся в недрах земли. Его обязанность – сохранять для царя все то, что идет на обеспечение материального благополучия страны<sup>1</sup>.

**Сокровище-министр** (военачальник) обладает редкостным умом, храбростью, величием и добродетелями, являясь воплощением военной мощи чакравартина. Он – величайший стратег и военачальник, в любое время готов приступить к своим обязанностям. Охрана границ государства – проявление его мудрости и благодати.

**Сокровище-драгоценность** обладает великой светоносностью и способна ночью освещать местность на целую йоджану<sup>2</sup>.

**Сокровище-жена** – первая среди женщин по красоте. Грациозно-изящная, гибкая, словно ствол дикой груши. Все люди, видящие ее, приходят в состояние любви и радости. Она целомудренна и не позволяет себе дурных поступков. Постоянно произносит ласковые слова, слыша которые, люди радуются. От нее исходит яркое сияние, видя которое, люди испытывают счастье<sup>3</sup>.

Таковы семь сокровищ чакравартина. Но в сутре повествуется также и о семи факторах просветления (*bodhyaṅgā*), которые можно интерпретировать как «семь сокровищ Будды».

1. **Стадия пробуждения понимания.** Вероятно, означает осознание человеком ложности его прежних убеждений и необходимости обращения к истинному учению.

2. **Стадия пробуждения выбора** – это осознанное обращение к учению Будды как к единственно истинному учению.

---

<sup>1</sup> См.: Религии Китая, 2001. С. 238.

<sup>2</sup> 1 йоджана приблизительно равна 12 км.

<sup>3</sup> См.: Религии Китая, 2001. С. 239.

3. Стадия пробуждения стремления к обучению Дхарме.

4. Стадия пробуждения для состояния счастья – достижение человеком состояния счастья в результате направленности всех его усилий на реализацию принципов благого существования.

5. Стадия пробуждения для относительного покоя – достижение путем практики созерцания успокоения психоэмоциональной деятельности.

6. Стадия пробуждения, ведущая к полному успокоению, – способность входить в состояние созерцания-самадхи, ведущее к полному прекращению притока аффектов.

7. Стадия пробуждения для окончательного отказа – освобождение от всех аффектов и обретение состояния архата.

Бхагаван поведал об этих стадиях пробуждения, чтобы все живые существа, ободрившись примером Будды и, следуя указанному им образцу, обрели высшие покой и блаженство.

На этом заканчивается «Сутра о семи драгоценностях».

В сутре указаны критерии обретения чакры. Так, претендент на титул чакравартина должен принадлежать воинскому сословию, варне кшатриев, и пройти обряд посвящения на царство. То есть он должен быть легитимным правителем, не узурпатором и самозванцем. Примечательно, что в сутре не упоминается день упошадха, в который происходит обретение драгоценного колеса. Одновременно с чакравартином в мир приходят остальные шесть сокровищ Вселенского владыки: сокровище-слон, сокровище-конь, сокровище-казначей, сокровище-министр (военачальник), сокровище-драгоценность, сокровище-жена. Как можно видеть, традиционный порядок перечисления семи атрибутов идеального правителя, принятый в других сутрах, в данном тексте несколько нарушен. Вероятно, замысел такого приема заключался в том, чтобы показать наибольшую важность «практических составляющих» идеального правления: сперва – военная мощь (драгоценные слон и конь) и сила административного аппарата (драгоценные казначей и

министр-военачальник), а затем уже – «милые прелести» царской жизни.

Такая расстановка сил соответствует положению, присутствующему в Артхашастре Каутильи: «Главное – польза (*артха*), ибо закон (*дхарма*) и любовь (*кама*) основаны на пользе» (Артх, 3.7). Таким образом, при описании семи сокровищ чакравартина в сутре не только представлены мифологические элементы, передающие чудесные качества сокровищ чакравартина, но также даны предписания, которые могут послужить наставлением и для вполне реальных сановников из царского окружения.

Сокровище-чакра, как говорилось выше, в «Сутре о сокровищах», является символом верховной власти.

Сокровище-слон олицетворяет боевую мощь царя-кшатрия.

Четыре сокровища-коня – это как известно, кони зеленый, желтый, красный и белый. В более поздней центральноазиатской тантрической традиции этими цветами обозначались страны света: желтый (или золотой) цвет символизировал север, белый цвет маркировал восточное направление, зеленый (или синий) цвет ассоциировался с югом и красный цвет соотносился с западной частью света<sup>1</sup>. Существует и другая традиция цветового кодирования частей света<sup>2</sup>. Возможно, обладание этой четверкой коней указывает на космологическую полноту власти чакравартина.

Сокровище-драгоценность, как уже известно, обладает чудесным свойством освещать все вокруг и разгонять любую тьму.

Добродетельные качества супруги чакравартина вполне укладываются в рамки представлений об идеальном поведении индийской жены: ее цель – всячески ублажать супруга и хранить ему верность, служить ему всегда, не желая отойти ко сну прежде мужа и подниматься утром позже него, и так далее.

---

<sup>1</sup> См.: Beer, 1999. P. 113.

<sup>2</sup> См.: Карма Агван, 1993. С. 138–142.

Тексты третьей группы сутр в достаточно сжатом виде содержат представления о буддийской концепции идеального правления, как эта концепция сложилась в канонической традиции. Итак, Вселенский правитель – это фигура отдаленного прошлого, а не современности. Он – *Махапуруша*, Великая личность, обладающая тридцатью двумя отличительными признаками, сближающими Вселенского правителя с Буддой, который наделен теми же знаками. У Великой личности два пути реализации своего предназначения: остаться «в доме», то есть вести мирской образ жизни, и претендовать на сан чакравартина или же принять монашество ради обретения полного просветления. Чакравартин, тем не менее, не должен навсегда остаться мирской фигурой, как раз наоборот – когда приходит положенный срок, ему следует принять монашеские обеты и посвятить остаток жизни достижению архатства.

В отличие от ведийской традиции, признававшей право на обретение сана Вселенского правителя не только за кшатрием, но и за брахманом, буддийский чакравартин – это всегда представитель воинского сословия. Но акт буддийской легитимации монаршей власти сохранил в себе реликты ведийской традиции. Буддийским элементом являлось отправление инаугурации именно в дни *упошадха*, соблюдения предписаний (*шила*), когда все члены общины должны были вести себя как полноправные монахи.

Важной отличительной особенностью сутр этой группы является описание стадий духовного совершенствования на пути к достижению архатства: в одном случае наблюдается четыре стадии, в другом – семь. Дело в том, что в случае четырех стадий имеются в виду уровни духовного подвижничества, соответствующие монашескому статусу. Они соотносятся с последними четырьмя стадиями семичленной классификации, тогда как первые три – уровни нравственного совершенствования, доступные мирянину.

Суммируя весь проанализированный нами материал, охарактеризуем модель идеального буддийского правления, отра-

женную в текстах первого собрания буддийского канонического корпуса.

Рождается будущий Вселенский правитель в кшатрийской семье. Тем самым, согласно буддийской канонической традиции, только за воинским сословием Древней Индии закрепляется право на легитимное управление страной.

Рождение будущего чакравартина всегда отмечено семиотически значимыми признаками: это либо неординарный способ появления на свет из макушки головы (чакравартин Мандхатри), либо же новорожденный царевич наделен тридцатью двумя признаками Великой личности.

От рождения юный царевич обладает совершенствами, определяемыми в текстах канонических сутр как «четыре превосходных дара». Будущий чакравартин имеет прекрасное телосложение, красив ликом, приятен в общении, ему предстоит долгая жизнь, и он свободен от болезней и страданий. Также он пользуется безмерным почитанием подданных – как светской элиты, так и простого народа.

Биографический цикл Вселенского монарха развивается в соответствии с четырьмя стадиями. Сначала он ведет жизнь беззаботного юнца, а затем как наследник престола начинает под руководством опытных наставников постигать премудрости науки государственного управления. Пройдя, когда настанет срок, инаугурационный обряд, он становится легитимным государем. Преисполнившись добродетелями, он должен править согласно принципам буддийского учения, способствуя проповеди Дхармы среди всех без исключения подданных. Также праведному царю надлежит наставлять подданных на благие пути деятельности, осуществляя тем самым функции охранения благой кармы подданных. Отношения между правителем и подданными строятся по патерналистскому принципу: «отец–дети», характерному для отправления властных полномочий в патриархальных социумах.

Как буддийскому правителю праведному царю надлежит исполнять календарные предписания, соответствующие буд-

дийской монашеской дисциплине. И тогда, после соблюдения необходимых обрядов, праведный царь может претендовать на получение сакрального свидетельства его права на вселенское господство – обретение первого сокровища чакравартина, то есть чакры, появляющейся на восточной стороне небосклона. Затем идеальный правитель получает во владение и остальные шесть сокровищ: слона, коня, драгоценность, жену, казначея и министра/военачальника, олицетворяющих военную мощь (слон, конь), совершенство административного аппарата (казначей, министр/военачальник) и источник превосходного чувственного наслаждения (драгоценность, жена).

В ряде сутр, посвященных чакравартину, сокровище-драгоценность символизирует буддийское учение непосредственно, определяя духовный авторитет своего владельца.

Благодаря обладанию семью сокровищами чакравартин становится Вселенским монархом, покоря четыре континента, что символизирует космологическую полноту его господства. Завоевание всегда происходит не с помощью оружия, а посредством проповеди Дхармы. Чакравартин наставляет местных правителей на благие пути деятельности, способствуя распространению Дхармы по всему миру. Местные правители либо признают за явившимся в их пределы могущественным царем право на верховную власть, либо инициативно приглашают чакравартина стать их верховным владыкой.

Необходимо сказать несколько слов и о канонических описаниях маршрутов *дхармавиджаи* – «завоевания с помощью Дхармы» чакравартина, поскольку сюжеты завоевания чакравартином мира представлены в ведийских ритуальных сценариях инаугурации. Так, в Чаккаватти-сиханада-сутте представлена традиционная для ведийского ритуала последовательность покорения материков: восток–юг–запад–север. Такое географическое направление завоевания соответствует движению солнца, как годовому, так и суточному, символизируя темпоральную цикличность.

В текстах, посвященных царю Мандхатри, наблюдается совершенно иная картина: покорение континентов происходит «зигзагообразно»: юг–запад–восток–север – небесная сфера; иной вариант: юг–восток–запад–север – небесная сфера. В обоих случаях после завоевания всех земель происходит выход в небесные пределы царя богов – Шакры (Индры). Эту инновацию М.Е. Кравцова склонна рассматривать как свидетельство утраты в раннебуддийском учении о чакравартине исходного смысла ритуального завоевания мира, присутствующего в ведийской *раджа-суде* и отмеченного отчетливой солярной семантикой<sup>1</sup>. Бесспорно, буддизм воспринял традиционную для древнеиндийского общества космографию (иначе и быть не могло), и в том числе ряд моментов, таких как, например, завоевание четырех континентов, свидетельствовавшее о покорении всего мира. Но буддийская религиозная доктрина наполнила старые сюжеты новыми смыслами. Поэтому, на наш взгляд, вариативность в описании маршрутов завоеваний Вселенского правителя не может быть расценена как историческая «утрата» архаической солярной семантики, «исходные смыслы» в буддизме изначально были другими.

Мы полагаем, что вариативность путешествий чакравартин к четырем материкам и к небесным чертогам Шакры станет понятной только после того, как будет раскрыт семантический код буддийской космографии – значение не только стран света, но и конфигураций континентов, цветовых маркеров.

Как последователю буддийской доктрины чакравартину не подобает ненасытно алкать все большей власти, помышляя заместить собою Шакру – государя небожителей, ибо это ведет к вредоносному усилению одного из трех корней неблагого – алчности и неизбежно приводит к полной утрате царем физических, социальных и духовных совершенств, как в случае с царем Мандхатри.

Наоборот, праведному царю надлежит совершенствоваться в практике духовного подвижничества и, когда настанет срок,

---

<sup>1</sup> См.: Религии Китая. С. 159.

принять монашеские обеты, передать трон наследнику, а самому устремиться к достижению высшей цели религиозной жизни – обретению архатства.

### СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ВДИ – Вестник Древней истории. М.  
ИИИБ – Историография и источниковедение истории буддизма. Новосибирск.  
ЛП – Литературные памятники. М.  
ППиПИКНВ – Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. М.  
AF – Asiatische Forschungen. Wiesbaden.  
AMG – Annales du Musée Guimet. Paris.  
BB – Bibliotheca Buddhica.  
BM – Bibliotheque du Museon. Louvain.  
HIL – A History of Indian Literature. Wiesbaden.  
OTF – Oriental Translation Fund. L.  
PTS – Pali Text Society. L.  
RPS – Ranade Publication Series. Pune.  
SBB – Sacred Books of Buddhists. L.  
SBE – The Sacred Books of East. Oxf.  
TSWS – Tibetan Sanskrit Works Series. Patna.

### Литература

#### Источники

*(публикации текстов и переводов)*

Dialogues – Dialogues of the Buddha / Transl. from the Pali of the Dīgha Nikāya by T.W. and C.A.F. Rhys Davids. P. II–III. 1910–1921 (SBB. III–IV).



DN – *Dīgha Nikāya* / Ed. by Rhys Davids and J. Carpenter. 1889–1911 (PTS, vol. I–III).

Jātakas Tibetan – *The Tibetan Tales derived from Indian Sources* / Transl. from the Tibetan of the *Kah-gyur* by F. Anton von Schiefner, done into English from the German, with an Introduction, by W.R.S. Ralston. L., 1906.

Kātyśś – *Kātyāyana Śrauta Sūtra* [Rules for the Vedic Sacrifices] / Transl. from Sanskr. by Ranade H.G. (RPS). 1978.

VP – *The Vishṇu Purāṇa, a system of Hindu Mythology and Tradition* / Transl. by Wilson H.H. (OTF). 1840.

Артх – *Артхашастра, или Наука политики: Пер. с санскрита* / Изд. подгот. В.И. Кальянов (ЛП). М., 1993.

ВС – *Вишну-смрити (фрагменты): История Древнего Востока: Тексты и документы. М., 2002. С. 505–524.*

ГСЧ – (Гао Сэн Чжуань) Хуэй-Цзяо. *Жизнеописание достойных монахов. Т. I (Раздел 1: Переводчики)* / Пер. с кит., исслед. и коммент. М.Е. Ермакова. (ВВ) М., 1991.

НС – *Нарада-смрити: Дхармашастра Нарады* / Пер. с санскр. и коммент. А.А. Вигасина и А.М. Самозванцева. М., 1998.

Мбх. I – *Махабхарата. Адипарва. Книга первая* / Пер. с санскр. и коммент. В.И. Кальянова. (ЯП). М.; Л., 1950.

Мбх, II – *Махабхарата. Книга вторая. Сабхапарва, или Книга о собрании* / Пер. с санскр. и коммент. В.И. Кальянова. (ЛП). М.; Л., 1962.

Мбх, X – *Махабхарата. Книга X. Сауптикапарва. Книга XI. Стрипарва* / Изд. подгот. С.Л. Невелева и Я.В. Васильков. М., 1998.

Мбх, XII – *Махабхарата. Книга двенадцатая. Шантипарва (фрагменты): История Древнего Востока: Тексты и документы. М., 2002. С. 524–536.*

Мбх, XIV – *Махабхарата. Книга четырнадцатая. Ашвамедхикапарва, или Книга о жертвоприношении*

- коня / Изд. подгот. С.Л. Певелева и Я.В. Васильков (ЛП). СПб., 2003.
- РВ – Ригведа. Мандалы I–IV / Изд. подгот. Т.Я. Елизаренкова (ЛП). М., 1989.
- РВ. Избр. – Ригведа. Избранные гимны / Пер., коммент, и вступ. ст. Т.Я. Елизаренковой. М., 1972.
- Синяя летопись – Гой-лоцава Шоннупэл. Синяя летопись. История буддизма в Тибете VI–XV вв. / Пер. с тиб. Ю.Н. Рериха: пер. с англ. О.В. Альбедилья и Е.Ю. Харьковской. СПб., 2001.
- ЯС – Яджнавалкья-смрити: Самозванцев А.М. Книга мудреца Яджнавалкьи. М., 1994.

### Исследования

- Альбедиль, 2003 – *Альбедиль М.Ф.* Индия: беспредельная мудрость. М., 2003.
- Байков, 1993 – *Байков И.П.* Артхашастра – памятник большой исторической ценности // Артхашастра, или Наука политики. М., 1993. С. 538–561.
- Бенвенист, 1995 – *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995.
- Бонгард-Левин, Ильин, 1985 – *Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф.* Индия в древности. М., 1985.
- Васильков, 1972 – *Васильков Л.В.* К реконструкции ритуально-магических функций царя в архаической Индии // ППиПИКНВ. М., 1972. Вып. VIII. С. 78–81.
- Вигасин, 1972 – *Вигасин А.А.* Источниковедческие проблемы изучения «Артхашастры» // ВДИ. 1972. № 1. С. 218–223.
- Вигасин, Самозванцев, 1984 – *Вигасин А.А., Самозванцев А.М.* «Артхашастра» (Проблемы социальной структуры и права). М., 1984.

- Дандекар, 2002 – *Дандекар Р.Н.* От вед к индуизму: Эволюционирующая мифология / Сост. Я.В. Васильков; Пер. с англ. К.П. Лукьяненко. М., 2002.
- Елизаренкова, 1999 – *Елизаренкова Т.Я.* Слова и вещи в Ригведе. М., 1999.
- Ермакова. Островская, 2001– *Ермакова Т.В., Островская Е.П.* Классические буддийские практики. СПб., 2001.
- История и культура Древней Индии: Тексты: [Перевод]. М., 1990.
- История политических и правовых учений. Древний мир / Отв. ред. В.С. Нерсесянц. М., 1985.
- Карма Агван. 1993 – *Карма Агван Иондан Чжамцо.* Светоч уверенности. СПб., 1993.
- Кёйпер, 1986– *Кёйпер Ф.Б.Я.* Труды по ведийской мифологии: Пер. с англ. / Сост. А.М. Дубянский. М., 1986.
- Кочакова, 1995 – *Кочакова И.Б.* Размышления по поводу раннего государства // Ранние формы политической организации. М., 1995. С. 153–165.
- Крадин, 1995 – *Крадин Н.И.* Вождество: современное состояние и проблемы изучения // Ранние формы политической организации. М., 1995. С. 11–62.
- Маретина, 1995 – *Маретина С.А.* К проблеме универсальности вождеств: о природе вождей у нага (Индия) // Ранние формы политической организации. М., 1995. С. 79–104.
- Невелева, 1988 – *Невелева С.Л.* О композиции древнеиндийского эпического текста в связи с архаическими обрядовыми представлениями // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 128–161.
- Невелева, 2003 – *Невелева С.Л.* Эпическая Ашвамедха // Махабхарата. Книга четырнадцатая. Ашвамедхикапарва, или Книга о жертвоприношении коня. (ЛП). СПб., 2003. С. 196–214.

- Полосин, 1999 – *Полосин В.С.* Миф. Религия. Государство. М., 1999.
- Романов, 1978 – *Романов В.Н.* Древнеиндийские представления о царе и царстве // ВДИ. 1978. № 4. С. 26–34.
- Самозванцева, 1998 – Индия и окружающий мир в записках китайского паломника Фа Сяня / Пер. Н.В. Самозванцевой // История и культура Древней Индии: Тексты: [Переводы]. М., 1998. С. 299–352.
- Топоров, 1988 – *Топоров В.Н.* О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 7–61.
- Тэрнер, 1983 – *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1983.
- Эрман, 1980 – *Эрман В.Г.* Очерк истории ведийской литературы. М., 1980.
- Altekar, 1958 – *Altekar A.S.* State and Government in Ancient India. Delhi, 1958.
- Auboyer, 1946 – *Auboyer J.* Le trône et son symbolisme dans l'Inde ancienne. P., 1946.
- Bhandarkar, 1929 – *Bhandarkar D.R.* Some Aspects of Ancient Hindu Polity. Benares, 1929.
- Bernbaum. 1980 – *Bernbaum E.* The Way to Shambhala. N.Y., 1980.
- Gonda, 1977 – *Gonda J.* The Ritual Sutras. Wiesbaden: Harrassowitz, 1977.
- Heesterman, 1957 – *Heesiennan J.C.* The Ancient Indian Royal Consecration. Amsterdam, 1957.
- Lamotte, 1958 – *Lamotte É.* Histoire du Bouddhisme Indien (BM). Louvain, 1958.
- Law N., 1921 – *Law N.N.* Aspects of Ancient Indian Polity. Oxf., 1921.
- Lévi. 1898 – *Lévi S.* Le doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas. P., 1898.

- Norman, 1983 – *Norman K.R.* Pāli Literature including the Canonical Literature in Prakrit and Sanskrit of all the Hīnayāna schools of Buddhism. (HIL). Wiesbaden, 1983.
- Renou, 1954 – *Renou L.* Vocabulaire du rituel vedique. P., 1954.
- Sarkar, 1922 – *Sarkar B.K.* The Political Institutions and Theories of the Hindus. Leipzig, 1922.
- Senart, 1882 – *Senart É.* Essai sur la Légende du Buddha. P., 1882.
- Stevenson, 1920 – *Stevenson S.* The Rites of the Twiceborn. Oxf., 1920.
- Simpson, 1896 – *Simpson W.* The Buddhist Praying-Wheel. L., 1896.

### **Справочные издания**

- Beer – Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs / Ed. by Beer R. Oxf., 1999.
- D I – A Dictionary of Indology / Ed. by Ashim Kumar Roy, Gidwani N.N. Vol. I–III. New Delhi, 1983–1985.
- Monier-Williams, 1997 – A Sanskrit-English Dictionary / Ed. by Monier-Williams M.A. Delhi, 1997.
- Nanjio – *Nanjio Bunyui.* A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka. The Sacred Canon of the Buddhists in China and Japan. Oxf., 1883.

*Шомахмадов С.Х. Учение о царской власти  
(теории имперского правления в буддизме).  
СПб.: Петербургское Востоковедение, 2007. С. 13–106.*

## ГЛАВА 1. РУССКИЕ УЧЕНЫЕ НА ТРОПАХ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Вопрос о том, что следует понимать под географическим термином «Центральная Азия», отнюдь не тривиален – ведь наряду с ним имеется и другой – «Средняя Азия», который в современной англоязычной научной литературе используется крайне редко.

Среднюю Азию русские и западноевропейские ученые в XVIII и в начале XIX в. называли Большой Бухарией, а земли к востоку от нее – Малой Бухарией. Название «Туркестан», позднее принятое в науке и геополитике для обеих Бухарий, следует считать условным, поскольку оно никогда не употреблялось местными жителями. В 1829 г. русский исследователь Н.Я. Бичурин предложил внести ясность в этот слишком рыхлый географический термин: земли Средней Азии стали именоваться в науке Западным Туркестаном, а земли к востоку от него – Восточным Туркестаном.

Исторические судьбы территорий, расположенных вблизи Восточного Туркестана, позволяют нам расширить это понятие, подобно тому, как в истории культуры Востока возникло понятие «Greater India», под которое были подведены все области исторического распространения индийской культуры.

Какие же территории включают в себя историко-культурный регион Центральная Азия? Его границы охватывают огромное пространство – Восточный Туркестан, Западную Монголию (Джунгарию), Тибет, Северо-Западный Китай. Историко-культурное единство связало эти земли, но их цивилизационная целостность стала известна науке лишь благодаря экспедиционной работе русских ученых, начатой на излете XIX в.

Русские путешественники, географы, историки, археологи, ботаники и зоологи, востоковеды-археологи, лингвисты-палео-

графы прошли по землям Центральной Азии, открывая одну область за другой. Географическая карта региона и научно реконструированная история культуры народов, населявших его в I тыс. н.э., – таковым стал итог тяжелого и полного опасностей труда отечественных исследователей.

Делу исследования этих территорий русские ученые отдавали себя без остатка. Центральная Азия, словно неведомая сила, притягивала их, забирала годы жизни и здоровье, но взамен одаривала этих подвижников науки открытиями, обессмертившими их имена.

О каждом из русских ученых, пополнивших сокровищницу географических и историко-культурных открытий в Центральной Азии, можно написать и серьезное исследование, и захватывающий роман – настолько плодотворным и насыщенным приключениями был их путь первооткрывателей.

Географическое положение Российской империи давало отечественным ученым неоспоримое преимущество в исследовании Центральной Азии. Из западноевропейских коллег лишь англичане обладали сходными возможностями – они могли использовать колониальную Индию как плацдарм для экспедиций в Центральную Азию.

С середины XVIII по середину XIX в. Россию более всего интересовала Западная Монголия (Джунгария), и не только потому, что это была ближайшая и более всего известная территория, с которой приходилось поддерживать торговые связи. На то имелись и геополитические причины. Во второй половине XVII в. Китай благодаря возвышению династии Цин значительно увеличил свои экспансионистские амбиции. Цинская империя активно проявила намерения захватить Западную Монголию и тем самым приблизиться к границам России.

Чтобы урегулировать отношения с Китаем, Россия в 1725 г. послала в Пекин известного дипломата С.Л. Рагузинского. В его задачи входило обследование русско-монгольской границы и переговоры о возможности развития торговых связей России

с Монголией. В последнем аспекте посольство Рагузинского не дало желаемых результатов. В 1758–1759 гг. династия Цин осуществила захват Джунгарии. Тем не менее Россия не отказалась от намеченных планов и с пограничной полосы продолжала вести разведку в данном районе Центральной Азии.

В конце XVIII в. у Российской империи появился новый геополитический конкурент, претендовавший на Джунгарию, – Великобритания. Между двумя империями развернулась так называемая Большая игра – соперничество, принявшее характер комплексной и весьма продолжительной борьбы за влияние в Центральноазиатском регионе. Россия пыталась через Джунгарию оказывать давление на Китай и одновременно отслеживала британскую политическую и военную активность.

Китай в середине XIX в. после Опиумной войны с Британской империей и Тайпинского восстания ослабил свои попытки захватить Синьцзян и Западную Монголию. Однако Российская империя вовсе не собиралась оставаться в роли безучастной наблюдательницы этих событий и в 1860 г. воспользовалась шансом аннексировать Амурскую и Уссурийскую области.

Русская геополитическая активность развивалась и в Средней Азии – генералы Черняев и фон Кауфман присоединили к России территории Кокандского и Хивинского ханств, стремительно продвинув границы Отечества на Восток.

Для России эпоха изучения Центральной Азии началась с середины XIX в. В 1845 г. в Санкт-Петербурге было основано Императорское Русское Географическое общество (ИРГО, или РГО) под покровительством одного из великих князей. Первым вице-президентом РГО стал контр-адмирал Федор Петрович Литке. В состав его членов вошли не только ученые, но и значительное число военных, что свидетельствовало о совпадении исследовательских и геополитических целей деятельности этой организации.

Составленные в 1848 г. немецкими учеными К. Риттером и А. Гумбольдтом географические карты Центральной Азии ос-



новывались на китайских прототипах и нуждались в проверке и серьезных уточнениях. Поэтому ИРГО ставило перед русскими экспедициями задачи картографирования, фиксации путей сообщения, описания водных артерий, гор и горных перевалов, особенностей климата. Наряду с этим в планы ИРГО ставились вопросы описания народонаселения и его этнографических характеристик, учета археологических памятников.

Член ИРГО – выдающийся отечественный ученый-географ Петр Петрович Семенов стал первым европейцем, покорившим горные вершины Тянь-Шаня в 1856–1857 гг. В ходе своей экспедиции он описал геологию обследованной им части Центральной Азии. Позднее, в 1873–1914 гг., когда он являлся вице-президентом ИРГО, экспедиционные обследования Восточного Туркестана, Тибета, Монголии и северо-западных территорий Китая сделались приоритетными для отечественной науки. В 1906 г. деятельность П.П. Семенова была особо отмечена императором: фамилии ученого был добавлен наследственный прославляющий эпитет – Тянь-Шанский.

В 1858–1859 гг. исследование и картографирование горных массивов Центральной Азии продолжил Б.Л. Громбчевский, направленный в Кашгар.

В те же два года отечественный ученый казанского происхождения Ч.Ч. Валиханов совершил первое путешествие в Кашгар с историко-культурными целями. Он изучал дислокацию археологических памятников и собирал древние манускрипты. Ч.Ч. Валиханов первым обратил внимание на реликты буддийской культуры, сохранившиеся на территории Восточного Туркестана, – руины буддийских пещерных монастырских комплексов и сделал соответствующие пометки на топографической карте своего маршрута.

Анализ статистических материалов по Центральной Азии проводился Военно-ученым комитетом, учрежденным по инициативе Н.Н. Обручева (1830–1904). Эта организация публиковала результаты своей работы в собственном периодическом

издании – «Сборнике географических, топографических и статистических материалов по Азии». Каждый, кто по долгу службы или роду занятий был связан с Центральной Азией, пользовался данным изданием.

В 1878–1879 гг. в регионе действовала экспедиция ботаника А.Э. Регеля, направленная в Кульджу и Турфан. Она доставила в Санкт-Петербург уникальную по представительности коллекцию редких растений. Наиболее ценная часть материалов этой коллекции была собрана лично Регелем.

В 1889 г. Г.Е. Грум-Гржимайло (1860–1936) обследовал северные районы Восточного Туркестана.

Поистине великим русским исследователем этого региона стал Николай Михайлович Пржевальский (1839–1888), совершивший четыре грандиозные экспедиции. Ему, ученому и путешественнику, мы посвятим в этой книге отдельный раздел. Здесь же необходимо сказать, что Пржевальский ушел из жизни в начале своей последней экспедиции, погибнув в 49-летнем возрасте от брюшного тифа. Поскольку его отряд, полностью экипированный, уже выступил в поход, ИРГО решило не прерывать экспедицию и послать для руководства ею М.И. Певцова (1843–1902). Карты из китайского атласа 1863 г. для него скопировал Э.В. Бретшнейдер, и экспедиция получила тем самым приблизительный план продвижения по Восточному Туркестану, Чжунгарии и северо-западному Тибету.

Путешествие М.И. Певцова успешно завершилось, и ученый написал о нем книгу «Путешествие по Восточному Туркестану, Кунь-Луню, северной окраине Тибетского нагорья и Чжунгарии (1889–1890)». Хотя отряд прошел по маршруту, намеченному Пржевальским, главную мечту великого путешественника – посещение Лхасы экспедиция Певцова не осуществила.

В этой экспедиции приняли деятельное участие ученики Пржевальского – В.И. Роборовский и П.К. Козлов, впоследствии прославившие отечественную науку и свои имена. В 1893–1895 гг. В.И. Роборовский обследовал Турфан. А экспедиция

П.К. Козлова в Хара-хото в 1909–1910 гг. явилась едва ли не одной из самых важных вех в истории изучения культуры Центральной Азии.

Представительные коллекции центральноазиатской флоры и фауны, обогатившие музеи Санкт-Петербурга, привез Михаил Михайлович Березовский (1848–1919), окончивший биолого-почвенный факультет Санкт-Петербургского университета как зоолог. Начиная с 1876 г. Березовский неоднократно принимал участие в экспедициях Григория Николаевича Потанина (1835–1920) в Монголию, Северо-Западный Китай, в Восточный Туркестан и северо-западные районы Тибета. В общей сложности 14 экспедиций прошли с его участием. Сначала он вел исследования как зоолог и ботаник, а с 1902 по 1908 г. руководил экспедициями в Китай и Центральную Азию, работая в их составе как географ и этнограф. Во время одной из них он вел исследования в Шанхайской обсерватории.

Навыки экспедиционной работы Березовский приобрел в путешествиях, возглавлявшихся Г.Н. Потаниным. Самым трудным в подготовке к экспедиции был вопрос субсидирования. Из писем Потанина Березовскому, которые хранятся в Архиве востоковедов Института восточных рукописей<sup>1</sup>, видно, как напряженно велись поиски финансовых средств. Определенную их часть предоставляло РГО, но ее не хватало, чтобы снарядить экспедицию. Некоторую субсидию давала Академия наук. Остальное могли представить добровольные спонсоры. Поскольку Потанин поддерживал движение «сибирского областничества» и много времени проводил в Иркутске, Бийске, Барнауле, Красноярске и других городах Восточной Сибири, он пользовался большим авторитетом в среде местного купечества. Многие из весьма состоятельных купцов снабжали его необходимыми средствами.

Первая небольшая экспедиция М.М. Березовского с целью проведения археологической разведки была направлена в 1905 г.

---

<sup>1</sup> АВ ИВР РАН. Фонд 59, опись 2, ед. хр. 47 (всего 50 писем за 1876–1892 гг.).

в Кучу Комитетом для изучения Средней и Восточной Азии. Вместе с ним поехал его родственник – художник и архитектор Матвей Михайлович Березовский.

Одновременно с отрядом М.М. Березовского в Куче работала французская экспедиция Поля Пеллио. Французский исследователь нашел там санскритские рукописи, в которых упоминались шесть имен правителей Кучи<sup>1</sup>. Г.Ж. Пино датировал их правление периодом 624–646 гг. на основе тех тохарских письменных памятников, в которых встречаются эти же имена. Датировкой находок занимались также и другие ученые. Все сошлись на том, что обнаруженные в процессе раскопок рукописи и граффити относятся к VII в. н.э. Соответственно этому следует датировать VII в. н.э. и находки Березовского – часть рукописей, живописные альбомы, выполненные акварелью, фрагменты тканей и деревянной эпиграфики, надписи на штукатурке, добытые в тех же местах Кучанского оазиса, где проводил изыскания П. Пеллио.

Березовский привез в Азиатский музей Академии наук более 200 фрагментов тохарских рукописей (кучанских, написанных на торахском Б языке) и около 100 староуйгурских рукописей. Большинство из них были зафиксированы на оборотах китайских буддийских свитков.

Учителю Березовского – Г.Н. Потанину удалось добиться больших достижений в исследовании Монголии. В 1876–1877 и в 1879–1880 гг. были совершены экспедиции в Северо-Западную Монголию и Туву, в 1884–1886 и в 1892–1893 гг. Потанин обследовал Северный Китай, Восточный Тибет и Центральную Монголию.

Самым научно перспективным историко-культурным открытием конца XIX – начала XX в. явилось обнаружение следов индоевропейской цивилизации I тыс. н.э. на территории Восточ-

---

<sup>1</sup> Рукописи были дешифрованы Людерсом: См.: Н. Lüders H. Weiterebeiträge zur Geschichte und Geographie von Ostturkistan // Sitzungberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil. Hist. Klasse. – Berlin: 1930. – С. 22–23.

ного Туркестана. Этим наука обязана в первую очередь российскому Генеральному консулу в Кашгаре, ученому и дипломату Николаю Федоровичу Петровскому (1837–1908). Именно он подал в Императорскую Российскую Академию наук докладную записку о необходимости обследования восточнотуркестанских древностей. Его имя навсегда останется в истории науки рядом с именем академика С.Ф. Ольденбурга, неперменного секретаря Академии наук, ученого-индианиста, палеографа и археолога. С.Ф. Ольденбург сразу же понял приоритетную значимость научной инициативы Петровского. И именно этот классик отечественного востоковедения превратил исследование древних памятников Восточного Туркестана в международное научное предприятие и лично возглавил экспедиции русских исследователей в Восточный Туркестан и Дуньхуан.

В организации экспедиций в Восточный Туркестан продолжало играть важную роль РГО. По плану, составленному Ольденбургом, в 1898 г. северные оазисы Восточного Туркестана обследовала экспедиция Д.А. Клеменца (1848–1914). В результате интенсивной изыскательской работы Клеменц доставил в Санкт-Петербург большую коллекцию памятников искусства и предметов материальной культуры, которые ныне хранятся в Музее антропологии и этнографии (Кунсткамера) им. Петра Великого.

Привез Клеменц и несколько древних рукописей – уйгурских и санскритских, которые обогатили коллекцию Азиатского музея (ныне – Институт восточных рукописей РАН). С его экспедиции и началась эра собственно археологических изысканий в Восточном Туркестане. Д.А. Клеменц проводил планомерные раскопки, чего не делали до него ни русские, ни западноевропейские исследователи региона. Однако, несмотря на новаторство и результативность своей экспедиции, сам ученый скромно именвал ее «рекогносцировкой».

На основе данных, полученных этой экспедицией, в январе 1900 г. Д.А. Клеменц и двое других русских ученых – Н.И. Весе-

ловский и С.Ф. Ольденбург подали Записку в Восточное Отделение Русского Археологического Общества (РАО). В ней было представлено обоснование необходимости новых исследований в Восточном Туркестане. К тому времени ученые располагали топографическими картами, составленными Н.Ф. Петровским. На них были обозначены местности, заслуживающие серьезного археологического обследования, указаны дороги, ведущие к местам дислокации памятников и расстояния в днях пути. Эти уникальные документы увидели свет только в 2008 г. благодаря усилиям И.Ф. Поповой<sup>1</sup>, директора Института восточных рукописей РАН, где и хранятся их оригиналы.

Д.А. Клеменц, Н.И. Веселовский и С.Ф. Ольденбург предлагали проект организации двух экспедиций, во время которых планировалось произвести, во-первых, изучение памятников художественной культуры, сохранившихся в развалинах, во-вторых, археологические раскопки, а также приобрести у местных самодеятельных поисковиков и любые артефакты, способные дать представление о раннесредневековой культуре оазисов Восточного Туркестана.

После обсуждения на заседании Восточного Отделения РАО Записка была направлена в Министерство финансов. Однако ответ был получен отрицательный: «Г-н Министр финансов не нашел возможным ассигновать ныне суммы, просимые Императорским Русским Археологическим Обществом на Турфанскую экспедицию»<sup>2</sup>.

В числе русских экспедиций в Восточный Туркестан были и этно-лингвистические. Две из них совершил С.Е. Малов (1880–1957): в 1909–1911 и в 1913–1915 гг. В то время этот в дальнейшем известный ученый-тюрколог лишь готовился написать диссертацию, и его направили в регион для сбора диссертационных

---

<sup>1</sup> Российские экспедиции в Центральную Азию в конце XIX – начале XX века. – СПб.: 2008. – С. 26–27.

<sup>2</sup> Записки Восточного Отделения Русского Археологического Общества. – 1900, вып. 1. – С. 36.

материалов по живым тюркским языкам и диалектам. Обе его экспедиции оказались очень успешными в аспекте пополнения фондов Азиатского музея. Тибетская эпиграфика на дереве и староуйгурские рукописи, привезенные им, составляют ныне весьма ценную часть коллекций ИВР РАН.

В 1899 г. на Международном конгрессе востоковедов в Риме В.В. Радлов выступил с сенсационным докладом о находках в Восточном Туркестане. Результатом его выступления стало учреждение в большинстве стран Европы специальных комитетов по археологическому обследованию этого ключевого субрегиона Центральной Азии, сулящего значительные открытия. Участники конгресса приняли решение о создании «Международного союза для изучения Средней и Восточной Азии в историческом, археологическом, лингвистическом и этнографическом отношениях». Ведущим подразделением этой организации стал Русский комитет для изучения Средней и Восточной Азии, учрежденный тремя годами позже. Это произошло следующим образом: на XIII съезде востоковедов в Гамбурге был рассмотрен проект устава Союза, подготовленный русскими учеными, съезд утвердил устав и поручил В.В. Радлову и С.Ф. Ольденбургу образовать Русский комитет. В уставную компетенцию Русского комитета входили магистральные прерогативы:

«а) Всячески содействовать изучению сохранившихся памятников как вещественных, так и духовных, в соответствующих странах.

б) Путем постоянных сношений с местными деятелями и учреждениями выяснить, какие памятники подлежат скорейшему изучению и какие народности должны быть в ближайшем будущем исследованы в лингвистическом и этнографическом отношениях и, таким образом, спасены для науки...

г) Наметить планы совместного исследования и обсуждения общих научных вопросов, касающихся всей совокупности народов соответствующих стран.

д) Облегчить всем ученым, без различия национальности, участие в предстоящей научной работе в районе действия комитета»<sup>1</sup>.

Комитету было предоставлено право устраивать экспедиции и издавать бюллетень на французском языке. В первый состав бюро Комитета вошли В.В. Радлов, В.А. Жуковский, В.В. Бартольд и Л.Я. Штернберг.

С.Ф. Ольденбург смог выехать в Восточный Туркестан только в 1909–1910 гг. К этому времени там уже по нескольку раз успели побывать экспедиции ученых западноевропейских стран и Японии. Они действовали в Восточном Туркестане как экспроприаторы культурных ценностей: вывезли оттуда рукописи, скульптуру и даже целые фрески, наспех и грубо снятые со стен храмов и монастырей. Былые международные соглашения были как бы позабыты: зарубежные коллеги фактически С.Ф. Ольденбурга обманули и не оставили ему ни одного нетронутого памятника.

Экспедиция российского академика организовывалась на средства Русского Комитета для изучения Средней и восточной Азии и проходила по следующему маршруту: Карашар, Турфан, Карашар, Курля, Куча, Бай, Аксу, Уч-Турфан, Калпын, Маралбаши, Кашгар<sup>2</sup>. Коллекция собранных ею манускриптов была незначительна – около 20 фрагментов санскритских рукописей письмом брахми и столько же древнеуйгурских.

По возвращении С.Ф. Ольденбург доложил о приобретенных им во время экспедиции старопечатных изданиях, рукописях, памятниках искусства и этнографии на заседании Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии (2 октября 1910 г.). Описание уйгурских рукописей опубликовал С.Е. Ма-

---

<sup>1</sup> Ольденбург С.Ф. Русский комитет для изучения Средней и Восточной Азии // Журнал Министерства народного просвещения, 1903. – Ч. 349, № 9, отд. IV. – С. 45.

<sup>2</sup> Протоколы Русского Комитета. 1910. № 4 от 2.X. § 38.



лов<sup>1</sup>. Экспедицией были также привезены 88 мусульманских рукописей.

Ольденбург написал две работы, посвященные путешествию 1909–1910 гг.: «Разведочная Археологическая Экспедиция в Китайский Туркестан в 1909–1910 гг.» и «Русская Туркестанская экспедиция 1909–1910 гг., снаряженная по высочайшему повелению состоящим под Выс. Его и.в. покров. Русским Комитетом для изучения Средней и Восточной Азии».

Но еще до своей первой экспедиции ученый провел огромную работу по описанию, дешифровке и введению в научный оборот тех рукописей, которые были доставлены из Восточного Туркестана другими русскими экспедициями и присланы Н.Ф. Петровским.

Поскольку рукописи, добытые учеными Англии, Франции и Германии, представляли собой тексты, зафиксированные теми же видами письма и на тех же языках, что и уже имевшиеся в распоряжении Ольденбурга, международное научное сообщество снова объединилось для решения задач по расшифровке письменностей и по определению языков. Лучшие научные силы Европы и России – индологи, иранисты, тибетологи, китаисты, тюркологи – были привлечены к этой работе. Из русских ученых в определении письменностей и языков приняли участие, наряду с С.Ф. Ольденбургом, Н.Д. Миронов, А. фон Сталь-Гольштейн. В различные годы к ней подключались П. Пеллио, Э. Шаванн, Л. де ла Валле-Пуссен, М. Сенар, Х. Людерс, Ф.В. Томас, Р. Хёрнле, С. Леви, Х. Масперо, С. Конов, А.Х. Франке, Х.В. Бэйли, В.Б. Хеннинг и др.

С.Ф. Ольденбургу принадлежит первая в мире публикация одного листа рукописи, присланной в конце 1880-х гг. из Кашгара Н.Ф. Петровским<sup>2</sup>. Письмо рукописи определено С.Ф. Ольденбургом как наклонное брахми. Этот вариант брахми прежде науке

---

<sup>1</sup> Малов С.Е. Уйгурские рукописные документы экспедиции С.Ф.Ольденбурга. – Л.: 1932.

<sup>2</sup> Ольденбург С.Ф. Кашгарская рукопись Н.Ф. Петровского // Записки Восточного отдела Русского Археологического общества. – 1982, т. VII. С. 81–82.

не был известен. В Индии были найдены небольшие фрагменты рукописей, написанных индийским брахми. В Центральной Азии индийское брахми оказалось приспособленным для местных языков и дало две разновидности: вертикальное центрально-азиатское брахми, рукописи которого были найдены в Кашгаре и Хотане, и наклонное центральноазиатское брахми, очевидно, распространенное в северных оазисах – в Турфане и в Куче. С.Ф. Ольденбургу удалось прочесть рукопись и установить, что она написана не на санскрите, а на неизвестном до тех пор языке. В течение осени 1892–1893 гг. от Н.Ф. Петровского были получены свыше 100 листов и фрагментов рукописей, происходивших из Кучи, Курля, Аксу. Среди них – бумажные листы и рукописи на бересте и коже. С.Ф. Ольденбург отдал материал рукописей на химический анализ (был установлен состав бумаги, в основном, из китайской шелковицы и других местных кустарниковых пород), описана характерная форма рукописей – индийская потхи. В 1893–1903 гг. С.Ф. Ольденбург непрерывно публиковал в ЗВО-РАО полученные от Н.Ф. Петровского рукописи.

Ко второй экспедиции, которая была осуществлена в 1914–1915 гг., С.Ф. Ольденбург готовился уже по-другому. Он наметил себе один определенный памятник, который к тому времени был хорошо известен по литературным источникам и обследован европейскими экспедициями, – пещеры Могао, получившие в научных исследованиях название «Пещер тысяч будд» (кит. Цяньфодун; в дневниках С.Ф. Ольденбурга – Чан-фо-дун).

Монастырь располагался в уезде Дуньхуан провинции Ганьсу. О целях экспедиции ученый сообщал в докладной записке, которая ныне хранится в Архиве РАН, следующее: «Найти твердую основу для хронологического определения памятников буддийского искусства Китая и Китайского Туркестана и собрать достаточный материал для характеристики различных стилей этого искусства»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Санкт-Петербургский филиал Архива РАН. Ф. 208. Опись 1, ед. хр. 188.

В отличие от своих западноевропейских, в частности, германских коллег-археологов, стремившихся к вывозу азиатских культурных ценностей в «цивилизованный мир» и в этих целях варварски разрушавших целостность исторических памятников, С.Ф. Ольденбург выдвинул новый – культуросберегающий – принцип востоковедной археологии. Его метод экспедиционной работы состоял в том, чтобы не производить никаких разрушений на обследуемом объекте – не выламывать фрагменты стен, не снимать росписи и не изымать скульптуру с целью вывоза, а ограничиваться фотографированием, зарисовками, калькированием, словесным описанием и сбором того, что само обвалилось от ветхости или было разрушено предыдущими экспедициями.

В состав второй экспедиции Ольденбурга входили первоклассный фотограф и художник С.М. Дудин, мастер документального рисунка В.С. Бикенберг, топограф Н.А. Смирнов, этнограф Б.Ф. Ромберг.

Об этой экспедиции, как и о первом путешествии С.Ф. Ольденбурга, в научной литературе известно немного. Сам ученый опубликовал всего три небольшие статьи<sup>1</sup>. Две статьи по частным вопросам написал С.М. Дудин. А дневники экспедиции и описания пещер так и остались неопубликованными. По материалам, хранящимся в Государственном Эрмитаже, две небольшие публикации подготовила Н.В. Дьяконова: одна посвящена текстильям из Дуньхуана, другая представляет собой общий обзор единиц хранения<sup>2</sup>.

Иной раз кажется, будто рок довлеет над всем, что связано с этой экспедицией: даже ее описания, сделанные учеными в 1950-х гг., увидели свет только в 1993 г. Укажем два из них – статью П.Е. Скачкова «Русская туркестанская экспедиция 1914–

---

<sup>1</sup> Ольденбург С.Ф. Русские археологические исследования в Восточном Туркестане // Казанский музейный вестник. 1921. № 1–2. Он же, Пещеры тысячи будд // Восток. 1922. № 1. Он же, Искусство в пустыне // 30 дней. 1925. № 1.

<sup>2</sup> Дьяконова Н.В. Буддийские памятники Дуньхуана // Труды Отдела Востока Государственного Эрмитажа. Т. 4, 1947, с. 445–470.

1915 гг.» и дополняющую и уточняющую ее работу Л.Н. Меньшикова «К изучению материалов Русской Туркестанской экспедиции 1914–1915 гг.»<sup>1</sup>.

О маршруте экспедиции и ее конкретных задачах П.Е. Скачков сообщал следующее: «Предполагалось составить общий точный план пещер, планы пещер по этажам, разрезы, фасады, произвести фотографирование объектов, снять копии с наиболее важных вещей и по заранее определенной программе произвести возможно более детальное описание пещер. Маршрут экспедиции был: Чугучак – Гучэн – Урумчи – Аньси – Хами – Цяньфодун (т.е. «Пещеры тысячи будд» в Дуньхуане) и обратно, минуя Дуньхуан, через Хунлююань на Хами»<sup>2</sup>.

Экспедиция выехала из Санкт-Петербурга 20 мая 1914 г. и прибыла 15 августа в «Чан-фо-дун» (Цяньфодун). Три месяца ушло на описание пещер. С.Ф. Ольденбург решил не присваивать им новой нумерации, а придерживаться той, которая была обозначена на плане П. Пеллио, составленном в 1908 г.<sup>3</sup> Три пещеры, открытые после посещения Дуньхуана П. Пеллио, были обозначены как А, В и С.

После составления описания началось детальное обследование стенных росписей: фотографирование, зарисовка и калькирование<sup>4</sup>. Во время расчистки наслоений грунта на дне пещер обнаружили фрагменты фресок, обрушившихся от ветхости, обломки скульптуры и фрагменты древних рукописей. Все это было тщательно собрано, упаковано и доставлено в Санкт-Петербург. Отдельные листы манускриптов и около 200 свитков

---

<sup>1</sup> Обе статьи опубликованы в № 4 альманаха «Петербургское востоковедение» за 1993 г.

<sup>2</sup> Скачков П.Е. Русская Туркестанская экспедиция // Петербургское востоковедение. СПб.: 1993, № 4. – С. 315.

<sup>3</sup> Pelliot P. Les grottes de Touen-Houang. 6 Vols. – Paris: 1920–1924.

<sup>4</sup> Санкт-Петербургский Филиал Архива РАН, фонд 208, Описание 1, ед. хр. 172, лл. 97–98.

были куплены у местного населения<sup>1</sup>. О находках рукописей сохранились записи С.Ф. Ольденбурга.

После очистки и реставрации находок выяснилось, что в распоряжении русских ученых оказалось около 12 тыс. китайских манускриптов V–XI вв. В коллекции ИВР РАН насчитывается ныне 386 цельных свитков. Их частичное изучение предпринималось в 1920-х гг., однако систематическая работа началась в этом направлении лишь с 1957 г. Группа под руководством Л.Н. Меньшикова подготовила два выпуска издания «Описание рукописей из Дуньхуана»<sup>2</sup>. В составленном Л.И. Чугуевским и Л.Н. Меньшиковым списке работ по исследованию материалов из Дуньхуана, привезенных экспедицией С.Ф. Ольденбурга, насчитывалось в 1993 г. 130 названий<sup>3</sup>.

Экспедиция продолжалась лишь до января 1915 г. – работы пришлось свернуть ввиду событий Первой мировой войны. Военная обстановка воспрепятствовала изданию материалов экспедиции. После Октябрьской революции, в 1917 г., перед Академией наук встали иные задачи, и новая научно-реорганизационная деятельность отвлекла С.Ф. Ольденбурга от работы над публикацией материалов экспедиции.

Ученые многих стран ожидали выхода в свет этих материалов. С.Ф. Ольденбургу неоднократно предлагалось опубликовать их за рубежом, но он отказывался, надеясь сохранить этот приоритет за Россией.

Ныне очевидно, что если бы материалы экспедиции С.Ф. Ольденбурга, к которой ученый готовился два десятка лет, были опубликованы своевременно, они сделались бы не меньшей международной научной сенсацией, чем «Ancient Khotan» или «Innermost Asia» А. Стейна.

---

<sup>1</sup> Архив востоковедов ИВ РАН, фонд 32, опись 2, ед. хр. 24.

<sup>2</sup> Описание китайских рукописей Дуньхуанского фонда Института народов Азии. Вып. 1. – М.: 1963. Вып. 2. – М.: 1967.

<sup>3</sup> Меньшиков Л.Н. К изучению материалов русской Туркестанской экспедиции 1914–1915 гг. // Петербургское востоковедение. – СПб.: 1993, № 4.

Первую часть этих материалов образуют памятники материальной культуры и буддийского искусства, хранящиеся ныне в Государственном Эрмитаже: фрагменты стенных росписей и скульптуры, ткани, предметы буддийского культа. Они отреставрированы и частично восстановлены. П. Пеллио, работавший в Дуньхуане и хорошо осведомленный об исходном состоянии археологических артефактов, был поражен их сохранностью во время своего посещения Эрмитажа. В Архиве Эрмитажа имеются путевые дневники С.Ф. Ольденбурга, С.М. Дудина, Б.Ф. Ромберга, Д.А. Смирнова. Там же хранятся около 2000 фотографий, негативов, прорисовок и т.д.

Описания пещер, составленные С.Ф. Ольденбургом, сделаны по точной схеме. Статуи и фрески, расположенные в разных частях пещер – при входе, на потолке, на стенах (справа и слева от входа), в нишах, обозначены цифрами и буквами. Единство обозначений соблюдено при описании каждой пещеры. Сделаны первичные заключения относительно хронологии материалов. Подчеркнем, что эти описания воссоздают именно тот вид пещер, который они имели в период их обследования.

Вторая часть материалов объединяет в своем составе цельные манускрипты и фрагменты рукописей, хранящиеся в ИВР РАН. Большинство из них отреставрировано.

В 1938 г. Президиум АН СССР специально выделил средства на подготовку материалов экспедиции Ольденбурга к печати. Работой руководил академик Ф.И. Щербатской (1866–1942). Под его руководством вдова Ольденбурга – Елена Григорьевна – подготовила факсимиле описания пещер к машинописному набору. Неясные места записей были расшифрованы О.А. Крауш, планы и рисунки скопировал для полиграфической работы художник М.С. Халтурин. Были готовы в машинописи и проверены 834 листа. Но начавшаяся Великая Отечественная война и смерть Е.Г. Ольденбург помешали довести начатое дело до издания.

В настоящее время произведения изобразительного искусства из Дуньхуана опубликованы в виде альбома репродукций

в КНР, в шанхайском издательстве «Древняя книга». Там же изданы дневники экспедиции. Руководили работой российские ученые М. Пчелина и Л.Н. Меньшиков.

Китайские и тангутские рукописи, отреставрированные и хранящиеся в ИВР РАН, вышли в свет под редакцией Л.Н. Меньшикова в виде альбомов большого формата в том же издательстве «Древняя книга».

*Великие открытия русских ученых в Центральной Азии.  
СПб., 2011. С. 9–24.*

## ГЛАВА 2. ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ ИСТОРИЯ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

### 2.1. Первые поселенцы на территории Восточного Туркестана

История культуры Центральной Азии восходит в своих этнических истоках к глубокой древности. Учеными установлено, что в середине III тыс. до н.э. на территорию Восточного Туркестана пришло племя, говорившее на одном из древнейших индоевропейских языков, сходным с языками древнеиндийских ариев эпохи Ригведы и иранцев эпохи Авесты. Восточный Туркестан на географических картах 1910-х гг. имеет форму удлинненного клина, расширяющегося к востоку (35–43° с.ш. – 72–90° в.д.). Это огромная котловина, окруженная со всех сторон величайшими горными системами Азии. Племена, пришедшие сюда первыми, должны были проделать продолжительный и нелегкий путь, преодолевая эти труднодоступные горные преграды.

Впоследствии первые поселенцы Восточного Туркестана получили в науке этноним «тохары», и их язык был назван «тохарским». Пришли ли тохары сюда через Индию и Иран раньше, чем индийские и иранские арии, а потом так и остались здесь, или они заселили территорию Восточного Туркестана позднее, уже из Индии и Ирана, до сих пор наукой не доказано, точно так же, как однозначно не определена исходная точка движения арийских племен на восток. В более позднее время тохары заняли северные оазисы Восточного Туркестана – Турфан, Карашар, Кучу. Но ученые-лингвисты находят следы пребывания тохарских племен и в южных оазисах Восточного Туркестана.

Во II–I вв. до н.э. южные оазисы Восточного Туркестана предположительно были заселены восточно-иранскими племенами – саками, согдийцами, бактрийцами, а также выходцами



из Индии. Точнее время их прихода на эту территорию до сих пор не установлено.

Какими письменными свидетельствами располагают историки для описания этнической картины древней Центральной Азии? Во-первых, это греческие и латинские источники, во-вторых – китайские. Мусульманские письменные свидетельства относятся к значительно более позднему периоду, начиная с X в. н.э. На территории самого Восточного Туркестана в I тыс. н.э. были созданы письменные памятники на многих языках племен и этносов, проживавших на этих землях. Эти памятники главным образом связаны с религиями, распространенными среди местных жителей: прежде всего с буддизмом, но также и с манихейством, зороастризмом и с христианством. Во второй половине I тыс. н.э. появились древнеуйгурские и древнетюркские письменные памятники. Однако вся эта группа памятников, созданных в Восточном Туркестане, оказалась в распоряжении ученых только в конце XIX – первой четверти XX в. Таким образом, история культуры Центральной Азии как раздел истории культуры Востока начала исследоваться во всей полноте сравнительно недавно, и ее древнейший период до сих пор нуждается в серьезном изучении.

## **2.2. Великий шелковый путь межэтнических коммуникаций**

В греческих источниках Восточный Туркестан под названием «Серинда» впервые был упомянут в 554 г. н.э., в сочинении Прокопия Кесарийского «История войн Юстиниана с персами, вандалами и готами», где рассматриваются события 552–553 гг. н.э. Золотые монеты эпохи правления Юстиниана, найденные археологами, отметили собой торговый путь, по которому из Средиземноморья продвигались в Турфан и далее в Китай. Легенда о том, что шелковичные черви были завезены в Грецию именно при Юстиниане, дала название этой трассе – «Шелковая». В письменных источниках зафиксированы сведения

о Великом шелковом пути, который вел из Средиземноморья в Китай, Индию и Японию.

Согласно греческим письменным источникам, этот торговый путь начал функционировать более или менее постоянно с 119 г. н.э. Сериндой греки называли страну, расположенную к северу от Индии. В обе стороны по этому пути шли купеческие караваны. В роли торговцев выступали главным образом согдийцы, т.е. купцы из Согда – государства, расположенного в Средней Азии. Согдийцы как этнокультурная общность сохранились до начала VIII в. н.э., когда их уничтожили арабские завоеватели. В горных долинах до сих пор обнаруживаются потомки согдийцев – микроэтнос ягнобы.

Для большинства согдийских купцов конечной точкой маршрута был Китай. Они часто и надолго оставались в Китае для ведения торговых дел. Известны согдийские колонии на территории Китая. Торговля шла бойко: купцы продавали, но чаще обменивали китайский шелк, восточные пряности, изделия из нефрита на средиземноморские стеклянные изделия, которые высоко ценились на Востоке. Великий шелковый путь вовсе не был торговой дорогой, ведущей от одного города до другого. Дороги как таковой не существовало, и купцам было известно только направление пути, отмеченное колодцами. А кругом простиралась знойная пустыня, ветер моментально заметал песком все следы прошедших караванов. За пустыней возвышались горные массивы, и требовались немалые силы и мужество, чтобы преодолеть эту преграду. Горные тропы были такими узкими, что по ним не мог пройти даже ишак, не говоря уже о верблюде. Этот сложный участок пути караван преодолевал пешим ходом.

Торговые караваны подвергались нередко нападениям кочевников. Многие смельчаки так и не добиралась до конечной цели путешествия. Восточный Туркестан служил узловым перевалочной территорией на этой тяжелейшей Шелковой дороге.

Опасность подстерегала купцов на каждом шагу. Вот как описывает китайская хроника «Бэй ши» южный маршрут через

пустыню в районе озера Лобнор, – дорогу, именуемую «Барханы Белого дракона»: «Если ехать по Южной дороге, то к северо-западу от Цзюймо (район совр. Черченя. – М.В.-Д.) на несколько сот ли – зыбучие пески. В летнее время там дуют горячие ветры, приносящие бедствия путешественникам. Старые верблюды, когда поднимается такой ветер, начинают кричать, собираются гуртом и прячут морды в песок. Люди считают это предостережением и сразу же закрывают рот и нос шерстяными тканями. Этот ветер быстро проходит. Однако тот, кто не укутается, может задохнуться и погибнуть».

Столь же опасная пустыня простиралась между Дуньхуаном и Турфаном, на северной ветке Великого шелкового пути: «Всю дорогу от Дуньхуана вокруг пески и скалы, и невозможно точно определить дорогу и расстояния. Лишь по скелетам людей и животных и по конскому и верблюжьему помету можно определить [правильный путь]». Далее на Запад дорога таила не меньше опасностей: перевалы через высокие скалы Памирского нагорья, узкие тропы вдоль бездонных ущелий, висячие мосты грозили гибелью.

Если купцы выбирали северный маршрут, они через так называемый Ганьсуйский коридор выходили к северным оазисам Восточного Туркестана. Но можно было продвигаться и другим путем: караваны огибали с юга озеро Лобнор и делали остановку в Хотане. Эта южная дорога сделалась со временем непроходимой из-за неблагоприятных климатических изменений, так как озеро Лобнор пересохло.

В Кашгаре обе ветки пути сходились, и караваны далее следовали через Памир. За перевалами купцы выбирали собственный дальнейший маршрут. Те, кто стремился приобрести пушнину, поворачивали на север, чтобы выйти в низовья Волги и к Южному Уралу. Охотники за персидскими коврами и расписными кашемировыми шальями сворачивали к югу и затем пробирались в Индию, Иран и Переднюю Азию. Не сворачивали с Великого шелкового пути лишь те из купцов, кто жаждал за-

владеть предметами роскоши и произведениями искусства, созданными эллинами и римлянами. Эти коммуникации продолжались вплоть до монгольского завоевания, когда нашествие войск Чингисхана на долгое время пресекло любые торговые потоки.

### 2.3. Базар как центр культурных контактов

Эта великая торговая трасса, по которой, помимо товаров, продвигались с Востока на Запад и с Запада на Восток культурно-цивилизационные достижения и духовные ценности, способствовала возникновению и росту крупных центров ремесел, художественной культуры, традиционных наук и религиозно-философской мысли. Один из таких центров характеризовался на страницах буддийского сочинения «Вопросы Милинды» (I в. н.э.): «Есть в стране греческой, богатой поселениями, город названием Сигала; красят его горы и реки, расположен он в отрадной местности, обилён садами, розами и парками, прудами и озерами <...> Дороги, улицы, развилки <...> правильно расположены; полны торговые ряды прекрасными и разными товарами, разложенными на продажу под сотнями навесов. Нуждающимся раздадут дары; сто тысяч прекрасных зданий, сверкающих, как вершины Гималайских гор, украшают город <...> Здесь торгуют различными тканями – бенарскими, заморскими и прочими; здесь воздух напоен благоуханием множества пышных цветов и благовонных товаров, разложенных на продажу; здесь самоцветов драгоценных изобилие; в торговых рядах, расположенных по странам света, купцы – торговцы драгоценностями раскладывают свой товар; серебром и золотом, монетами разными улицы мостить можно; озарены кладовые сверканием сокровищ...». В этом описании предстаёт столица Бактрии – небольшого государства, созданного легионерами Александра Македонского на территории Северо-Западной Индии. Во главе этого государства стоял царь Менандр (Милинда), унаследовавший в I в. н.э. скромные завоевания греков в Южной Азии.

Что же предлагалось на роскошном базаре города Сагалы (совр. Сиалкот) местными и приезжими купцами? Из ювелирных изделий особенно ценились украшения, изготовленные из лазурита – полудрагоценного камня, добывавшегося в далеком Бадахшане, между горными хребтами Гиндукуша. Пути, функционировавшими еще в III–II тыс. до н.э., лазурит доставлялся в Иран, Месопотамию, а оттуда – в Сирию, Египет и Анатолию. Синий без прожилок лазурит считался сакральным камнем в культуре Древнего Востока. Красота лазуритовых украшений продолжала цениться и в I тыс. н.э. Согдийские купцы везли в Сагалу лазуритовые серьги, ожерелья, браслеты и холодное оружие, рукояти и ножны которого были инкрустированы лазуритом.

Китайские купцы предлагали покупателям поделки и ювелирные украшения из нефрита, считавшегося в Поднебесной лучшим из минералов. Нефрит из Северного Китая уже в III тыс. до н.э. начал свое продвижение на Запад. Полированные нефритовые топоры использовались в древних культурах наряду с кремниевыми орудиями. Славился также Хошанский нефрит с гор Куньлунь, который начиная с III в. до н.э. пополнял казну китайских императоров и правителей Северо-Западной Индии. Сухопутными и водными путями украшения и прекрасные сосуды из нефрита достигали берегов Средиземного моря и поступали на рынки греческих и латинских городов. В обратном направлении теми же путями на Восток шли изделия из стекла: бусы, браслеты, иные украшения. Известно, что в сокровищнице китайского императора Цинь Шихуанди (246–210 до н.э.) хранилась знаменитая хэшиская регалия (би) и суйхоуские бусы (чжу), а чуские правители были обладателями «светящейся ночью регалии» (егуанби). Все они, как полагают ученые, были изготовлены из привозного стекла. На базаре в Сагале стеклянные изделия украшали наряду с алмазами прилавки самого престижного торгового ряда. Они стоили дороже всех прочих товаров и особенно привлекали ценителей предметов роскоши.

Японцы конечным пунктом Великого шелкового пути считали город Осаку. Но шелковые ткани уже в Средние века продавались и в древней столице Японии, в городе Нара. Сокровищница Сёсоин, где хранятся лучшие шелка, до сих пор славится как самая богатая в Японии. Один раз в году они выставляются на всеобщее обозрение, и эти выставки привлекают внимание историков культуры Востока.

На базаре Сагала продавались и изделия из степных районов Центральной Азии и Южной Сибири. Геродот в своей «Истории» проследил путь, ведущий от побережий Черного и Азовского морей в Джунгарию и Западную Монголию. По этому пути на рынки Индии и Китая доставлялись экзотические вазы и мелкая пластика, шерстяные ковры и прочие вещицы, украшенные затейливым «звериным» орнаментом – изображениями хищников и травоядных, ползучих и пернатых.

Но больше всего воображение зрителей поражали пятицветные и девятицветные шерстяные ковры, сотканые в Сирии. В китайских письменных источниках III–IV вв. с восторгом описываются пятнистые, желто-красные, пурпурно-синие гобелены и гобелены с изображением голов барса и оленей, с узорами из цветов.

Ни одна модница Сагалы не могла миновать ряды, где шла бойкая торговля китайскими шелками. И неудивительно, шелк уже в доханьские времена превратился в своеобразную валюту – универсальный эквивалент торгового обмена и главный предмет посольских даров, которые правители Китая отправляли в Западный край. На шелк можно было выменять любую вещь, представленную для продажи.

Большой популярностью покупателей пользовались бронзовые зеркала, которые привозили из Китая, и этот повсеместно востребованный товар доходил до жителей Енисейских степей.

На базаре Сагала было широко представлено культурное разнообразие народов Востока и Запада, участвовавших в функционировании Великого шелкового пути. Каких только этниче-

ски разнообразных лиц, костюмов, причесок, головных уборов не мелькало в густой толпе продавцов и покупателей! Пройти на базар можно было, протискиваясь сквозь ряды колесниц и повозок, осторожно минуя слонов и коней – породистых красавцев с тонкими выгнутыми шеями из тюркских земель и аравийских кочевий, славившихся своей выносливостью низкорослых короткошеих из Енисейских степей. Ослы и мулы периодически оглашали громкими криками окрестности, как будто по часам, через строго определенные промежутки времени.

Но самым почетным среди четвероногих «транспортных средств» был, конечно, верблюд. Караваны верблюдов служили единственным средством переправки товаров через пустыни Центральной Азии.

Но не только товары перемещались по Великому шелковому пути. Вместе с купцами в культурных контактах и межэтнических коммуникациях осуществлялся обмен идеями, художественными образцами, эстетическими представлениями, выработывались правила и нормы международного общения и ценности общения и взаимопонимания. Тонкая, но исключительно прочная шелковая нить соединяла Восток и Запад в едином социокультурном опыте сближения цивилизационных миров.

#### **2.4. Встреча Запада и Востока: историко-культурные следствия похода на край ойкумены**

Путь на Восток исторически прокладывался не только купеческими караванами. 1 октября 321 г. до н.э. легионы Александра Македонского наголову разбили персов в сражении при Гавгамелах и привели к гибели славную державу Ахеменидов. Войска греческого полководца двинулись вглубь Азии и дошли, оставляя за собой покоренные земли, до Индии. Александр покорил территории Средней и Центральной Азии. Контакты между Востоком и Западом утратили легендарный ореол и обрели зримый, хотя и не такой привлекательный характер.

Война всегда война, и в древние времена она не была меньшим горем для завоеванных земель и побежденных народов, нежели в наши дни. Однако результатом похода Александра оказалось расширение торговых и культурных контактов. В сферу межэтнических коммуникаций оказались вовлеченными и духовные ценности далеких друг от друга культур и народов. Начался активный культурный обмен, сделавшийся для Запада подлинным прорывом за закрытый прежде занавес. Достижения греческой науки, архитектуры, живописи, скульптуры потоком хлынули в Индию и Центральную Азию. Греческие ремесленники пришли в Индию вслед за легионерами Александра. Следы этого прорыва запечатлелись навсегда в истории культуры Индии.

К сожалению, мирное время, благоприятствующее развитию культурного обмена, продолжалось недолго. Созданная силой оружия огромная держава Александра Македонского распалась сразу же после его внезапной кончины. Среди его солдат и сподвижников были и такие, которые заявили, что не желают продолжения славных дел императора. Награбив огромные богатства, они рвались домой. Но некоторые все же осели в Южной Азии. Остались здесь и ремесленники, и архитекторы, и художники, и, по всей вероятности, даже ученые. Их культурное влияние проявилось на всей территории Средней и Центральной Азии и в Северо-Западной Индии. Достаточно только вспомнить Гандхару – область на севере Кашмира, превращенную в новый центр развития культуры и искусства.

Области, входившие в состав державы Александра Македонского, получили независимый статус. Во многих из них сохранилось значительное количество греческого населения. Так, в Средней Азии образовалось Греко-Бактрийское царство. В Центральной Азии оазис Хотан, Кашгар, Турфан и Куча превратились в самостоятельные миниатюрные государства, где население говорило на индоевропейских языках – индийских, иранских и двух разновидностях тохарского. Анализ письменных памятников этой эпохи свидетельствует, что на территории



Хотана проживала и группа прототибетских племен, лингвистические следы которых прослеживаются в индо-иранских языках.

## **2.5. Наследники греков и пришельцы с Востока. Кушанское государство**

Во II–I вв. до н.э. все упомянутые выше территории – Индия, Средняя и Центральная Азия – в очередной раз оказались под властью иноземных завоевателей – кушан, пришедших с Востока. Кушанская империя охватила огромное пространство, включая Греко-Бактрию и земли нынешнего Афганистана. Главными языками этого региона стали греческий, бактрийский и индийский пракрит крорайни. Соответственно, три вида письма обслуживали эти языки: греческое, бактрийское и кхароштки.

В культуре Кушанского государства четко прослеживаются влияния греческой, иранской и индийской культур. В местном пантеоне обнаруживаются иранские богини, а религиозно-идеологический контекст приобретает отчетливую буддийскую доминанту, так как из Индии приходит сюда религия Будды Шакьямуни. Местные среднеазиатские и центральноазиатские верования, элементы иранских религий, следы греческих культов – все это нашло свое отражение в волшебном зеркале буддизма.

Именно в данный исторический период появились в античной литературе первые описания той страны, которая у купцов именовалась «Сериндой», а впоследствии была названа учеными Сериндией.

## **2.6. Серы и фруны**

Во II в. до н.э. на политическую арену Средней Азии вышла Парфия, государство, созданное иранскими кочевниками Прикаспия и тоже воспринявшее эллинистическую культуру. В 141 г. до н.э. парфянский царь Митридат сделался государем Вавилонии и взял под свой контроль все пути из

Средиземноморья на Восток. Выдающийся русский ученый – академик М.И. Ростовцев посвятил свои исследования эллинизму и парфянскому городу Дура-Европос на Евфрате<sup>1</sup>.

Эллины, по утверждению многих греческих историков, подчинили себе Ариану (Восточный Иран), индийцев, серов и фрунов. Более обширные сведения о серах и фрунах были зафиксированы двумя столетиями позднее, в I в. н.э. в трудах Помпония Мелы и Плиния Старшего. Среди предметов, «имеющих в мире наибольшую ценность», Плиний называет «серские ткани», т.е. китайский шелк<sup>2</sup>. В латинском языке шелковая ткань обозначалась термином *serilcum*, а слово *seres* имело значение «одетый в шелк», отсюда был произведен этноним «*seres*» – «китайцы»<sup>3</sup>. Под «серами» античные авторы подразумевали китайцев, которые на заре нашей эры вели борьбу за обладание Сериндией, страной с другим племенем, упомянутым Плинием, – «фринами» или «фрунами». Ученые установили, что под этнонимом «фруны» в античных сочинениях фигурируют гунны.

Обратимся теперь к другой группе письменных источников – китайским династийным хроникам, докладам трону, запискам путешественников – буддийских ученых и монахов, направившихся в Центральную Азию и Индию за священными текстами. Эти документы свидетельствуют, что в Восточном Туркестане существовал особый тип цивилизации, связанный с наличием на его территории нескольких самостоятельных обособленных оазисов – «государств», в каждом из которых преобладал свой собственный этнический и языковой субстрат. Этот тип цивилизации определил собой характер политической жизни и исторические судьбы Восточного Туркестана. Через оазисы прошли многие воины, кочевники, этнонимы этих племен едва

---

<sup>1</sup> Ростовцев М.И. Парфянский выстрел. – М., 2003. – С. 19–22.

<sup>2</sup> Плиний Старший. Естествознание. Об искусстве. – М., 1994. – С. 204.

<sup>3</sup> Петров А.М. Великий шелковый путь. О самом простом, но мало известном. – М., 1995. – С. 40–41.

ли можно перечислить на протяжении одной страницы. Они оказали генетическое и идеологическое влияние на культурную историю Центральноазиатского региона.

Как правило, номады не задерживались в регионе и продвигались дальше в поисках новых пастбищ для скота. На покоренных землях они оставляли лишь небольшие отряды для сборов налогов и податей и охраны своих налогоплательщиков от иных претендентов на господство. По образному выражению Аурела Стейна, великого английского путешественника и ученого, обессмертившего свое имя Центральноазиатскими исследованиями, Восточный Туркестан можно сравнить с большим ситом, через которое без остатка просеивались многочисленные полчища пришельцев. Они уходили отсюда на Запад, заставляя ассимилировать другие, менее сильные племена, не способные оказать им сопротивление. В числе самых демографически мощных этносов, державших военной силой в течение длительного времени в страхе Китай и боровшихся с ними за господство в Восточном Туркестане, были именно фуруны (гунны).

## 2.7. Гунны, «натягивающие лук»

Согласно традиционной китайской историографии предками гуннов, или «сюнну» были племена «жун» и «ди», проживавшие к северу от Китая еще во II тыс. до н.э. Однако в современной научной литературе до сих пор нет единого мнения, где же точно именно обитали предки сюнну. Находки археологов заставляют усомниться в сведениях китайских письменных источников и относительно протогуннских племен, и относительно места их обитания. Раскопки, проведенные археологами в районах Монголии и Забайкалья, позволяют предположить, что на этих, а не на иных территориях зародилась гуннская культура. Однако другие группы археологов обнаружили следы культурогенеза гуннских племен и на Саяно-Алтае, и в Казахстане, и в совершенно противоположной стороне – в излучине реки Хуанхэ, Ордоосе,

где найдены так называемые ордосские бронзы XIII в. до н.э., напоминающие артефакты, найденные в гуннских захоронениях.

Очень трудно решается вопрос о языке гуннов. Дело в том, что гунны, по всей вероятности, не имели собственной письменности – от них не осталось ни эпиграфики, ни пиктографии, обычно украшавших военные доспехи и предметы быта в письменных культурах древности. В настоящее время большинство ученых полагает, что в состав конфедерации гуннских племен входили этносы, говорившие на древних тюркских языках. Китайские хронисты образно называли объединение гуннских племен, своих северных соседей, «царством, где кони сами воюют», а их всадников сравнивали с «вихрем» или «молниями», их официальное название в китайских источниках – «натягивающие лук». (Впрочем, китайцы применяли эту метафору и для наименования других кочевников.)

На рубеже III–II вв. до н.э. сложился ряд объединений гуннских племен с иерархической системой управления: во главе стоял шаньюй, а его власть имела наследственный характер. Археологи установили, что уже в эту эпоху в гуннском обществе существовали значительные социальные различия. Об этом свидетельствуют наполненные золотыми и бронзовыми украшениями и специальными реликварными пластинами могилы вождей и родовой знати и ничем не украшенные захоронения соплеменников-простолюдинов.

Китайский историк Сыма Цянь (145–85 гг. до н.э.) в своих «Исторических записках» рассказывает, что гуннские племена сумели объединиться в военный союз при втором шаньюе – Модэ, или, как называют его китайские хроники, Маодуне. Союз оказался настолько сильным, что объединил под властью Модэ огромную территорию. Северные границы ее доходили до Байкала и Сибирской тайги. На юге гуннские владения упирались в Великую Китайскую стену, а на западе гунны держали под своим контролем оазисы Восточного Туркестана. Территория современной Хакасии, Тувы и приалтайские земли также подпали

под власть гуннов. На востоке гуннские владения доходили до гор Хингана и реки Ляохэ. Союз просуществовал с конца III в. до н.э. до середины I в. н.э., наводя ужас своей агрессивностью на Циньский и Ханьский Китай. Конфедерация гуннов то опустошала и разрушала пограничные поселения, сжигая посевы и постройки, то заключала временные перемирия с китайцами и получала от них богатые контрибуции в виде «подарков». Чрезвычайно высокий уровень социальной и военной организации гуннских племен до сих пор интригует ученых разных стран<sup>1</sup>.

Что касается Восточного Туркестана, то он, подобно Китаю, подвергался частым набегам гуннов из областей Притяньпанья. Правитель гуннов ввел особую должность – «управляющий рабами»<sup>2</sup>. В его обязанности входил контроль над населением Восточного Туркестана и сбор налогов. Резиденция правителя находилась в районе Яньци, оттуда он «взимал подати со всех владений, получая от них богатство и средства к существованию»<sup>3</sup>. Однако контроль со стороны гуннов не привел к сколько-нибудь значительным изменениям в образе жизни и культуре народов Восточного Туркестана. Гунны, несмотря на их военное господство, оказались в числе тех этносов, которых Восточный Туркестан пропустил через себя, как через сито.

Возвращаясь к судьбам первого военного союза гуннских племен, заметим, что централизованная организация власти нужна была гуннам только для разрешения внешних задач, а именно для получения продуктов земледелия и ремесленного производства от покоренных областей. В 48 г. н.э. этот первый в истории гуннской конфедерации союз распался на две конфедерации – северную и южную.

<sup>1</sup> Среди ученых идут споры об уровне развития гуннских племен и их союза. См. например: Кычанов Е.И. Кочевые государства от гуннов до маньчжуров. – М., 1997.

<sup>2</sup> Крюков М.В. Восточный Туркестан в III в. до н.э. – VI в. н.э. // Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. Очерки истории. М., 1988. С. 251.

<sup>3</sup> Бань Гу. Ханьшу (История [династии] Хань). Т. 1–12. Пекин, 1964. Цитировано по: Крюков М.В., там же.

Одновременно с усилением и объединением гуннских племен во II–I тыс. до н.э. в среде алтайских племен постепенно начали формироваться прототюрко-монгольская и прототунгусо-маньчжурская языковые общности. Носители протомонгольских языков занимали территории Северной Маньчжурии и Северо-Восточной Монголии, а прототюрки расселялись главным образом в Центральной и Восточной Монголии, от Байкала до Ордоса. Проникновение прототюркских и протомонгольских этносов на Запад началось уже в I тыс. до н.э. и проходило именно через Восточный Туркестан.

Языковая ситуация в степной зоне, примыкавшей к Восточному Туркестану, начала существенно меняться в VI в. н.э., после возникновения тюркского Каганата. Продвижение гуннов, сгонявших многочисленные племена с обжитых мест в районах Монголии, Маньчжурии, Южной Сибири, и массовое переселение тюркских племен в районы Восточного Туркестана, Средней Азии и Поволжья, происходившее в конце I тыс. н.э., значительно изменили этнический состав, культурные и религиозные представления местного населения.

## **2.8. Культурное единство Восточного Туркестана: буддизм**

В течение всего первого тысячелетия н.э. культурное единство Восточного Туркестана обеспечивалось буддизмом и влиянием индийской культуры, сопровождавшим продвижение этой религии из Индии на север и далее в районы Китая, Кореи, Японии. Древнеиндийский язык санскрит и среднеиндийские языки – пракриты получили широкое распространение в Восточном Туркестане именно благодаря буддийским письменным текстам. Буддийские письменные памятники, функционировавшие в регионе, главным образом были представлены жанром сутр – популярных проповедей Будды Шакьямуни. Но среди текстов были и философские – «абхидхармические». Санскритский термин «Абхидхарма» означает «сверх-Дхарма», т.е. высшая цель Дхармы – достижение нирваны. Дхармой же,

т.е. тем, что поддерживает, называлось само буддийское учение. Широкое хождение в Восточном Туркестане имели также религиозно-дисциплинарные тексты, именовавшиеся в своей совокупности Виная. Они определяли правила поведения мирян, послушников и монахов, регламентировали жизнь буддийских монастырей, густо покрывавших оазисы Восточного Туркестана и Средней Азии. Миряне, т.е. члены и главы местных домохозяйств, участвовали в воспроизводстве буддийского учения – они читали, изучали, запоминали, переписывали тексты буддийского канона – Трипитаки или, в буквальном переводе с санскрита, «Трех корзин [мудрости]». Трипитака, как видно из ее названия, состояла из трех названных выше разделов: Сутр, Винаи и Абхидхармы. Уже с III в. н.э буддийский канон на территории Восточного Туркестана и Северо-Западного Китая начал переводиться на местные языки – китайский, хотано-сакский и оба тохарские. Позднее буддийские тексты с санскрита и с китайского языка переводились на согдийский, староуйгурский и тибетский языки. Бесписьменные народы Восточного Туркестана восприняли древнее индийское письмо брахми, приспособив его для обеспечения фонетических нужд своих языков. Большой популярностью среди местного населения пользовались также индийские медицинские и астрологические тексты. В регионе распространился двенадцатилетний календарный цикл, восходящий в своем генезисе к временам протоиндийской древности.

Следует отметить, что буддизм ассимилировал местные религиозные культы – шаманские и анимистические верования в духов гор, рек, лесов. Местные божества получили в буддизме новые статусы, превратившись в «стражей пространства» – дигпалов.

## 2.9. Тюрки пришли!

Вторая половина I тыс. н.э. стала периодом тюркизации Восточного Туркестана. Распространение тюркских языков и диалектов происходило в регионе как через миграционные этни-

ческие потоки с Востока, так и путем тюркизации части местного индоевропейского населения благодаря смешанным бракам.

В истории известно пять тюркских государственных образований – каганатов, или союзов, тюркских племен. Первый (551–630 гг.) завоевал огромную территорию от Маньчжурии до Керченского полуострова. В сферу его влияния входили также Средняя и Центральная Азия. Второй тюркский каганат (687–744 гг.) распространил свою власть на территорию Монголии, часть Южной Сибири и Семиречье (в Средней Азии). Третий, западно-тюркский, или тюркешский, каганат (603–766 гг.) постепенно продвигался с одной территории на другую и дал начало двум племенным союзам – Карлукскому (в районе Семиречья) и Караханидскому (в Кашгарии и Семиречье). Несколько позднее появились еще два союза тюркских племен – Уйгурский (745–840 гг.) на территории Монголии и Южной Сибири и Киргизский. Последний, зародившийся еще в VI в. на Верхнем Енисее, с 840 по 916 г. держал под своим контролем всю Центральную Азию.

Так постепенно происходила тюркизация Центральной Азии. Но до начала II тыс. н.э. государства Восточного Туркестана все же продолжали хотя бы номинально сохранять свою политическую независимость, несмотря на этнический апгрейд – смену племен и народов, проживавших на их территории.

Вместе с тем было бы ошибкой не отметить, что этносы Восточного Туркестана коммуницировали с Китаем. Об этом свидетельствуют археологические находки в регионе: в числе разнообразных артефактов было обнаружено большое количество текстов, зафиксированных на бумаге, дереве и бамбуковых палочках, написанных китайским иероглифическим письмом.

В первой трети VII в. н.э., после крушения Тюркского каганата в 630 г., множество мелких независимых государств-оазисов Восточного Туркестана процветали в хозяйственно-экономическом отношении, так как орошаемое земледелие давало хорошие урожаи, а власти следили за состоянием земель. Нерадивых хозяев, допускавших нарушение порядка землепользования, наказывали, поскольку каждый клочок плодородной почвы приходилось



с немалыми усилиями отвоевывать у пустыни. За гибель деревьев по вине плохого хозяина полагались штрафы. Тот факт, что во время раскопок в Восточном Туркестане было найдено большое количество рукописей, свидетельствовал о высокой культуре местного населения. Народ был грамотен, и было налажено собственное производство бумаги, хотя дело это являлось весьма затратным.

Известно о существовании скрипториев – учреждений, где переписывались и хранились буддийские тексты. Китайские паломники, доставлявшие прежде новые буддийские тексты в Восточный Туркестан из Индии, прекратили свои путешествия на родину Дхармы. В VIII–IX вв. н.э., в связи с оккупацией Индии мусульманами и разрушением большинства буддийских монастырей-университетов, международный центр Дхармы переместился в Хотан. Теперь именно сюда устремились паломники из Средней Азии и Китая, чтобы получить списки текстов, выполненных в скрипториях.

Однако несмотря на культурные контакты, угроза китайского вторжения уже нависала над Восточным Туркестаном. Китай объединился под властью новой таньской династии, стремительно достиг внутривосточной консолидации и готовился к внешней экспансии. Одним из наиболее важных факторов во внешней политике Поднебесной явилось установление контроля над Великим шелковым путем. Восточный Туркестан, именовавшийся китайским Западным краем, был неотъемлемой частью этой торговой трассы. И именно поэтому, начиная с 657 г. и до середины VIII в., Танский Китай продолжал удерживать оазисы Восточного Туркестана под своей властью.

Но разгром китайской армии арабами на реке Талас в 751 г. и начавшаяся к тому времени военная интервенция Тибета привели к полной ликвидации господства Китая в Западном крае.

## 2.10. Тибетцы в Восточном Туркестане

Период с середины VIII – середины IX в. оказался для Восточного Туркестана достаточно тяжелым. Южные оазисы

сравнительно легко подпали под власть Тибета. Но в северных оазисах тибетцам пришлось столкнуться с Уйгурским каганатом, который вовсе не желал предоставить им контроль над Великим шелковым путем. В результате кровопролитных войн в 790–791 гг. тибетцы при поддержке местного населения Турфана отогнали уйгурские войска. Отвоевав политическое влияние в северных оазисах Восточного Туркестана, Тибет не лишил их независимости и ограничился временным присутствием там небольших вооруженных отрядов, цель этого военного присутствия сводилась к контролю за сбором налогов в пользу Тибета.

Тибетские войска наводили ужас на соседний Китай. Мало того, что они изгнали китайцев из Восточного Туркестана, тибетские войска дважды вторгались на территорию Поднебесной и подходили к воротам ее столицы – Чанъани. Однако они ни разу не занимали город.

Тибетские гарнизоны в Восточном Туркестане состояли не только из крайне агрессивных и хорошо подготовленных воинов-тибетцев, горделиво именовавших себя «тиграми». Свои завоевания Тибет начал с захвата сопредельных земель, прилегавших к Восточному Туркестану, и тибетская армия пополнялась воинами из племен, проживавших на захваченных территориях. Большинство таких рекрутов происходило из племени *аша*. Ко времени вторжения в северные районы оазиса Восточного Туркестана тибетские воины еще оставались в основной своей массе шаманистами – последователями местной тибетской религии бон. И хотя тибетская родовая знать к середине VII в. н.э. уже номинально познакомилась с буддизмом, эта иноземная религия оставалась чуждой для народа. Пребывание тибетских гарнизонов на территории Восточного Туркестана, в особенности в Хотане, способствовало освоению Дхармы «тиграми» и их товарищами по оружию.

В Восточном Туркестане археологи нашли большое количество буддийских текстов на тибетском языке, сокрытых в земле возле буддийских ступ – священных буддийских реликвариев.

В ряде таких письменных памятников содержались обращения к Будде Шакьямуни с просьбой об увеличении поголовья скота, поскольку скотоводство продолжало оставаться основной отраслью хозяйственно-экономической деятельности тибетцев.

Однако наряду с этим известно, что в скрипториях Турфана тибетцы заказывали рукописные копии и переводы на родной язык важнейших буддийских произведений из состава Трипитаки.

В начале IX в. внутреннее положение в Тибете резко ухудшилось. Этому способствовало ослабление централизованной власти и рост политических амбиций родовой земельной аристократии. В такой ситуации тибетские гарнизоны в Восточном Туркестане лишились государственной поддержки и вынуждены были убраться восвояси. После ухода тибетцев в государствах-оазисах на короткое время восстановилось полновластие местных правителей.

### 2.11. И снова тюрки: государство Кочо

В IX в. в северные оазисы Восточного Туркестана повторно хлынули потоки мигрантов из восточных областей разбитого кыргизами Уйгурского каганата. В 840 г. значительная масса уйгуров бежала из разных мест на юг и юго-восток. Часть из них осела в окрестностях Кучи. Район Турфанской котловины был занят в 866 г. токуз-огузскими племенами, бежавшими на эти земли под натиском кыргызского нашествия. Эти переселения, насколько можно судить, происходили мирным путем – письменные источники не сохранили каких-либо упоминаний о межэтнических военных столкновениях в регионе.

Четырехсотлетняя история уйгурского Турфанского «княжества», которое в истории получило название государство Кочо, изучена довольно слабо. Известно, что в X–XIII вв. государство Кочо состояло в вассальной зависимости от каракитаев. Однако в 1209 г. оно внезапно разорвало эти отношения и добровольно подчинилось Чингисхану.

В течение всего этого времени буддизм сохранял ведущие позиции в культуре Турфана, хотя письменные источники свидетельствуют о существовании там зороастризма и зороастрийских храмов и манихейства, исповедовавшегося иранцами – приверженцами учения Мани. По сути дела, в течение всего XIII в. государство Кочо оставалось единственным островком на территории Восточного Туркестана, где продолжала воспроизводиться буддийская культурная традиция.

Добровольное подчинение Чингисхану не облегчило историческую судьбу Турфана, уйгурам пришлось участвовать в Чингизовых завоевательных походах и нести гарнизонную службу на оккупированных территориях. Внутренние распри между переселенческой аристократией прорывали политическую стабильность государства Кочо. Токуз-огузы вынуждены были в итоге покинуть Турфан, и в 1283–84 гг. история государства Кочо прекратилась.

Что касается другого крупного оазиса на Великом шелковом пути – Кучи, расположенной на южных склонах Тянь-Шаня, в низовьях рек Музарт и Куча, то в 648 г. этот оазис был захвачен войсками Танского Китая при содействии токуз-огузов и других тюркских наемников. В течение последующего столетия Куча пребывала в вассальной зависимости от Китая.

После ухода китайских войск, изгнанных тибетцами из Восточного Туркестана, Куча и Турфан оказались в фокусе военного соперничества между тибетцами и уйгурами. Тибетцы вышли из него победителями, но в 1209–210 гг. Куча была завоевана монголами и введена в состав владений хана Чагатая.

С середины XIV в. северные оазисы Великого шелкового пути превратились в подмандатные территории Моголистана.

## 2.12. Под властью Моголистана

Новая глава в истории культуры Восточного Туркестана началась с 1514 г., когда потомок моголистанских ханов – Чагатайд

Султан Са'ид создал исламское государство. Оно получило историческую известность как Моголистан, или Могольское государство. Первоначально в его состав входили оазисы и города Кашгар, Янги-Хисар, Уч, Аксу и Хотан с прилегающими к ним территориями. Позднее к нему были присоединены Бай и Куча (Кусан). Столицей Моголистана стал город Яркенд (центр Кашгарского оазиса). Восточные области Карашар и Турфан большую часть времени оставались независимыми и лишь иногда подчинялись хану Яркенда.

Название «Могольское государство» фигурирует в местных письменных источниках. А в русских и западноевропейских исследованиях первой четверти XX в. Моголистан именовался «Кашгарией», либо «Восточным Туркестаном».

В государстве была сохранена система уделов, возникшая еще в прототюрко-монгольской среде, во времена родоплеменной потестарной организации. Каждый из родственников хана получал в управление определенную территорию – удел. Эта система неизбежно порождала постоянные внутренние военные распри. Так, правители Яркенда постоянно воевали с правителями Турфана. В эти войны втягивались и казахские правители. Извне совершали грабительские набеги кыргызские племена, и в итоге часть из них осела в Моголистане и со временем приобрела большой политический вес при ханском дворе. С 40-х гг. XVII в. усилился сосед Моголистана – Джунгарское ханство калмыков. Внутривнутриполитические распри и вмешательство Джунгарии в дела Моголистана первоначально ослабили Могольское государство, а затем привели его к фактической утрате политической независимости.

### 2.13. Китайский Туркестан

Распад Моголистана послужил причиной установления непродолжительного политического контроля Джунгарии над оазисами Восточного Туркестана. Однако в XVII в. Китай, продолжав-

ший претендовать на эти территории, обрел благодаря усилиям династии цин военную мощь, необходимую для покорения столь желанных земель. С тех пор территории Восточного Туркестана пребывали в составе Цинской империи в качестве провинции Синьцзян. (В настоящее время они составляют административно-территориальную часть КНР как Синьцзян-уйгурский автономный район.)

Все эти катаклизмы – переход Восточного Туркестана из рук в руки, смена господствующей религиозной идентичности местного населения, вытеснение буддизма исламом, вынужденная культурная ассимиляция тюркских, монгольских, китайских этносов – полностью трансформировали демографический состав и социокультурный уклад жизни некогда независимых оазисов-государств, населенных индоевропейцами – тохарами, индийцами, иранцами.

Культурный облик Западного края остался в прошлом: буддийские пещерные храмы и монастыри были разрушены, на месте бывших ступ и святилищ возникли мусульманские мазары, поднялись к небу минареты мечетей. Индоевропейские этносы частично бежали на западные территории, а частично были ассимилированы уйгурами и прочими тюркскими племенами. С XVII в. местное население подвергалось целенаправленной китаизации. К началу XIX в. Восточный Туркестан превратился в Китайский Туркестан, населенный метисами, которые исповедовали ислам.

От прошлого остался лишь природный ландшафт – река Тарим продолжала нести свои воды к заболоченному озеру Лоб-Нор, а Тяньшанские горы на севере и Гималаи на юге все также оберегали оазис от холодных ветров и проникновения иноземцев из Европы и Южной Азии.

*Великие открытия русских ученых в Центральной Азии.  
СПб., 2011. С. 25–46.*

## О НЕКОТОРЫХ ВОПРОСАХ АРХЕОЛОГИЧЕСКОЙ СЪЕМКИ В УСЛОВИЯХ КИТАЙСКОГО ТУРКЕСТАНА

Предисловие и публикация М.И. Воробьевой-Десятовской<sup>1</sup>

Публикуемая впервые статья выдающегося исследователя Центральной Азии Михаила Михайловича Березовского (1848–1912) суммирует практический опыт его археологических изысканий в оазисах Восточного (Китайского) Туркестана – Турфане и Карашаре, где в 1902–1908 гг. он изучал реликты буддийской цивилизации I тыс. н.э. Рукопись статьи (автограф М.М. Березовского) хранится в Архиве востоковедов ИВР РАН (Ф. 59. Оп. 1, ед.хр. 27. Рукопись, 19 л.). В ней не имеется резюмирующего заключения и отсутствуют какие-либо пометки, указывающие на дату написания статьи. Допустимо предположить, что работа над статьей не была завершена. Данная статья вызывает историко-научный интерес в нескольких аспектах. Во-первых, она дает представление о степени сохранности буддийских археологических объектов Турфана и Карашара в 1990-х гг. и тех проблемах, которые приходилось решать М.М. Березовскому ввиду недостаточной географической изученности обследуемых территорий. Во-вторых, именно в ней М.М. Березовским были сформулированы технологические принципы адекватной фиксации археологических объектов, обнаруженных в Восточном Туркестане, и это составляло приоритет отечественной археологической школы того времени. И наконец, в-третьих, статья знакомит с деятельностью М.М. Березовского как археолога и географа.

*Ключевые слова:* буддизм, археология Центральной Азии, Восточный Туркестан, Турфан, Карашар, М.М. Березовский как археолог.

---

<sup>1</sup> Публикация подготовлена при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта 10-01-00252а «История изучения буддизма в материалах и документах 1900–1920-х гг. Архива востоковедов Института восточных рукописей РАН».

Михаил Михайлович Березовский (1848–1912) окончил биологический факультет Санкт-Петербургского университета как зоолог. На почве интереса к идеям «сибирского областничества»<sup>1</sup> он сблизился с крупным ученым и путешественником Г.Н. Потаниным. Начиная с 1876 г., М.М. Березовский принимал участие в экспедициях Г.Н. Потанина в Монголию, Восточный Туркестан, Северо-Западный Китай и на практике освоил методы археологического исследования. Он участвовал в 14 экспедициях, сначала как зоолог и ботаник, а с 1902 по 1908 г. – как географ-этнограф и археолог, одновременно выступая в роли руководителя экспедиционных отрядов. Наибольшие результаты для пополнения фондов Азиатского музея принесла его экспедиция в Кучу в 1905–1908 гг.

Березовский значительно обогатил коллекции академического Зоологического музея. Для Ботанического сада им были составлены описания центральноазиатской флоры. Он также внес серьезный вклад в картографирование Сибири. В дневники своих путешествий М.М. Березовский заносил списки тех представителей животного мира, которые встречались на его пути. Научная ценность этих списков состоит в латинской идентификации видов азиатской фауны и пернатых.

О деятельности этого видного русского ученого до сих пор мало известно в истории науки. Даже некролог Березовскому, написанный академиком С.Ф. Ольденбургом, остался неопубликованным.

В Архиве востоковедов ИВР РАН в персональном фонде № 59 хранится лишь небольшая часть неопубликованного научного наследия М.М. Березовского. Материалы, характеризующие его экспедиционную работу в качестве этнографа и географа, в основном были переданы в Музей антропологии и

---

<sup>1</sup> Общественное движение, объединившее в своих рядах ученых и предпринимателей. Целью «сибирского областничества» выступало экономическое и культурное развитие Восточной Сибири. Местное купечество охотно участвовало в финансировании научных экспедиций.



этнографии (Кунсткамера) им. Петра Великого РАН, а те, что касаются художественной культуры Центральной Азии I тыс. н.э., отошли в 1934 г. в ведение отдела Востока Государственного Эрмитажа. Некоторые материалы М.М. Березовского – кальки, карты и планы экспедиций были обнаружены среди бумаг С.Ф. Ольденбурга в 1941 г. и поступили в Эрмитаж.

В фонде № 59 Архива востоковедов ИВР РАН осталось несколько неопубликованных работ М.М. Березовского. Две крупные статьи посвящены животному и растительному миру Северо-Западного Китая, который он обследовал в течение нескольких лет. Немалый интерес представляет и его статья о Шанхайской обсерватории.

В этом же фонде хранится публикуемая ниже статья М.М. Березовского «О некоторых вопросах археологической съемки применительно к условиям Китайского Туркестана» (Опись 1, ед. хр. 27). В тот период, когда ученый работал в Восточном (Китайском) Туркестане, никто из западных и российских археологов не осуществлял должным образом археологическую разведку в этом регионе. В ситуации международной политической напряженности, характерной для Центральной Азии того времени, в трудных природно-климатических условиях изыскатели, как правило, производили лишь небольшие раскопы, собирали легкодоступные артефакты, не составляли географических и топографических карт обследованных районов. М.М. Березовский, учитывая эти недоработки, стремился поделиться своим богатым опытом с коллегами. Но, к сожалению, его статья так и не вышла в свет.

Конечно, ныне в аспекте технологии археологических изысканий статья Березовского устарела, но ее публикация позволяет показать тот факт, что именно российские ученые заложили основы археологии Центральной Азии.

Ниже публикуется текст статьи М.М. Березовского, выправленный нами в соответствии с современными нормами орфографии и синтаксиса.

### Публикация

Мне удалось познакомиться с древностями только двух оазисов Туркестана – Турфана и Карашара. Но я думаю, что как сохранность древностей, так и условия археологической съемки мало чем отличаются от тех, при которых мне пришлось работать. И поэтому смею думать, что мой опыт, мысли и наблюдения в этой области будут интересны всем, кто интересуется преподаванием древностей этой громадной и мало доступной страны. Хотелось бы, чтобы более тщательно были обдуманы и выработаны тематические планы и наиболее простые способы их выполнения: этим сбереглось бы много денег и сил.

Первое, с чем имеешь дело при исследовании Китайского Туркестана, – это с картой в 40 верст в дюйме, изданной нашим Генеральным Штабом, составленной по маршрутным съемкам разных путешественников. Достоинства этой карты прежде всего зависят от тех путешественников, по указаниям которых нанесен данный участок. По этой карте в очень редких случаях можно ориентироваться на местности: много возвышенностей не нанесено вовсе, нанесенные возвышенности часто оказываются не на месте, расстояния нередко или сильно преувеличены или преуменьшены. Очень редко можно быть уверенным в точности их указаний. Таким образом, даже для общей и поверхностной ориентировки эта карта в большинстве случаев оказывается мало пригодной. Кроме того, 40 верст в дюйме – слишком мелкий масштаб для целей археологических изысканий. Древние постройки в Китайском Туркестане очень мелки, нередко разбросаны без всякой системы по причудливым ущельям, и в квадратном дюйме при таком масштабе могут уместиться чуть ли не десятки таких ущелий. А увеличивать эту карту, не рискуя получить немало неприятностей, невозможно.

Д.А. Клеменц попробовал избрать компромисс: он взял карту того же происхождения, довел ее до необходимого масштаба и на глаз исправил и дополнил ее. Но эта попытка едва ли удачна. И в его карте – та же произвольность глазомерной

съемки, та же случайность в нанесении возвышенностей и такая же малая изобразительность для целей археологических. По его карте очень затруднительно судить об истинном рельефе местности, а наносить на нее неотмеченные древние постройки – труд почти совершенно бесцельный вследствие малого соотношения такой карты с действительностью. Идти дальше в этом направлении совершенно нельзя.

Между тем без точной и ясной ориентированной карты систематическое изучение древностей мне кажется невероятным: тогда все описания будут целиком зависеть от случайного внимания или интереса к той или иной группе древностей. Связное изучение целого района будет в необыкновенной степени затруднено. Будут непонятны соотношения между собой разных групп древностей. Стало быть, прежде всего, настоятельно необходима ориентирная карта с горизонталями.

Величина зданий такова, что даже при масштабе 50 верст в дюйме большая часть их превращается в маловразумительные точки и квадратики. Очевидно, на ориентирной карте, где масштаб будет несравненно мельче, их при всяком масштабе трудно изобразить точками. Комплексные постройки очень редко представляют одно целое, и их тогда все равно придется изобразить рядом точек. Исключение из этого представляют города и монастыри, обнесенные стеной. Но города и монастыри, как увидим ниже, почти всегда допускают возможность очень подробных археологических планов, а потому в археологической карте не передаются. Стало быть, выбирая масштаб для ориентирной карты, придется руководствоваться исключительно условиями местности.

В Китайском Туркестане очень часто приходится иметь дело с ущельями, вырытыми водой в толще лёсса. Такие ущелья очень узки, с отвесными стенками, и направлены иногда самым причудливым образом. В ущельях нередко древние постройки и потому они нуждаются в достаточно подробном изображении. Приняв в среднем ширину ущелья около 50 саженей и длину изображения на плане 1/40 дюйма, имеем масштаб  $50 \times 40 = 2000$  саженей = 4 версты (в дюймах). Более мелкий масштаб повел

бы к тому, что оба берега ущелья могли бы слиться, и тогда для изображения построек, находящихся по ту и другую сторону ущелья, пришлось бы употреблять какие-нибудь условные знаки, что едва ли повело бы к целям ясной и простой ориентировки. Например, для турфанского оазиса, приняв длину полосы, интересной в археологическом отношении, в 80 верст (Яр-Лемджин), имеем при большом масштабе карту в 20 дюймов длиной, практически величина очень удобная.

Приступив к остальной археологической работе, очень быстро чувствуешь потребность в общем и достаточно подробном плане больших комплексов, представляющих обычно большие поселения или даже города. К таким большим комплексам принадлежат Яр (город на острове лёсса), Идикут-шари, Безеклик, Шикшин и др. Такие планы больших комплексов не только необходимы в качестве иллюстраций общего вида, но без них уже невозможна никакая научная работа, так сказать, в черте этого комплекса. Например, Г. Грюнведель в отчете о первой его экспедиции был очень далек от обобщающего описания Идикут-шари, останавливался и работал исключительно над частностями, однако он счел совершенно необходимым поместить в своей книге общий план Идикут-шари (скорее, рисунок общего расположения). Он сам, вероятно, очень хорошо знал, как мало отличается его набросок от руки от действительности, но именно этот набросок дал ему возможность установить хоть какую-нибудь номенклатуру зданий и хоть какой-нибудь порядок в их описании. Работая в Идикут-шари, мы тоже все время пользовались этим наброском общего расположения зданий. И, разумеется, была большая потребность в таком плане и она будет необходима при систематическом и исчерпывающем предмете описания.

Но возможны ли такие планы? На основании полученного опыта, мне кажется, несомненно нужно ответить утвердительно. Мы имеем такие планы Шикшина и Безеклика. Кроме того, эскизы отдельных зданий Идикут-шари, Яра, Туюк-Мазара и т.д. показывают такую сохранность построек, при которой можно

иметь такую большую точность, как одно-два строения иногда на пространстве десятка саженей.

Разумеется, что археологические планы никогда не достигнут полноты планов современных построек, но ведь этого от них никто не станет и требовать. Археолог удовлетворится самым общим планом даже небольшой части сложного комплекса, между тем, как в большинстве случаев, несомненно, что общий план должен выразить не масштабную, а большую часть комплекса. Так было у нас в Шикшине, Безеклике, Идикут-шари, Яре и других местах. Почти всегда в таком большом комплексе некоторые здания без раскопок не допускают точного изображения. Планы других зданий часто открываются и редактируются после раскопок, они могут принять совершенно иной вид. Всё это говорит лишь о том, что после раскопок такой общий археологический план нуждается в дополнении; имеющаяся на плане часть здания составит часть и остальных блоков, если они определены раскопками. Таким образом, раскопки приведут к дополнению и лишь в редких случаях исправлению общего плана.

Теперь возникает вопрос: когда выгоднее делать такой археологический план – до или после раскопок данного комплекса? Необходимо заметить, что едва ли есть надежда произвести все необходимые раскопки в каком-либо большом комплексе (например, в Яре, Идикут-шари и т.д.), а потому едва ли возможно получить общий законченный план в сравнительно короткое время. Стало быть, иметь общий план намного раньше или немного позже – принципиального значения иметь не может. План, сделанный до раскопок, дает возможность: 1) сделать правильную номенклатуру зданий, что имеет чрезвычайно большое значение при объединении комплекса; 2) получить основу и систему для всякого рода предварительных работ перед раскопками с помощью описания, фотографирования и т.д.; 3) дать систематическое изображение входа в здание и направления раскопок.

Очевидно, именно с таких планов необходимо начать нужное изучение сложных комплексов. Масштаб для таких планов лучше брать 10 саженей в 1 дюйме. Есть здания (имеются в виду

маленькие вихары), весь план которых заключает не больше 2 квадратных сажений. Изображение таких вихар даже в масштабе 25 сажений в 1 дюйме очень мало вразумительно. Мой опыт в этом отношении несколько раз показывал всю непригодность более мелкого масштаба, чем 10 сажений в 1 дюйме. Понятно, что при таком крупном масштабе изображение большого комплекса (например, Идикут-шари имеет около 2 верст длины и около 1,5 версты в ширину) потребуются много листов, и план будет громоздким. Но эта беда в чисто археологическом плане не так уж велика, а удобства этого плана очень существенны. Для съёмщика эта громадность плана при таком крупном масштабе, судя по моему опыту, составит мало затруднений.

При детальном описании отдельных зданий ограничиться таким общим археологическим планом невозможно: необходимо иметь эскизы отдельных зданий в гораздо более крупном масштабе, чем 10 сажений в 1 дюйме. Такие же эскизы необходимы и для всех зданий, как увидим ниже, и по чисто техническим условиям выполнения общего археологического плана. Аналогичные эскизы рисунка зданий были помещены в книгах Грюнведела и Клеменца. Такие рисунки планов страдают существенными недостатками: в них нет точности планов и наглядности рисунков; например, прямые линии проводятся по линейкам, но по точному плану они вводят в заблуждение и дают фальшивое представление о настоящих планах.

По некоторым практическим соображениям съёмка масштабов для таких эскизов мною была взята 1 сажень в 1 сантиметре. Это давало возможность чертить эскизы на простой миллиметровой бумаге. Такой масштаб достаточно крупен для наглядности и достаточно мелок для удобства съёмки: громадное большинство зданий свободно умещается на листе из миллиметровой бумаги среднего размера и лишь очень большие сравнительно здания (как, например, большие монастыри Идикут-шари и Яра), требуют миллиметровой бумаги большого размера. Там, разумеется, надо брать и высоту, и разрезы зданий.

Эскизы еще более детальные требуются или архитектурные, или специально археологические. Для подробного описания живописи какой-нибудь стены здания может потребоваться план этой стены в очень большом масштабе, но такие эскизы необходимо поручать специалисту-съемщику<sup>1</sup>.

О чисто архитектурных эскизах построек Китайского Туркестана необходимо сказать следующее: если в археологических жанрах важна точность съемки совершенно независимо от правильности и, так сказать, «закономерности» постройки, то в архитектурных эскизах точность не всегда может повести к цели. Например, уродливо сделанная и совершенно неправильная в архитектурном смысле пещера может быть верна в археологическом отношении. Судя по моим наблюдениям и пробным промерам, «закономерности» в постройках Китайского Туркестана не замечается. Это зависит как от материала построек (глинобитная или из кирпича и необожженной глины с рубленой соломой), так и от способов постройки зданий. Радиусы сводов, например, колеблются в самых широких пределах, причем нередко свод с одного бока более крутой, чем с другого. Если отобразить очень точно отношение верхних сводов к широким перекрытиям и взять среднее арифметическое при этих отношениях, понятно, получится известный результат, но он будет отличаться от правильного, как и вся попытка вычисления.

Гораздо более поучительно, с моей точки зрения, понять способы кладки сводов в зависимости от материала и уровня

---

<sup>1</sup> Березовского обычно сопровождал его родственник Николай Матвеевич Березовский, архитектор и художник. В Государственном Эрмитаже хранятся кальки на миллиметровке, сделанные с фрагментов настенных рисунков. Рисунки реставрированы. Полностью восстановить их сюжеты не удалось. Они раскрашены в 2008 г., но насколько эта раскраска отражает действительный цвет, неясно. Фрагменты были представлены на выставке, посвященной 190-летию Азиатского музея – Института восточных рукописей РАН. В этой уникальной временной экспозиции, размещавшейся в залах Государственного Эрмитажа, были объединены образцы рукописного наследия и художественной культуры, характеризующие буддийскую цивилизацию I тыс. н.э. на территории Восточного Туркестана.

технических навыков строителей и отсюда уже вывести неравномерное отношение радиуса свода к ширине строящегося помещения. Для этого большей цели можно добиться с помощью архитектурных рисунков. Чтобы проверить эти мои соображения, лучше всего специально для этого произвести пробные промеры.

Резюмируя все сказанное, приводим в заключение, что съемщику необходимо сделать три типа планов:

- 1) ориентировочную карту масштабом 4 версты в 1 дюйме;
- 2) общий археологический план масштабом 10 сажень в 1 дюйме;
- 3) археологический эскиз в 1 сажень в 1 см.

Точность и удобство съемки целиком зависит от тех инструментов, с которыми мы имеем дело при съёмке. Эскизы удобнее всего чертить с помощью миллиметровой бумаги и линейки, а измерения производить – с помощью рулетки и компаса для точного обозначения направлений стен относительно стран света. При выбранном нами масштабе производить отсчеты при полевых работах по рулетке с точностью 0,05 см представляется приличным: на миллиметровой бумаге провести линию с точностью, большей 0,5 миллиметра почти совсем невозможно. При отсчетах на плане на миллиметровой бумаге приходится иметь в виду следующее:

- 1) углы найти очень редко бывает точно, и возможны отклонения в ту или в другую сторону от 90°;
- 2) длина противоположных стен редко бывает одинаковой (в условиях измерения рулеткой);
- 3) толщина стен одной и той же постройки иногда варьирует в очень широких пределах;
- 4) толщина штукатурки на стенах бывает очень разнообразной.

Длина противоположных стен, насколько мне пришлось наблюдать, отклоняется от нормы незначительно. Условие третье приобретает важное значение при плохой сохранности постройки, когда толщину постройки нельзя измерить непосредственно (от внутренней штукатурки до внешней штукатурки или можно



измерить, выделив какой-нибудь отрезок постройки). В первом случае толщину стены приходится обозначать условно, во втором случае приходится принять толщину стен для всей постройки одинаковой или часть стен обозначить тоже условно. Это зависит от разных соображений, очевидность которых нетрудно подтвердить на месте. Кроме того, при плохой сохранности стены большое значение имеет материал: кирпичная она была или глинобитная. При кирпичной стене иногда удастся восстановить толщину стены, имея в виду величину кирпичей и след разрушения. При глинобитных стенах постройки восстановление толщины разрушенной стены гораздо более затруднительно.

Нанося на миллиметровую бумагу какую-нибудь древнюю постройку, мы сравнительно редко имеем возможность сделать план от одного угла до другого. Гораздо чаще в одной и той же стене мы находим следы старых разрушений. Если бы мы взяли на себя задачу отобразить у себя на бумаге эти старые разрушения, разрушенную стену пришлось бы изображать однородно; громадное большинство стен пришлось бы разбить на куски в соответствии с сохранностью, в изображение величины этих кусков, в зависимости от сохранности, ввести массу условных знаков и только потом решиться наносить это на план. Через несколько лет, когда картина разрушений была бы иная, все условные знаки сохранности не имели бы никакого смысла.

При нанесении на план древней постройки всегда должна иметься в виду их научная реставрация. В этом весь смысл и назначение плана. А недостаточно точным изображением мы только отдалим возможность такой научной реставрации. План, вместо того, чтобы схематизировать действительность и отвлекать внимание наблюдателя от частных деталей, останавливая на главном, будет наоборот привлекать внимание к частностям в ущерб главному. Это, разумеется, не значит, что нужно избегать условных изображений, их трудно употреблять лишь там, где на съемочной стадии аналогия с другими постройками ничего не говорит о плане всего здания или его части. В противном случае всегда больше пользы приносит осторожная реставрация в

согласии с другими наблюдениями и объяснение ее в описании постройки. Грюнведель, например, применял этот прием, даже не делая никаких примечаний к своим эскизам-рисункам.

Отсюда ясно, что перед нанесением на план древних построек в виде эскизов съемщик должен ознакомиться с типами строений, их назначением, способом постройки, степенью их сохранности в данном районе и т.д. Без этого съемка не будет иметь необходимой точности и уверенности.

Многим покажется странным масштаб эскизов 1 сажень в 1 см. Эта странность объясняется тем, что для общих планов, делаемых при посредстве кипрегеля, необходимо иметь эскизы в долях сажени, а для эскизов удобней всего брать графлёную миллиметровую бумагу в виде отрывных листов с жесткими крышками, на которых можно чертить, не беря в поле доски.

Можно использовать и направление магнитного меридиана относительно самого строения. Направление магнитного меридиана относительно стен строения возможно указывать или графически на листах эскизов, или цифрой градусов. Для графического определения магнитного меридиана нужно выбрать какую-нибудь возможно более правильную и ровную площадку, приложить к этой площадке лист эскиза так, чтобы план здания на эскизе был параллелен самому зданию, положить на эскиз горный компас<sup>1</sup>, установить стрелку по направлению NS компаса и по краю компаса провести линию, параллельную стрелкам, что при горном компасе сделать просто и удобно. Для определения цифры градуса приложить к той же площадке край горного компаса и отсчитать число градусов, указывая северным концом стрелки. Горный компас удобнее употреблять со счетом в градусах от N до 360°. Цифру градусов ставить на плане у той

---

<sup>1</sup> Березовский пользовался инструментами, которые он ввел в работу одним из первых. «Горный компас» – то же самое, что и геологический компас. Он используется для определения направления или азимута падения и угла наклона. Березовский адекватно использовал компас, монтируя его на прямоугольной пластинке. На лимбе компаса деления идут от 0° до 360° в направлении против движения часовой или магнитной стрелки.

стены, площадка рядом с которой была взята для определения. Недоразумение со взятой цифрой не может произойти, так как мы знаем ещё графическое направление магнитного меридиана.

Графический способ определения магнитного меридиана удобнее, но он менее точен и не допускает перенесения направления меридиана на общий план. Применяя и тот и другой способы одновременно, мы получаем довольно точное направление меридиана на эскизах и без труда пользуемся числом градусов и переносим то же направление на общий план и получаем на доске общего плана направление данного здания относительно краев доски.

Наиболее часто приходится переносить на общий археологический план в беспорядке раскиданные здания на сравнительно небольшом пространстве, причем порядка не видно ни в расположении зданий, ни в их ориентировке. Большинство зданий очень мелки, более или менее сильно разрушены. Потолки и перекрытия сохранились лишь у небольшого числа зданий. В начале съемки необходимо избрать нужное количество опорных точек. Они должны удовлетворять следующим условиям:

1) они должны быть удобны для стояния на них с инструментом – мензула с кипрегелем;

2) с них должны быть хорошо видны все здания данного комплекса, т.е. их должно быть достаточное число, и расположены они должны быть для нанесения на план всех зданий комплекса;

3) расположение их должно быть удобно для нанесения на план засечками, т.е. все они должны быть видны одновременно.

<Конец текста М.М. Березовского<sup>1</sup>>

*Пятое востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга.*

*Труды участников научной конференции.*

*СПб., 2012. С. 232–243.*

*М.И. Воробьева-Десятовская*

---

<sup>1</sup> Текст в автографе М.М. Березовского не датирован, и мы полагаем, что ученый не завершил работу над статьей.

## БУДДИЙСКИЕ РУКОПИСНЫЕ РАРИТЕТЫ ИЗ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ (1900–1910-е гг.)

*Находки М.М. Березовского.* Самой ценной находкой, доставленной М.М. Березовским в 1909 г. из Кучи, явились фрагменты буддийских рукописей, хранящиеся в настоящее время в фондах Института восточных рукописей РАН. В дневниках М.М. Березовский перечислил названия мест, где они были обнаружены: Он-Баш Минуй, Таджит-Минуй, Кызылский Минуй, Кызыл-Карга<sup>1</sup>. В совокупности он добыл 1876 фрагментов на санскрите, тохарском Б, уйгурском, китайском, хотаносакском языках.

М.М. Березовский очень тщательно сортировал находки по местам их обнаружения. Рукописи, найденные в одном и том же месте, он помещал в отдельный надписанный конверт. По заметкам исследователя можно сделать вывод о языковом разнообразии этносов, населявших Кучу в древности. Большинство найденных фрагментов – на тохарском языке Б. Хотя М.М. Березовским установлено, что тохары заняли северные оазисы Восточного Туркестана – Турфан, Кучу, Карашар – во II–I тыс. до н.э., следует подчеркнуть, что в тот период тохары не имели собственной письменности. Лишь позднее, в I–II вв., они заимствовали письменность у индийцев. По всей вероятности, первоначально тохары пользовались письмом кхароштли. Предположительно в V в. н.э. они перешли на письмо брахми, которое приспособили к литературе фонетики своего языка путем добавления нескольких акшар (знаков гласных) и диакритики. В рукописях, найденных М.М. Березовским, прослеживается развитый тип этого письма, что позволяет отнести их к VII в. н.э. К сожалению, в большинстве это мелкие фрагменты, не образующие значимого контекста.

---

<sup>1</sup> АВ ИВР РАН, ф. 59, оп. 1, ед. хр. 21.

Доставленные в Санкт-Петербург тохарские рукописи сразу же вошли в научный оборот. С.Ф. Ольденбург, опубликовавший в 1892 г. рукопись Н.Ф. Петровского, призвал мировое научное сообщество расшифровать неизвестный язык. На призыв сразу же откликнулись Р. Хёрнле и Э. Лейман. Находки М.М. Березовского позволили ускорить работу по дешифровке тохарских языков. В 1909 г. Н.Д. Миронов опубликовал двуязычный фрагмент буддийской «Дхармапады» – на санскрите и тохарском Б из коллекции М.М. Березовского.

Письменные памятники тохарских языков сохранились в нескольких стандартных формах. Наиболее распространенной является индийская потхи, встречаются и отдельные книги уйгурского типа, аналогичные европейским. Некоторые тексты специфического характера, в частности монастырские документы, имеют форму свитка. Они написаны кистью, причем, иногда на оборотных сторонах китайских документов.

Большинство текстов в форме потхи выполнены на желтоватой бумаге. Нередко для их написания использованы лицевая и оборотная стороны листа. По-видимому, повторное использование материального носителя рукописей, распространенное в Центральной Азии, имело своей причиной дороговизну бумаги.

Все тексты на тохарском А из коллекции Березовского представляют собой переводы с санскрита или переработки буддийских произведений, созданных в Индии. Есть также небольшое число учебных пособий для упражнения в навыках письма. На тохарском Б представлены также произведения хроникального характера, эпистолярные образцы, документы хозяйственной отчетности, монастырские записи, караванные пропуска. Особенность обнаруженных Березовским тохарских письменных памятников, затрудняющая их строгую жанровую квалификацию, – соединение нескольких разнородных текстов в пределах одной рукописи. Достаточно трудно выделять поэтические произведения на тохарских языках, так как метрика тохарского стиха все еще очень слабо изучена.

Несколько слов необходимо сказать об альбоме «Кучар. 1906», где представлены акварели и карандашные рисунки, выполненные братом исследователя – художником Н.М. Березовским. Этот альбом размером 26×17,5 см состоит из 24 листов, заполненных изображениями орнаментов и частей росписи потолочной штукатурки. Каждое из них сопровождается точным указанием места, где находился оригинал. Восемь начальных листов альбома занимают зарисовки росписей, найденных в развалинах буддийского монастыря в Таджиките. Девять зарисовок относятся к развалинам храмового комплекса в Кумтуре. Наряду с орнаментами художник воспроизвел изображения животных, ракшаса, нагаджди, воина, монаха. Особый интерес представляет зарисовка двуликого божества (л. 16) – персонажа, обнаруживающего сходство со статуей двухголового Будды, которую П.К. Козлов нашел в Хара-Хото.

Шесть рисунков относятся к буддийскому памятнику Минуй Криш. В дневниках Березовского нет его описания. Топоним Минуй Криш отсутствует и в описаниях П. Пеллио. Судя по зарисовкам, Минуй Криш являлся жилым комплексом, стены которого украшали изображения павлина, обезьян, кабана, антилопы, на спине которой восседает обезьяна, монаха в молитвенной позе. Завершает альбом изображение Будды.

Кроме буддийских памятников художник запечатлел и два портрета местных жителей – мужчин в своеобразных головных уборах. Альбом «Кучар. 1906» хранится в фондах Института восточных рукописей РАН.

Среди буддийских рукописных находок в коллекции М.М. Березовского присутствует ряд текстов, весьма значимых для изучения истории буддизма. О них следует рассказать более подробно.

Березовским были обнаружены фрагменты «Пратимокшасутры» на санскрите. Рукопись выполнена тушью на бумаге центральноазиатского производства. Письмо – вертикальное и наклонное центральноазиатское брахми. Рукопись была най-

дена в Куче, в Он-Баш-Минуйе. Предположительно ее можно отнести к V–VII вв.

В «Пратимокша-сутре», соответствующей второму разделу канонического корпуса, изложены предписания и правила поведения в буддийской общине. М.М. Березовским были обнаружены и доставлены в 1909 г. в Санкт-Петербург наиболее ранние из известных фрагментов сутры и комментариев на нее. Всего в коллекции Института восточных рукописей РАН их имеется 20. Судя по палеографии, они относятся к шести разным рукописям.

Березовским были доставлены также в 1909 г. фрагменты цветных рисунков на бумаге и на ткани, относящиеся к VII–IX вв. Важно отметить, что их сюжеты – коленопреклоненная фигура донатора у ног сидящего Будды, Будда на фоне мандалы, Будда в позе проповеди – иллюстрируют важные элементы религиозной практики буддизма (донаторство мирян, ритуал созерцания мандалы, проповедь). Эти рисунки свидетельствуют, что в Куче существовала развитая традиция художественной пропаганды буддийского учения.

Большой интерес представляют относящиеся предположительно к I–III вв. фрагменты текстов Абхидхармы на санскрите, зафиксированные тушью на пальмовых листьях раннеиндийским брахми. М.М. Березовский, согласно его пометкам, обнаружил эти фрагменты в Он-Баш-Минуйе. Рукопись была выполнена в форме потхи, причем текст располагался на обеих сторонах листа – по три строки на каждой. По-видимому, она создавалась в тот период, когда санскритский оригинал буддийского канонического корпуса уже подвергся полной письменной фиксации, а тексты Абхидхармы изучались в монастырях.

Четыре привезенные М.М. Березовским рукописи на кучанском языке, т.е. тохарском Б, распространённом в Куче в раннем Средневековье, исключительны по своей полноте. Столь полных документов, характеризующих хозяйственную жизнь монастырей и административную деятельность, не имеет ни одно зарубежное собрание. По содержанию эти документы делятся на две категории: учетно-хозяйственные (по учету скота)

и административно-учетные (подворные списки населения). Место их находки неизвестно. Рукописи выполнены курсивным северным центральноазиатским письмом и относятся к VII–IX вв.

*Памятники письменности из Хотана.* Из Хотана в Санкт-Петербург были доставлены различные письменные памятники на санскрите, пракритах, хотано-сакском, тибетском и китайском языках. Обширная литература на хотано-сакском языке, на котором говорило и писало местное ираноязычное население, в основном представляет собой переведенные с санскрита и пракритов буддийские канонические тексты, отдельные памятники индийской словесности (например, эпос «Рамаяна»), повествовательно-дидактические, а также медицинские произведения. Ряд сочинений по вопросам разъяснения буддийской религиозной доктрины был создан в Хотане местными авторами.

В местной буддийской литературе, судя по хотанским рукописным находкам, отсутствуют какие-либо сведения по политической истории Хотана. Однако колофоны к отдельным произведениям проливают свет на процесс воспроизведения рукописей, его финансирование, а также на хотанскую систему родства и положение некоторых социальных групп в местном обществе.

Единственным надежным источником по истории и культуре повседневности Хотана служат зафиксированные на бумаге или на древесине хозяйственные, юридические и иные официальные документы на хотано-сакском и тибетском (периода тибетского владычества) языках. Их количество вполне репрезентативно для получения исчерпывающей информации по многим вопросам. Тем не менее, исследование таких документов сопряжено с большими трудностями, поскольку они, являясь в литературном отношении памятниками канцелярского стиля, изобилуют специфическими деловыми оборотами и вкраплениями бытовой лексики, которые далеко не всегда поддаются научнообоснованной интерпретации. Дополнительная трудность их изучения обусловлена и типом письменности: многие хозяйственные документы выполнены центральноазиатским брахми



в виде безаналоговой скорописи, которая засвидетельствована только в памятниках Восточного Туркестана.

В коллекции рукописей Н.Ф. Петровского, изучением которой начал заниматься С.Ф. Ольденбург и продолжил В.С. Воробьев-Десятовский (1927–1956), в настоящее время зарегистрировано 582 единицы хранения. В этой совокупности 266 составляют санскритские рукописи письмом брахми на бумаге, 207 – сакские рукописи на бумаге, из них 59 рукописей и фрагментов – буддийские и 238 – хозяйственные документы, в том числе 10 документов на дереве<sup>1</sup>; тохарских фрагментов – 11<sup>2</sup>.

Два документа на дереве зафиксированы письмом кхароштки на северо-западном пракрите гандхари, и один документ на дереве зафиксирован двумя видами письма – брахми (на одной стороне) и кхароштки (на другой стороне). Другие два документа на дереве написаны уйгурским письмом на староуйгурском языке.

Три фрагмента рукописей на бумаге зафиксированы тибетским письмом полукурсивного типа (так называемый дуньхуанский курсив). Почти все рукописи выполнены на бумаге центральноазиатского производства, очаги которого находились в Хотане и Кашгаре.

Еще раз подчеркнем, что именно благодаря находкам Н.Ф. Петровского удалось открыть ранее не известные языки южной части Восточного Туркестана – тохарский А и тохарский Б. Честь публикации первых тохарских фрагментов, сделавшихся достоянием мировой науки, принадлежит С.Ф. Ольденбургу.

Как свидетельствуют рукописные хотанские находки, в Западном крае во второй половине I тыс. н.э. происходили зна-

---

<sup>1</sup> См. Saka Documents VII: the St. Petersburg Collections. Ed. by Ronald Emmerick and Margarita Vorobyova-Desjatovskaja // Corpus Inscriptionum Iranicarum. London, 1993; Saka Documents Text Volume III: the St. Petersburg collections // Corpus Inscriptionum Iranicarum. London, 1995.

<sup>2</sup> М.И. Vorovyova-Desyatovskaya. The Ancient Manuscripts from Eastern Turkestan in the St. Petersburg Collection: Some Result of Recent Research // Tocharian and Indo-European Studies. Vol. 7. 1997. C.A. Reitzel Copenhagen, p. 208.

чительные религиозно-идеологические изменения, выдвинувшие на передний план тантрическое направление буддизма – Ваджраяну. В ваджраянских текстах, происходящих из Хотана, прослеживаются два небуддийских религиозных субстрата: местные архаические верования и привнесенные из Индии брахманские и добрахманские обережные заговоры. Значительную часть текстов в коллекции Н.Ф. Петровского составляют дхарани – заклинания и мантры. В коллекции Института восточных рукописей РАН имеются 34 различных списка, которые содержат до 200 фрагментов, включающих различного рода заклинания. Среди этих фрагментов большинство относится к обережным сутрам «Панчаракша» («Пять защит»). В них получил отражение ваджраянский культ пяти богинь-матерей – помощниц и заступниц, каждая из которых ассоциирована с определенным блоком защитительных магических формул.

Отметим ряд наиболее представительных буддийских рукописных находок из Хотана. Среди них максимальный по количеству строк памятник хотано-сакской литературы «Сказание о Бхадре». Рукопись имеет традиционную индийскую форму потхи, копирующую пальмовый лист. Текст, составленный в стихах, представляет собой учебное пособие по религиозной доктрине буддизма и включает в себя цитаты из канонических сутр и иллюстративные популярные повествования. В предисловиях к отдельным ее главам автор упоминает события местной истории, благодаря чему науке сделались известны этнонимы народов, угрожавших Хотану войнами и набегами, а также некоторые важные сведения о культуре и общественной жизни княжества. В собрании Института восточных рукописей РАН имеются 192 листа этого произведения. Немецкий буддолог-источниковед Р. Эммерик установил, что первоначально в рукописи было 440 листов. Ему удалось найти еще 207 листов в хранилищах Великобритании, США, Индии, Германии и Японии. Однако вся рукопись целиком так и осталась невосстановленной. Начальная ее часть утрачена, но сохранились последний лист и колофон.

В 1893 г. в Азиатский музей была доставлена уникальная находка – «Лотосовая сутра» («Саддхарма-пундарика-сутра») на санскрите, выполненная в форме потхи тушью на коричневой бумаге. Позднее эта находка получила широкую научную известность как «кашгарская рукопись Петровского».

Санскритский оригинал «Лотосовой сутры», долгое время известной лишь в непальской и китайской версиях, считался утерянным. Но Н.Ф. Петровскому удалось случайно приобрести ее отдельные фрагменты, которые и были переправлены им в Азиатский музей. В 1910 г. Дж. Макартней подарил Азиатскому музею еще несколько листов «Лотосовой сутры» на санскрите, купленных им в Кашгаре у местного собирателя рукописей Бадруддина.

К началу 1910-х гг. английские и японские ученые уже проделали значительную работу по дешифровке рукописей «Лотосовой сутры», и в 1912 г. Х. Керн и Б. Нандзё опубликовали в Санкт-Петербурге ее санскритский текст, опираясь на непальские рукописи XI–XII вв. При этом «кашгарская рукопись» ими почти не использовалась. В 1950-е гг. индийскому палеографу Рагху Вире и его немецкому коллеге Х. Бехерту удалось установить, что в этой рукописи содержится не известная ранее редакция сутры, отличная от непальской. Позже Хирофуми Тода и Р. Эммерик на основе анализа частично сохранившихся колофонов установили, что по происхождению ее следует считать не кашгарской, а хотанской. Хотя коллекционер Бадруддин, подобно прочим охотникам за раритетами, не показал место обнаружения рукописи, было известно, что в то время кладоискатели орудовали в южном Хотане, в области Домако, в местечке Кадалик. Возникло предположение, что Бадруддин мог приобрести рукопись именно там. Дальнейшее изучение текста показало, что первоначально в рукописи было 467 листов. Из них 399 хранятся в собрании Института восточных рукописей РАН. В зарубежных хранилищах находятся еще 56 листов, но 12 листов так до сих пор и не найдены. Хирофуми Тода в 1983 г. осуществил издание всех имеющихся листов «Лотосовой сутры».

В 1909 г. в Азиатский музей от Петровского поступила рукопись «Кашьяпапариварта-сутра» на санскрите, выполненная в форме потхи, на плотной с желтоватым оттенком бумаге вертикальным центральноазиатским брахми. Текст в ней располагается на двух сторонах, по пять строк на каждой, листы по краям оказались поврежденными. Рукопись предположительно датировалась VII–VIII вв.

«Кашьяпапариварта» – одна из важнейших сутр Махаяны, так как в ней разъясняются «запредельные добродетели», собственные бодхисаттвам. В тексте доставленной рукописи сохранилось также другое, более раннее название этого произведения – «Ратнакута-сутра». Сутра состоит из двух частей: в первой Будда беседует со своим учеником Махакашьяпой о качествах, которыми должен обладать бодхисаттва как «бесплатный слуга» всех нуждающихся в помощи, а вторая посвящена мировоззрению «среднего пути».

«Кашьяпапариварта» – наиболее цитируемое произведение в махаянской традиции: апелляции к ней можно обнаружить в других махаянских сутрах и текстах философских школ Мадхьямака и Йогачара (другое название – Виджнянавада), а также в авторских сочинениях, посвященных буддийской религиозной доктрине. В «Кашьяпапариварте» заложен целый ряд идей, получивших дальнейшее концептуальное развитие в последующей истории буддийской мысли. Для Нагарджуны, основателя Мадхьямики, «Кашьяпапариварта-сутра» послужила одним из источников при создании «Муламадхьямака-карик».

В 1909 г. Петровским был передан в Азиатский музей фрагмент рукописи «Махапаринирвана-сутры» на санскрите, выполненной в форме потхи, на бумажном носителе, тушью письмом южно-туркестанское брахми. Рукопись датируется VII в. Фрагмент относится к числу ранних текстов махаянской редакции сутры. В нем сохранился конец главы II с колофоном: «Окончен второй раздел под названием “Тело, прочное, как ваджра”». Далее следует глава III, которая занимает большую часть фрагмента, но не имеет названия. Сравнение с китайским ее пе-

реводом, осуществленным Дхармакшемой (уроженцем Магадхи, откуда и была привезена им эта сутра в V в.), показывает, что текст данной главы посвящен правильному пониманию названия сутры. В тексте сказано: «Сутра эта, благая в начале, благая в середине, благая в конце, ...единственная, полностью завершенная, исключительно чистая, целомудренная, и называется она Великой, потому что она вечная, подобно ваджре... Она всех живых существ освобождает от земных существований, какими бы они ни были».

Коллекция Н.Ф. Петровского содержит и наиболее ранние буддийские произведения. Им была передана в Азиатский музей в 1893 г. одна из древнейших индийских рукописей – «Дхармапада» на северо-западном пракрите гандхари, выполненная на бересте тушью. Ее факсимиле впервые опубликовал С.Ф. Ольденбург в 1897 г. Эта рукопись презентует письмо кхароштки, которое имеет арамейское происхождение. Оно употреблялось в период с III в. до н.э. (монументальное кхароштки) до IV в. н.э. Рукописи, зафиксированные этим письмом, сохранились в Центральной Азии, в Афганистане и Пакистане. Палеографический анализ показал, что северо-западный пракрит гандхари тесно ассоциирован с кхароштки.

Очевидно, рукопись «Дхармапады» была сложена в виде гармоник. Но во избежание ее разрушения хранители расправили хрупкую бересту и поместили между стеклами, по всей вероятности, сразу же по ее поступлении в Азиатский Музей, еще при С.Ф. Ольденбурге.

Науке известны две части данной рукописи. Первая была доставлена в Европу экспедицией Дютрёй де Рена в 1892 г. из Хотана, и ныне она хранится в Национальной библиотеке в Париже. Немногом позже Н.Ф. Петровский купил другую ее часть в Кашгаре. Хотя Дютрёй де Рен указал место находки рукописи, более вероятно, что и она также была куплена у местных жителей, а не обнаружена самими экспедиционерами. До сих пор доподлинно неизвестно, где местные кладоискатели раздобыли эту ценность. Н.Ф. Петровскому досталось начало

текста, а французская экспедиция получила только его заключительную часть. Средняя до сих пор не обнаружена.

Рукопись содержит хорошо известное по более поздним находкам сочинение «Дхармапада». Название это переводят по-разному: «Основа Учения» или «Слово об Учении». Европейские ученые впервые познакомились с этим произведением в палийской версии («Дхаммапада»), входящей в состав собрания канонических текстов ранней буддийской школы Тхеравада.

«Дхармапада» представляет собой сборник афоризмов и сентенций Будды Шакьямуни, изреченных им в связи с эпизодами жизни общины, объединявшей его учеников. В настоящее время наука располагает семью версиями этого произведения – на санскрите, пали и пракритах.

Из литературы праджняпарамитского цикла в Хотане была обнаружена рукопись «Алмазной сутры» («Ваджраччхедика-праджняпарамита») на санскрите, выполненная на серой бумаге, тушью, по шесть строк текста на каждой стороне листа. Рукопись датируется IX в.

Известно, что «Алмазная сутра» была составлена около 150–200 гг. н.э. Она относится к кругу основополагающей «Праджняпарамиты», состоящей из пяти отдельных сутр (от 100 глав до 8 глав) и 3 «малых» сутр, в число которых и входит «Ваджраччхедика». Это произведение приобрело особую популярность в Центральной Азии и на Дальнем Востоке. В I тыс. н.э. «Алмазная сутра» входила в число наиболее почитаемых махаянских произведений праджняпарамитского цикла и переводилась на китайский, тибетский и хотано-сакский языки. Причиной популярности этого произведения являлся выдвинутый в нем тезис о наделении не только монахов, но и мирян правом практиковать высший – «алмазный» – тип созерцания: Будда призывал всех последователей Учения погружаться в алмазное сосредоточение сознания, чтобы победить неведение освободиться от уз сансары. «Алмазное» созерцание трактуется в сутре как путь праджняпарамиты – «запредельной мудрости», ведущий к полному устранению неведения. Уничтожая неведение, обусловленное

алчностью, враждой и упорством в заблуждениях и тем самым все глубже и глубже познавая природу Будды и его запредельную мудрость, утверждается в «Алмазной сутре», любое живое существо способно осуществить «переход на другой берег», т.е. вступить в нирвану. Этот смысл вложен в термин «парамита», входящий в санскритское название сутры.

Главной философской концепцией «Ваджраччхедики» следует считать идею шуньяты (пустоты) – иллюзорности индивидуального «Я», которое не существует в качестве некоей самостоятельной субстанции в потоке психической жизни. Познание пустоты «Я» в акте созерцания приводит к достижению полного покоя сознания, свободного от аффектации. В философском сюжете о шуньяте выдвигается идея тождества сансары и нирваны: если нирвана – покой сознания, то сансара – не более чем иллюзия нарушения этого покоя, ибо пустопорожняя идея «Я» ни чему не соответствует в психической реальности, а значит, и не способна что-либо в ней нарушить.

И.П. Лавровым в 1909 г. была передана в Азиатский музей происходящая из Хотана рукопись «Сутры Золотого Блеска» («Суварнабхасоттама-сутра») на санскрите, выполненная на бумаге, тушью, по 10 строк на каждой стороне листа. Рукопись датируется V в. н.э.

Изучение «Сутры Золотого блеска» в Европе началось после ее издания Я. Нобелем в 1944 г. в латинской транслитерации, выполненной с непальских рукописей XI в. Ее смысловым ядром, вокруг которого в последствии сложился остальной текст, явилась идея регулярного публичного покаяния. Она лейтмотивом прослеживается в главе III этого произведения.

Идея покаяния возникла в раннем буддизме и затем вошла в религиозно-дисциплинарные правила всех школ. Махаяна уже на заре своего распространения за пределы Индии транслировала идею покаяния в культуру Центральной Азии и Дальнего Востока.

Покаяние как регулярный акт совершалось в буддийской общине при полном собрании всех ее членов два раза в месяц – в

дни полнолуния и новолуния. Во время этого обряда оглашался текст «Пратимокша-сутры», и присутствующие сообщали о своих прегрешениях.

По мере распространения «Сутры Золотого блеска» появилась необходимость разъяснения ее тезисов с помощью легенд и притч о прежних рождениях Шакьямуни. Благодаря введению этих увлекательных повествований в текст сутры проповеди буддийских монахов привлекали все более широкую аудиторию. Самой сильной по воздействию на слушателей считается последняя, XVIII, глава. В ней рассказывается о том, как в одном из своих прошлых рождений Шакьямуни, будучи тогда принцем, совершил беспрецедентный акт самоотверженности: он накормил собственной плотью изголодавшуюся тигрицу, чтобы уберечь ее от страшного греха – пожирания собственных новорожденных детенышей.

Буддисты-миряне приписывали этой сутре магическую способность содействовать в успехе житейских дел. Со временем в ее тексте появились соответствующие интерполяции, которые привлекли к ней сторонников Ваджраяны – тантрического направления в буддизме. На этом основании «Сутра Золотого блеска» была отнесена в тибетобуддийском каноне к категории тантр.

Очень значимой частью коллекции Н.Ф. Петровского являются рукописи, содержащие перечни буддийской философской терминологии – матричные списки. К ним относятся две «Дхармашарира-сутры». Перевод их названия – «Сутры о теле Учения» – свидетельствует о значимости терминологических списков в буддийской традиции. Обе они выполнены на бумаге центральноазиатского производства письмом южное центральноазиатское брахми. В Азиатский музей они поступили в 1890-е гг. Эти небольшие по объему произведения представляют собой перечни терминологии, классифицированной по концептуально-тематическому принципу. Матрики в своей совокупности содержали весь специфически буддийский понятийно-терминологический аппарат, введенный в канонических сутрах, и выступали основой его интерпретации в различных школах и направлениях буддизма.



*Рукописи из Турфана.* Среди материалов первой Русской туркестанской экспедиции С.Ф. Ольденбурга было около сотни рукописей, которые поступили в Азиатский музей. По большей части они представляли собой фрагменты, обнаруженные при археологических раскопках. Среди турфанских рукописей присутствуют, в частности, материалы на китайском языке и на санскрите. Найденные экспедицией уйгурские рукописи были затем изданы В.В. Радловым. В основном они являются памятниками уйгурского периода в Восточном Туркестане, датируемого IX–X вв. Некоторые тексты из Турфана поступили в Азиатский музей от В.И. Роборовского, Д.А. Клеменца и С.Е. Малова. В числе происходящих из Турфана письменных памятников на древнетюркских языках имеются древнетюркские рунические надписи, древней-уйгурские надписи на штукатурке дворцовых и храмовых построек, древнейуйгурские рукописи, ксилографы и деловые документы.

Среди китайских рукописей из Турфана преобладают фрагменты буддийских сочинений и хозяйственные документы, весьма ценные для изучения земельных отношений в Западном крае. В числе Турфанских рукописных находок есть тохарско-санскритские билингвы (параллельные двуязычные тексты), служащие важным материалом для исследования тохарской лексики.

В Турфане были обнаружены уникальные фрагменты ксилографов, которые содержат санскритские оригиналы сутр, входящих в состав Трипитаки. До этих находок санскритский оригинал буддийского канона считался полностью утраченным. Для изготовления печатных досок использовались тексты, зафиксированные письмом брахми. Вероятно, как и в случае с тибетскими ксилографами из Хара-Хото, резчиками выступали китайские мастера. По-видимому, такие ксилографические издания могли осуществляться в относительно спокойный для истории Турфана период, в IX в.

В собрании Института восточных рукописей РАН, в фонде «Вещи, слепки, камни», хранится немалое количество привезенных С.Ф. Ольденбургом из Турфана продолговатых саманных

табличек с надписями на санскрите (80 единиц) и на уйгурском языке (несколько единиц). Они происходят из Безеклика и представляют собой пояснения к настенным росписям – так называемым сценам пранидхи, т.е. актам исполнения религиозных обетов. Сюжеты росписей иллюстрировали идею ревностного следования благочестивых мирян обетам бодхисаттвы – практике заповедных добродетелей. В текстовых пояснениях к ним были приведены цитаты из авторитетных буддийских произведений. Надписи размещались по краям живописных изображений, вертикально, сверху вниз.

История обнаружения этих буддийских раритетов драматична. С 1902 по 1914 г. Безеклик несколько раз посещался экспедициями немецких археологов – А. Грюнведеля и А. Лекока. И тот и другой яростно стремились к приоритетному вывозу буддийских культурных ценностей в Европу. Спешно снимая со стен росписи, экспедиционеры не придавали особого значения текстовым пояснениям. Они грубо изымали живописный материал, не заботясь о дальнейшей судьбе безразличных им надписных таблиц. Большинство росписей из пещерных буддийских храмов Безеклика было доставлено ими в Берлин, где ныне они находятся в Музее индийского искусства (Museum für Indische Kunst). Лишь на некоторых из таких экспонатов по счастливой случайности сохранились надписные таблички.

Иначе отнеслись к турфанскому наследию участники экспедиции С.Ф. Ольденбурга, когда оказались в 1909 г. в растерзанных западноевропейскими коллегами буддийских святынях. Обнаружив обломки росписей с надписными табличками, они бережно собрали эти драгоценные свидетельства ушедшей в прошлое культуры. В настоящее время они служат важными источниками изучения буддийской цивилизации Центральной Азии.

*Четвертые востоковедные чтения памяти  
О.О. Розенберга.  
Доклады, статьи, публикации документов.  
СПб., 2011. С. 240–250.*

## САНСКРИТСКАЯ ТРИПИТАКА В СВЕТЕ ПАЛЕОГРАФИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ 1920–2000-х гг.

В буддологическом источниковедении исследования канонической литературы на языке пали – Типитаки школы Тхеравада («учение старейшин») начались значительно раньше, чем были обнаружены рукописи, содержащие фрагменты канонических произведений на санскрите. В аспекте изучения догматики буддизма в то время именно Типитака считалась единственным аутентичным сводом источников, характеризующих Дхарму – Учение Будды в его исходном виде. Тот факт, что канонизированные в Китае и Тибете переводы индийских произведений осуществлялись в основном с санскрита, оставался на периферии исследовательского внимания. Ситуация радикально изменилась с открытием на территории Центральной Азии буддийской цивилизации, существовавшей в оазисах Восточного Туркестана в I тыс. н.э. Целый ряд отечественных и зарубежных экспедиций обследовал этот регион в течение 1900-х–1910-х гг.<sup>1</sup>, благодаря чему российские, западноевропейские и японские ученые-палеографы получили в свое распоряжение значительное число санскритских манускриптов, заставивших пересмотреть утвердившиеся прежде точки зрения на буддийскую каноническую литературу.

С 1920-х гг. началось интенсивное изучение состава санскритской Трипитаки на основе сравнения новонайденных фрагментов канонических текстов с китайскими и тибетскими переводами буддийской литературы, кодифицированной в Индии, и с составом палийской Типитаки. Эти исследования, продолжающиеся по настоящее время, позволили качественно обновить научные представления о процессе письменной фиксации канона и вкладе различных школ раннего буддизма в этот процесс.

---

<sup>1</sup> Подробнее см.: Воробьева-Десятовская, 2011, с. 15–24.

Буддийские рукописи, происходящие из Центральной Азии, начали поступать в Азиатский музей Российской Академии наук в конце 1880-х гг. Последнее по времени поступление датируется 1915 г. – эта коллекция явилась результатом двух экспедиций в Восточный Туркестан С.Е. Малова. В 1930 г. Азиатский музей вошел в структуру нового научно-исследовательского учреждения – Института востоковедения АН СССР. Ныне все его коллекции хранятся в фондах Института восточных рукописей РАН – крупнейшего отечественного центра востоковедных палеографических исследований.

В течение 1960–1980-х гг. фрагменты санскритских рукописей, надписей на керамических сосудах и иных артефактах были найдены российскими археологами, обследовавшими буддийские комплексы I–VIII вв. н.э. на территории советской Средней Азии – в Таджикистане, Туркмении, Киргизии, Узбекистане. После распада СССР ученые РФ имели возможность участвовать только в раскопках близ г. Пенджикент.

Однако в Европу продолжали поступать рукописи, найденные в Афганистане и Пакистане – на территориях, являвшихся в доисламский период северо-западной частью Индии. Особенно важные находки были сделаны в районе бывшей Гандхары – одного из очагов индийской культуры раннего средневековья.

В 1999 г. в пещерах древних буддийских храмов Бамьяна местные жители случайно обнаружили довольно большую коллекцию рукописей. Она была приобретена норвежским коллекционером Скоеном и хранится ныне в его частном собрании, в г. Осло. Владелец предоставил возможность специалистам-палеографам изучить эти манускрипты. Научная ценность данной коллекции весьма значительна – среди рукописей оказались, в частности, фрагменты санскритских оригиналов сутр, которые ранее считались безвозвратно утраченными. Коллекция сохранилась в хорошем состоянии благодаря специфическому микроклимату бамьянских пещер. Возможно, рукописи были спрятаны в пещерном храме с целью спасения от враждебных

посягательств в эпоху исламских завоеваний Северо-Запада Индии. Сухой песчаный грунт, защищенность от доступа света и постоянная прохлада оказались подходящей средой для обеспечения сохранности материальных носителей – бумаги, бересты, пальмового листа.

В конце 1980-х гг. на одном из европейских аукционов была выставлена на продажу обнаруженная на территории Пакистана весьма ценная рукопись на бересте – санскритская «Диргха-агама». Имя приобретшего ее коллекционера не разглашается. Однако анонимный владелец рукописи предоставил немецким и японским ученым хорошие фотокопии текста, что позволило провести первичные исследования. В изучении «Диргха-агамы» участвовали Дженс-Уве Хартманн, Клаус Вилле, Мацуда Кадзунобу. Рукопись первоначально содержала 454 листа, о чем свидетельствует сохранившийся последний лист с колофоном, но в ней имеются большие лакуны. В распоряжении ученых оказались только 160 листов: 72–116, 264–330, 385–464 (Hartmann, 2002, с. 97).

Анализируя географические ареалы обнаружения буддийских рукописей, приходится констатировать, что в Индии, на исторической родине буддизма, климатические условия большинства территорий были непригодными для долговременного сбережения рукописного наследия. Кроме того, утрата огромного массива буддийских рукописей на санскрите произошла в эпоху исламских завоеваний, поскольку подверглись инокультурной агрессии именно те районы Индии, в которых лингвистическим инструментом буддийской традиции являлся санскрит. Юг Индийского субконтинента, где буддизм функционировал на языке пали, не был затронут вторжением иноземных завоевателей, и оттуда палийский канон распространился на Цейлон (Шри Ланку) и в Юго-Восточную Азию.

На северных окраинах Индии санскритская буддийская традиция продолжала воспроизводиться почти до конца I тыс. н.э. в монастырях-университетах – Наланде и Викрамашиле

и в небольших обителях, располагавшихся в пригималайской зоне. Из этих мест рукописи доставлялись в северные оазисы Восточного Туркестана – Турфан и Кучу и в южные – Хотан и Кашгар.

Продвижение буддизма в Центральную Азию сопровождалось его укоренением в Непале, Бутане, Гильгите. Там создавались буддийские монастыри, которые одновременно становились и центрами религиозного образования. При них функционировали скриптории, где производилось копирование рукописей. Приобретение материалов, необходимых переписчикам, осуществлялось на средства донаторов из числа буддистов-мирян, стремившихся тем самым приобрести религиозную заслугу.

**Кодификация буддийской литературы.** История буддизма в Индии опосредовалась дискуссиями в среде ученого монашества. Их предметом выступала не догматика, а религиозная дисциплина – социокультурный аспект пути к Просветлению. Разногласия провоцировались расширением социальной базы буддизма. В ранний период принятие монашества и уход из дома считались необходимым условием духовного прогресса. Монахи странствовали небольшими группами, собирая подаяние и проповедуя отказ от мирской жизни. Но со временем ситуация изменилась – появилось значительное число буддистов-мирян, способных содержать стационарные монастырские обители вблизи деревень. Буддийская сангха (община) начала преобразовываться в сообщество монахов и мирян. Разногласия в среде монашества возникли именно по вопросу допустимости постоянного обитания вблизи социума, чреватого соблазнами. Одна часть хранителей традиции отстаивала идеал монаха-отшельника, практикующего уединенную жизнь в лесу, – полностью посвятившего себя практике созерцания. Другая ратовала за необходимость просвещения мирян и выдвигала на передний план идеал деревенского монаха-проповедника – (Воробьева-Десятовская, 2004, с. 207–208). В результате дискуссии было легитимировано

включение мирян в состав буддийской сангхи и узаконились оба идеала монашеской жизни.

По предположениям исследователей, регламенты поведения и жизнедеятельности членов монашеских сообществ начали оформляться на заре истории буддизма. Они обнаруживаются в ранних текстах Винаи – канонического собрания религиозно-дисциплинарных наставлений Будды. Такие тексты построены по единой сюжетной схеме: монахи излагают Учителю какой-либо эпизод, наблюдавшийся ими во время сбора подаяния, и спрашивают, как надлежит вести себя в подобных случаях. Будда раскрывает нравственный смысл рассматриваемого случая и дает предписание, регламентирующее должное поведение.

Большинство западных ученых именно в этих ранних религиозно-дисциплинарных текстах правомерно усматривают исторические истоки буддийской литературы<sup>1</sup>. Однако было бы ошибкой упускать из вида вариативность Винаи. При сохранении основных принципов нравственной дисциплины и критериев оценки духовного прогресса, достигаемого в монашеской практике, правила жизнедеятельности членов сангхи варьировали в зависимости от местных условий – климата, этнокультурных традиций, хозяйственно-экономического уклада и т.д. Теоретики Винаи, апеллируя к проповедям Учителя, не исключали такой возможности.

Не менее важным фактором вариативности Винаи выступало то обстоятельство, что буддизм функционировал в форме школ, закладывавших основы письменной фиксации Слова Будды (Буддха Вачана). Индийские ученые насчитывают семь отличающихся друг от друга версий, созданных в школьных сообществах махасангхиков, махасангхиков-локоттаравединов, тхеравадинов, махишасаков, дхармагуптаков, сарвастивадинов и муласарвастивадинов (Prebish, 1975, с. 28). Виная тхеравадинов сохранилась полностью в своем палийском оригинале. Виная муласарвастивадинов известна только в переводах на

---

<sup>1</sup> См., в частности: Bareau, 1955; Frauwallner, 1969.

тибетский и китайский языки, причем в китайском переводе сохранились те отдельные ее главы, которые служат комментарием к «Пратимокша-сутре».

Спор о том, была ли Муласарвастивада самостоятельной школой или она не отличалась от Сарвастивады, продолжается до сих пор. Поскольку санскритское слово «mūla» означает «корень», «основа», многие ученые считают Муласарвастиваду самостоятельной школьной традицией. Другие же, опираясь на исследование китайских переводов, отмечают тот факт, что слово «mūla» во многих случаях опускалось переводчиками, и задаются закономерным вопросом – действительно ли этот термин присутствовал в санскритском оригинале, с которого выполнялся перевод?

Значительная часть санскритского текста, предположительно принадлежащего к корпусу Винаи Муласарвастивады, была выявлена среди рукописей, происходящих из Гильгита. Название в нем не сохранилось, но сравнение гильгитского текста с Винаей сарвастивадинов показывает, что тексты, атрибутируемые как Виная школы Муласарвастивада, были позднее подвергнуты значительной литературной обработке. Особенно это видно по джатакам и авадам, сохранившимся на санскрите.

Виная сарвастивадинов дошла до нас в переводе на китайский язык («Трипитака Тайсё», № 1435, переводчики – Пуньятара и Кумараджива, V в. н.э.). Из состава санскритского оригинала сохранилось, однако, значительное количество фрагментов «Пратимокша-сутры». Найдены также фрагменты санскритских комментариев к ней.

Виная дхармагуптаков известна в китайском переводе, который, как предполагает американский ученый Р. Саломон, был выполнен с оригиналов, зафиксированных на пракрите гандхари письмом кхароштхи. Японские ученые считают эту версию Винаи одной из самых ранних, хотя на китайский язык она была переведена только в IV–V вв. н.э. (см.: «Трипитака Тайсё», № 1428; переводчики – Буддхаяшас и другие).



Виная махасангхиков была переведена на китайский язык в V в. (см.: «Трипитака Тайсё», № 1425; переводчики – Буддхабhadра и другие). Ее санскритский оригинал не сохранился. В коллекции Скоена обнаружались санскритские фрагменты Винаи махасангхиков-локоттаравадинаов. Японский ученый Сейси Карасима выполнил перевод этих фрагментов на английский язык (Karashima, 2000, с. 233–241).

Меньше всего изучена Виная махисасаков. Известен ее перевод на китайский язык, осуществленный в V в. (см.: «Трипитака Тайсё», № 1421; переводчики – Буддхаджива и другие). Из санскритского оригинала сохранилась только одна глава – «Bhaiśajya-vastu», посвященная Будде как наставнику врачей.

Что касается догматической литературы – сутр-проповедей, то они в течение долгого времени были известны науке только в китайских и тибетских переводах. Лишь с конца XIX в. благодаря находкам фрагментов их санскритских оригиналов в Центральной Азии ученые получили возможность исследовать процесс развития буддийской литературы. Именно эти находки показали, что тексты буддийской канонической традиции фиксировались в Индии параллельно на двух языках: санскрите и пали. Среди обнаруженных санскритских рукописей оказались ранние и поздние версии текстов, что позволило сделать вывод о наличии у каждой из семи указанных школ собственной редакции тех сутр-проповедей, которые были со временем канонизированы.

На определенном этапе истории буддизма сутры, входящие в состав палийского канона, получили в буддийской традиции название Хинаяна, или «Малая колесница». Поскольку многие из найденных фрагментов санскритских сутр оказались тождественны палийским по содержанию, ученые сочли возможным причислить и их к Хинаяне. Между тем ранние переводы санскритских оригиналов на китайский язык не содержат термина «Хинаяна». Он регистрируется в китайских переводах позднее, в период кодификации текстов, включенных в состав китайской

Трипитаки, и их классификации по направлениям. Аналогично этот термин не встречается в переводах текстов санскритской Трипитаки на тибетский язык.

Необходимо также отметить, что палийские канонические сутры не всегда имели название. Во фрагментах санскритских сутр сохранился термин «Шравакаяна» – «Колесница слушающих [Учение]».

Среди ранних находок фрагментов санскритских сутр многие не имели параллельных вариантов в палийской Хинаяне. Такие тексты были отнесены учеными к Махаяне, или «Большой колеснице». Как представляется, для этого имеются два основания. Во-первых, эти сутры в большинстве случаев содержали в своих названиях термин «Махаяна». Как правило, они более пространны, нежели хинаянские. При сравнении текстов, имеющих одинаковое или сходное название, в махаянских обнаруживалось обилие подробностей, а кроме того, в отличие от хинаянских аналогов в них в качестве главных персонажей выступают бодхисаттвы, завершающие свой земной путь и готовые к Просветлению. Во-вторых, сутры Махаяны насыщены философскими идеями и строгими определениями понятий, чего нет в сутрах Хинаяны. В ряде махаянских сутр подчеркивается, что после их изучения не следует обращаться к сутрам Хинаяны. Это наставление подкрепляется поясняющим примером: ученикам старших классов незачем обучаться основам грамоты.

Тексты Винаи, которые считались бы собственно махаянскими, так и не были обнаружены, и следует признать, что в Махаяне их не существует.

Махаянские тексты не сгруппированы по разделам, подобно хинаянским. В каждой из сутр Махаяны заложена определенная идея, позволяющая проследить дивергенцию школ в русле этого направления буддизма. Среди них особо важное место занимают Мадхьямака и Йогачара (другое название – Виджнянавада).

В I–II вв. н.э. возникло новое направление буддийской мысли, связанное с появлением текста «Саддхармапундарика-сутра». В этом произведении от имени Будды провозглашается доктрина «единого пути» – Буддхаяны («Колесницы Будд»), превосходящей и Махаяну и Хинаяну, ибо не только в членах буддийской общины, но и в любом живом существе заложена предпосылка уподобления Будде.

Важное место в буддизме занимает литература круга «Праджняпарамиты» («Запредельной мудрости»), которая также возникает в I–II вв. н.э. Смысловым центром праджняпарамитских текстов является учение о пустоте (шуньята). Согласно этому учению принятие обетов бодхисаттавы – следование 10 «запредельным» (по степени самоотверженности) добродетелям и созерцательная практика «интуитивного постижения» (абхисама) реальности служат инструментами обретения истинного знания о том, что сансара (круговорот рождений) – это не более чем иллюзия, порождаемая неведением. Обладая природой Будды, каждое живое существо пребывает в нирване, но не ведает этого. Просветление, т.е. уничтожение ослепляющего мрака неведения, позволяет узреть факт пустоты всего того, что в обыденном словоупотреблении именуется «Атманом» и «атмиями» – «Я» и «моё». Реальна только природа Будды, а поэтому между нирваной и сансарой нет различий – в онтологическом (бытийственном) аспекте эти состояния тождественны.

Вплоть до настоящего времени некоторые ученые полагают, что махаянский канон существовал, но не сохранился в полном объеме. Против этого, однако, свидетельствует состав собраний буддийских текстов, канонизированных в Китае и Тибете. И в том и в другом собрании прослеживается свой собственный порядок расположения произведений Махаяны. А это, в свою очередь, означает, что ни китайские, ни тибетские переводчики и редакторы не располагали целостно упорядоченным корпусом оригинальных махаянских текстов, якобы канонизированных в Индии.

Сутры Махаяны, помимо переводов на различные языки Центральной Азии (к настоящему времени, например, насчитывается семь переводов «Саддхармапундарика-сутры»), различаются также своими редакциями. «Саддхармапундарика», или «Лotosовая сутра», одна из самых популярных сутр в Центральной Азии, известна в двух полных редакциях: в непальско-гильгитской и центральноазиатской. Помимо них найдены фрагменты многих иных редакций этого произведения, различающихся по месту и времени письменной фиксации. Наиболее ранней из санскритских редакций можно считать рукопись, хранящуюся в Порт-Артуре (кит. *Liishun manuscript*). Сравнительным изучением редакций «Саддхармапундарики» занимается ныне Сейси Карасима (Karashima, 2004, с. 105–190). Он же издал тибетскую рукопись VII–VIII вв., являющуюся наиболее ранним переводом этой сутры на тибетский язык (Там же, с. 191–268). Рукопись происходит из Хотана. В настоящее время она хранится в Музее этнографии Швеции.

Сравнивая центральноазиатские редакции одних и тех же сутр, ученые выявили в целом ряде текстов следы работы местных редакторов. Так, во многих редакциях в состав буддийского пантеона включены имена аборигенных божеств и духов. В некоторых текстах прослеживается тенденция включения в буддийскую картину мира местных этнических верований и древних земледельческих культов, привнесенных в Центральную Азию из Индии. В рукописях, происходящих из Восточного Туркестана, обнаруживаются также следы древнейшей протоиндийской культуры.

Широкое распространение буддизма способствовало развитию его ритуально-практического аспекта. Об этом свидетельствуют те тексты, которые специально создавались или адаптировались для отправления соответствующих религиозных практик. Так, были обнаружены многие краткие версии праджняпарамитских текстов и «Сукхавативьюха-сутры», а также отдельные главы других сутр, функционировавшие в ритуальной

практике, например, 25-я глава «Саддхармапундарика-сутры», посвященная бодхисаттве Авалокитешваре.

По-видимому, в популярном (народном) буддизме утвердилась практика использования дхарани (заклинаний) и мантр (сакральных слога-фонем), некоторые из которых зафиксированы в сутрах Махаяны. Можно предположить, что дхарани и мантры ассимилировали определенный пласт добуддийских верований, примером чему может служить апелляция в ряде таких сакральных формул к культу богинь-матерей, спасающих от болезней, неблагоприятных астрологических воздействий, дурного глаза и т.д. В IX в. н.э. из сутры «Пять защит» заклинания, адресованные пяти женским божествам, были переведены на все языки Центральной Азии (в том числе и на тангутский – с китайского языка).

Изучение санскритских рукописей, происходящих из Центральной Азии, позволяет предположить, что процесс популяризации буддизма явился именно тем фактором, который стимулировал становление нового, тантрического направления – Ваджраяны («Алмазной колесницы»). В нем прокламировалась идея обретения Просветления в течение одной жизни благодаря использованию специфических ритуальных практик и особых методов буддийской тантра-йоги. Тексты этого направления – тантры были позднее переведены на тибетский язык и включены в состав тибетобуддийского канона.

Индийские космологические представления и астрология, ассимилированные в центральноазиатской культуре, способствовали развитию учения о буддийском универсуме: детализировалась картина хтонического ада, появились новые описания буддийского рая – горних «чистых земель». Особый авторитет в центральноазиатской форме популярного буддизма приобрели сутры, посвященные Будде Амитабхе, владыке «западного рая», и Будде Акшобхье, владыке восточного рая. Хотя оба эти культа зародились в буддийской мифологии Индии, центральноазиатский этнокультурный фактор внес в их окончательное

формирование определенный вклад. Подтверждением этому служит иконография – многочисленные фрески в пещерных храмах Могао (монастырский комплекс Дуньхуан) и в других буддийских святилищах на территории Восточного Туркестана. Большинство из сохранившихся к началу XX в. произведений буддийской религиозной живописи было вывезено в Западную Европу. Например, происходящие из Центральной Азии изображения сцен ада сделались достоянием Музея индийского искусства в Берлине. Лишь отдельные росписи остались нетронутыми. Фотоснимки фресок, сохранившихся на территории Синьцзяна, сделанные российскими исследователями, демонстрируют специфику центральноазиатской интерпретации буддийской космологии.

По-видимому, Хотан был одним из влиятельных центров популяризации буддизма. Вероятно, именно там составлялись отдельные сборники повествовательных текстов, соответствующих в жанровом отношении индийским джатакам (рассказам о прошлых рождениях Будды) и авадам (повествованиям о героических религиозных деяниях). К разряду такой популярной литературы, созданной в Хотане, относится, в частности, сборник «[Сказания] о мудрости и глупости». Он был составлен на китайском языке и затем переведен на тибетский язык (Парфианович, 1978).

На территории Восточного Туркестана, и особенно в Хотане, получили распространение так называемые апокрифические сутры. Некоторые из них представлены в сакских рукописях, например «Манджушринайратма-аватара-сутра». В этом произведении подробно изложены философские представления об аффективных препятствиях, которые подлежат устранению на пути к истинному знанию – Просветлению. Эта сутра сохранилась только на сакском языке. В Хотане был составлен ряд сутр на тибетском языке, посвященных ранним правителям этой местности. В Дуньхуане сутры составлялись на китайском языке.

***Сопоставление рукописей на пали, санскрите и их переводов на китайский язык.*** Сравнение фрагментов рукописей,

происходящих из северных оазисов Восточного Туркестана, главным образом из Турфана и Кучи, с фрагментами рукописей, обнаруженных в южных оазисах – Хотане и Кашгаре, показывает, что буддийские сочинения, получившие распространение на севере и юге региона, разнились по направлениям. Это прослеживается при сопоставлении полностью каталогизированной Турфанской коллекции Германии и коллекции Н.Ф. Петровского, хранящейся в фондах Института восточных рукописей РАН.

Турфанская коллекция формировалась в четыре этапа. Первоначально германская экспедиция 1902–1903 гг. собрала в Турфане (местностях Кочо и Идикутшари) всего пять фрагментов рукописей и шесть фрагментов ксилографов. В 1904–1905 гг. следующая экспедиция наряду с Кочо и Идикутшари обследовала Сангим, Тоёк и Ярхото и привезла 59 фрагментов рукописей. Самой плодотворной оказалась экспедиция 1905–1907 гг., которая доставила из Турфана, Кучи и Карашара около 600 рукописей. Последняя немецкая экспедиция работала в 1913–1914 гг. в Куче и Тумшукте (возле Маралбаши), где были обнаружены 20 рукописей (Waldschmidt, Clawiter, Holzmann, 1965, с. XII, XV).

Большинство добытых немецкими учеными рукописей содержат тексты хинаянского направления. Но имеются также сочинения по грамматике и медицине, составленные на санскрите предположительно в I–II вв. и зафиксированные, по определению Лоры Зандер, наклонным северо-туркестанским брахми. В северных оазисах были найдены и фрагменты рукописей на восточно-иранском языке. В них также содержатся тексты Хинаяны.

В числе обнаруженных буддийских рукописей оказались и фрагменты манускриптов, составленных на «тохарском языке Б», или кучинском. Есть основания предполагать, что тохары, один из индоевропейских этносов, расселились в Восточном Туркестане в глубокой древности, причем продвигались они в этот историко-культурный регион двумя потоками одновременно с ариями либо несколько раньше. В центральноазиатской палеографии язык фрагментов тохарских рукописей, прежде

обнаруженных в Турфане, принято называть «тохарским А». В нем прослеживаются некоторые элементы, заимствованные из тюркских языков. В отличие от него язык фрагментов, найденных в Куче, содержит элементы, заимствованные из иранских языков. Он и получил в науке название «тохарский Б». Тохары не имели собственной письменности, и вплоть до V в. н.э. никаких текстов на тохарском языке не существовало. Но затем они заимствовали древнее индийское письмо брахми и приспособили его для передачи фонетики своего языка. Доставленные немецкими учеными тохарские рукописи, происходящие из Кучи, содержали буддийские тексты хинаянского направления.

Коллекция Н.Ф. Петровского накапливалась иначе, нежели Турфанская коллекция Германии. Н.Ф. Петровский, будучи дипломатическим работником, не занимался археологическими изысканиями. Большинство рукописей, которые он присылал в Азиатский музей, приобреталось им у местных самостоятельных поисковиков и торговцев, скрывавших из соображений коммерческой выгоды места находок. Но анализируя языки рукописей и почерк их переписчиков, ученые атрибутировали происхождение этих манускриптов из оазисов Хотан и Кашгар. Значительное число поступивших от Петровского фрагментов рукописей было выполнено южным вертикальным центрально-азиатским брахми.

Наряду с фрагментами на санскрите в коллекции Н.Ф. Петровского оказалось немалое количество фрагментов на хотано-сакском языке. Определяя круг буддийской литературы, получившей распространение в Хотане и Кашгаре в I тыс. н.э., можно с уверенностью утверждать о ее принадлежности к махаянскому направлению.

Итак, как показывают палеографические исследования, в северных оазисах Восточного Туркестана распространялись тексты Хинаяны, а в южных преобладала Махаяна. В коллекции Петровского махаянские фрагменты составляют около 500 единиц хранения. Фрагменты махаянских письменных памятников



хранятся также в коллекциях М.М. Березовского, Н.Н. Кроткова и И.П. Лаврова, поступивших в Азиатский музей.

В коллекции Березовского, который в 1905–1907 гг. работал в Куче (Онбаш-минуй, Таджит-минуй – главный храм и монастырь; Кызыл-минуй, Кызыл-Карга) также присутствуют фрагменты рукописей на «тохарском языке Б» и санскритских рукописей хинаянского направления. Последние содержат по преимуществу тексты школ Сарвастивада и Муласарвастивада.

Исследователи, взяв за основу структуру канона тхеравадинов на языке пали, предложили классифицировать хинаянские санскритские тексты по тому же принципу. До недавнего времени о составе санскритской Сутра-питаки («Собрания сутр») было известно только по косвенным данным – по переводам этих канонических текстов на китайский язык; по сообщениям буддийского ученого Сюань-цзана (VII в.) и других китайских путешественников, посетивших с паломническими целями Индию и Восточный Туркестан; по словарю буддийской терминологии «Махавьютпатти», составленному в Тибете; по цитатам, выявленным в «Дивья-авадане» и других сборниках повествовательных текстов (Banerjee, 1957, с. 18–20).

При изучении хинаянских канонических произведений, переведенных с санскрита на китайский язык, вопросы их исходной школьной принадлежности не обрели однозначного решения. Первоначально ученые полагали, что все четыре агамы восходят к традиции школы Сарвастивада и образуют ядро ее кодифицированной догматики – Сутра-питаку. Открытие фрагментов хинаянских рукописей на санскрите в Восточном Туркестане позволило скорректировать указанную атрибуцию. К школе Сарвастивада были отнесены только две агамы: вторая, или «Мадхьяма-агама», и третья – «Самьюкта-агама» (Bagchi, 1927, с. 158–159; Он же, 1938, с. 382).

«Диргха-агама («Собрание пространных проповедей Будды») сложилась, как выяснилось, в школьной традиции дхармагуптаков. Первым такую гипотезу выдвинул индий-

ский ученый П.Я. Багчи в 1927 г. Позднее она подтвердилась в исследованиях Э. Вальдшмидта, Дж. Брафа, А. Баро и др. Сравнительно недавно из Пакистана была привезена рукопись санскритской «Диргха-агамы», исследованием которой занимается Дж.-У. Хартманн (Hartmann, 2002, с. 85).

Японский ученый Сёдзэн Кумой в статье «Агамы», размещенной в цейлонской «Энциклопедии буддизма», представил таблицу классификации сутр в китайских переводах и распределения агам по школам. В ней (с учетом воззрений носителей традиционной буддийской учености) установлены следующие соотношения: «Диргха-агама» отнесена к школе дхармагуптаков; «Мадхьяма-агама» и «Самбюкта-агама» – к школе сарвастивадинов; «Экоттара-агама» – к школе махасангхиков (Encyclopaedia of Buddhism, 1961, с. 248).

В этом же издании китайский ученый Люй Шэн, опираясь на исследования японских коллег, внес уточнение в классификацию Сёдзэна Кумой: «Мадхьяма-агаму» он приписал школе Сарвастивада, а «Самбюкта-агаму» – школе Муласарвастивада (Там же, с. 42).

Позднее было выдвинуто предположение, что «Диргха-агама» и «Экоттара-агама» переводились на китайский язык не с санскрита, а с пракрита, возможно, с северо-западного гандхари (Brough, 1980, с. 136–174).

Отметим, что первые итоги сопоставления фрагментов санскритских текстов, обнаруженных в Центральной Азии, с китайскими переводами были подведены еще в 1932 г. Э. Вальдшмидтом (Waldschmidt, 1932, с. 229–233). Но с каждой новой находкой состав санскритской Сутра-питаки уточнялся. Результаты сравнения вновь добытых фрагментов с китайскими переводами показали, что в распоряжении ученых имеется в настоящее время наиболее полно представленный санскритский канон школы Сарвастивада, но дифференцировать в составе Сутра-питаки тексты сарвастивадинов и муласарвастивадинов затруднительно.

Установлено, что Сутра-питака сарвастивадинов и муласарвастивадинов включала четыре агамы, корреспондирующие по составу с четырьмя никаями палийского канона. Так, «Диргха-агама» соответствует «Диггха-никае»; «Мадхьяма-агама» – «Маджджхима-никае»; «Самьюкта-агама» – «Самьютта-никае»; «Экоттара-агама» – «Ангуттара-никае».

Однако та последовательность агам, которая была принята в оригинале Сутра-питаки, до сих пор доказательно не выявлена. Эгаку Маэда, суммируя результаты исследований японских ученых, указал семь разновидностей упорядочения агам, о которых сообщается в санскритских письменных памятниках и в переводах ряда буддийских сочинений на китайский язык (Егаку, 1985, с. 96):

– «Диргха-агама», «Мадхьяма-агама», «Самьюкта-агама», «Экоттара-агама», согласно китайским переводам текстов Винаи махишасаков и махасангхиков;

– «Самьюкта-агама» и «Экоттара-агама» в китайских переводах Винаи дхармагуптаков меняются порядковыми местами;

– «Самьюкта-агама», «Мадхьяма-агама», «Диргха-агама», «Экоттара-агама», согласно «Дивьявадане», терминологическому словарю «Махавьютпатти» и китайскому переводу трактата «Йогачарабхуми-шастра»;

– «Самьюкта-агама», «Диргха-агама», «Мадхьяма-агама», «Экоттара-агама», согласно китайскому переводу «Муласарвастивада-винаякшудрака-васту»;

– «Экоттара-агама». «Мадхьяма-агама», «Диргха-агама», «Самьюкта-агама» или «Экоттара-агама», «Мадхьяма-агама», «Самьюкта-агама», «Диргха-агама», согласно ряду китайских переводов санскритских трактатов (шастр) и апокрифическим сутрам на китайском языке;

– «Мадхьяма-агама», «Диргха-агама», «Экоттара-агама», «Самьюкта-агама», согласно китайскому переводу махаянской «Махапаринирвана-сутры», выполненному в IV–V вв. анонимным переводчиком (см.: «Трипитака Тайсё», № 6).

Среди фрагментов рукописей из Турфана обильнее прочих представлены «Диргха-агама» и «Самьюкта-агама». Наименьшее число фрагментов относится к «Экоттара-агаме». По-видимому, муласарвастивадины ставили на первое место «Самьюкта-агаму». А сарвастивадины, канон которых формировался одновременно с палийским канон Тхеравады, выдвигали на эту позицию сутры «Диргха-агамы».

Вопрос относительно присутствия пятой агамы в составе канона сарвастивадинов – «Кшудрака-агамы» (палийский аналог – «Кхуддака-никая») до сих пор остается открытым. Однако в Турфанской коллекции Германии и среди рукописей, происходящих из Гильгита, имеются санскритские тексты «Уданы», «Дхармапады», «Стхавирагатхи», «Виманавасту» и «Буддхавамши», корреспондирующие с одноименными палийскими текстами, входящими в состав «Кхуддака-никаи».

Японские ученые провели компаративный анализ палийских никай и китайских переводов агам и выявили различия между ними по количественному составу и содержанию включенных в них сутр<sup>1</sup>. Так, в китайском переводе «Диргха-агама» включает 30 сутр, а «Диггха-никая» – 34 сутры, причем в китайском переводе отсутствуют 10 сутр, имеющих в составе «Диггха-никаи», а шесть – не корреспондируют с палийскими текстами.

В 2000-х гг. открылась возможность сравнить часть палийской «Диггха-никаи» – раздел «Шиласкандха» с упомянутой выше санскритской «Диргха-агамой», происходящей из Пакистана. Дж.-У. Хартманн по предоставленным ему фотокопиям «Диргха-агамы» описал эту рукопись и исследовал ее состав и содержание. Хотя рукопись сохранилась не полностью, ее состав можно было установить, так как на последнем листе даны два «оглавления»: antaroddāna (т.е. название последней сутры и ее ключевые слова) и uddāna (т.е. названия сутр всего раздела

---

<sup>1</sup> Характеризуя результаты работы японских ученых, мы опираемся на монографию А.Ч. Банерджи «Литература Сарвастивады». См.: Banerjee, 1957.

и их ключевые слова), оба – в стихотворной форме. Изучив их, Хартманн реконструировал названия некоторых сутр и составил таблицу для главы «Śilaskandha» (Hartmann, 2002, с. 84–85). В «оглавлении» uddāna сохранились 23 названия сутр. Из них 13 имеют палийские аналоги. Остальные названия сохранились только в китайском переводе «Диргха-агамы» дхармагуптаков.

Палийская «Диггха-никая» начинается сутрой «Брахмаджала». Санскритская «Диргха-агама» заканчивается одноименной сутрой. Поскольку санскритская «Брахмаджала-сутра» известна и по рукописям, происходящим из Центральной Азии, и по китайскому переводу, имелась возможность сравнить ее содержание с палийской сутрой. Санскритская «Брахмаджала» оказалась намного полнее палийской – она включает подробное описание препятствий, которые преодолевает буддийский подвижник на пути к Просветлению.

Как показали исследования японских ученых, в китайском переводе «Мадхьяма-агамы» содержатся 222 сутры, в палийской «Маджджхима-никае» – 152, причем из них 19 сутр не имеют аналогов в составе «Мадхьяма-агамы», переведенной на китайский язык.

Китайский перевод «Самьюкта-агамы» делится на 50 глав; палийская «Самьюкта-никая» – на пять *вага*. При этом одна половина переведенных на китайский язык сутр из «Самьюкта-агамы» идентифицируется с санскритскими сутрами «Мадхьяма-агамы», а другая – с сутрами «Экоттара-агамы».

Китайский перевод «Экоттара-агамы» включает 51 главу; палийская «Ангуттара-никая» делится на 11 *нипата* и включает 169 глав.

Несмотря на текстологические различия, основное содержание большинства палийских и санскритских сутр сходно. Неодинаковое распределение текстов в палийской Сутта-питаке и санскритской Сутра-питаке подтверждает предположение о синхронном формировании корпусов канонических произведений в различных буддийских школах. Каждая школа опиралась

в этом процессе на ту последовательность изложения Слова Будды, которая утвердилась в ее собственной устной традиции. Обилие версий и санскритских редакций хинаянских сутр свидетельствует о том, что тексты, включенные в состав Сутра-питаки, подвергались неоднократной переработке.

**Рукопись из Байрам-Али: новые сведения о составе Винаи школы Сарвастивада.** Рукопись, о которой пойдет речь ниже, была найдена в 1966 г. в Мервском оазисе, неподалеку от небольшого курортного городка Байрам-Али<sup>1</sup>. История ее обнаружения подобна началу восточной волшебной сказки. Сельскохозяйственный рабочий-бульдозерист, выравнивая поле, срыл небольшой холм. Нож бульдозера наткнулся на что-то твердое, и рабочий увидел среди комьев земли разбитый глиняный кувшин. В этом сосуде, как оказалось, хранился клад – старинные медные монеты, затейливая керамическая статуэтка и пачка слипшихся листов бересты с непонятными письменами.

Находка была доставлена в Институт истории АН Туркменской ССР, откуда ее передали в отдел Востока Государственного Эрмитажа для углубленного обследования. Видный специалист в области археологии Древнего Востока В.Г. Луконин определил сасанидское происхождение монет и дату их чеканки – «18-ый год правления Хосрова», что соответствовало 549 г. н.э. Статуэтка, как выяснили ученые-искусствоведы, представляла собой один из вариантов изображения Будды Шакьямуни в мелкой пластике.

Рукописная часть находки поступила в Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР (ныне – ИВР РАН). В течение года реставратор Г.С. Макарихина сумела разделить слипшиеся берестяные листы. В результате проделанной работы удалось восстановить 150 листов рукописи.

После реставрации перед учеными-палеографами представили двухслойные берестяные листы размером 18,5×5 см, прокле-

---

<sup>1</sup> См.: Воробьева-Десятовская, Темкин, 1966, с. 26; Воробьева-Десятовская, 1979, с. 123–33; Она же, 1983, с. 22–96.

енные реставрационной бумагой. Первичное обследование рукописи показало, что содержащийся в ней текст написан черной тушью письмом брахми. Датировка, установленная на основе палеографического обзора, позволяла утверждать, что процесс написания отдельных частей манускрипта охватывал по времени несколько веков: имелись листы, относящиеся к посткушанскому периоду, не позднее II в. н.э., остальная часть рукописи создавалась в течение последующего периода – вплоть до V в. н.э.

По результатам анализа пагинации были выделены три части рукописи, различавшиеся также и по почерку переписчиков. Первая часть объемом 68 листов содержала наиболее пространное произведение: 41 его лист находился в конце пачки, а 25 – в середине. Два разрозненные листа этого произведения обнаружены в других частях рукописи. Сохранилась пагинация листов NN 5–69. Два первых листа, на которых пагинация отсутствовала, были атрибутированы с опорой на содержание произведения как № 3 и № 4. В пагинации дважды был допущен сбой.

По содержанию первая часть рукописи представляла собой подборку конспективно изложенных сюжетных нарративов, соответствующих жанрам авадан и джатак. Оба эти жанра буддийской литературы имели дидактическую направленность и использовались проповедниками в качестве иллюстраций тех или иных положений Учения. В составе сборника были обнаружены 17 «оглавлений» (*uddāna*), в каждом из которых перечислялись названия 10 или 12 повествований. В общей сложности насчитывалось 190 названий, но не все из текстов, указанных в «оглавлениях», сохранились. В подборке имелись нарративы, неотмеченные в «оглавлениях», и «оглавления», не раскрытые в текстах. По идейной ориентации подборка соответствовала доктрине Шравакаяны.

Утверждая, что подборка содержит «конспекты» дидактических нарративов, мы имеем в виду две типологические особенности, характерные для данного произведения. Во-первых, сюжеты большинства повествований представлены лишь име-

нами персонажей и отдельными деталями. Во-вторых, иногда составитель, раскрывая нарратив, ограничивается афористическим суммированием его смысла – цитирует какую-либо гатху или сутру либо приводит поговорку, но не упоминает ни персонажей, ни деталей повествования.

Эти типологические особенности позволяют предположить, что подборка была составлена буддийским проповедником как практическое пособие, помогающее снабдить проповедь соответствующими ее религиозному смыслу назидательными рассказами и быстро восстановить в памяти сюжеты таких повествований.

Отметим, что в опубликованной в Лондоне в 1999 г. работе Р. Саломона (Salomon, 1999), посвященной описанию хранящихся в Британской Библиотеке фрагментов рукописей на пракрите гандхари, говорится, в частности, о происходящем предположительно из Афганистана манускрипте, содержащем фрагменты сутр, наставлений Винаи и авадан. Как полагает Р. Саломон, рассматриваемые им фрагменты авадан по содержанию корреспондируют с аваданами школы дхармагуптаков, сохранившимися в переводе на китайский язык. Учитывая это, можно предположить, что аналогичные сборники, являвшиеся пособиями для dharmabhāṣaka – буддийских проповедников, создавались и распространялись в Индии уже в I–II вв. н.э.

Наша гипотеза опирается и на анализ содержания двух других произведений, обнаруженных в рукописи из Байрам-Али. Это выписки из Винаи школы Сарвастивада и из сутр, излагающих учение сарвастивадинов в протоабхидхармической форме матрик – терминологических перечней. Данный текст занимает 48 листов без пагинации, причем последовательность листов не всегда поддается однозначному определению.

Чтобы пояснить, почему мы с такой уверенностью говорим о принадлежности рукописи из Байрам-Али школе Сарвастивада, обратимся ко второму, судя по пагинации, произведению, которое не имеет заглавия, но сохранилось



целиком. Оно начинается с традиционного благопожелания «Siddham», затем следуют «оглавление» – уддана, которое полностью раскрывается в тексте, и колофон. Сочинение занимает 13 листов, имеющих пагинацию с 69 по 81. Текст написан на обеих сторонах листа, причем на 10 начальных листах – по четыре строки на каждой стороне. Три последних листа написаны убористо, более мелким почерком, по пять-шесть строк на каждой стороне.

Мы сравнили данное произведение, во-первых, с каноническим текстом Винаи школы Сарвастивада, сохранившимся во фрагментах на санскрите и в переводе на китайский язык, во-вторых – с фрагментами канона Муласарвастивады на санскрите и в переводе на тибетский язык и, в-третьих, – с каноном Тхеравады на языке пали. По результатам проделанного компаративного исследования можно утверждать, что произведение имеет компилятивный характер.

Это произведение показалось нам первоначально сходным с «Винаяуттарагрантхой» муласарвастивадинов, известной в тибетском переводе, – текстом, близким к палийской «Париварапатхе» и, как принято считать, – восьмой части китайского перевода Винаи Сарвастивады – «Shi-sung-lü». Но при внимательном изучении китайского перевода, представленного в «Shi-sung-lü», мы убедились, что не краткая версия «Винаяуттарагрантхи» составляет заключительную часть этого перевода, а именно то безымянное сочинение, которое содержится в рукописи из Байрам-Али. Именно в нем конспективно изложена Виная-питака.

Колофон этого «конспекта» проливает свет на историю санскритского канона школы Сарвастивада. Из колофона мы извлекли следующую информацию:

- принадлежность текста школе Сарвастивада;
- сведения о составе Винаи Сарвастивады;
- сведения о времени письменной кодификации канона Сарвастивады относительно канонов других школ.

Приведем перевод этого колофона [л. 80b(3)–81a(3)]: «[Их] (имеются в виду случаи, когда можно отойти от религиозно-дисциплинарных правил. – М.В.-Д.) не [приводят] оба [сочинения] – *Prātimokṣa-[sūtra]* с *Vibhaṅga* и *Vinayavastu* из восемнадцати разделов, нет [их] в отдельной *Nidāna*, в *Vinayamātrikā*, в *Vinayapaṭṭhika*, в *Vinayaṣoḍdaśika*, в *Vinayautarika*. Закончена глава о собрании правил под названием ‘Сходка пятисот [bhikṣu], [не больше] и не меньше пятисот’. Заказавшему это написать с помощью благого друга, знатока Винаи [из числа] сарвастивадинов, ради пользы для себя [и] ради пользы для других, [и] всем буддам хвала!».

В настоящее время установлено, что Сарвастивада, она же Вайбхашика, впервые заявила о себе в качестве самостоятельной школы после раскола сангхи, происшедшего на буддийском собрании в Паталипутре предположительно в 244–243 гг., т.е. в период правления императора Ашоки Маурьи (Bareau, 1955, с. 131). Сарвастивадины противопоставили себя стхавирам (тхеравадинам), потребовав признать тексты канонической Абхидхармы Словом Будды<sup>1</sup>. В середине II в. до н.э. сарвастивадины проповедовали на территории Западного Кашмира – в Пурушапуре (совр. г. Пешавар, Пакистан), а также в Матхуре и Шраваси (Там же, с. 132). В VII в. н.э. традиция Сарвастивады, как было прежде установлено, распространилась на территории, охватывающие Северо-Запад Индии, Кашмир, Афганистан и Восточный Туркестан (Там же, с. 36–37). Находка рукописи, относящейся к школе Сарвастивада, в Байрам-Али, т.е. в районе Мерва, позво-

---

<sup>1</sup> Аргументация сарвастивадинов (вайбхашиков) в пользу признания за трактатами, вошедшими в Абхидхарма-питаку, статуса Слова Будды приводится Васубандху в первом разделе «Абхидхармакоши»: «...Абхидхарма, как утверждают [вайбхашики], была изложена Учителем Буддой, [ибо] без наставления в Абхидхарме последователи Учения не могли бы различать дхармы. Абхидхарма, однако, излагалась Бхагаваном при различных [обстоятельствах], и достопочтенный Катьянипутра и другие, собрав все [сказанное] воедино, придали ей законченный вид, подобно тому как Дхарматрата сделал это с *Уданаваггой*». См.: ЭА, 1998, с. 194.

ляет сделать вывод, что традиция этой школы функционировала в значительно более обширном ареале и продвигалась в западном направлении.

В колофоне рукописи из Байрам-Али имеется прямое свидетельство связи кодификации Винаи сарвастивадинов с буддийским собором в Раджагрихе. Хотя в последней строке колофона имеется лакуна – л. 80б(5), все же можно увидеть заключительную формулу, очень близкую к колофону 11-й части «Cullavagga» – «Pañcasatika-kkhandhaka»: «imāya kho pana vīnayasamgītiyā pañca bhikkhu satāni anunāni anadhikāni ahesuṃ, tasmā ayaṃ vīnayasamgīti pañcasatīti vuccatīti» – «Теперь, когда пятьсот бхикшу, ни одним не меньше, [ни одним] не больше, приняли участие в спевке Винаи (vīnayaṣgītiya), ...эта спевка Винаи называется '[Собранием] пятисот'».

Виная, письменно кодифицированная на соборе в Раджагрихе, пользовалась, как известно, наибольшим авторитетом в качестве самой древней, составленной до вайшалейских «ересей». Допустимо предположить, что описание собора в Раджагрихе могло войти отдельной, 18-й, частью в состав «Vīnayaavastu» сарвастивадинов.

Что касается остальных произведений, поименованных в колофоне рукописи из Байрам-Али, они являются дополнениями по более частным вопросам и компиляциями, корреспондирующими с рядом известных текстов других школ.

Таким образом, ядро Винаи школы Сарвастивада составляли три произведения, названные в колофоне рукописи из Байрам-Али и сохранившиеся в китайском и тибетском переводах: «Prātimokṣasūtra» и оба комментария к ней – «Vīnayaṅvibhaṅga» и «Vīnayaavastu».

*Пятое востоковедное чтения памяти О.О. Розенберга.*

*Труды участников научной конференции.*

*СПб., 2012. С. 78–96.*

### Сокращения

- ППВ – Письменные памятники Востока (журнал). Санкт-Петербург.
- ЭА – Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). – Раздел I: Анализ по классам элементов (Дхату-нирдеша); Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике (Индрия-нирдеша) / Перевод с санскрита, комментарий, реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. – М.: 1998.
- BSOAS – Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies. London.

### Литература

- Воробьева-Десятовская М.И.* Находки санскритских рукописей письмом brāhmī на территории советской Средней Азии // Санскрит и древнеиндийская культура. – М.: 1979.
- Воробьева-Десятовская М.И.* Памятники письмом kharoṣṭhī и brāhmī из советской Средней Азии (общий обзор) // История и культура Центральной Азии. – М.: 1983.
- Воробьева-Десятовская М.И.* К истории сложения буддийского канона: проблема языкового разнообразия и авторства буддийских канонических текстов // ППВ. 1(1), весна–лето 2004.
- Воробьева-Десятовская М.И.* Великие открытия русских ученых в Центральной Азии. – СПб.: 2011.
- Воробьева-Десятовская М.И., Темкин Э.Н.* Индийские рукописи из Туркмении // Наука и жизнь. 1966. № 1.
- Сутра о мудрости и глупости (Дзанлундо) / Перевод с тибетского, предисловие и примечания Ю.М. Парфиановича. – М.: 1978.

- Allon M. and Salomon R.* Kharoṣṭhī Fragments of Gāndhār: Version of the Mahāparinirvāṇasūtra. (Manuscripts of the Schøyen Collection, I) // Buddhist Manuscripts. Vol. I / Gen. Ed. J. Braarvig. – Oslo: 2000.
- Bagchi Pr.Ch.* Le canon bouddhique en Chine; les traducteurs et les traductions. Vol. I. – P.: 1927.
- Bagchi Pr.Ch.* Le canon bouddhique en Chine; les traducteurs et les traductions. Vol. II. – P.: 1998.
- Banerjee A.Ch.* Sarvāstivāda literature. – Calcutta: 1957.
- Bareau A.* Les Sectes Bouddhique du Petit Vehicule. – Saigon: 1955. Переиздание: P.: 1973.
- Brough J.* A kharoshthi Inscription from China // BSOAS. XXIV, p. 3. 1961.
- Chizen Akanuma.* The comparative Catalogue of Chinese Āgamas and Pali Nikāyas. – Nagoya: 1928 (на японском языке).
- Frauwallner E.* Die Philosophie des Buddhismus. – Berlin: 1969.
- Egaku Mayeda.* Japanese Studies on the Schools of the Chinese Āgamas // Zur Schulzugehörigkeit von Sanskrit-Werken der Hināyāna-Literatur. Symposien zur Buddhismusforschung. III.1 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, phil-hist. Klasse. N 149). – Göttingen: 1985.
- Encyclopaedia of Buddhism. – Ceylon: 1961. Vol. 1.
- Hartmann J.-U.* Fragmente aus dem Dirghāgama der Sarvāstivādins // Sanskrit-Texte aus dem buddhistischen Kanon: Neuentdeckungen u. Neueditionen. 1. – Göttingen: 1989.
- Hartmann J.-U.* Untersuchungen zum Dirghāgama der Sarvāstivādins. – Göttingen: 1992.
- Hartmann J.-U.* Further Remarks on the New Manuscript of the Dirghāgama // Journal of the International College for Advanced Buddhist Studies. Vol. 5. – March 2002.

- Karashima Seishi*. A fragment of the Prātimokṣa-Vibhaṅga of the Mahāsāṃghika-Lokottaravādins. (Manuscripts in the Schøyen Collection, I) // Buddhist Manuscripts. Vol. I / Gen. Ed. J. Braarvig. – Oslo: 2000.
- Karashima Seishi*. Two More Folios of the Prātimokṣa-Vibhaṅga of the Mahāsāṃghika-Lokottaravādins. (Manuscripts in the Schøyen Collection, II) // Buddhist Manuscripts. Vol. II / Gen. Ed. J. Braarvig. – Oslo: 2002.
- Karashima Seishi*. A Trilingual Edition of the Lotus Sutra. – New editions of the Sanskrit, Tibetan and Chinese versions // Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhism at Soka University for the Academic Year. 2004. – Tokyo: 2004.
- Nakamura Hajime*. Indian Buddhism. A Survey with bibliographical Notes. – Tokyo: 1980.
- Prebish Ch.S.* Buddhist monastic Discipline. The Sanskrit Prātimokṣa Sūtras of the Mahāsāṃghikas and Mūlasarvastivādins. – Pennsylvania State University: 1875.
- Salomon R.* Ancient Buddhist Scrolls from Gandhāra: the British Library kharoṣṭhī fragments. – London: 1999.
- Waldschmidt E.* Bruchstücke buddhistischer Sutras aus dem Zentralasiatischen Sanskrit-Kanon // Kleiner Sanskrit-Texte, H.IV. – Leipzig: 1932.
- Waldschmidt E.* Sanskrit handschriften aus den Turfanfunden. Teil 1. Unter Mitarbeit von W. Clawiter und L. Holzmann. – Wiesbaden: 1965. N 1–3.
- Waldschmidt E.* Central Asian Sutra Fragments and their Relation to the Chinese Agamas // Die Sprache der ältesten buddhistischen Überlieferung – The Language of the Earliest Buddhist Tradition. Symposien zur Buddhismusforschung. II (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, phil.-hist. Klasse. N. 117). – Göttingen: 1980.

## РУКОПИСИ ГИМНОВ ВЕДАНТЫ В КОЛЛЕКЦИЯХ ИВР РАН: ЯЗЫК, СТИЛЬ, ИДЕОЛОГИЯ<sup>1</sup>

### 1. Рукописи ведантистских гимнов: палеографический обзор

В Индийском фонде ИВР РАН хранится 78 санскритских рукописных текстов, представляющих собой религиозные гимны, обращенные к божествам индуистского пантеона. Все эти рукописи – довольно поздние, составленные в XVIII или начале XIX вв., записаны на бумаге черной тушью и киноварью, в большинстве своем записанные письмом деванагари (только в 8 из них использовано бенгальское письмо). В большинстве случаев автор не указан, так что достоверно ведантистскими можно считать только 15 рукописей, авторство которых во всех этих случаях приписывается Шанкаре, основателю ортодоксальной брахманистской школы адвайта-веданта; все они написаны на санскрите, за исключением одной, составленной на санскритизованном хинди.

Примечательна в этих рукописях одна деталь – почти все они начинаются с формулы поклонения Ганеше (*śrīgaṇeśāya namaḥ*). Известно, что один из эпитетов этого божества – *vighnarāja*, «царь препятствий», способный как помешать человеку добиться своих целей, так и устранить все преграды на его пути.

В качестве примера приведем палеографические описания некоторых рукописей.

1. «Ачьюташтака-стотра» (санскр. *acyutāṣṭakastotra*): объем рукописи – 1 лист, год изготовления – 1785 (1707 эры шака – та-

---

<sup>1</sup> Статья подготовлена в рамках Соглашения между Министерством науки и высшего образования РФ и Российским университетом дружбы народов № 075-15-2021-603 по теме: «Разработка методологии и интеллектуальной базы нового поколения по изучению индийской философии в ее соотношении с другими ведущими философскими традициями Евразии».

кая датировка указана для рукописи в «Кратком каталоге индийских рукописей Института востоковедения РАН» [Посова, Чижикова, 1999, с. 22]), размер 23 × 10 см, авторство приписывается Шанкаре. Рукопись хранится в Индийском фонде ИВР РАН под шифром II, 115 (Ind. 60). Помимо этого текста, в рукописи содержатся также «Двадаша-панджарика-стотра» (Dvādaśa-pañjarikā-stotra), приписываемая тому же автору, и гимн Хануману «Ханумат-стотра» (Hanumat-stotra), автор которой не указан. Рукопись выполнена на тонкой и довольно ветхой бумаге, причем сторона recto – желтая, сторона verso имеет кремовый цвет. Возможно, желтый цвет стороны recto объясняется тем, что бумагу, как это часто делалось в Индии, обработали раствором солей мышьяка или эмульсией из семян тамаринда для предотвращения гниения и повреждения насекомыми. Это указывает, в частности, на происхождение рукописи из Центральной или Южной Индии, ибо на севере (Кашмир) бумагу пропитывали белым мышьяком и растительным клеем из местной разновидности акации, что придавало бумаге белый цвет [Воробьева-Десятовская, 1988, с. 45–46]. Хотя в каталоге рукопись датирована 1707 годом эры шака, на самой рукописи (на нижнем поле стороны verso) письмом гуджарати указана другая дата – oṃ śrīśake 1717. Все три текста в этой рукописи написаны небрежным, неустойчивым почерком, характерным скорее для человека, не привыкшего держать в руках калам, а язык изобилует ошибками, так что разумно предположить, что рукопись составлена не профессиональным переписчиком, а простым верующим для обретения религиозной заслуги. Колофон текста гласит: itiśrīmacchaṃkarācāryaviracitaṃ asuutāṣṭakastotraṃsarīṅgaṃ «так закончена “Ачьюташтака-стотра”, составленная благословенным наставником Шанкарой».

2. «Ганеша-бхуджанга-праята» (санскр. gaṇeśa-bhujaṅga-prayaṭa) и «Вакратундаштака» (санскр. vakratuṇḍāṣṭaka): объем рукописи – 3 листа, год изготовления – 1793 (1849 эры самват), размер 23 × 10,2 см, в Индийском фонде рукопись хранится под шифром II, 131 (Ind. 63). Текст выполнен черной тушью, а коло-



фон и часть формулы поклонения Ганеше, с которой начинается текст, – киноварью. Почерк крупный и разборчивый, из чего видно, что над рукописью работал профессиональный переписчик или, во всяком случае, человек грамотный и привыкший к работе каламом. Первый из указанных гимнов занимает листы 1, 2 recto и первые 2 строки листа 2 verso, на листах 2 verso и 3 содержится второй гимн. Авторство первого гимна в его колофоне приписывается Шанкаре, второго – Ведавьясе. Оба гимна обращены к Ганеше, причем в названии второго гимна использован один из самых частых эпитетов этого божества – vakratuṅḍa «[бог] с изогнутым хоботом».

3. «Датта-бхуджанга-стотра» (санскр. datta-bhujāṅga-stotra): объем рукописи – 1 лист, год изготовления – 1778 (1834 эры самват – именно такая дата указана в колофоне), размер 24×12,5 см, в Индийском фонде ИВР РАН рукопись хранится под шифром II, 127 (Ind. 62). Основной текст выполнен черной тушью, четные акшары в колофоне и знаки dvidanḍa по всему тексту – киноварью, причем ясный и четкий почерк говорит о работе профессионального переписчика. Изготовитель рукописи постарался сделать ее красивой: он отделил текст от полей двумя черными вертикальными полосами с каждой стороны, пространство между которыми закрасил киноварью. Гимн адресован Даттатрее и приписан в колофоне Шанкаре.

Как видим, рукописи из Индийского фонда ИВР РАН, содержащие гимны, невелики по размеру и малы по объему – они редко насчитывают более 5 листов. Большинство из них написано профессиональными переписчиками (впрочем, простые верующие, чтобы снискать религиозную заслугу, могли не только сами переписывать священные тексты, но и заказывать рукописи профессионалам). Все они написаны на индийской бумаге – более рыхлой в сравнении с современной ей европейской бумагой и имеющей четкий рисунок сетки верже. Почти все они имеют формат потхи (текст написан параллельно длинной стороне листа). Исключение – рукопись под шифром

VIII, 8 (St. v. N. 74), содержащая гимн «Шива-намавали-стора» (санскр. śiva-nāmāvalī-stotra) Шанкары и грамматическое сочинение «Вайякарана-тика» (санскр. vaiyākaraṇaṭīkā) Кришнамитры. Эта рукопись состоит из двух несшитых тетрадей (10 листов в первой и 8 – во второй) размером 16×23 см, в которых текст расположен параллельно короткой стороне листа. Рукопись довольно поздняя – она составлена в 1870 г. (1926 год эры самват), написана черной тушью, а формула поклонения Ганеше и колофон «Шива-намавали-стотры» – киноварью. На выбранный формат рукописи, возможно, повлияло знакомство переписчика (или заказчика) с европейскими книгами.

Большинство рукописей, содержащих составленные Шанкарой гимны, поступили в фонды Азиатского музея (теперь – ИВР РАН) в 1835 г., когда в музей была передана купленная за три года до того в Лондоне коллекция Стюарта; это рукописи за номерами 1, 108, 112, 131, 152, 156, 230, 231, 254, 556, 558, 559 по каталогу Посовой и Чижиковой. Одна рукопись (№ 60) поступила в Азиатский музей в 1855 г. в составе приобретенного в Калькутте собрания санскритских рукописей Дж. Геберлина. Это рукопись из 19 листов, выполненная на санскрите бенгальским письмом и содержащая поэму «Анандалахари» (санскр. ānandalaharī «Волна блаженства»), которая представляет собой восхваление Шакти. Наконец, вышеописанная рукопись под шифром VIII, 8 (St. v. N. 74), указанная в каталоге Посовой и Чижиковой под № 557, была передана в коллекции Азиатского музея А. Сталь-Гольштейном (о его деятельности см. наши работы [Бурмистров, 2014] и [Бурмистров, 2016]).

## 2. Рукописи и публикации гимнов веданты

Некоторые из гимнов Шанкары, хранящихся в Индийском фонде ИВР РАН, опубликованы в двадцатитомном полном собрании сочинений этого мыслителя, изданном в Шрирангаме в 1910 г. [The Works of Sri Sankaracharya, 1910]. Однако ряд

гимнов, названия которых в собрании сочинений Шанкары совпадают с названиями в колофонах рукописей из коллекций ИВР РАН, оказываются на самом деле разными текстами. Так, в томе 17 собрания сочинений Шанкары содержится два гимна, обращенных к Ганеше, – «Ганеша-панчаратна» (санскр. gaṇeśa-pan̄caratnam) и «Ганеша-бхуджанга» (санскр. gaṇeśa-bhujaṅgam), однако по содержанию они совершенно не совпадают с гимном «Ганеша-бхуджанга-праята» из Индийского фонда ИВР РАН. «Гандаки-бхуджанга-стотра» (санскр. gaṇḍakī-bhujaṅga-stotra) – стихотворный гимн реке Гандаки, рукопись которого хранится в ИВР РАН под шифром II, 133 (Ind. 64), а в каталоге Посовой и Чижиковой указана под № 156, – вообще отсутствует в полном собрании сочинений Шанкары, так что авторство гимна оказывается сомнительным (хотя, разумеется, нельзя исключить, что составители этого колоссального двадцатитомного труда могли и не учесть какие-то тексты).

«Ачьюташтака-стотра» опубликована в собрании сочинений Шанкары [The Works of Sri Sankaracharya, 1910, vol. 18, pp. 39–41], и тексты гимна здесь и в рукописи в основном совпадают, за исключением одной существенной детали: в рукописи все эпитеты и имена стоят в accusative, а в изданном тексте гимна каждая стопа представляет собой длинное сложное слово типа dvandva, но в том же падеже. Судя по тексту гимна, он адресован Вишну, причем в нем перечисляются все основные имена и эпитеты этого божества.

Еще два гимна, адресованных малоизвестному (за пределами Индии) божеству Даттатрее, не опубликованы в собрании сочинений Шанкары, хотя в колофонах рукописей авторство приписано именно ему. Это «Датта-бхуджанга-стотра» (санскр. datta-bhujaṅga-stotra) и «Датта-махимнакхья-стотра» (санскр. datta-mahimnākhyā-stotra), указанные в каталоге Посовой и Чижиковой под № 230 и 231 соответственно.

Примечателен гимн, который хранится в Индийском фонде ИВР РАН под названием «Двадаша-панджарика-стотра»

(см. выше). Он опубликован в собрании сочинений Шанкары под своим более обычным названием «Мохамудгара» (санскр. mohamudgara) – «Молот, [разрушающий] неведение» [The Works of Sri Sankaracharya, 1910, vol. 18, pp. 62–69]. Это один из самых известных гимнов, приписываемых Шанкаре, и европейской науке он известен с 1798 г., когда его перевод с санскрита на английский опубликовал основатель западной индологии Уильям Джонс. Уже спустя несколько лет после этого появились переводы гимна на немецкий и французский, а в 1815 г. его русский перевод выполнил Г. С. Лебедев [Васильков, Гуров, 2007, с. 34–37]. Другое название гимна, тоже часто встречающееся в рукописях, – «Двадаша-манджарика-стотра» (санскр. dvādaśa-mañjarika-stotra, «Гимн двенадцати соцветий»). Слово *pañjarika*, которое стоит в названии гимна в рукописи из ИВР РАН, является очевидной ошибкой, свидетельствующей, возможно, о недостаточном знании санскрита переписчиком, однако сама эта ошибка придает названию гимна совершенно новый смысловой оттенок, ибо *pañjaga* на санскрите означает определенный очистительный ритуал и является одним из названий Кали-юги. Текст в рукописи из ИВР РАН меньше, чем изданный текст, и в нем другой порядок стихов, что указывает на специфику бытования этого гимна в устной практике, при которой содержание памятника устного творчества и порядок следования его элементов могли изменяться в некоторых пределах в зависимости от конкретной ситуации, в которой он использовался.

Рукопись под номером 108 по каталогу Посовой и Чижиковой содержит два гимна – «Кала-бхайрава-аштака» (санскр. *kāla-bhairava-aṣṭaka*) и «Шива-панчавадана-стотра» (санскр. *śiva-pañcavadana-stotra*). Оба они обращены к Шиве. Первый из них издан в собрании сочинений Шанкары [The Works of Sri Sankaracharya, 1910, vol. 18, pp. 89–91], сведений о публикации второго нет.

Гимн «Кришна-дивья-стотра» (санскр. *kṛṣṇa-divya-stotra*), представленный в рукописи № 131, тоже, насколько удалось вы-

яснить, именно под этим названием нигде не опубликован. Однако он хорошо известен под названием «Шри-Кришна-аштака» (санскр. śrī-kṛṣṇaṣṭakam) (см., например, [Krishna Ashtakam, 2022]). На указанном ресурсе авторство гимна приписано Шанкаре, но в собрании его сочинений текста ни с таким, ни даже с близким названием, который хотя бы частично совпадал по содержанию с «Кришна-дивья-стотрой», нет.

Гимн «Шива-намавали» (санскр. śiva-nāmāvalī) в рукописи № 556 тоже известен и опубликован в собрании сочинений Шанкары под названием «Шива-намавали-аштака» (санскр. śiva-nāmāvalya-aṣṭakam) [The Works of Sri Sankaracharya, 1910, vol. 17, pp. 116–118]. Между текстом рукописи и опубликованным текстом имеются незначительные расхождения. Тот же гимн представлен и в рукописи № 557, хотя между этими двумя рукописями есть незначительное расхождение: в № 556 гимн назван в колофоне «Шива-намавали», а в № 557 – «Шива-намавали-стотра».

Гимн «Шива-панчавадана-стотра» представлен в Индийском фонде ИВР РАН в двух рукописях – № 558 и 559, причем тексты этого гимна в них совпадают. В собрании сочинений Шанкары этот гимн отсутствует, но под другим названием – «Шива-панчанана-стотра» (санскр. śiva-pancānana-stotra) он хорошо известен [Shiva Panchanana Stotram, 2022], более того, на ресурсе Youtube удалось найти даже запись его исполнения [Shiv Panchanana Stotra, 2022]. Однако в этих источниках автор гимна не указан.

Гимн «Анандалахари» (рукопись № 60) хорошо известен и опубликован [The Works of Sri Sankaracharya, 1910, vol. 17, pp. 159–164]. Существенных расхождений между изданным текстом и текстом рукописи не выявлено.

### **3. Метрика ведантистских гимнов из Индийского фонда ИВР РАН**

Общеизвестно, что санскритская поэзия, подобно латинской и древнегреческой, строилась на чередовании не ударных

и безударных слогов, а слогов кратких и долгих, причем кратким считался открытый слог с кратким гласным (причем гласные [o] и [e] считались всегда долгими). Все множество размеров санскритской поэзии представляет собой, таким образом, определенные комбинации числа слогов в строфе и длины этих слогов. Приведем несколько примеров санскритской метрики (долгие слоги выделены **полужирным шрифтом**).

Размер «шуддхавират» (śuddhvirāt): **Viśvaṃ tiṣṭhati kukṣikoṭare** «Все [сущее] покоится в полости лона».

Размер «васантатилака» (vasantatilakā): **Śrīrāmacandra- caraṇau manasā smarāmi** «[Я] вспоминаю в душе о стопах прекрасного Рамачандры».

Размер «индраваджра» (indravajrā): **Labdhodayā candramasīva lekhā** «подобно восходу растущей луны» [Deo, 2007, pp. 64–65].

В гимнах Шанкары, хранящихся в ИВР РАН, представлены различные стихотворные размеры. Так, «Шива-намавали-стотра» написана стихом смешанного размера, в котором чередуются васантатилака и два близких к нему размера: в одном в конце стопы два кратких слога, в другом – долгий и краткий. В качестве примера приведем фрагмент гимна:

he pārvatīhṛdayavallabha candramaule bhūtādhipa  
pramathanātha girīśacāpa |

he vāmadeva bhava rudra pinākarāṇe  
saṃsāraduḥkhagahanājagadīśa rakṣa || 2 ||

В другом гимне (не представленном в рукописных коллекциях ИВР РАН) – «Шива-панчакшара-стотре» (санскр. śivarañcākṣara-stotra) [The Works of Sri Sankaracharya, 1910, vol. 17, pp. 119–120] мы встречаем размер, близкий к индраваджре, то тоже не вполне совпадающий с ним:

nāgendrahārāya vilocanāya bhasmāṅgarāgāya mahēśvarāya |  
nityāya śuddhāya digambarāya tasmai nakārāya namaḥ śivāya || 1 ||

Гимн «Кала-бхайрава-аштака» составлен размером, близким к размеру тунака (санскр. *tūṇaka*), но все же отклоняющимся от него: в этом размере строфа состоит из четырех стоп, в каждой 15 слогов с точным чередованием долгого и короткого слога, а в названном гимне это чередование выполняется не совсем строго. Вот так выглядит первая строфа гимна:

d e v a r ā j a s e v y a m ā n a p ā v a n ā ṃ g h r i p a ṇ k a j a ṃ  
vyālayajñāsūtrabinduśekharaṃ kṛpākaraṃ |  
nāradādiyogibrndavanditadigambarakāsikāpurādhināthakāla  
bhairavaṃ bhaje || 1 ||

В ведийских гимнах эти размеры не встречаются. Однако они обычны для санскритской поэзии I тысячелетия, например, в творчестве Калидасы или Бхартрихари, что говорит о существенном влиянии индийской поэтической традиции на становление ведантистской гимнографии. В ведийской метрике хорошо известна связь разных размеров с мифологическими представлениями, а значит, и с ритуалистикой [Елизаренкова, 1993, с. 113–117]. На особое значение ритуала и на ту роль, которую играл данный ведийский гимн в нем, указывает и момент смены метрики в гимне. Нейтральный случай в этом смысле – это гимн, целиком сложенный в одном и том же размере. Смена размера указывает на то, что соответствующие строфы произносятся разными жрецами или представляют собой реплики действующих лиц, разделенные не дошедшими до наших дней прозаическими фрагментами [Елизаренкова, 1993, с. 116]. Ритмика стиха может указывать на имя божества, к которому обращен гимн [Елизаренкова, 1993, с. 122].

Одна из особенностей языка санскритских гимнов из Индийского фонда ИВР РАН (и вообще большинства санскритских рукописей, хранящихся в коллекции Института) – это проявление влияния местных разговорных языков, на которых говорили в XVIII в. в регионах, где создавались рукописи или откуда происходили переписчики. Очень часто встречается отсутствие различения на письме фонем [b] и [v] и замена носовых соглас-

ных анусварой: *vrāhmaṇa* вместо *brāhmaṇa*, *vaṃdha* или *vaṃdha* вместо *bandha* и т.п.

#### 4. Имена и эпитеты богов в ведантистских гимнах

В этих гимнах объектами поклонения выступают Шива, Вишну, Ганеша и Даттатрея – божество, очень мало известное за пределами Индии, но в самой Индии – одно из самых почитаемых, особенно в западных регионах страны. Особое место занимает среди рукописей гимн, формально адресованный реке Гандак, но реально обращенный к Вишну или Индре, что видно из повторяющейся в нем формулы поклонения – *namo'śvambhāre*. *Viśvambhāra* \*санскр. «несущий все» или «выдерживающий все») – одно из имен Вишну или Индры, а кроме того, это имя родители дали Чайтанье Махапрабху (1486–1534) – одному из выдающихся представителей движения бхакти и основателю гаудия-вайшнавизма. По большей части эпитеты и имена божества в нем стоят в вокативе (звательном падеже). Божество называют в этом гимне *śyāmaruci* (букв. санскр. «имеющий темно-синий блестящий цвет», что со всей очевидностью указывает на Кришну, который изображается в традиции именно как юноша с темно-синей кожей), *śīguru* «благой наставник», *dhyeya* «тот, о ком следует размышлять (или медитировать)», *prasannavadana* «благоречивый», *jaganmūrtihetu* «причина Вселенной», *jagannāthagarbha* «лоно (или зародыш) мира» и т.д. Кроме того, в гимне повторяются имена других богов – Брахмы, Шивы и других, – причем из контекста видно, что все они рассматриваются как проявления некоторой единой божественной силы, творящей и поддерживающей мир. Примечательно название этого гимна, свидетельствующее о религиозном значении этой небольшой реки, берущей начало в Гималаях и впадающей в Ганг неподалеку от современного города Патна (древняя Паталипутра, где проповедовал Будда). В верховьях реки находится долина Муктинатх, известная своими буддийскими и индуист-



скими храмами [Messerschmidt, Sharma, 1981, p. 571]. Хорошо известно религиозное изобразительное искусство этого региона (Митхила), создаваемое женщинами-брахманками. Основной фигурой, которая представлена на создаваемых ими изображениях, является супруга Шивы, почитаемая здесь под именами Девы или Гаури (Devī, Gaurī) [Henning Brown, 1996, p. 733]. Показательно, что в рассматриваемом гимне объектом поклонения выступает не Шива (что было бы более ожидаемо, учитывая, что индуистский культ региона Гандака обращается в основном вокруг образа этого божества), а Вишну в разных его проявлениях.

Таким же «вишнуитским» гимном является и «Ачьюта-аштака-стотра», хотя она, в отличие от гимна реке Гандак, несомненно принадлежит Шанкаре. Уже в первой строфе говорится: «Ачьюте, Кешаве, Раманараяне, Кришне, Дамодаре, Васудеве, Хари, Шридхаре, Мадхаве, возлюбленному пастушек, супругу Джанаки, Рамачандре воздаю хвалу» (acyuta-keśava-rāmanārāyaṇa-kṛṣṇa-dāmodara-vāsudeva-hariṃ | śrīdhara-mādhava-gopikā-vallabha-jānakī-nāyaka-rāmacandraṃ bhaje) [The Works of Sri Sankaracharya, 1910, vol. 18, p. 39]. Как было сказано выше, здесь каждый эпитет представляет собой длинное сложное слово, тогда как в рукописи каждый из эпитетов синтаксически самостоятелен (в рукописи текст выглядит так: acyutaṃ keśavaṃ rāmanārāyaṇaṃ kṛṣṇaṃ и т.д.). Значение эпитетов вполне понятно: acyūta «непреходящий», keśava «косматый», rāmanārāyaṇa «Рама, прибежище людей», dāmodara «препоясанный веревкой», vāsudeva «сын Васудевы» (то есть Кришна), hari «буро-красный, желтоватый, зеленый» (также это одно из самых частых имен Вишну, причем в традиционных индийских этимологиях оно выводится из глагола hṛ «нести, уносить» и интерпретируется как «уносящий [неведение и страдание]»). Также понятен и эпитет gopikāvallabha «возлюбленный пастушек», отсылающий к общеизвестному мифологическому образу Кришны, играющему с пастушками. Далее, в стихе 3 адресат называется уже прямо – Вишну (санскр. viṣṇu), причем сопровождающий его

эпитет «победитель» (санскр. *jīṣṇi*) рифмуется с именем божества. Упоминаются в гимне победа Кришны над демоном Кансой, убийство асуры Кешина, происхождение Кришны от царя Рагху, убийство Кришной демоницы Путаны (она в индийской мифологии считается причиной детских болезней: она приходит к грудным детям, и те заболевают от ее ядовитого молока, но Кришна, когда она пришла к нему, вместе с молоком высосал из нее и жизнь), наличие украшений на его теле и др., – иначе говоря, божество визуализируется в гимне во всех наиболее существенных подробностях.

Аналогичен гимн «Кришна-дивья-стотра» (рукопись № 131 по каталогу Посовой и Чижиковой). Хотя, повторим, в собрании сочинений Шанкары гимна с таким или близким названием нет, все же показательно, что этот текст приписан именно основателю адвайты. В нем божество, коему адресован гимн, именуется «благим подателем» (*sudāyaka*), «прекраснейшим среди пастухов» (санскр. *goraśobhana*), «единственным возлюбленным множеств» (санскр. *gaṇaikavallabha*), причем слово *gaṇa*, которое использовано здесь, может означать любое множество живых существ (не обязательно людей) или неодушевленных предметов, так что фактически Кришна называется здесь «единственным возлюбленным» не только людей, но и животных (что естественно, учитывая характер связанной с ним мифологии), и вообще всей Вселенной. Глаза его уподобляются лотосам (санскр. *padmalocana*), о нем говорится как об «иссушающем» всякое зло (санскр. *samastadoṣaśoṣaṇa*) и утоляющем все желания (санскр. *samastalobhatoṣaṇa*), и невозможно не заметить рифму последних двух эпитетов. Отличие этого гимна от предыдущего – в значительно меньшей мифологической «наполненности» его: в нем практически нет отсылок к мифам о Кришне, хотя все же подчеркивается его роль «пастуха» всех живых существ.

Такой же вишнуитский гимн – «Двадаша-панджарика-стотра» (или «Мохамудгара»), каждый стих которого завершается рефреном «Возлюби Говинду!» (санскр. *bhaja govindam*). Общий

смысл гимна таков: ритуалы, йогическая практика, эрудиция, интеллектуальные занятия – ничто из ценимого брахманами не освобождает от страданий, ибо все те, кто ищет прибежище во всем этом, остаются полны страстей даже на краю могилы. Единственным путем освобождения может быть только постоянное памятование о Вишну-Говинде, ибо лишь оно освобождает от страстей и направляет силы души за пределы изменчивого, а значит, полного страданий мира. Согласно легенде, однажды Шанкара, идя вместе с учениками по улицам Варанаси, встретил старика, который про себя повторял формулы грамматики Панини. Пораженный такими мирскими помыслами у образованного брахмана в священном городе, Шанкара сложил этот гимн и прочел его старику. Вишну в гимне называется не только именем Говинда, но также Шрипати и Мурари. Шрипати (санскр. śrīpati, букв. «супруг [богини] Шри») – одно из часто встречающихся имен Вишну. Еще одно его имя – Мурари (санскр. murāri, букв. «враг Муры»): Мура был дайтеей – одним из сыновей второстепенной ведийской богини Дити (санскр. diti) с неопределенными функциями, и Кришна победил его в битве. В этом гимне нет других, кроме только что названных, отсылок к мифологическим событиям, связанным с Кришной или Вишну, и все его содержание сводится к тому, что человек должен освободиться от страстей, привязывающих его к колесу перерождений, а для этого – наполнить свой разум помыслами о божестве.

Единственный гимн, обращенный к Ганеше, из приписываемых Шанкаре гимнов в Индийском фонде ИВР РАН, – «Ганеша-бхуджанга-праята». В той же рукописи (№ 152 по каталогу Посовой и Чижиковой) представлен и другой гимн тому же божееству – «Вакратунда-аштака» (Vakratuṇḍāṣṭaka). Ганеша назван здесь, среди прочего, «тем, кто имеет облик знания» (санскр. jñāna-rūpa), ибо как «царь препятствий» он является покровителем тех, кто преодолевает, в частности, и препятствия неведения. В первом стихе гимна божеество названо «Ганешей с одним бивнем» (санскр. gaṇeśaikadamṭa), что отсылает сразу к трем

мифам, связанным с ним. Согласно первому, Ганеша записывал поэму «Махабхарата» под диктовку Вьясы, и когда у него сломалось перо, он, чтобы не тратить время на изготовление нового и не упустить ни слова, вырвал у себя бивень и продолжил писать им как каламом [Дубянский, 1996, с. 139]. Другой миф таков: однажды Шива, отец Ганеши, лег спать, поставив сына стражем у дверей своей опочивальни. К Шиве пришел Парашурама, Ганеша не пустил его, между ними завязалась схватка, и в ней Парашурама отсек Ганеше бивень. Согласно третьему мифу, Ганеша, сражаясь с демоном Гаджамукхой, бросил в него свой бивень, обладающий магической силой, и от его удара демон превратился в крысу [Гринцер, 1991, с. 265]. Примечательно здесь, что ездовое животное (санскр. *vaḥana*) Ганеши – это именно крыса, а само имя демона означает буквально «Слоноликий» (санскр. *gaḥamukha*). С Шанкарой, который в колофоне назван автором гимна, Ганешу связывает эпитет «благодетельный, уничтожающий [все] грехи» (санскр. *śaṅkarāraṇāśa*) – однако в равной мере это связывает его и с Шивой, один из эпитетов коего – именно *śaṅkara* «благодетельный».

Даттатрея (санскр. *dattātreya*) – божество, за пределами Индии малоизвестное, но в самой Индии и в особенности в штате Махараштра очень широко почитаемое. Его образ в индуистской мифологии связан с Вишну, одним из воплощений коего он был. Согласно пуранам, Брахма, Вишну и Шива воплотились в трех сыновьях риши Атри, известного своей помощью богам в сражении против демонов: когда последние похитили Солнце и Луну и под покровом тьмы стали одолевать богов, Атри благодаря силе своей аскезы сотворил свет и этим дал богам возможность победить демонов. Брахма воплотился в сыне Атри по имени Соме, Вишну – Даттатрея, Шива – Дурвасас. Само же имя Даттатреи означает «дарованный или усыновленный Атри» [Rigopoulos, 1998, pp. 3–4, 27–28]. В гимне «Датта-бхуджангастотра» он именуется «сияющим собственным светом» (санскр. *svayaṁjyotirūpamprasiddha*), что отсылает именно к эпизоду с

риши Атри, и «превзошедшим гуны» (санскр. *guṇātīta*). Из последнего эпитета видно влияние философии школ санкхья и йога на идеологию, представленную в гимне. Согласно этим школам, реальность состоит из душ (санскр. *piṅṣa*) и первоматерии (санскр. *prakṛti* или *pradhāna*), последняя же состоит из трех компонентов (санскр. *guṇa*, букв. «качество») – *sattva*, *rajas* и *tamas*. Души свободны и по сути своей не затрагиваются первоматерией и ее порождениями, но по причине неведения вовлекаются в ее изменения подобно тому, как зритель в театре вовлекается в представление и переживает за героев пьесы, забывая о том, что все это – всего лишь условность. Осознать, что все вокруг – только порождения первоматерии и душа на самом деле никак с ними не связана, осознать иллюзорность страстей, страданий и радостей сансары – значит обрести освобождение (санскр. *kaivalya*). Согласно школе санкхья, все души изначально закабалены первоматерией (хотя это закабаление в действительности иллюзорно), в йоге же постулируется существование одной души, которая никогда не была поражена неведением, – *Īśvara* (букв. «господь, повелитель»). Упоминание термина *guṇa* в рассматриваемом гимне указывает на то, что именно таким Ишварой и считается Даттатрея в том культе, в религиозных практиках которого использовался гимн.

В гимне «Датта-махимнакхья-стотра» очевидно влияние шиваизма. Божество в нем именуется «покрытым пеплом» (санскр. *bhasmābhyaṅga*), «тем, чьи волосы спутаны» (санскр. *jaṭābhiḥ sulalita*, где *jaṭā* – спутанные или сплетенные определенным образом волосы как отличительный признак траура, а кроме того, такие волосы носят странствующие аскеты и с такой прической часто изображают Шиву), «[его] одежда – про-странство» (*dikpaṭa*), «[обладающий] недвойственным сознанием» (*nirdvandvacitta*).

Такие же шиваитские гимны – «Кала-бхайрава-аштака», «Шива-намавали-стотра» и «Шива-панчавадана-стотра». В первом гимне Шива восхваляется как повелитель священного города Варанаси (другое название – *Kāśī*), его называют «си-

нешеим» (санскр. *nīlakaṇṭha*), «трехглазым» (санскр. *trilocana*), «державшим трезубец» (санскр. *triśūlarāṇi*) и т.д. – короче говоря, перечисляются все основные признаки и эпитеты божества. Таков же и второй гимн, где божество описывается в целом так же. Наконец, «Шива-панчавадана-стотра» описывает Шиву как «превосходящего проявленные и непроявленные качества» (санскр. *vyaktāvyaktaḥpottara*), «милостивым» (санскр. *śambhormukha*) и т.д.

Как видим, в коллекции рукописей Индийского фонда ИВР РАН ведантистские гимны обращены к разным божествам – не только Шиве или иным близким к нему божествам (Даттатрее, Ганеше и т.д.), но и к Вишну и его аватарам. Обзор гимнов в тт. 17 и 18 собрания сочинений Шанкары тоже показывает, что восхвалениями почитаются и Шива, и его супруга Деви, и Вишну, и Ганеша, и другие божества, хотя нельзя не заметить, что гимнов, адресованных Шиве, все-таки больше, чем тех, которые обращены к Вишну (пусть даже количественно эта разница не очень велика).

## 5. Религиозная идеология индуизма в гимнах веданты

Примечательна одна особенность текста «Ачьюта-аштака-стотры», опубликованного в собрании сочинений Шанкары, – эпитеты представляют в нем длинные сложные слова из множества корней. Она связана со спецификой самого жанра стотры (санскр. *stotra* «восхваление»), отличающего его от жанров, похожих по названию, – стуты (санскр. *stuti*) и става (санскр. *stava*). Все три названия происходят от глагола *stu* «восхвалять», но стотра, в отличие от других подобных жанров, представляет собой не просто хвалу божеству, но развернутый словесный символ, включающий все множество свойств восхваляемого божества, все его эпитеты, отсылки ко всем мифологическим событиям, связанным с ним. Стотры используются в индуистских ритуалах: эти гимны возглашаются одновременно с совершением определенных ритуальных действий (омовение изваяния божества,

украшение его гирляндами цветов, преклонение перед ним и т.п.), а само изваяние или другое изображение должно изображать визуально все или хотя бы все основные свойства почитаемого божества и события мифологии, в которых оно играет роль основного действующего лица. Стотра, таким образом, в отличие от других типов религиозной поэзии, оказывается предельно концентрированным образом божества – таким, который может быть охвачен одним актом мысли.

Аналогична и «Кала-бхайрава-аштака»: в ней тоже в предельно концентрированном виде приведено множество признаков Шивы – синее горло, трезубец в руке, четки из человеческих костей, тело темного цвета и т.д. Первый из перечисленных признаков, в частности, отсылает слушателя к известному мифу, повествующему о том, как Шива спас богов и весь мир. Согласно мифу, боги и асуры, желая получить эликсир бессмертия (санскр. *amṛta*), принялись пахтать молочный океан, но от этого из его глубин поднялся яд и начал разливаться во все стороны. Боги обратились к Шиве, и тот по великому своему милосердию выпил яд, отчего шея божества стала синей. Аналогично анализируются и другие отличительные черты этого бога.

Значение этой особенности жанра стотры становится более ясным при анализе другого произведения санскритской поэзии – поэмы «Бхагавад-гита». В главе XI этого памятника Кришна являет Арджуне свою «вселенскую форму» (санскр. *viśvaḡūra*, букв. «форма всего»). «Как бы собранный вдруг воедино / целый мир, всех существ бесконечность / пред собою тогда увидел / в теле бога богов сын Панду» [Бхагавадгита, 1999, с. 62]. Мир и божество как его основа и причина предстали перед Арджуной единым целым, могли быть охвачены одной мыслью, и в этом проявилась специфика понимания природы знания в индийской философии: человек поистине *знает* лишь то, что находится в фокусе его внимания, а как только предмет выпадает из внимания, человек его уже *не знает* [Семенцов, 1999, с. 161]. Само же это представление восходит к ведийским временам. Одним из участников ведийского жертвоприношения был брахман –

особый жрец, задачей которого было созерцать совершаемый перед ним обряд и воспроизводить его мысленно. Постоянно встречающаяся в *шрути* формула *ya evaṃ veda* (букв. «кто так знает») указывает на то, что участники его мысленно должны были воспроизводить некий образ или мифологему как архетип данного ритуала, и это воспроизведение в конечном счете и сообщало ему действенность [Семенцов, 1981, с. 44]. Фактически участники жертвоприношения совершали «жертву знанием» (санскр. *jñāna-yañña*): их умственные усилия были такой же частью жертвы, что и жертвенное животное, возливаемое на алтарь молоко или масло и т.д.

Однако что представляла собой в ведийском ритуале сама жертва? В *шрути* этому тоже дается объяснение. Так, один из фундаментальных ритуалистических текстов, «Шатапатха-брахмана» гласит: «Поистине, каждый, кто существует, уже по рождению рождается в долгу перед богами, риши, предками и людьми. Тем, что должен совершать жертвоприношения, он рождается в долгу перед богами. Этот (долг) перед ними он ведь и в самом деле теперь выполняет, когда жертвует им и совершает им приношение» [Шатапатха-брахмана, 2009, с. 219]. И человек, совершая жертвоприношение, отдает богам часть долга за свое существование, ибо сама жизнь дана ему только в долг. Жертва в ведийском ритуале – это частичная замена самого заказчика жертвоприношения. В «жертве знанием» участник ритуала приносил собственное сознание как жертву, наполняя его помыслом о божестве, его образом, его признаками и атрибутами, связанными с ним мифами.

Особенность стотр и вообще индуистских религиозных гимнов состоит в том, что они были рассчитаны на рецитацию в ходе ритуала поклонения богам, и в этом их отличие, например, от санскритской придворной поэзии (санскр. *maḥākāvya*), которая изначально была рассчитана на чтение, а не слушание или тем более – рецитацию [Русанов, 2002, с. 5]. Однако в светской санскритской поэзии список тропов («украшений», санскр. *alaṃkāra*) был строго ограничен, их множество было



фиксированным, и искусство поэта состояло не в том, чтобы, например, придумывать новые метафоры или иные выразительные средства, а в том, чтобы добиваться эстетического эффекта, используя уже существующие тропы. Аналогично и в индуистской религиозной поэзии для каждого божества существовал определенный набор мифологем, эпитетов, признаков, по которым оно опознавалось. Придворная поэзия динамична, в ней описывается битва благого и злого начал (или, точнее, мирового порядка и хаоса), она близка по своей идеологии к эпосу с его преимущественно «мужским» миром, а царь предстает в ней как магическая фигура, одной своей царственной энергией (санскр. *tejas*) поддерживающая вселенский порядок. Даже войско при описании битв из необходимого инструмента ведения войны превращается в некий царский атрибут, а сражения царь выигрывает одной этой *tejas* [Русанов, 2002, с. 25, 33, 43]. В гимнах же только последняя черта отчасти проявляется в образах богов, которые выступают как гаранты мирового порядка (санскр. *ṛta*) – порядка, который поддерживается регулярными жертвоприношениями (в ведийскую эпоху) и поклонением божествам (в постведийские времена).

Еще одно отличие светской поэзии от стотры вытекает из религиозного характера последней. В поэзии задача творца – возбудить в читателе или слушателе определенную эстетическую эмоцию (санскр. *rasa*, букв. «вкус»), перечень каковых в классической индийской эстетике был краток и четко фиксирован: любовь, героика, отвращение, гнев, веселье, страх, сострадание, удивление, спокойствие, родительская любовь (соотв. санскр. *śṛṅgāra*, *vīra*, *bībhatsa*, *raudra*, *hāsyā*, *bhayaṅka*, *karuṇā*, *udbhuta*, *śānta*, *vātsalya*), – причем эти эмоции должны были доставлять эстетическое наслаждение [Русанов, 2002, с. 93]. Но с религиозной точки зрения любые эмоции и любые наслаждения – часть сансары, колеса рождений и смертей, и все, что возбуждает в нас эмоции, еще глубже погружает нас в сансарическое бытие. Религиозный же гимн должен вывести слушателя и исполнителя – хотя бы временно и частично – за

пределы изменчивого и полного страданий сансарического мира к истинной реальности, персонификацией каковой считается божество. С этой точки зрения задача индуистского ритуала – так изменить сознание участников ритуала, чтобы они могли войти в контакт с этой истинной реальностью, обозначаемой фигурой бога.

Гимн – это, по существу, один сложный символ, обозначающий истинный мир за пределами сансары, причем символ этот состоит из определенного множества других символов, ни один из коих не является случайным или произвольным. Хорошо известно, что в относительно примитивных культурах знак никогда не считался введенной человеком условностью – напротив, название воспринималось как то, что онтологически связано с обозначаемым предметом: произнесение имени духа, демона или божества вызывало появление духа перед говорящим, а ошибка в ритуальных формулах могла иметь для участников обряда фатальные последствия [Мечковская, 2007, с. 165]. Естественно, ни одна деталь в иконографии Шивы или Вишну не является случайной, и гимн представляет собой обозначение этих *сущностных* черт божества, воплощающих и проявляющих его истинную природу. Но и само оно, как было сказано выше, есть только символ истинной реальности – неизменной и свободной от страстей, желаний, а значит, и от страданий. А так как образ божества фиксирован, множество же гимнов велико (и, в принципе, всегда можно составить еще один гимн тому же самому богу), последнее оказывается множеством текстов второго уровня, надстроенным над базовым текстом – описанием божества со всеми его существенными атрибутами.

Религиозный гимн, таким образом, предстает перед нами как словесное воплощение неизменного мирового порядка – подобно тому, как в ведийскую эпоху мировой порядок осуществлялся в действиях в ходе жертвоприношения (санскр. уајїна). В этом смысле он противопоставлен сансаре как сфере всеобщей изменчивости и *неупорядоченности*. Имеет значение поэтому еще и то, что гимны, авторство коих приписывается Шанкаре,

составлены именно на санскрите, – тем самым в пространстве языка выделяется сакральная область совершенной упорядоченности, противопоставленная хаосу множества разговорных языков.

Еще одна антитеза, проявляющаяся в гимнах, наряду с антитезами «сакральное – профанное», «упорядоченное – неупорядоченное» и «страдание – отсутствие страдания», – это антитеза отправителя сообщения (составителя и/или исполнителя гимна) и его адресата. В светской поэзии это всегда разные люди: с одной стороны – сам поэт, декламатор, актеры, исполняющие пьесу, с другой – слушатели, читатели, зрители. В религиозном же гимне и отправитель, и адресат – один и тот же человек. В этом смысле гимн – инструмент *автокоммуникации*, что сближает практику рецитации стотр, например, с мусульманским *зикром* – практикой памятования бога (подробнее о ней см. [Хисматулин, 1996, с. 92–102]).

Таким образом, по результатам анализа ведантистских гимнов, рукописи которых хранятся в Индийском фонде ИВР РАН, можно сделать следующие выводы.

1. Среди всех гимнов из собрания ИВР РАН, приписываемых Шанкаре, принадлежащими ему с относительно высокой степенью достоверности можно считать только 5 – «Ачьюта-аштака-стотру», «Двадаша-панджарика-стотру», «Кала-бхайрава-аштаку», «Шива-намавали» и «Анандалахари». По крайней мере, сама традиция адвайта-веданты приписывает эти гимны Шанкаре (хотя точно установить, были ли они составлены именно Шанкарой, конечно, уже невозможно).

2. Ряд гимнов, в колофонах рукописей из Индийского фонда ИВР РАН, о приписываемых Шанкаре, не опубликованы в собрании сочинений этого мыслителя, и тот факт, что их автором назван именно он, в сочетании с тем фактом, что тексты этих гимнов отражают скорее идеологию движения бхакти (то есть вишнуитов, а не шиваитов), указывает на исключительно высокий авторитет Шанкары не только в ведантистской, но и вообще в индуистской традиции. Таковы «Датта-бхуджанга-сто-

тра», «Датта-махимнакхья-стотра», «Шива-панчавадана-стотра», «Кришна-дивья-стотра» и «Шива-панчавадана-стотра».

3. Гимны составлены на санскрите, но ряд особенностей их указывает на влияние разговорных языков северной Индии (авадхи, брадж и т.д.) на произношение этих гимнов. Метрика гимнов демонстрирует большую связь их с классической санскритской поэзией I тысячелетия, чем с ведийской гимнографической традицией.

4. Каждый гимн представляет собой либо предельно сжатое изображение божества, коему он адресован, либо восхваление божества с указанием на то, что поклонение ему освобождает молящегося из колеса перерождений. В большинстве случаев в индуистской гимнографической традиции термином «стотра» называются только тексты первого типа, но то, что в рукописях из собрания ИВР РАН этот термин применяется и к текстам второго типа, указывает на определенную размытость понятия «стотра».

5. Рецитация гимна представляет собой «жертву знанием»: в ходе этого ритуала жертвой становится само сознание молящегося, который должен совершенно заполнить свой разум образом божества, его атрибутов и мифологемами, связанными с этим божеством. Это позволяет воссоздать в разуме молящегося сакральный мировой порядок, что временно выводит адепта за пределы сансары и открывает ему истинную реальность, обретение каковой и есть высшая цель религиозных практик индуизма согласно адвайта-веданте.

## Литература

*Бурмистров С.Л.* Ведантистские рукописи из собрания барона А.А. фон Сталь-Гольштейна в Индийском фонде ИВР РАН // Династия Романовых и Восток. СПб.: Изд-во ЛЕМА, 2016, с. 40–42.

- Бурмистров С.Л.* Научное наследие барона А.А. фон Сталь-Гольштейна // Компаративная история философии как научное познание и художественное творчество / Под ред. проф. А.С. Колесникова. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2014, с. 87–95.
- Бхагавадгита* / Пер. с санскр., исслед. и примеч. В.С. Семенцова. 2-е изд. М.: Восточная литература, 1999.
- Васильков Я.В., Гуров Н.В.* Первый русский перевод с санскрита: «Мохамудгара» Шанкары в переводе Г.С. Лебедева // Индо-европейское языкознание и классическая филология – XI (чтения памяти И.М. Тронского). Материалы Международной конференции, проходившей 18–20 июня 2007 г. / Отв. ред. Н.Н. Казанский. СПб.: Нестор-История, 2007, с. 31–46.
- Воробьева-Десятовская М.И.* Рукописная книга в культуре Индии // Рукописная книга в культуре народов Востока. М.: Наука, ГРВЛ, 1988, с. 7–80.
- Гринцер П.А.* Ганеша // Мифы народов мира / Под ред. С.А. Токарева. М.: Советская энциклопедия, 1991, т. 1, с. 265.
- Дубянский А.М.* Ганеша (Ганапати) // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь / Под общ. ред. М.Ф. Альбедиль и А.М. Дубянского. М.: Республика, 1996, с. 138–139.
- Елизаренкова Т.Я.* Язык и стиль ведийских риши. М.: Наука, ГРВЛ, 1993.
- Мечковская Н.Б.* Семиотика: Язык. Природа. Культура. 2-е изд. М.: Издательский центр «Академия», 2007.
- Посова Т.К., Чижикова К.Л.* Краткий каталог индийских рукописей Института востоковедения РАН. М.: Восточная литература, 1999.
- Русанов М.А.* Поэтика средневековой махакавы. М.: РГГУ, 2002.
- Семенцов В.С.* Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике // Бхагавадгита / Пер. с санскр., исслед. и примеч. В.С. Семенцова. 2-е изд. М.: Восточная литература, 1999, с. 103–242.

- Семенов В.С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. М.: Наука, ГРВЛ, 1981.
- Хисматуллин А.А. Суфийская ритуальная практика (на примере братства Накшбандийа). СПб.: Петербургское Востоковедение, 1996.
- Шатапатха-брахмана: книга I; книга X (фрагмент) / Пер. с санскр., вступ. ст. и примеч. В.Н. Романова. М.: Восточная литература, 2009.
- Deo A.S. The Metrical Organization of Classical Sanskrit Verse // *Journal of Linguistics*, 2007, vol. 43 (1), pp. 63–114.
- Henning Brown C. Contested Meanings: Tantra and the Poetics of Mithila Art // *American Ethnologist*, 1996, Vol. 23 (4), pp. 717–737.
- Krishna Ashtakam // Stotranidhi [Электронный ресурс]. URL: <https://stotranidhi.com/en/krishna-ashtakam-4-bhaje-vrajaika-mandanam-in-english/>, 01.10.2022.
- Messerschmidt D.A., Sharma J. Hindu Pilgrimage in the Nepal Himalayas // *Current Anthropology*, 1981, Vol. 22 (5), pp. 571–572.
- Rigopoulos A. Dattatreya: The Immortal Guru, Yogin, and Avatara: A Study of the Transformative and Inclusive Character of a Multi-faceted Hindu Deity. N.Y.: State University of New York Press, 1998.
- Shiv Panchanana Stotra // Youtube [Электронный ресурс]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=OXmGK-6t4pU>, 01.10.2022.
- Shiva Panchanana Stotram // Hindupedia, the Hindu Encyclopedia [Электронный ресурс]. URL: [http://www.hindupedia.com/en/Shiva\\_Panchanana\\_Stotram](http://www.hindupedia.com/en/Shiva_Panchanana_Stotram), 01.10.2022.
- The Works of Sri Sankaracharya. Srirangam: Sri Vani Vilas Press, 1910.

**Рудой Валерий Исаевич (06.02.1940 – 29.06.2009)** *Ученый впервые*  
Доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник сектора Южной Азии отдела Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН, Санкт-Петербург

**Островская Елена Петровна**

Доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник, завсектором Южной Азии отдела Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН, Санкт-Петербург

**Шомахмадов Сафарали Хайбуллоевич**

Кандидат исторических наук, старший научный сотрудник сектора Южной Азии отдела Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН, Санкт-Петербург

**Воробьева-Десятовская Маргарита Иосифовна  
(28.01.1933 – 13.06.2021)**

Кандидат филологических наук, доктор исторических наук, до 1.07.2014 – главный научный сотрудник сектора Южной Азии отдела Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН, Санкт-Петербург

**Бурмистров Сергей Леонидович**

Доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора Южной Азии отдела Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН, Санкт-Петербург. Ведущий научный сотрудник Центра исследования филологии и культуры Индии «Пурушоттама», РУДН, Москва

# Из истории индийской философской мысли

Избранные труды  
индологов ИВР РАН

## Том 2

**Ответственный редактор:** *Ермакова Т.В.*

**Составитель:** *Шомахмадов С.Х.*

**Верстка:** *Картвелишвили И.Т.*

**Корректор:** *Кречко Т.Ю.*

Иллюстрация на обложке *Shutterstock*

Подписано в печать 29.12.2022. Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>.  
Гарнитура CharterГТС. Объем 25 печ. л.  
Тираж 600 экз. Заказ №

Отпечатано в АО «Первая Образцовая типография»  
Филиал «Чеховский Печатный Двор»,  
142300, Московская область,  
г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1  
Сайт: [www.chpd.ru](http://www.chpd.ru), E-mail: [sales@chpd.ru](mailto:sales@chpd.ru),  
тел. 8(499) 270-7359

ООО «Садра»  
[www.sadrabook.ru](http://www.sadrabook.ru)