

ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

Е. Г. Вырщиков

ГОРОД – ДЕРЕВНЯ – ЛЕС:
мир создателей
палийского канона
и их современников

МОСКВА
2019



К 200-летию
Института востоковедения РАН

Научные редакторы:
В.В. Вертоградова, В.П. Андросов

Рецензенты:
Н.В. Александрова, Е.В. Тюлина

Вырщиков Е.Г.

В92 Город – Деревня – Лес: мир создателей палийского канона и их современников; Ин-т востоковедения РАН. – М. : ИВ РАН, 2019. – 172 с.

ISBN: 978-5-89282-880-2

Работа посвящена культуроведческому исследованию так называемого палийского канона, или типитаки – раннебуддийского канона школы тхеравада, написанного на языке пали. Автор исследует картину мира, нарисованную в повествовательных частях палийских сутр, рассматривая ее основные, регулярно повторяющиеся элементы: город, предместья, сельская местность и, наконец, дикий лес, основное место жительства буддийских монахов. Для понимания культурного контекста бытования раннебуддийских представлений о мире автор исследует те же элементы как в разных жанрах брахманистской литературы: эпосе, сутрах, шастрах, ранних упанишадах, и т.д., так и в эпиграфических надписях царя Ашоки. Автор приходит к выводу, что жизнь персонажей как палийских, так и санскритских повествований протекает в трех основных единицах пространства: город, сельская местность и дикий лес. Однако, ценностное отношение к ним в буддийских и брахманистских сочинениях прямо противоположное. Если в последних город – место «культурной жизни», а лес – «территория смерти», то в первых лес – прибежище, место спасения, город же – место крайне «нечистое», греховное. Сельская местность и в том, и в другом случае служит посредником между двумя непримиримыми полюсами – городом и лесом.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	4
ЧАСТЬ I	
ГОРОД – ДЕРЕВНЯ – СТРАНА: ДРЕВНЕИНДИЙСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ЦАРСТВЕ И ЦАРЕ В ПАЛИЙСКИХ, САНСКРИТСКИХ И АНТИЧНЫХ ИСТОЧНИКАХ	
Глава 1	8
Населенный пункт в палийских и санскритских текстах в све- те представлений о царе и царстве	
Глава 2	36
Географическое и сакральное пространство Древней Индии в палийских и санскритских источниках	
Глава 3	57
Царская власть, насилие и его мотивация в санскритских и палийских текстах	
Послесловие к части I	88
ЧАСТЬ II	
ДЖАНАПАДА, ЛЕС И ИХ ОБИТАТЕЛИ В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ АВТОРОВ ПАЛИЙСКОГО КАНОНА И ИХ СОВРЕМЕННИКОВ. ПРОБЛЕМЫ И ПОИСК РЕШЕНИЯ	
Глава 1	93
К сравнительной типологии культур: представления о ле- се и его обитателях в английском эпосе и палийских и санскритских источниках (а также их параллели в античных памятниках)	
Глава 2	106
Брахманы-миряне в палийском каноне: локаята и локаятики	
Глава 3	122
Татхагата как духовный и нравственный идеал в буддизме: кто это такой?	
Глава 4	137
Кшатрии и иббхи (мир племен в сутрах палийского канона)	
Глава 5	151
Социальные классификации и сакральное пространство в па- лийском каноне	
Список сокращений	166
Литература	167

ВВЕДЕНИЕ

ПАЛИЙСКИЙ КАНОН КАК КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК И ПРОБЛЕМЫ МЕТОДОЛОГИИ

Так называемый палийский канон, или Типитака (пали **tipiṭaka**, букв. ‘три короба’) – это канон раннебуддийской школы тхеравада, одной из самых ранних буддийских школ. Название «три короба» (или, иначе, «три корзины») он получил оттого, что состоит из трех разделов («коробов»): «Сутта-питака» (пали **sutta-piṭaka**, ‘короб сутр’), «Виная-питака» (пали **vinaya-piṭaka**, ‘короб винаи’) и «Абхидхамма-питака» (пали **abhidhamma-piṭaka**, ‘короб абхидхармы’). Свои редакции этих трех «коробов» (санскр. *tri-piṭaka*) имеют и другие буддийские школы (см., например, [Андросов, 2011, с. 363]), палийская Типитака – это тхеравадинский вариант подобного корпуса текстов, необходимого для бытования школы. Виная-питака касается вопросов распорядка монашеской общины и взаимоотношения ее членов (то есть собственно винаи). Сутта-питака содержит речи, приписываемые лично Будде (и ситуационный контекст, в связи с которыми они произносились), которые касаются самых разных вопросов: философии, ритуала, мистики, и т.д., в том числе и человеческих взаимоотношений, но уже не внутриобщинных, а отношений членов общины (как и общины в целом) с внешним миром. Абхидхамма-питака касается философских и практических оснований буддийской медитации. Примечательно, что она не приписывается Будде.

Типитака – чрезвычайно объемный корпус текстов, складывавшийся в течение очень долгого периода времени. Если самые ранние отрывки и тексты (например, «Сутта-нипата») в основе своей (мы должны учитывать возможность позднего редактирования и даже перевода) относятся ко временам II буддийского собора и ранее, то основной корпус канона сложился уже в поздней древности или даже на рубеже раннего средневековья. Абсолютная датировка применительно к Древней Индии – вещь крайне сложная по объективным причинам, индологи не обращаются к ней без достаточных оснований. Единственную по-настоящему обоснованную гипотезу об абсолютной датировке палийского канона, основанную на многочисленных относительных датировках, мне довелось слышать в частных беседах с известным специалистом по древне- и среднеиндийским языкам и литературе В.В. Вертоградовой. По

ее мнению, сложение палийского канона произошло не ранее VI в. (но и никак не позже).

Надо заметить, каждая сутра или раздел «Виная-» или «Сутта-питаки» несет на себе очень явные следы позднего, «чистового» редактирования, приводящего все тексты раздела к единообразию. Почти наверняка в таких случаях мы имеем дело с переводом иноязычных буддийских текстов на язык пали и их переложение и оформление в стиле, принятом для палийской сутты. Исключение составляют разделы, стоящие особняком в этом отношении, такие, как «Кхuddака-никая», включающая тексты слишком авторитетные, чтобы вывести их за пределы канона, но при этом ни стилистически, ни композиционно не попадающие в какую-либо никаю. Надо сказать, во всех прочих никаях «Сутта-питаки» чувствуется жесткая редакторская рука во всем, что касается композиции, стилистики, построения литературных клише и даже лексики. Но подобное редактирование по определению предполагает наличие субстрата, причем в данном случае не гомогенного, а многослойного. Это сильно усложняет исследование данного корпуса, но зато дает такие возможности, которые немислимы в «легких» случаях. Однако ясно, что исследование подобного памятника может быть успешным только при условии точной постановки задачи. Достаточно взглянуть на объем корпуса, чтобы понять, что необъятного нам не объять. Что же нас интересует здесь насущно? В первую очередь нам интересно, что они думали и как они думали. Они – это авторы, ретрансляторы и слушатели раннебуддийских текстов.

Дело в том, что обычно, по установившейся традиции в филологических, философских и даже культурологических исследованиях тексты предстают как нечто самосущее. В данной парадигме тексты бытуют сами по себе, влияют друг на друга, да и сама культура представляет собой некоторую совокупность текстов. Люди из этой системы умышленно устранены. Понятно, что мы здесь имеем дело с полезной абстракцией. Возникла она вначале стихийно, но затем получила теоретическое обоснование в работах опоязовцев, а в дальнейшем и структуралистов. Однако, когда речь заходит о культуре Древней Индии, использование данной абстракции может привести к грубым искажениям. Любой древнеиндийский канон создавался и транслировался внутри ограниченной группы, проживающей поначалу на небольшой территории, и ее членами были люди с конкретным общественным статусом, объединенные общими религиозными и школьно-доктринальными установками. Тексты в таких группах бытовали изустно, и служили, кроме прочего, медиаторами, объединявшими членов группы, а также маркерами, отличавшими их от членов других групп. При таком взгляде культура Древней Индии предстает перед нами как мозаика субкультур, средой бытования которых являются подобные социокультурные группы. И это множество субкультур, в пределе, охватывает всю культуру, от царского двора до групп неприкасаемых и лесных отшельников. Подобная гетерогенность препятствует применению парадигмы, в которой люди-носители культуры исключаются из рассмотрения. Конечно, «человек-носитель куль-

туры/субкультуры» – это тоже абстракция, но ее введение в парадигму полностью меняет модель коммуникации в культуре/субкультуре. На первый план выходит не сам текст, а взаимодействие «человек – текст», где медиатором являются особые семантические структуры, культурные лекала, по которым человек формирует текст при его создании и текст формирует сознание людей при его трансляции. Совокупность таких культурных лекал и образует определенную картину мира, которую транслирует тот или иной памятник (не обязательно письменный). Специфика древней и средневековой Индии в том, что каждый текст/группа текстов формирует свою, отличную от других картину мира, и эта картина мифологическая по своей природе. То есть мы имеем дело с «мифологией текста», и строго говоря, никакой древнеиндийский текст являться историческим источником не может. Исследовать их можно только в культурно-исторической парадигме. Историческое измерение появляется только в цейлонской «Махавамсе», благодаря тому, что средневековая цейлонская культура бытовала уже автономно по отношению к субконтинентальной индийской культуре. Но даже в «Махавамсе» присутствует сильное воздействие древнего мифо-эпического культурного пласта, серьезно повлиявшего на формирование позднесредневековой сингало-буддийской культуры.

В связи с вышесказанным возникает следующая проблема. Интерпретировать «мифологию текста» в процессе реконструкции нельзя, находясь внутри «мифологии». Необходимо провести сравнительный анализ нашей реконструкции с аналогиями в других подобных «мифологиях», развивавшихся в русле других традиций. Так, например, разбирая проблему представлений об идеальном городе в палийском каноне, целесообразно рассмотреть аналогичные представления в «Рамаяне» и «Артхашастре». Также важны для нас параллели с «Махавамсой», средневековой цейлонской хроникой. Все же цейлонская текстовая традиция сформировалась под прямым влиянием текстовой традиции школы тхеравада, а значит, и ее канона. Обобщая сказанное: так как рассматриваемые тексты связаны с пересекающимися, но не совпадающими субкультурами, задачей исследователя становится выявление среды общительности между этими субкультурными традициями. И при построении такой коммуникативной модели надо учитывать, что один и тот же значимый культурный термин в разных памятниках сплошь и рядом имеет разное значение, и, с другой стороны, одно и то же культурное явление может обозначаться разными словами (их эквивалентность в этих случаях нетрудно доказать благодаря существованию текстовых клише). Здесь ситуацию для нас облегчает сама структура палийских сутт. Палийская сутта как жанр не только предполагает существование клише, она в значительной степени состоит из одних клише, часто объемных. Эти клише представляют собой «текст в тексте», тщательно выделанный в литературном отношении фрагмент, повторяющийся без каких-либо изменений. Используются они всегда в стандартных ситуациях повествования, и само их использование свидетельствует об идентичности ситуаций.

Место того или иного термина в структуре разнообразных клише способно многое сказать о его значении и значимости. Также во многих случаях дает хороший результат анализ всех контекстов, в которых употребляется какой-либо термин в данном тексте/корпусе текстов.

Есть еще один важный момент. Ясно, что субстрат палийского канона сформировался в определенной культурной среде, отличной от той, в которой формировался сам канон. Значит, текст канона хранит на себе следы как культурных изменений в процессе своего формирования, так и древних субстратов, на основе которых произошло сложение канона. Таким образом, перед нами встает проблема «археологии текста».

Трудность в данном случае представляет и условность термина «археология текста», и слабая разработанность метода, теоретическая и практическая. Свою роль в нашем случае играет и своеобразное отношение в Древней Индии ко времени как к культурной категории, благодаря чему в позднейших фрагментах текста может быть не меньше «типологических древностей», чем в ранних. В связи с этим нас будут интересовать в первую очередь «странные фрагменты» текста. Под этим термином мы будем понимать следующее.

При рассмотрении некоего текстового фрагмента палийского канона, касающегося какой-либо конкретной ситуации древнеиндийской жизни, мы будем наблюдать в основном четыре состояния. Первое: фрагмент полностью совпадает с аналогичными фрагментами брахманистских текстов. Это фрагменты ординарные. Три следующих типа мы будем называть «странными». Второе: полное несовпадение с брахманистскими аналогами. Третье: полное структурное совпадение и частичное терминологическое несовпадение. Четвертое: и структурное, и терминологическое частичное несовпадение. С большой вероятностью в лице «странных фрагментов» мы имеем дело с древними культурными реликтами, не вошедшими в канонические произведения брахманистской ориентации.

В какого рода текстах таких «странных фрагментов» будет больше всего? Это должен быть достаточно длинный повествовательный текст, где действие погружено во внятный ситуационный контекст. Хорошо этим требованиям удовлетворяют сутры «Дигха-никая». Жанр «длинных сутр» предполагает наличие длинного и обстоятельного повествования со следующим метасюжетом. Будда с сангхой странствует по лесу и джанападе, и в ходе странствия попадает в ту или иную нетривиальную ситуацию. Будда не только разрешает бытовую ситуацию наилучшим образом, но и использует возникший казус как повод для духовной проповеди. Бытовой эпизод в «длинной сутре» предстает как прообраз проблемы вселенского масштаба. Поэтому эпизоды древнеиндийской жизни описываются в «Дигха-никае» обстоятельно, с обилием бытовых подробностей.

По этой причине за основу при реконструкции мы возьмем именно «Дигха-никаю». Прочие разделы канона, иные палийские тексты, а также санскритские, среднеиндийские и прочие источники мы будем привлекать по мере необходимости.

ЧАСТЬ I

ГОРОД – ДЕРЕВНЯ – СТРАНА: ДРЕВНЕИНДИЙСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ЦАРСТВЕ И ЦАРЕ В ПАЛИЙСКИХ, САНСКРИТСКИХ И ПРАКРИТСКИХ ИСТОЧНИКАХ

Палийский канон в своем повествовательном действии содержит три основных локуса символического пространства, в котором это действие протекает. Это, в первую очередь, лес – место, где подвизаются шрамаы и прочие аскеты-паривраджаки. Естественный антипод леса – это город, источник «культурной» жизни и аккумулятор всего мирского, противного аскезе и противостоящего ей. Не случайно Будда с сангхой, приблизившись к городу, обычно не входят в него, а останавливаются в роще где-нибудь в предместье, а то и вовсе далеко за городом. Медиатором между этими двумя полюсами служит сельская местность – *джанапада* (пали санскр. **janapada**). Джанапада начинается сразу за городом и по мере удаления от него постепенно перетекает в лес. Статус джанапады двойственный. С одной стороны, она четко отделяется от леса; подчеркивается ее «культурный» характер, в отличие от «дикого» леса (пали **arañña** = санскр. **araṇya**). С другой стороны, джанапада противопоставляется и городу, причем социальный статус города и «городских» неизменно выше. Тут посредником служат городские предместья и их поселки, парки, храмы, пруды, и т.д. И наконец, слово «джанапада» означает, в числе прочего, «страна, царство» в целом (**janapada**, **mahājanapada**). Чтобы распутать этот клубок ассоциаций и противопоставлений, необходимо тщательно рассмотреть соответствующие термины, контексты их употребления, и сопоставить их между собой.

ГЛАВА 1

НАСЕЛЕННЫЙ ПУНКТ В ПАЛИЙСКИХ И САНСКРИТСКИХ ТЕКСТАХ В СВЕТЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ЦАРЕ И ЦАРСТВЕ

В кратком предисловии, данном выше, мы не упомянули, каким же термином обозначался город в палийских текстах. Дело в том, что этих термина три, и

значения их не совпадают, хоть и пересекаются. Это несовпадение надо всегда принимать во внимание при чтении и переводе во избежание недоразумений. Для понимания ситуации в целом имеет смысл рассмотреть все типы поселений, упоминающиеся в палийском каноне.

ТИПЫ ПОСЕЛЕНИЙ В ПАЛИЙСКОМ КАНОНЕ И ИХ СТАТУС

Расположим перечень типов населенных пунктов по мере их удаления от леса и приближения к городской черте.

1. **ārāma** ‘выселок или единичное строение в «ближнем» лесу или саженной роще’
2. **gama** ‘деревня, агрогородок или иной населенный пункт сельского типа’
3. **sannivesa, sannivesana** ‘городское предместье или поселок’
4. **nigama** ‘город’
5. **pura** ‘город, крепость’
6. **nagara** ‘город’

Арама (= санскр. **ārāma**), как тип населенного места, располагается на границе двух миров – джанапады и леса. Более того, данный термин указывает, прежде всего, на рощу, как на обитаемое место, а потом уже на хижины (хижину), навесы и беседки, служащие местом обитания, все это вместе и составляет эту араму. Роща часто саженная, в основном манговая. Но это может быть и лесопарк, общественный или частный. Иногда арама прямо отождествляется с *вана* (пали **vana**, ‘«ближний» лес, лесопарк’). Арамы часто служат прибежищем для паривраджиков в их странствиях в повествованиях палийского канона.

Палийская гама (= санскр. **grāma**) – обычная деревня. Правда, в иных случаях ее размеры и организация достигают таких масштабов, которые позволяют царю своим указом превратить ее в город. Такой сюжет содержит «Махапариниббана-сутта» [DN, II, 3.86], где по указу царя Аджаташатру в деревне Паталигама строится город Паталипутра; правда, из контекста сутры ясно, что строятся в первую очередь ритуальные и фортификационные сооружения, собственно же людской ресурс будущего города составляет поначалу все та же Паталигама. Впрочем, джайнские источники говорят, что гамой могли называть и пур, причем достаточно большой [Law, 1924, с. 38-39]. На Древнем Цейлоне, судя по «Махавамсе», гамы разрастаются в города – административные центры, но по традиции сохраняют свои прежние названия.

Контексты, связанные с *саннивесса* (= санскр. **saṃniveśa, saṃniveśana**), в палийских источниках столь бедны, что не позволяют судить о типе этого населенного пункта. Единственное, что можно говорить на их основе – то, что такое поселение было очень небольшим. Этимология также малоинформативна и указывает лишь на некую (неясно, какую именно) общность проживающих (**nivesa, nivesana**). Привлечение джайнских источников добавляют важную деталь к атрибуции саннивессы – так назывались городские предместья [Law, 1924, с. 38-39].

Нигама представлял собой городок, торговый и ремесленный центр округа, возникший вокруг *торговой площади* (собств. **nigama**), в отличие от *пуров* (= санскр. **pur**), старых племенных центров, выросших в города, небольшие городки или просто большие укрепленные деревни. И тем не менее, хоть нигама – не нагара, статусно это город. Дело в том, что в стандартных клишированных эпизодах палийского канона, где городские группы населения при перечислении противопоставляются деревенским по своему статусу, для обозначения первых используется именно термин нигама как обобщающий само понятие горожанин:

...negamā ceva jānapadā ca...

...и горожане, и сельчане...

Данное клише чрезвычайно распространено в Сутта-питаке, оно встречается в основном тексте, по крайней мере, трех никай (в «Дигха-никае», «Маджхима-никае» и «Ангуттара-никае»), причем только в «Кутаданта-сутте» оно встречается 22 раза, см. [DN, I, 5]. Схожая по смыслу фраза встречается и в цейлонской «Махавамсе», но в ином варианте [MxB, 51.16]:

Tadā jānapadā ceva, nāgarā ca balāni ca...

Тогда и сельчане, и горожане, и войско...

Здесь маркером горожанина выступает не нигама, а нагара; подобная смысловая взаимозаменяемость говорит о том, что нигама палийских текстов – безусловно, город.

Проблему представляет собой отличие *нагары* (= санскр. **nagara**) от *нигамы* и *пура*. *Пур* (санскр. **pur**) – слово индоевропейского происхождения, однако в «Ригведе» пурь воспринимаются как нечто чуждое, враждебное, подлежащее уничтожению; и одна из функций Индры как воинского божества – это сокрушитель пуров. Естественно, для полукучевых ариев взятие и разграбление принадлежащего аборигенам укрепленного поселения-пура сулило немалую добычу. Однако, в период формирования Гангской цивилизации, когда произошла массовая ассимиляция племен долины Ганга, и в старых пурах сидели уже «новые арии», данная оппозиция перестала быть жизненной и стала чисто филологической. К тому же буддизм, как и прочие шраманские учения, изначально возник и сформировался в рамках культуры племен Восточной Индии, не признававших брахманского авторитета и брахманистского ритуала-яджни. Что же представлял собой нагара и чем он отличался от пура в представлениях классической древности (не считая тех случаев, когда эти понятия смешивали)? Палийский канон содержит эпизод, отчасти проливающий свет на этот вопрос. Это уже упоминавшийся эпизод из «Махапариниббана-сутты» [DN, II, 3.86].

Tena kho pana samayena sunidhavassakārā magadhamahāmattā pāṭaligāme nagaraṃ māpentī vajjīnaṃ paṭibāhāya. Tena samayena sambahulā devatāyo sahasseva pāṭaligāme vatthūni pariggaṇhanti. Yasmim padese mahesakkhā devatā vatthūni pariggaṇhanti, mahesakkhānaṃ tattha raññaṃ rājamahāmattānaṃ cittāni namanti nivesanāni māpetuṃ. Yasmim padese majjhimā devatā vatthūni pariggaṇhanti, majjhimānaṃ tattha raññaṃ rājamahāmattānaṃ cittāni namanti nivesanāni māpetuṃ. Yasmim padese nīcā devatā vatthūni pariggaṇhanti, nīcānaṃ tattha raññaṃ rājamahāmattānaṃ cittāni namanti nivesanāni māpetuṃ.

А тем временем Сунидха [и] Вассакара, главные советники царя Магадхи, в Паталигаме город (нагара) строят для противодействия ваджам⁽¹⁾. Тогда многочисленные божества, просто-таки тысяча [числом], в Паталигаме васту⁽²⁾ занимают. В каком месте высшие божества васту занимают, там сердца⁽³⁾ главных советников царя поклонение совершают [дабы] жилища [тех] высших возвести. В каком месте срединные божества васту занимают, там сердца главных советников царя поклонение совершают [дабы] жилища [тех] срединных возвести. В каком месте низшие божества васту занимают, там сердца главных советников царя поклонение совершают [дабы] жилища [тех] низших возвести.

Комментарий:

- ⁽¹⁾ *Ваджи* (пали **vajji**) – мощный союз восточноиндийских племен, живших севернее Ганга, доминирующее положение в котором занимало племя личчавов; паринирвана Будды, согласно канону, пришлось на подготовительный этап ваджийской войны, когда царь Аджаташатру только замыслил нападение на ваджей.
- ⁽²⁾ *Васту* (пали **vatthu**) – здесь: специальным образом сооруженное сакральное место, сооружавшееся на месте предстоящего строительства; типологически схоже с васту-мандалой – символической фигурой в виде квадрата, сооруженной в соответствии с правилами васту-видьи.
- ⁽³⁾ *Почитание божеств* (глагол **nam-**) тут совершается не внешним жестом, а про себя, в духовном сердце (**citta**).

Что описано в переведенном отрывке? На месте возведения будущих построек закладываемого города устраиваются особые места – *васту* (см. выше), посвященные соответствующим божествам. Привлеченные божества, или, точнее, их божественные силы, «божественности» (**devatā**) занимают соответствующие им васту, после чего царские главные советники «в своем сердце» совершают им поклонение, дабы успешно возвести на этом месте «жилище»

для этой «божественности». Здесь сомнительно, что под «жилищем божества» подразумевается конкретное здание. В описании подчеркивается, что мы имеем дело с планом *сакральной геометрии* будущего города, а не со строительным планом. Из текста видно, что именно расположение «божественностей» диктует сакральный план будущего города (здесь не надо путать сакральный план с реальным). Реальное строительство по реальному плану, как это видно из текста, начинается только по окончании основных сакральных мероприятий, после чего и возводятся «жилища божественностей».

Из всего вышесказанного понятна важная особенность нагары как населенного пункта. Это не просто поселение, возникшее вокруг удачного места (перекресток дорог, торовая площадь, речной порт, и т.д.), или имеющее стратегическое значение, или существующее с незапамятных времен. В тексте подчеркивается, что город-нагара возводится «культурно», по особым сакральным правилам. Это похоже на возведение города по правилам дисциплины *васту-видья* (подробнее о последней см. [Тюлина, 2012, с. 226-241]), с прямой санкции царя, при участии особых специалистов, называемых *вастуга* (подобное упоминается уже в «Артхашастре» при описании строительства столицы царства [II.3, 3]). Однако, отождествлять прямо процедуру строительства города в палийском каноне и брахманистских источниках мы не можем. Типологическое сходство не означает тождества; несовпадение содержания даже одиноким, казалось бы, терминов в палийских и санскритских источниках часты. Кроме того, и *васту-видья* наверняка не представляла собой константу, а формировалась с течением времени, параллельно формированию палийского канона, впитывая в себя региональные особенности строительного дела. Тем не менее, типологическое сходство действительно присутствует.

Еще одна деталь: в переведенном отрывке упоминается, что город строится в интересах предстоящей войны. Это значит, что строящиеся культовые сооружения так быстро, как только возможно, будут окружены фортификационными постройками, скорее всего – цитаделью. Однако, никаких упоминаний о фортификационных сооружениях нет, как будто это что-то второстепенное. Значит, для создателей канона это действительно было вещью не первого ряда в таком деле, как строительство города. В свете этого любопытную параллель содержит «Артхашастра».

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ГОРОДЕ-КРЕПОСТИ В «АРТХАШАСТРЕ»

Изучая представления о чем-либо в «Артхашастре», как и в какой-либо другой шастре или брахманистской сутре, мы должны понимать что, имеем дело с представлением не о чем-то реальном, а исключительно об идеальном, и это еще слабо сказано. Так, в данном случае, имея дело с представлениями о крепости, надо четко осознавать, что перед нами вовсе не идеализированные представления о реальной крепости. Это крепость такая, какой она должна

быть в соответствии с «должным» (точнее, в соответствии с представлениями о «должном» у той школы, которая создавала данный памятник); крепость, сходящаяся с реальной лишь настолько, насколько реальность соответствует «должному» (а не наоборот). Мы имеем дело не с аберрацией сознания вследствие подсознательных установок, а с сознательной культурной установкой социально-культурных групп, связанных с созданием канонических текстов: ведь «должное» – это дхармичное, а говорение «должного» входит в дхарму брахмана. А, к примеру, реалии войны знает любой опытный воин из низших каст – ученому брахману ли об этом заботиться? Достаточно подробно и аргументированно об этом, хоть и исходя из других установок (и именно в отношении шастр вообще и «Артхашастры» конкретно), сказано у А.А. Вигасина в [Вигасин, 1999, с. 25, 39].

И тем не менее, как мы уже говорили, «должное» с реально бытовавшим волей-неволей, а пересекается во многих конкретных моментах (мы имеем ввиду реалии чисто культурные, но с большой вероятностью, они имеют отношение и к реалиям культурно-материальным). Это устанавливается сравнительным анализом текстов, принадлежащих к разным традициям. Причем сравнение палийского канона с «Артхашастрой» и текстами смрити представляет особый интерес. Так или иначе, а ученые брахманы знали, о чем писали. Потому рассмотрим для начала «правильное» устройство крепости в «Артхашастре».

Собственно ‘*крепость*’ в «Артхашастре» именуется **durga** (название главы: **durganiveśaḥ** ‘*крепость как место жительства*’ [II.4]). Это слово древнее, ведийское. В «Ригведе» оно означает ‘*труднопроходимый; труднопроходимый (непроходимый) путь*’. Его этимология прозрачна: **dur-** adj. ‘*дурной*’; adv. ‘*плохо*’ + **ga-** adj. ‘*идущий*’ (см. [Елизаренкова, 1999, с. 90]). Для кочующих ведийских ариев, вынужденных постоянно перемещаться, оппозиция **suga:durga** была очень актуальна и подобна оппозициям *удача:неудача, счастье:несчастье* – ведь от удачной перекочевки зависело не только процветание, но и жизнь. В оседлоземледельческой культуре послеведийского времени, уже с появлением среднеиндийских языков и санскрита, слово **durga** получило новые смыслы, означающие нечто непроходимое или неодолимое, например, уже знакомая нам ‘*крепость*’ или, более известное значение, собственное имя богини Дурги.

Внутреннее пространство крепости в «Артхашастре» представлено в виде большого квадрата, естественным образом рассеченного на шестнадцать частей-квадратов шестью дорогами, пересекающими крепость, три из которых идут на север, а три – на восток. По мнению А.А. Вигасина ([Вигасин, 1999, с. 38]), перед нами мандука – классический шестнадцатеричный архитектурный план (см. [Вертоградова, 1975, с. 300]). Однако, здесь все совсем не просто.

Во-первых, любопытство вызывает абзац [II.4.6]. А.А. Вигасин переводит его следующим образом [Вигасин, 1999, с. 37]:

6. В наилучшем месте постройки – царское жилище в окружении четырех варн.

(пер. А.А. Вигасина)

Этот перевод нам необходимо прокомментировать. Дело в том, что санскритский текст выглядит следующим образом:

pravāre vastuni rājaniveśaścāturvarṇyasamājīve || 6 ||

Речь в данном случае идет не просто о «наилучшем месте», а именно о *vastu*. Скорее всего, речь идет о сооруженном предварительно и наилучшим образом сакральном месте-васту, на котором и будет строиться «царское жилище», то есть антахпура – «внутренний город», защищенная царская резиденция. Среди прочих васту эта является наилучшей в силу своей позиции в сакральной структуре города, а не по утилитарным или, наоборот, абстрактным соображениям, о чем и будет говориться в [II.4.7]. Речь идет об искусственной символической среде города-крепости, изначально, до строительства обустроенного специалистом-вастукой. Такая крепость будет стоять долго и надежно. Даже если васту-видья не имеет к этому прямого отношения, о типологической близости представлений мы можем говорить уверенно, по крайней мере, применительно к «Артхашастре». Об этом говорит «внутренняя картина», которую рисует сама «Артхашастра»; о деятельности *вастук* и важности обустройства *vastu* до собственно строительства говорится в главе [II.3] (позднее мы рассмотрим эти отрывки подробнее). Кроме того, не выглядит случайным совпадение терминологии с терминами палийского канона. Как там, на месте загодя устроенного *vatthu* (или его части, посвященной соответствующему божеству) строится квартал-*nivesana*, так и здесь на месте *vastu* будет возводиться *rāja-niveśa*. И еще деталь: эта параллель указывает на божественную сущность царя, ведь на каждом *vatthu* строились «жилища» для разного рода «божественностей»; в «Артхашастре» же на месте *vastu* строится «царское жилище», то есть в данном случае «царственность» тоже является своего рода «божественностью». Но, может, совпадение терминов здесь – все-таки случайность? Маловероятно, но все же, рассмотрим эту главу далее.

После подробного описания того, как царь живет буквально в непосредственном окружении всех четырех варн, как это и предписывалось в [II.4.6] (картина фантастическая, но с идейным подтекстом), авторы приступают к описанию сакральных мест внутреннего пространства крепости [II.4.17-20].

17. В центре города пусть прикажет сделать святилища Апараджита, Апратихата, Джаянта и Виджаянта, а также «дома» Шивы, Вайшраваны, Ашвинов, Шри, Мадиры.

18. В соответствующих местах пусть поставят божества места постройки.

19. Ворота, посвященные Брахме, Индре, Яме, Сенапати.

20. За городским рвом на расстоянии 100 луков пусть устроит чай-
ты, святилища, парки и оросительные сооружения. И по сторонам
света – соответствующие божества.

(пер. А.А. Вигасина, [Вигасин, 1999, с. 37])

В этом месте впервые в этой главе крепость (**durga**) названа населенным пунктом, то есть городом (в данном случае – **pur**; центр крепости – **puramadhya**). Но не это самое примечательное. Нетрудно видеть, что все перечисленное – исключительно сакральные сооружения, даже крепостные ворота посвящены соответствующим божествам. То же касается и упомянутых пригородных сооружений. Загородные парки и оросительные сооружения упоминаются при перечислении сакральных мест также, и это не случайно. На сакральную функцию сада или парка, в котором протекает действие, есть указания в классической санскритской драме; также на это указывают фрагменты ранних упанишад и палийского канона; но наиболее многочисленны эти указания в древнеиндийском изобразительном искусстве (до Гуптов включительно). Оросительные же сооружения, пруды и водохранилища были обычным местом почитания нагов. Если принять во внимание, что все перечисленные выше обиталища четырех варн, склады, мастерские, и т.д. – это лишь части воображаемого ансамбля, фокусом которого является антахпура, место также сакральное, то получится следующая картина. Согласно «Артхашастре», правильное обустройство цитадели состоит в воздвижении сакральных сооружений на соответствующих им местах. Все остальное, включая укрепления, припасы и войско, оказываются в ценностном отношении второстепенным. Вспомним в связи с этим переведенный отрывок из «Дигха-никаи» ([DN, II, 3.86]). Ведь в контексте предстоящей войны под строительством города подразумевается именно строительство цитадели. Однако, авторы упоминают лишь обустройство васту да последующее строительство на их месте «жилищ» для соответствующих божеств – это и есть приоритетная задача при строительстве крепости, остальное менее важно и упоминания не заслуживает. А ведь «Дигха-никая» – не брахманистский памятник и не обременен соответствующей идеологической нагрузкой.

Наличие подобного эпизода в палийском каноне говорит о том, что такие представления о городе-крепости бытовали в древности далеко за пределами круга ученых брахманов, творцов шастр. Утверждать, что «Артхашастра» и ее школа была источником заимствования подобных представлений – не просто бездоказательно, это прямо противоречит результатам сравнительного анализа. Да, в обоих случаях речь идет о строительстве васту и сакральных сооружений на их месте. Но как при этом видится структурирование города в пространстве?

В «Дигха-никае» сакральное пространство города трехчастное (высшие, срединные и низшие «божественности») и членится по вертикали, по крайней мере, в пространстве текста. Детали проекции этой триады на плоскость авторам не интересны, ведь сутра – не строительный трактат. Этот момент в сутре упоминается вскользь и призван показать, что город воздвигается «правильно», «культурно» – не более. У авторов отсутствует «идеологическая заинтересованность» – правила строительства крепости не имеют никакого отношения к буддийской доктрине.

Иначе крепость (город) членится в «Артхашастре». За основу формирования структуры здесь берется не непосредственно сакральная вертикаль, а связанная с ней горизонтальная плоскость, выполняющая роль медиатора. Кроме того, структура эта не трехчастная, а сочетание четырех– (восьми-, шестнадцати-) частной и трех– (девятой-) частной структур. Важно также, что дороги, идущие на восток и север пересекают город на четыре конца, ориентированных по сторонам света, но дорог этих по три в каждом направлении. В итоге ворот в крепости двенадцать (4×3). План крепости образует один суперквадрат, делящийся на шестнадцать (4×4) больших квадратов ([Вигасин, 1999, с. 39]).

Но стоит нам коснуться культовых сооружений в честь божеств, мы обнаружим, что они образуют четвертичную структуру, и даже, предположительно, крестообразную, так как располагаются в центре, и вдобавок на перекрестке улиц ([П.4.17-19]). Первыми упоминаются святилища Апараджиты, Апрахиты, Джаянты и Виджаянты, имена четырех божеств появляются в едином составном слове, а значит, с большой вероятностью, и по смыслу в данном контексте образуют единую четвертичную структуру. В пользу этого предположения говорит наличие в данном абзаце второй серии божеств: Шивы, Вайшнавны, Ашвинов, Шри, Мадиры. Здесь божеств пять, однако в силу их расположения на перекрестке дорог, в центре крепости, они, скорее всего, образуют крестообразную (а значит, опять четвертичную) структуру: центр + 4 конца. Причем любопытная деталь: если божества из первой серии нам даже трудно атрибутировать, божества из второй принадлежат к числу главных, «вселенских» индуистских божеств (но, заметим уже именно индуистских, а не брахманистских; это указывает, что попытки датировать «Артхашастру» ранее II–III вв. крайне сомнительны). Тогда, если верно предположение о крестообразности этих структур, то вторая серия занимает внутреннее положение по отношению к первой: во-первых, ее божества определенно главнее; во-вторых, она включает в себя центральный (пятый) элемент, а центральный «дом» божества здесь видится необходимым – ведь весь этот культовый комплекс располагается в самом центре крепости. Божеств обеих серий в сумме девять. Но каждый большой квадрат по логике «Артхашастры» также может делиться на какое-то количество частей, и скорее всего, каждому из божеств принадлежит одна из частей. Это отчасти смыкается с замечанием А.А. Вигасина ([Вигасин, 1999, с. 38-39]):

«...Правила о строительстве дворца и храмов явно исходят из совершенно иной (нежели мандука – прим. авт.) схемы («парамашайика»), согласно которой земля делится на девять больших квадратов с последующим членением каждого еще на девять частей. Только таким образом на плане может появиться «девятая доля» и девять богов – покровителей города, занимающих свои квадраты на схеме. По второму плану посреди города находится квадрат («девятая доля») с культовыми сооружениями и дворцом, а по первому (мандука – прим. авт.) был бы перекресток, пересечение главных улиц. Легче всего объяснить противоречие гипотезой о компиляции главы из разных источников. **Но вновь представляется существенным, что самих носителей культуры... подобные противоречия вовсе не заботили.»**

Здесь вызывает сомнение то, что авторы имели в виду именно васту-мандалы типа мандука и парамашайика. Во-первых, термин мандала в подобном смысле в «Артхашастре» вообще не употребляется. Во-вторых, дело тут не только в том, что сложение васту-видьи происходило параллельно с «Артхашастрой» и даже после нее. Мандалы вообще не предназначались для воплощения «в камне», это сооружение символическое, в практике – уничтожаемое с началом реального строительства. Даже если мы будем предполагать, что в раннее время термин васту обозначал то, что впоследствии будет называться васту-мандалой (а, по-видимому, так оно и есть), ситуации это не изменит. И, наконец, главное – тут мы выходим на главное отличие описания строительства в палийском каноне от подобного описания в «Артхашастре». В «Дигх-никае» город строится на освященных и принятых божествами в качестве вместилищ своей «божественности» местах-васту, строится, по-видимому, по определенным сакральным правилам (как в васту-видье), но и только. В «Артхашастре» же уже построенный город рабски повторяет в своем реальном плане все очертания васту – вот чего не может быть в традиционном строительстве, не для того васту проектируется. Эта штука будет посильнее, чем совмещение в одной постройке двух мандал – после этого нас не должно удивлять уже ничего (не удивительно, что авторов «противоречия не заботили»!). Мы имеем дело с фантастическим объектом (в своем роде, научно-фантастическим, но это дела не меняет). Но не исключено, что в одном тут А.А. Вигасин прав – буквальное воплощение планов сакральной геометрии входит в логику построения «Артхашастры». Точно такую же логику демонстрирует предыдущая глава (мы еще будем говорить о ней позднее). В каноне не может быть ничего случайного, эта логика отчего-то важна для авторов, значит – важна и для нас. Будем ей следовать.

Итак, вернемся к фантастическому городу-васту. По этому плану городское пространство делится на девять больших квадратов, и каждый из них, к примеру, центральный, еще раз делится на девять малых квадратов-«девятин» (санскр. *navabhāga*). Тогда один из храмов второй серии занимает центральный малый квадрат, остальные четыре «дома божества» второй серии, по идее, должны располагаться по «основным сторонам света» (санскр. *diśah*, (мн.ч.)).

В пользу этого предположения говорит то, что Вайшравана-Кубера традиционно считается локапалой и располагается то на севере, а то на юге, в зависимости от источника. По этим «основным сторонам света» (север, юг, восток и запад) ориентированы и грани васту-мандалы (вдоль подобных граней большого квадрата не случайно идут дороги); первая же серия тогда располагается по «промежуточным сторонам света» (санскр. *avāntaradīśaḥ*, (мн.ч.)), в четырех частях, расположенных по углам малого квадрата (категории *dīśaḥ* и *avāntaradīśaḥ* четко противопоставляются и в «Шатапатха-брахмане» ([ШБр, X, 6]), и в повторяющей этот фрагмент «Брихадараньяка-Упанишаде» ([БрхУ, I]), а это ранние и авторитетные ко временам «Артхашастры» памятники). Предложенная схема (центр+4+4) вписывается в такое членение васту-мандалы, где число долей равно девяти или больше.

Однако, полагать, что «девятинна», отведенная под антахпура, имеет в качестве плана парамашайику, как полагает А.А. Вигасин, мы не можем. Если внимательно сосчитать число основных и промежуточных сторон света для этой «девятинны», их выйдет 16, а это значит, что по мысли авторов она состоит из 25 долей (см. [II, 4.7-15]). Ясно, что относиться буквально к «строительным планам» «Артхашастры» мы не можем хотя бы потому, что сами авторы буквально (как строительный прораб) к ним не относятся. Они, в зависимости от контекста, варьируют стандартные строительные «планы», но каждый «план» на деле является знаком чего-то другого. Авторы, меняя их так произвольно, хотят указать на что-то иное, нежели подробности строительства, на нечто, пока нам непонятное. Здесь логика авторов для нас туманна, гипотетична. Поэтому мы можем предполагать логику взаимного расположения святилищ двух упомянутых серий божеств, но не можем точно знать ни из скольких долей, по мысли авторов, состоит центральная «девятинна», ни, тем более, в какой доле конкретно находится васту того или иного божества, или даже имели ли конкретное понятие об этом сами авторы (А.А. Вигасин полагает, что нет, их понятия были чистой абстракцией, но это тоже гипотетично, может, они прекрасно знали, о чем речь). Колоссальная утрата информации – это будни науки о древности. У нас перед глазами есть текст «Артхашастры», но ограничены представления о мифо-ритуальном контексте, и неясны детали «школьной» доктрины, а ведь в древности читатель (слушатель) шастры по малейшим деталям легко понимал такие вещи, о которых мы понятия не имеем и иметь не будем. Кроме того, нельзя забывать, что представляет собой *шастра* как жанр: мы имеем дело с идеальной реальностью, соприкасающейся с исторической реальностью в некоторых конкретных точках (которые нам пока не известны). В таком деле, как говорил Марк Блок, главное – правильно задать вопрос. Поэтому отметем все второстепенное и остановимся на главном. Для нас, как для исследователей, важно то, что приоритетно для авторов, а для авторов «Артхашастры» важна центрированно-восьмеричная структура центральной доли (ориентация по основным сторонам света с выделением центра и последующим добавлением промежу-

точных сторон). Место каждого божества в данной структуре слушателю было известно и так, остальное малозначимо и упоминания не заслуживает.

Крепостные ворота, хоть их и двенадцать, делятся на четыре категории, в зависимости от принадлежности к стороне света (север, восток, юг, запад) и, соответственно, богу, которому они посвящаются (Брахме, Индре, Яме и Сенапати). По всем признакам, данные божества в «Артхашастре» являются локапалами, то есть богами-стражами сторон света. В данном случае понятно, как именно они структурируют городское и пригородное пространство. Они служат маркерами тропов, связанных с каждой из сторон света, на что указывает порядок перечисления богов, соответствующий обходу по часовой стрелке («по солнцу»; см. [II.4.19]). Представим эти отношения в таблице:

Стороны света	Локапалы	Варны	Чистота(+)/Нечистота(-)
Север	Брахма	Брахманы	+
Восток	Индра	Кшатрии	+
Юг	Яма	Вайшьи	–
Запад	Сенапати	Шудры	–

Как мы уже упоминали, что касается реальных, а не фантастических городов-крепостей, есть основания сомневаться, что они имели сплошь четырехчастную структуру городского пространства в плане. Более того, вряд ли представление об этом как о «должном» было общеиндийским; большую роль здесь играли местные, региональные взгляды на этот предмет. Так, говоря о Вайшали, столице племени личчавов, джайнские источники свидетельствуют о том, что он имел трехчастную структуру в плане и состоял из трех пуров ([Law, 1924, с. 38–39]).

В завершении описания представлений о городе в «Артхашастре» надо зафиксировать одну вещь. В данном памятнике ([II.4.20]) при строительстве крепости обустройство прилегающего пространства за пределами эспланады в 100 луков (около 200 метров) также является обязанностью планировщика и строителей, то есть является частью ландшафта крепости. При этом не уточняется, идет ли речь о прилегающем к цитадели городе или о городских предместьях (значит, тут это не имеет значения для авторов). И этот взгляд на предмет находит параллели в палийском каноне. Например, обратимся к палийской «Махапариниббана-сутте», к тому эпизоду, где Будда решает двигаться к Вайшали, столице племени личчавов [DN, II.3.94].

Atha kho bhagavā nātike yathābhirantaṃ viharitvā āyasmantaṃ ānandaṃ āmantesi – “āyāmānanda, yena vesālī tenupasaṅkamissāmā”ti. “Evaṃ, bhante”ti kho āyasmā ānando bhagavato paccassosi. Atha kho bhagavā mahatā bhikkhusaṅghena saddhiṃ yena vesālī tadavasari. Tatra sudam bhagavā vesāliyaṃ viharati ambapālīvane.

Тогда Бхагаван, в Натике сколько угодно ему пожив, к любимому [своему ученику] Ананде обращается: «Пошли, Ананда, где Весали⁽¹⁾ – туда двинемся». «Да, почтенный» – согласился старший [ученик] Ананда с Бхагаваном. Тогда Бхагаван с великой сангхой, где Весали – туда приходит. Там же, в Весали, Бхагаван и живет в Амбапаливане⁽²⁾.

Комментарий:

(1) *Весали* – палийское название Вайшали, столицы личчавов.

(2) *Амбапаливана* – лесной массив или роща (пали **vana**) в одном из пригородов Вайшали; названа так по имени своей хозяйки, вайшालийской проститутки (пали **gaṇikā**) Амбапали; учитывая характер профессии хозяйки, это, видимо, роща для увеселений, то есть та разновидность рощ, которую рекомендуется запрещать в главе «Артхашастры», посвященной обустройству джананады [Артха, II.1].

Очевидно, что для авторов и комментаторов канона естественно, что Будда, придя в Вайшали, не входит в сам город, а остается в пригороде, да еще и, как положено шраману, в лесу – он все равно уже пребывает в Вайшали. Данные представления сходятся с теми, которые мы наблюдали в «Артхашастре». Значит, эти взгляды на предмет являются общими, по крайней мере, для Северной Индии, а главное, не являются достоянием одних лишь брахманов.

Однако, и те «теоретические» представления, что касаются внутреннего обустройства города-крепости в «Артхашастре», тоже не являются обыкновенной досужей выдумкой, а базируются на прочной эпико-мифологической базе, то есть на комплексе взглядов, присущих и правящим кругам, и широким народным массам. Правильнее было бы сказать, что одно не существовало в отрыве от другого. Посмотрим, как эта проблема представлена не в брахманском каноне, а в произведении, доступном и для верхов общества, и для масс.

ИДЕАЛЬНЫЙ ГОРОД-КРЕПОСТЬ В «РАМАЯНЕ»

Древнеиндийский эпос «Рамаяна» содержит ценные сведения, касающиеся бытовавших в древности представлений об идеальном городе-крепости. Как ни странно, в эпосе это не Айодхья, родной город Рамы и Лакшманы, а столица нелюдей-ракшасов Ланка, где правит злобный Равана. Обратимся к эпизоду, когда друг Рамы царь обезьян Хануман тайно проникает в Ланку, чтобы достичь «внутреннего города» (*антахпур*) Раваны ([V, 4]).

sa nirjitya purīm śreṣṭhām lankām tām kāmarūpiṇīm |
vikrameṇa mahātejā hanūmāṇkapisattamaḥ || 1 ||
advāreṇa mahābāhuḥ prākāramabhipuḥ |
niśi lankām mahāsattvo viveśa kapikuñjaraḥ || 2 ||

Это [он], завоевавший город прекраснейший, ту [самую] Ланку,
[подобную] женщине с вызывающими желание формами⁽¹⁾, |
посредством героизма исполненный огня герой Хануман,
превосходнейший из обезьян. || 1 ||
Без [всяких] ворот длиннорукий каменную стену переплыл [по воз-
духу], |
[и так] ночью в Ланку проник, [о] великое существо, слон среди обе-
зьян. || 2 ||

praviśya nagarīm lankāṃ kapiṛājahitaṃkaraḥ |
cakre 'tha pādaṃ savyaṃ ca śatruṇāṃ sa tu mūrdhani || 3 ||
praviṣṭaḥ satvasampanno nisāyāṃ mārūtātmajaḥ |
sa mahāpathamāsthāya muktāpuṣpavirājitam || 4 ||
tatastu tāṃ purīm lankāṃ ramyāmabhiyayau kapiḥ |
hasitodghuṣṭaninadaistūryaghoṣapuraḥ saraiḥ || 5 ||
vajrāṅkuśanikāśaiśca vajrajālavibhūṣinaiḥ |
gṛhamukhyaiḥ purī ramyā babhāse dyaurivāmbudaiḥ || 6 ||

Проникнув в город Ланку, [самый] благодетельный из царей-обезьян |
сделал затем [шаг] левой ногой⁽²⁾ – так ведь у врагов в обычае; || 3 ||
Он вошел ночью, совершенное существо, сын Марута, |
ступив на главную улицу⁽³⁾, сверкающую украшениями и цветами. || 4 ||
И отсюда⁽⁴⁾ вступила⁽⁵⁾ Обезьяна в тот город, в улаждающую Лан-
ку, |
[Сопровождаемый] звуками как смеха, так и торжественных вос-
торгов. || 5 ||

⁽⁶⁾Фасадами домов, украшенными [защитными] сетями ваджр, по-
добными ваджрам-анкушам⁽⁷⁾, – сиял [ими] приятный город, как
Небо⁽⁸⁾ облаками. || 6 ||

prajajvāla tadā lankā rakṣoganaḡṛhaiḥ śubhaiḥ |
sitābhrasaddaśaiścityaiḥ padmasvastikasamsthitaḥ || 7 ||
vardhamānaḡṛhaiścāpi sarvataḥ suvibhūṣitā |
tāṃ citramānyābharanāṃ kapiṛājahitankaraḥ || 8 ||
rāghavārthaṃ carandhīmāndadarśa ca nananda ca |
bhavanādbhavanam gacchandadarśa pavanātmajaḥ || 9 ||
vividhākṛtīrūpaṇi bhavanāni tatastataḥ |
śuśrāva madhuraṃ gītaṃ tristhānasvarabhūṣitam || 10 ||

Засверкала тогда Ланка прекрасными домами ракишасов из свиты
[Раваны], |

подобными белым облакам⁽⁹⁾ святилищами,
падмы и свастики⁽¹⁰⁾ содержащими[в себе]; || 7 ||
Домами, имеющими вход с трех сторон⁽¹¹⁾
и со всех сторон прекрасно разукрашенными, |
То украшение из пестрых цветочных гирлянд обезьяний царь-
благодетель || 8 ||
[ради] замысла потомка Рагху⁽¹²⁾ бродячий [шпион] премудрый
и увидел, и возрадовался. |
От дома к дому идущий сын ветра увидел || 9 ||
дома различного типа, имеющие разнообразный вид, то там, то
сям; |
Услышал [он] сладостное трехголосое пение⁽¹³⁾; || 10 ||

strīnām madanavidvānām divi cāpsarasāmiva |
śuśrāva kāñcīninadaṃ nūpurānām ca niḥkhanam || 11 ||
sopānanidrāṃścaiva bhavaneṣu mahātmanām |
āspoṭitaninādāṃśca kṣveditāṃśca tatastataḥ || 12 ||
śuśrāva japatām tatra mantrānrakṣogṛheṣu vai |
svāghyāyaniratāṃścaiva yātughānāndadarśa saḥ || 13 ||
rāvanastavasamyuktāngarjato rākṣasānapi |
rājāmargaṃ samāvṛtya sthitam rakṣobalam mahat || 14 ||

⁽¹⁴⁾ Услышал он звук каньчи⁽¹⁵⁾ и позвякивание ножных браслетов⁽¹⁶⁾ |
женщин⁽¹⁷⁾, охваченных страстью, подобно апсарам в небе, || 11 ||
Так [и] звуки лестниц в жилищах благочестивых |
и шумы, трещащие и скрипящие то там, то сям. || 12 ||
Услышал [он] там в домах бормочущих мантры ракишасов, |
и углубленных в рецитацию вед, [и] толпы «шатунгов»⁽¹⁸⁾ он уви-
дел⁽¹⁹⁾, || 13 ||
а также ракишасов, ревущих собрание хвалебных песен Раване. |
Свернув на «царскую дорогу»⁽²⁰⁾, [увидел он] стоящую [в боевом по-
рядке]
великую силу⁽²¹⁾ ракишасов. || 14 ||

dadarśa madhyame gulme rākṣasasya carābanhvan |
dīkṣitāñjaṭilānmuṇḍān gojināmbavarāvāsasaḥ || 15 ||
darbhamaṣṭīpraharanānagnikuṇḍāyudhāmstathā |
kūṭamudgarapāñīṃśca daṇḍāyudhadharānapi || 16 ||
ekākṣānekakarnāṃśca calalambapayodharān |
karālānbhugnavaktāṃśca vikaṭānvāmanāmstathā || 17 ||
dhanvinaḥ khanganāścaiva śataghnīmusalāyudhān |
paridhottamahastāṃśca vicitrakavacījjvalān || 18 ||

Он увидел среди толпы множество шпионов ракишасов; |
 Посвящаемых [аскетов] – со спутанными волосами и бритоголовых,
 одетых в бычьи шкуры и как Джина⁽²²⁾ [– в четыре стороны света].

|| 15 ||

[Увидел он] там боевые огненные сосуды, бросающиеся [горящими]
 пучками травы, |

и [воинов] с боевыми топорами из рога в руках, и несущих боевые
 дубины. || 16 ||

Одноглазых, одноухих, со свисающими, трясущимися грудями, [по-
 добными] женским |

со страшными перекошенными лицами уродливых карликов там
 [он увидел]. || 17 ||

Лучников, мечников, воинов с булавами и с ракетами, |

все время потрясающих оружием в руках, в разноцветных сверкаю-
 щих панцирях, || 18 ||

nātisthūlānnātikṛṣānnatidīrghātihṛsvakān |

nātigaaurānnātikṛṣānnatikubjānn vāmanān || 19 ||

virūpānbahurūpāṃśca surūpāṃśca suvarcasah |

dhvajinah patākinaścaiva dadarśa vividhāyudhān || 20 ||

śaktivṛkṣāyudhāṃścaiva paṭṭisāśanidhārīṇaḥ |

kṣepaṇīpāśāhastāṃśca dadarśa sa mahākapiḥ || 21 ||

Не очень мощных, не очень хилых, не очень высоких, не очень мелких, |
 не очень светлых, не очень темных, не слишком кривых и не низкорос-
 лых; || 19 ||

И безобразных, и заурядных⁽²³⁾, и благообразных, и прекрасных |
 знаменосцев с особыми знаками и без⁽²⁴⁾ увидел он разновооруженных;
 || 20 ||

Деревянными дротиками вооруженных, трезубцы-молнии несущих, |
 с пращами и петлями – увидел он, Великая Обезьяна, || 21 ||

sragvīṇaḥ svanuliptāṃśca varābharāṇa bhūṣitān |

nānāveśa samāyuktānyathāsvairagatānbahun || 22 ||

tīkṣṇaśūladharāṃścaiva vajrīṇaśca mahābālān |

śatasāhasramavyagramāraṣaṃ madhyamaṃ kapiḥ || 23 ||

raṁśodhipatinirdiṣṭaṃ dadarśantaḥpurāgrataḥ |

sa tadā tadgrāhaṃ dṛṣṭvā mahāhātākatorāṇaṃ || 24 ||

rākṣasendrasya vikhyātamadrīmūrdhni pratiṣṭhitam |

muṇḍarīkāvatamsābhiḥ parikhyābhiḥ samāvṛtam || 25 ||

prākārāvṛtamatyanta dadarśa sa mahākapiḥ |

triviṣṭapanibhaṃ divyaṃ divyanādavināditam || 26 ||

Несущих венки должным образом⁽²⁵⁾ раскрашенных,
отборными предметами убранства украшенных, |
Одетых в одежды разнообразные⁽²⁶⁾,
подобно множеству «бродящих [по свету] своевольно»⁽²⁷⁾; || 22 ||
Несущих острые копья и ваджроносцев великое войско, |
[и] равный ста тысячам
сомкнутый [строй] телохранителей в середине [увидел царь] обезьян, || 23 ||
[Их], показывающих на [присутствие] владыки ракшасов, увидел
он перед антахпура; |
[и] тогда увидел он то здание⁽²⁸⁾ с великой золотой тораной⁽²⁹⁾,
|| 24 ||
[Тот дворец] вышеназванный царя ракшасов на вершине горы стоящий, |
Рвами с ушными кольцами белых лотосов окруженный, || 25 ||
Стенной скрытый беспредельно, увидел он⁽³⁰⁾, Великая Обезьяна, |
Подобный тройному небу Индры, издающий небесные звуки: || 26 ||

vājihreṣitasamghuṣṭaṃ nādiṭaṃ bhūṣaṇaistathā |
rathairyānairvimānaṣca tathā gajahayaṇiḥ śubhaiḥ || 27 ||
vāraṇaṣca caturdanṭaiḥ śvetābhranicayopamaiḥ |
bhūṣitaṃ rūciradvāraṃ makṭaiṣca mṛgapakṣibhiḥ || 28 ||
rakṣitaṃ sumahāvīryairyātudhānaiḥ sahasrasaḥ |
rākṣasādhipatarguptamāviveśa gṛhaṃ kapiḥ || 29 ||
sahemaṇāmbūnadacakraṇālaṃ mahārhamuktāmaṇibhūṣitāntaṃ |
parārdhyakālāgūrūcandanākṭa sa rāvaṇāntaḥpuramāviveśa || 30 ||

Наполняющее пространство ржание коней-ваджинов⁽³¹⁾, звучащее с украшениями – |
[Со звуками] колесниц кшатриев, повозок и колесниц богов⁽³²⁾,
слонов и коней-гай⁽³³⁾ прекрасных, || 27 ||
[Белых] слонов четырехклычных, подобных белым облакам. |
[В тот,] разукрашенный, прекрасновратный,
[украшенный] дикими зверями и птицами беззаботными, || 28 ||
Защищаемый великодоблестными демонами⁽³⁴⁾ по тысяче [в отряде] |
Тайный дворец царя ракшасов [царь] обезьян проник, || 29 ||
В этот великий золотой круг,
украшенный по краю наидрагоценнейшими драгоценностями, |
в превосходный, из черного тяжелого сандала изготовленный
антахпура Раваны он проник. || 30 ||

Комментарии.

- (1) 'Женщина с вызывающими желание формами' (санскр. **kāmaṅgīṇī**) – распространное в литературе древности уподобление города женщине, при котором качества города метафорически переносятся на воображаемую женщину (напр. Вавилон = город-блудница, и т.д.). Примечательно, что здесь вражеский город-«женщина» называется **purī** (используя ту же основу, что и в «Артхашастре»), а не **nagarī**.
- (2) То есть Хануман походкой и повадками прикинулся ракшасом.
- (3) 'Главная улица' (санскр. **mahāpāṭha**) – как будет ясно далее, это одна из двух главных улиц, пересекающих город крест-накрест (как это предписано в «Артхашастре», см. выше).
- (4) То есть Хануман, перелетев через стену с воротами (тут становится понятна фраза из второго стиха 'без [всяких] ворот, безвратно', санскр. **advāreṇa**), начинает движение по городу с самого начала главной улицы. В дальнейшем этот факт окажется важен.
- (5) Это означает, что Хануман, ступив на улицу, уже не летит, а идет по ней ногами, прикидываясь ракшасом.
- (6) В интересах русского синтаксиса переводить данный стих лучше одной строкой.
- (7) *Ваджра-анкуша* (санскр. **vajrāṅkuśa**), она же просто ваджра – здесь: знак в виде косо́го креста, одна черта которого называется ваджра ('дубина, палица'), а вторая – анкуша ('стрелало'), знак выполнял защитную функцию; его усиленный вариант – *ваджраджала* (санскр. **vajrajāla**, букв. 'сеть ваджр') – сеть из косых насечек, в которой запутываются нечистые и вредоносные сущности.
- (8) В данном случае говорится не о небе вообще, Небо названо как имя собственное (санскр. **dyaus**), облака – как его украшение.
- (9) Здесь повторно облака упоминаются как украшения Неба, значит, это клише, а не случайный эпитет.
- (10) *Падма* (санскр. **padma**, букв. 'лотос') – в данном случае имеется ввиду символ в виде звездочки, вписаной в окружность, либо стилизованное под данный символ изображение лотоса; *свастика* (санскр. **svastika**, от благопожелания **svasti**) в Древней Индии изображает прежде всего движение по часовой стрелке (подобно движению солнца с востока на запад), то есть прадакшину – почтительный обход объекта почитания в соответствующем направлении; оба символа имеют благопожелательный смысл.
- (11) Дом такого типа называется *вардхамана* (санскр. **vardhamāna**, в тексте букв. **vardhamāna-grha** – 'дом типа вардхамана'). Обилие домов такого типа говорит о зажиточности городских домохозяев-*грихастхов* (санскр. **grhastha**).
- (12) Здесь *потомок Рагху* – это Рама.
- (13) Имеется в виду пение в трех канонических регистрах в соответствии с музыкальным каноном *тристханасвара* (санскр. **tristhānasvara**).

- (14) В данном стихе первая и вторая строка при переводе поменялись местами.
- (15) *Каньчи* (санскр. **kāñcī**) – женский набедренный пояс.
- (16) Имеются ввиду *нурупы* (санскр. **nūpura**) – женские лодыжечные браслеты.
- (17) Судя по контексту, под «женщинами» подразумеваются танцовщицы или куртизанки. В «Артхашастре» тем же словом (санскр. **strī** ‘женщина (в своем естестве, без признаков происхождения и социальной роли)’) обозначаются царские наложницы.
- (18) Под «шатгуном» (санскр. **yātu**) обычно подразумевается злой дух, в данном случае речь идет о ракшасах.
- (19) Раз Хануман не только слышал, но и видел, что происходит в домах, значит, по пути он не только шел пешком, но и время от времени взлетал к окнам.
- (20) «Царская дорога» (**rājamārga**) – вторая «главная дорога» города, которая ведет к царскому дворцу-антахпуре. Она располагается перпендикулярно той «главной улице», по которой Хануман двигался только что; свернув на «царскую дорогу», Хануман двинулся к антахпуре (цели своего путешествия).
- (21) Подразумевается войско Раваны.
- (22) Речь идет о бродячих аскетах-паривраджаках. Бесплезно здесь идентифицировать с каждым эпитетом конкретную школу или направление. Сомнительно, например, считать, что посвящаемые со спутанными волосами – это шиваиты, бритоголовые – буддисты, одетые в шкуры – неизвестная школа брахманистского толка, а одетые «как Джина» – джайны-дигамбары. Но и вишнуиты выстригали волосы на голове (исключая один клок), а многие школы адептов йоги по сей день ходят «как Джина». Говоря объективно, в тексте указаны лишь четыре попарно противопоставленных внешних признака (**dīkṣitān-jaṭilān-muṇḍān** и **go-jina-ambara-vāsasah**), два из которых (всегда первые в паре!) определенно принадлежат брахманским школам. Но если два оставшихся, по мысли авторов, принадлежат школам шраманским, то есть буддистам и джайнам-дигамбарам (а упоминание Джины в тексте вряд ли случайно и наводит на эту мысль), то наличие подобнозначности оппозиций *брахманы:шраманы* и *наличие:отсутствие*: то есть для авторов значимо, что брахманы с волосами, шраманы – без; брахманы в одежде, шраманы – голые, хотя в реальности все обстояло намного сложнее; в любом случае, этот перечень призван указывать, что в Ланке представлены все направления и школы паривраджаков.
- (23) Буквально ‘много-образных’ (санскр. **bahurūpān**), то есть сочетающих в себе как некрасивые, так и красивые формы, как все люди и нелюди с заурадной внешностью.
- (24) Имеются ввиду два вида знаменосцев: санскр. **dhvajin** и санскр. **patākin**.
- (25) Здесь ‘должным образом’ = санскр. **su-** (санскр. **su-anulīpta** ‘должным образом раскрашенный’).
- (26) Цвет одежды свидетельствует о принадлежности к определенной варне; смешение цветов в одежде – знак непонимания правильной социальной

иерархии, всеобщей оскверненности и ритуальной нечистоты (что понятно, ведь речь идет о ракшасах).

- (27) Санскр. **svaira** ‘свободный, своевольный’ – качество в Древней Индии сугубо отрицательное; оно знаменует, прежде всего, свободу от оков дхармы: чем «ниже» существо, тем более оно «свободно», такая «свобода» по природе свойственна ракшасам.
- (28) Здесь антахпура представлен именно в виде здания-дворца (санскр. **gṛha** ‘дом’).
- (29) *Торана* (санскр. **toraṇa**) – ритуальные ворота в виде арки.
- (30) Дворец, скрытый за подобной стеной, Хануман мог увидеть, только снова взлетев.
- (31) *Ваджин* (санскр. **vājin**) – жеребец гандхарвов, это совсем не то же, что конь для людей (санскр. **aśva**).
- (32) Колесница богов, или *вимана* (санскр. **vimāna**), отличается от колесницы людей-кшатриев (санскр. **ratha**).
- (33) *Гайя* или *хайя* (санскр. **haya**) – конь богов.
- (34) Здесь демоны типа **yātudhāna** – речь опять идет об уже знакомых нам «ша-тунах», см. прим. (18).

Облик Ланки, нарисованный в данной главе «Рамаяны», интересен как своим сходством, так и несходством с обликом города-крепости в «Артхашастре». Нет, он не копирует васту, на котором построен, и вообще не содержит ничего неправдоподобного (пока речь не заходит о дворце Раваны) – просто хорошо устроенный город. А все же некоторое сходство есть. Прежде всего, обращает на себя внимание то, что город в плане разрезан крест-накрест двумя «главными дорогами», как и в «Артхашастре». Одна из них так и называется ‘*великая (главная) улица*’ (санскр. **mahāpatha**), другая – ‘*царская дорога*’ (санскр. **rājāmārga**). Но здесь по-другому расставлены акценты. Для «Рамаяны» главное не рассечение плана на доли (как в «Артхашастре»), а ориентация города по четырем сторонам света, свойственная всякой окультуренной территории. Этот мотив присутствует и в «Артхашастре», но он оттеснен на задний план. Это, во-первых, означает, что главных ворот в городской стене четыре, а не двенадцать, как в «Артхашастре» (но четыре локапалы в «Артхашастре», связанные с воротами, сближают обе картины). Во-вторых, эта картина позволяет уточнить местоположение *антахпуры* в идеальном городе и его статус.

Данный отрывок прямо выходит на проблему места антахпуры в сакральной геометрии города, которая решается А.А. Вигасиным в следующем виде: «План города» в «политическом трактате» вычерчивается по тем же принципам сакральной геометрии, что и схема алтарной площадки в ритуальных су-трах. Центр – наиболее священная часть территории – занят комплексом царских зданий. Поэтому совершенно неправдоподобны реконструкции... (имеется ввиду [Schlingloff, 1969] – прим. авт.), согласно которым внутренний город находится у внешней, городской стены.» ([Вигасин, 1999, с. 39]). Однако,

во-первых, о том, что антахпура отодвинут к северу от центральной части города, прямо говорит сама «Артхашастра» ([II.4.7]). Во-вторых, проследим маршрут Ханумана во время его тайного путешествия по Ланке. Вначале, перелезев через городскую стену, Хануман идет по «главной улице» до самого центра, где сворачивает на «царскую дорогу». И только свернув за угол, он видит стражу ракшасов, а за ней – «внутренний город». Следовательно, в «Рамаяне» дворец Раваны определенно отодвинут от центра, как это и рекомендует «Артхашастра». Поэтому нет никаких оснований, ссылаясь на грихья-сутры, игнорировать прямые указания «Артхашастры», как это делает А.А. Вигасин. В этом вопросе он, скорее всего, неправ. Модель, которую он выстраивает, годится для представлений о джанападе в «Артхашастре»: прямоугольная (квадратная) в плане, она имеет в центре столицу, и действительно напоминает алтарную площадку с алтарем в центре. Предписанные шаштрой решительные действия царя по наведению порядка в царстве сродни тщательному очищению алтарной площадки от сора перед жертвоприношением. При перенесении этой логической схемы на город выясняется, что место алтаря занимает храмовый комплекс, а вовсе не царский дворец, но могло ли быть иначе? Ведь царь – не жрец и не жертва, он выгодополучатель на этом жертвоприношении. В этом плане сдвигание антахпуры на север от центра вполне в логике «Артхашастры», дополнительные теоретические соображения здесь избыточны.

В конце концов, если в двух дхармичных текстах фантастического содержания (а это значит, что их авторы жестко связаны представлениями о «должном», но в отношении обыденной действительности у них «своя рука – владыка») царская резиденция упорно отодвигается от центра города – это может быть вызвано только важными соображениями идеологического порядка. Во всяком случае, такого рода соответствиями между столь разными текстами (вспомним, что большая часть целевой аудитории «Рамаяны» была отлучена от изучения шаштр) невозможно пренебречь.

Это не единственное сходжение между «Рамаяной» и «Артхашаштрой» в вопросе устройства идеального города. Вернемся еще раз к прогулке Ханумана по Ланке. Пройдя перекрестье главных улиц в центре города, он сворачивает на «царскую дорогу», которая в итоге упирается в антахпура, стоящий поперек дороги. Дворец Раваны, вероятнее всего, как и в «Артхашастре», также расположен на севере, и вот по каким соображениям. Мы имеем дело с эпической поэмой, где ритуально-мифологическая основа является своего рода фундаментом. Хануман – герой сугубо положительный, значит, и влететь в Ланку он должен с «чистого» направления: с севера или востока. Но тогда и повернуть на центральном перекрестке он должен в «положительном» направлении, «по солнцу». Мы получаем два варианта: или он влетает с востока и сворачивает на север, или он влетает с севера и сворачивает на запад. Первое вероятнее, чем второе: ведь и покинуть впоследствии город герой должен в «чистом» направлении, а это никак не западное, самое «нечистое» направление. В первом

же случае движение Ханумана подобно движению солнца: появился на востоке, совершил поворот на середине и удалился в сторону севера. Но это, впрочем, только предположение.

Далее, Хануман обнаруживает, что дворец Раваны скрыт за высоченными стенами со рвами, заполненными водой, то есть, расположен, хоть и внутри городской стены, но в отдельной от города цитадели. Значит, прав А.А. Вигасин, когда отказывается переводить антахпура как «дворец» (или «гарем», как у Ф.И. Щербатского), а переводит как «внутренний город» ([Вигасин, 1999, с. 38]). В эпическом сознании идеальная царская резиденция выглядит именно как «внутренняя цитадель», в буквальном смысле слова – город в городе, причем противостоящий собственно городу.

Но здесь нужно сделать следующее уточнение. В тексте этот сандалово-золотой дворец назван словом **gr̥ha**– (букв. ‘дом’), и это важная деталь. В своей структуре антахпура асимметрично делится на две части. Одна из них – дом, резиденция царя, место его жительства с женами и наложницами (в «Артхашастре» это выделенное внутреннее пространство называется **vasa-gr̥ha**). Вторая называется **rajaveśman** ‘зал царского совета’ (это место могло носить и другие названия, например, **rajasabha**, и др., но суть его оставалась прежней). Это два места, во всех отношениях противостоящих друг другу. Чтобы понять суть этого антагонизма, обратимся к «Читрасутре» [ЧС, 43.11-14] – трактату по теории и технологии живописи ([Вертоградова, 2014, сс. 150-151]):

*11. В (частных) домах могут быть представлены расы:
Приязни, смеха, покоя.
Остальные (расы) никогда не следует представлять
Ни в чьем доме.*

*12. Все расы могут быть представлены
В храме божества и в царском дворце.
Во дворце они не должны быть показаны
В царских покоях.*

*13 Во дворце все расы могут быть показаны
В зале для царского совета.
Кроме залы для совета и храма божества,
Нигде не могут быть показаны (все расы).*

*14. Битву, шмашану, печаль, смерть,
Охваченного горем, унылого, подверженного оскорблениям –
Неблагоприятное никогда не следует изображать
Ни в чьем доме.*

(пер. В.В. Вертоградовой)

Зал советов – единственное некультовое сооружение, где допустимо изображать любые *расы*, включая те, что связаны с насилием, смертью, унижением, печалью, и т.д. Если обратиться к эпосу, именно из этого места отдает свои приказы Равана, вопреки премудрым советам своих приближенных; именно здесь творят свои гнусности кауравы (включая попытку раздеть Драупади). Это место особое во всех отношениях. По-видимому, его прообразом (и культурно-историческим «предком») был «мужской дом». Напротив, никакие *расы*, связанные с чем-либо негативным, не допускались в царский дом. Дом должен был вернуть царю веселое расположение духа.

И в связи с этой двойственностью антахпуры выявляется еще одна особенность представлений о городе в «Рамаяне».

Если в палийском каноне внимание уделено городу исключительно как сакральному месту, да и «Артхашастра» отдает этому мотиву должное, то в «Рамаяне» этот мотив несколько приглушен. Блестящим храмам города уделена только одна строка (страстным куртизанкам – в два раза больше), на сакральность места лишь мельком указывают черты сакральной геометрии, связанной с предполагаемой ориентацией по сторонам света. Зато гипертрофированное место в тексте занимает антахпура: в тридцати стихах, посвященных описанию Ланки, шестнадцать посвящены антахпуре и прилегающей к нему территории. Антахпура Раваны довлеет над Ланкой сразу в двух средах: и в картине городского универсума, и на самом тексте, чисто количественно, а это не может быть случайностью. Ведь если «Артхашастра» изначально посвящена исключительно действиям царя и его советников, то «Рамаяна» не связана столь жесткими рамками, и тем не менее мы наблюдаем то, что наблюдаем. Но над Ланкой и над страной нависает вовсе не сандалово-золотой дворец Раваны, хоть он упомянут и красочно описан, а «фигура умолчания» – *зал советов*. Дом в антахпуре упомянут только потому, что именно он является целью тайного путешествия Ханумана, ведь в зале советов ему делать нечего.

Здесь перед нами прямо встает проблема, связанная с соотношением в сознании создателей древнеиндийских памятников двух категорий: город и царская власть.

ГОРОД, ЦАРЬ И ЦАРСТВО

Каждый раз, когда мы заводим речь об обустройстве городского (крепостного) пространства (реального или символического – неважно), неизбежно встает вопрос: кто является источником превращения хаотического пространства в сакрально упорядоченное? Для «Артхашастры» здесь ситуация очевидная: данная шастра в принципе посвящена действиям царя в той или иной ситуации. Конечно, то или иное из описываемых конкретных действий может санкционировать царский советник (раздел [II] в основном их действиям и по-

священ) или даже чиновник или командир среднего ранга, а осуществляют его рядовые служащие, рабочие или воины, но это ничего не значит: они – лишь органы чувств царя, и успешность управления царством зависит от того, насколько хорошо царь владеет своими «индриями» (санскр. *indriya* ‘незримая основа того или иного физического органа чувственного восприятия, отвечающая за потенциальную способность к восприятию’), осуществил ли он «обустройство индрий» (санскр. *indriyajaya*; см. [I.6-7]). Отсюда понятно, что в «Артхашастре» обустройство крепости от начала до конца является действием священной особы царя. А что на этот счет нам говорит палийский канон и прочие палийские памятники?

Из переведенного отрывка «Махапариниббана-сутты» о строительстве города Паталипутта [DN, II, 3.86] с учетом ситуационного контекста [DN, II, 3.71] ясно, что, хотя закладкой города руководят его советники Сунидха и Вассакара, само строительство города ведется по прямому приказу царя Аджатапатту Ведехипутты в рамках подготовки к задуманной им войне. И здесь важная деталь, меняющая статус населенного пункта: сама постройка цитадели или форта превращает деревню Паталигама в город Паталипутта. Наличие цитадели, построенной на сакральном месте-васту с санкции царя дает населенному пункту вместилище «царственности», которое, в свою очередь, может распространять эту «царственность» на сельскохозяйственную округу; деревня же как таковая является всего-навсего частью этой округи, и только. Что позволяет думать именно так? Ведь мысленные построения «Артхашастр» непосредственно не сталкиваются с физической реальностью. Ну как данная картина из палийского канона создана не без ее влияния (или влияния близких ей сочинений, не дошедших до нас) – ведь монахами, бывало, становились и брахманы? Объективно рассмотреть ситуацию нам поможет «Махавамса» (пали *Mahāvamsa*) – цейлонская хроника и историческая поэма, написанная на пали, о прямом влиянии брахманизма на которую речи не идет. К моменту создания «Махавамсы» буддизм на Цейлоне представлял собой прочно укоренившуюся традицию (в том числе в миру), главным соперником которой был вовсе не брахманизм или шраманские религии, вроде джайнизма, а культы местных божеств, которых в палийских текстах называют, по традиции, *якшами* (пали *yakkha*) и *нагами* (пали *naga*).

Рассматриваемый эпизод ([MxB, 37.1-50]) касается смуты, разгоревшейся перед вторжением на Цейлон с континента царя чолов. Толчком к ее началу послужило разорение, а затем и разрушение большого культового комплекса Махавихара в результате религиозной реформы, затеянной царем Махасеной под влиянием прибывшего из страны чолов (букв. ‘с другого берега [пролива]’, пали *paratīrato*) монаха-наставника (*тхеры*; пали *thera*) Сангхамитры. Эти действия царя и Сангхамитры вызвали недовольство у населения, как у простых людей, так и у высших сановников.

17. Meghavaṇṇābhayo nāma rañño sabbatthasādhako
sakhā amacco kuppitvā Mahāvihāranāsane
18. coro hutvāna Malayam gantvā laddhamahabbalo
khandhāvāraṃ nivesesi Dūratissakavāpiyam.
19. Tatrāgataṃ taṃ sutvāna suhāyaṃ so mahīpati
yuddhāya paccuggantvāna khandhāvāraṃ nivesayi.
20. Sādhū pānaṃ ca maṃsaṃ ca labhitvā Malayābhatam
«na seviṣsaṃ sahāyena vinā raññā» ti cintiya
21. ādāya taṃ sayam yeva rattim nikkhama ekako
rañño santikam āgamma tam atthaṃ paṭivedayi.
22. Tenābhatam tena saha vissattho paribhuñjiya:
«kasmā coro ahū me tvam?» iti rājā apucchi taṃ.
23. «Tayā Mahāvihārassa nāsitattā» ti so bravi
«Vihāraṃ vāsayissami, khama me taṃ mamaccayam»
24. iccevam abravi rājā, rājānaṃ so khamāpayi.
Tena saṃñāpito rājā nagaraṃ yeva āgami.
25. Rājānaṃ saṃñāpetvā so Meghavaṇṇābhayo pana
raññā saha na āganchi dabbasaṃbhārakāraṇā.

29. ānetvā dabbasaṃbhāraṃ Meghavaṇṇābhayo tu so
Mahāvihāre nekāni pariveṇāni kārayi.

17. [Некто] по имени Мегхаваннабхая, друг-советник⁽¹⁾ царя, исполняющий всю [царскую] артху, разгневавшись от разрушения Махавихары;
18. бунтовщиком став, в Малаю⁽²⁾ придя, могучее войско [собрал], укрепленный лагерь воздвигнул в Дуратиссакавание.
19. Прослышав о том [человеке], пришедшем туда, царь, для битвы выйдя, [также] укрепленный лагерь воздвигнул.
20. Благие и питье, и мясо взяв [у] малаев-данников⁽³⁾, «Не стану я потреблять [этого] без друга-царя» – так подумав;
21. взяв [все] это, сам, в одиночку выйдя [из лагеря] ночью, к царю близко подойдя, [Мегхаваннабхая] тот смысл ему поведал.
22. [Когда же] им взятое [он,] близкий с тем [царем,] вкусил, царь так спросил его: «Отчего ты [против] меня бунтовщиком стал?».
23. «Из-за тебя – Махавихары разрушение» – сказал он. «Вихару я оживлю, прости меня [за] тот [мой] проступок» –
24. так сказал царь; царя он простил, [и] тем умиротворенный царь в город направился.
25. Царя успокоив, Мегхаваннабхая тогда вместе с царем не пошел по причине [наличия] множества ценностей⁽⁴⁾.

29. Доставив [в город] множество ценностей, Мегхаваннабхая в Махавихаре некоторое [количество] келий повелел соорудить.

Комментарий:

- (1) *Друг-советник* – личный советник царя; в «Махавамсе» такой человек называется **sakhā amacco**; в палийском каноне это отдельное потомственное сословие (паккха), называемое **amaccā pārisajjā**; ‘исполняющий всю [царскую] артху’ означает, что речь идет о первом (или одном из главных) советнике царя, управлявшем царством в целом, а не ответственным за какое-то отдельное направление;
- (2) *Малая (Малая-Раттха)* – страна, располагавшаяся в центральной части Цейлона и чуть южнее, на широте, близкой к нынешней столице Шри-Ланки Коломбо; в то время основные культурные и экономические центры Ланки располагались на севере, центральный и, в особенности, южный Цейлон считались отсталой и дикой окраиной, местами неосвоенной или неподчиненной царю (что по тогдашним понятиям было одно и то же);
- (3) Контекст говорит о том, что «друг-советник» приступил к сбору дани на территории, подвластной царю, не имея на то полномочий; накормив царя собранным, он указал таким символическим жестом на признание царской власти;
- (4) Если это не преувеличение, то данный отрывок говорит о том, что в процессе сбора дани округа была порядком разграблена: ведь Малая на тот момент – периферия, страна определенно небогатая, а тут собранную дань не смогли вывезти в столицу за один раз, вывоз потребовал личного присутствия новоявленного хозяина.

Итак, перед нами описание мятежа, сомнений в том нет, ведь и хронист [37.18], и сам царь [37.22] называют Мегхаваннабхую бунтовщиком, преступником (пали сога), и тот согласен с такой характеристикой своих действий, хоть и оправдывает их крайними обстоятельствами [37.23]. Однако, в чем же конкретно состоит преступление? Ничего кровопролитного или угрожающего с виду не произошло, но что-то же заставило царя, бросив все дела, идти с войском в глухой угол собственного царства и, придя, изготавиться к битве. Все дело в военном лагере (пали **khandhāvāra**), установленном Мегхаваннабхаей после прихода в Малаю. Заметим, что, придя в Малаю, царь также первым делом устанавливает военный лагерь, как бы в противовес мятежнику; на этот факт хронист обращает особое внимание – с чего бы? Ведь больше ничего о военных приготовлениях царя не говорится, и вдруг – такая подробность, мало-значимая на первый взгляд.

Ответ на этот вопрос снова дает «Артхашастра» ([X.1, 1]). Военный лагерь (санскр. **khandhāvāra**; термин полностью совпадает с палийским) строится по всем правилам васту-видьи и уподобляется крепости, с особым местом для ан-

тахпура (подробнее этот вопрос мы рассмотрим позднее); строительство военного лагеря – исключительная прерогатива царя, покушение на которую означает покушение на монополию царя на применение вооруженного насилия (на чем «Артхашастра» настаивает; и не только она: «царь-каратель», обладающий монополией на осуществление карательных мероприятий – общее место и в шастрах, и в эпосе). Интересная деталь в «Махавамсе»: поставив лагерь, Мегхаваннабхая тут же приступает к сбору дани на царской земле, а ведь «поедатель царства», по «Артхашастре», – это ипостась царя, и «поедание царства» – его же прерогатива. То есть акция, устроенная Мегхаваннабхаей, чисто демонстративная на первый взгляд, на деле представляет собой полномасштабный бунт, государственное преступление, пусть и без кровопролития (шутка ли – раздробление царства); так что царю было из-за чего задавать вопрос: «*Отчего ты [против] меня бунтовщиком стал?*».

В данном эпизоде мы видим, что пунктом, возвышающимся над округой, и источником «царственности» может быть не только город или крепость, но и военный лагерь. Более того, из контекста видно, что для «Махавамсы» военный лагерь с царем – это временная столица, источник власти; находясь в нем, можно собирать подати. В пользу этого говорит уже упоминавшаяся фраза из «Махавамсы» [MxB, 51.16]:

Tadā jānapadā ceva, nāgarā ca balāni ca...

Тогда и сельчане, и горожане, и войска...

Здесь представлен триединый образ царства, жители которого разделены на три категории по месту пребывания и, одновременно, по степени близости к персоне царя. То есть, тут и царство понимается двояко: и как территория, и как населяющие ее люди. Локус пространства, в котором пребывает сельчанин – джанапада, горожанин – город (как бы он ни назывался), войско же пребывает с царем, в военном лагере ли, в крепости ли, это его привелегия и долг.

И снова перед нами прямая параллель с «Артхашастрой», с одной лишь разницей: оснований подозревать «Махавамсу» в прямом заимствовании конкретных представлений из брахманистских источников нет. К тому же, речь тут идет (в отличие от «Артхашастры») не о теоретических фантазиях, а о имевших место исторических событиях, хоть бы и полуполегендарных – здесь отличие качественное, Индия такого жанра, как «Махавамса», не знала и знать не могла. И здесь возникает отсылка к «Рамаяне», к сравнению ее представлений о городе с представлениями «Артхашастры» (см. выше). Авторам «Махавамсы» не было нужды заимствовать из «Артхашастры» представления, которые и без того уже существовали в эпическом и народно-мифологическом сознании. Тут надо, правда, учитывать, что между «Рамаяной» и «Махавамсой» разница качественная. «Махавамса» – не эпос, а хроника исторических событий, рассказанная эпическими выразительными средствами. Эта разница, вы-

ражаясь метафорически, подобна разнице между «Словом о полку» и эпическими песнями «времен бояновых», от которых «Слово» отталкивается, но с которыми же и порывает.

Тем не менее, возвращаясь к Индии, надо заметить, что через живую связь с народно-мифологическими представлениями эпос активно формирует сознание всей культуры, от царского двора до низшего из шудр, от рафинированных пандитов до самых безграмотных из женщин. Эпос по-настоящему народен. Он доступен веяниям и сверху, и снизу, и притом сам активен и вверх, и вниз. Эпос, сам являясь самостоятельной субкультурной единицей, восприимчив к воздействию других субкультур. Эта восприимчивость наделяет его интересным свойством: в эпосе постоянно присутствует момент соскальзывания текста в интертекст. А значит, через смысловое поле интертекста эпос самым парадоксальным образом способен влиять на те или иные феномены культуры.

Далее, у нас возникает следующая методологическая проблема, связанная с привлечением шастр как историко-культурных источников. Так, А.А. Вигасин утверждает: «Стержень индийской «науки политики» оказывается вовсе не политическим. Знаменитый «трактат» отражает не научное, а мифологическое сознание. Историк может найти в нем ценную информацию – но только если не будет искать в нем план практического государственного строительства» ([Вигасин, 1999, с. 42-43]).

Рассмотренное выше позволяет думать, что данный вывод А.А. Вигасина – все же крайность. Конечно, стержень «науки политики» действительно далек от *практической* политики и частью противопоставлен ей. Политика, хоть бы и теоретическая, для авторов только способ субстантивации иного в этом мире, подобно тому, как сама «Артхашастра» – лишь один из отблесков «вечной шастры». Однако, «Артхашастра» в своих фантазиях отталкивалась от представлений, бытовавших далеко за пределами брахманских канонов и частью имевших место в действительности. Может, и не «план государственного строительства», но некоторые структуры общественной жизни, отраженные в «Артхашастре», в реальной жизни общества определенно имели место (например, структуры, связанные с местом военного лагеря в политической и культурной жизни царства). Разумеется, она попадает в наше поле зрения, уже пройдя преломление через призму, называемую культурой, и в Древней Индии она отличается определенным своеобразием. Но неужели у нас самих дела обстоят принципиально по-другому? Мы такие же «люди культуры». «Естественный человек», видящий дело «как оно есть» – это новоевропейский культурный фантом, морочащий людей со времен Просвещения – не более того. Нас, изучающих культуру, не должен смущать факт наличия культуры. В конце концов, ничто не сочиняется из ничего, даже современный научно-фантастический текст нетрудно атрибутировать по времени-месту написания благодаря массе «жизненных» деталей, и многое сказать об этой эпохе; что же говорить о тексте-продукте традиционного общества. Иное дело, что у авторов-брах-

манов, за небольшим исключением, хорошо работал «внутренний редактор», осуществлявший жесткую самоцензуру, но такова была их выучка, да и сама мотивация их текстовой деятельности (подробнее о разных аспектах этой непростой мотивации см. [Романов, 2008], [Романов, 2009] и [Вигасин, 1999]). Кроме того, есть еще один аспект, говорящий об особой ценности «Артахашастры» как источника.

Фронтальное сравнение столь разнородных источников по конкретной проблеме – представлении о городе и его соотношении с царской властью – выявило факт, в принципе интересный для источниковедения Древней Индии. Если вообразить такие представления на текстах, которые мы рассматривали, в качестве определенных семантических полей, то выйдет, что каждое такое семантическое поле имеет пересечение с полем, соответствующим «Артахашастре» (в том, что касается царской власти – даже «Махавамса», как мы покажем позднее), хотя почти не имеют пересечений между собой. Это значит, что «Артахашастра» основывается не только на некоем смысловом ядре, основанном на ритуалистике ([Вигасин, 1999, сс. 23-43]), но и сжато компилирует самые разнообразные представления о городе, своей фантазией сводя их воедино. Без компиляторской работы здесь точно не обошлось, хоть и занимает она второстепенное место – в тексте отсутствует эклектика, структура выдержана четко.

Итак, если вернуться к существу дела, изложенному в начале первой части, перед нами встают две проблемы. Первая связана с самой категорией «царство, страна»; с чем она ассоциируется в палийском каноне и синхронных ему санскритских памятниках – городом или сельской местностью; как она соотносится с географическим и сакральным пространством, что вообще представляет собой категория «пространство» в Древней Индии. Вторая проблема связана с царской властью, насилием и представлениями о его дхармичном применении в разных древнеиндийских доктринах, включая, разумеется, доктрину царя-чакравартина в палийском каноне.

ГЛАВА 2

ГЕОГРАФИЧЕСКОЕ И САКРАЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО ДРЕВНЕЙ ИНДИИ В ПАЛИЙСКИХ И САНСКРИТСКИХ ИСТОЧНИКАХ

Сама проблема представлений о географическом пространстве в древнеиндийской культуре – это прежде всего проблема соотношения пространства географического и пространства сакрального, как это будет видно из текстов. Это касается равно и палийских, и санскритских источников.

ГЕОГРАФИЯ ДРЕВНЕЙ СЕВЕРНОЙ ИНДИИ В ПАЛИЙСКИХ ИСТОЧНИКАХ

Рассмотрим для примера отрывок из палийского текста «Симвисодхани» [Sv, 1]:

Raṭṭhasīmā nāma kāsikosalādikā soḷasa mahājanapadā.
 “Soḷasamahānagara”ntipi tesam nāmam. Tattha soḷasa mahājanapadāni
 nāma. Aṅgaratṭham, magadharatṭham, kosalaratṭham, vajjiratṭham,
 cetiyaratṭham, kururatṭham, pañcālaratṭham, majjharatṭham,
 surasenaratṭham, assakarattṭham, avantiratṭham, gandhālaratṭham,
 mallaratṭham, kambojaratṭhanti imāni soḷasamahājanapadāni nāma.

Границы страны, называемой Каши-Кошала⁽¹⁾, включают в себя шестнадцать махаджанапад. «Великий город «шестнадцати» – воистину, [таково] их имя. Там [находящуюся страну] «шестнадцать махаджанапад» именуют. Страна Анга, страна Магадха, страна Кошала, страна Ваджи, страна Четья, страна Куру, страна Панчала, страна Маддджа⁽²⁾, страна Шурасена, страна Ассака, страна Аванти, страна Гандхара, страна Малла, страна Камбоджа – это имена шестнадцати махаджанапад.

Комментарий:

- ⁽¹⁾ Это составное имя, по логике, должно обозначать (уж не знаю как – ведь Кошала потом упоминается) две дополнительные махаджанапады, иначе счет не сходится: в перечне «шестнадцати» перечислено только 14 махаджанапад; впрочем, возможно, две оставшиеся махаджанапады были известны «по умолчанию» и потому не упомянуты в тексте, но отчего – неясно;
- ⁽²⁾ Здесь, очевидно, пали **majjha** означает не санскр. **madhya**, как должно бы, а искаженное «за древностью лет» пали **maccha**, то есть санскр. **matsya**; отсутствие племени матсья среди упомянутых куру, панчала и шурасена выглядело бы странно; эту гипотезу подтверждают и аналогичные фрагменты основного корпуса палийского канона.

Отчего мы выбрали для примера именно этот отрывок? Перечисление племен и стран популярно в древнеиндийской литературе, известные из них рассматривались Б.Ч. Лоу в его «Географии раннего буддизма». Но в разных памятниках разнятся и число стран: в палийском каноне их то шестнадцать, то четырнадцать, а то и десять; в «Карнапарве» Махабхараты их двенадцать; в джайнской «Бхагавати-сутре» их снова шестнадцать, но сильно не совпадает «номенклатура», в прочих перечнях несовпадений тоже хватает [Law, 1973]. Но главное все же не в несовпадениях. Рассмотрим подобный перечень в палийской «Джанавасабха-сутте» [DN, II, 5.199] и сравним с [Sv, 1]:

Evaṃ me sutāṃ – ekaṃ samayaṃ bhagavā nātike viharati giṇjakāvasathe. Tena kho pana samayena bhagavā parito parito janapadesu paricārake abbatthite kālaṅkate upapattisu byākaroti kāsikosalesu vajjimallesu cetivaṃsesu kurupañcālesu majjhasūrasenesu – «asu amutra upapanno, asu amutra upapanno...»

Так мною услышано – одно время Бхагаван в Натике остановился, в Гинджакавасатхе. Однажды Бхагаван разъяснял умершим слугам всех окрестных стран, [пребывавшим] в смерти [и процессе] перерождений – [в] Каши-Кошала, Вадджи-Малла, Чети⁽¹⁾-Вамса, Куру-Панчала, Матсья-Шурасена⁽²⁾: «[Ты] таким образом в этом месте [пребываешь] переродившийся, [а ты] этаким образом в том месте переродился...»

Комментарий:

- (1) Племя **ceti** в иных источниках (в том числе в других редакциях канона в этом месте) называется **cetiya**, а в некоторых **cedi**;
- (2) Во многих редакциях канона вместо **majjhasūrasenesu** в этом месте стоит **macchasūrasenesu**, то есть 'в Матсья-Шурасена' (см. выше комментарий к [Sv, 1]).

Из контекста данной сутры «Дигха-никаи» видно, что количество перечисленных стран и царств не имеет никакого значения. Это перечисление призвано указывать на некую большую страну как на целое, а конкретные махаджанапады, входящие в нее – это лишь знаки, ее знаменующие. Их число не обязано быть точным: на приблизительность указывает выражение **parito parito janapadesu** 'во всех-всех окрестных странах', хотя число перечисленных (десять) на «все-все» явно не тянет. То же касается прочих перечислений, исследованных в [Law, 1973]. Их число разнится от памятника к памятнику, разнится и «номенклатура». Б.Ч. Лоу полагал, что общее число махаджанапад – шестнадцать (он, видимо, считал, что авторы описывают синхронные им исторические реалии и относился к количеству джанапад очень серьезно), однако есть палийские комментарии, где их число может быть и семнадцать. Тем не менее, контекст при этом не меняется, неизменен и общий смысл: это указание на области Гангской цивилизации, к этому времени расширившейся далеко за пределы долины Ганга и за указанные в дхармасутрах пределы Арьяварты.

Схоже по смыслу, но все же иначе к делу подходят авторы «Симависодхани» [Sv, 1]. Им как раз важнее всего, что махаджанапад именно шестнадцать, а страна-раштра (пали **raṭṭha**) – едина. Это подчеркивается всячески: большая раштра уподобляется гигантскому городу, который называется «Великий го-

род «шестнадцати» (пали *“Soḷasamahānagara”*); при этом «шестнадцать» – это метафора, обозначающая большую раштру, знак ее целостности. И не беда, что перечисленных махаджанпад только четырнадцать, авторов это не заботит ничуть, ведь страна – едина, значит, их шестнадцать. Что бы это значило?

Можно, конечно, предположить, что перед нами представлена страна-мандука: огромный квадрат, состоящий из шестнадцати малых квадратов. С гипотезой А.А. Вигасина о крепости-мандуке мы уже сталкивались в главе 1, при рассмотрении соответствующей главы «Артхашастры». Заманчиво, вроде бы, сопоставить с этим прямое уподобление страны городу, присутствующее в тексте: как город, в его идеальном представлении, строится по единому архитектурному плану (в данном случае это мандука), так и царство, и даже «большая страна» («великой город») как бы строятся по этому плану. Но, исследуя палийский текст, мы должны исходить не из логики «Артхашастры», а из логики, присущей именно палийским текстам, а между ними, как мы убедились, большая разница. Конечно, уподобление нагара говорит не только о сакральной упорядоченности «большой страны», но и о ее «царственности», присущей городу, как источнику царской власти (см. главу 1). Но в случае «большой страны» мы должны иметь ввиду – речь не о власти обычного царя-кшатрия, владеющего царством, а о сакральной власти царя-чакравартина (в духе буддийской доктрины чакравартина, см. [DN, III, 3]. Позднее мы покажем, что аналогичные представления как о царстве, так и о «большой стране» характерны и для брахманистских памятников, но, опять же, по-другому, нежели для палийских.

А раз мы решили исходить из логики палийских текстов, мы должны учитывать следующее. Есть круг смыслов, воздействие которого при исследовании палийского канона мы можем предполагать с гораздо большей надежностью, нежели влияние архитектурных представлений. Дело в том, что число шестнадцать кратно восьми, а восьмерка в палийском каноне сама по себе свидетельствует об устойчивости, завершенности. Это небрахманистское представление, по-видимому, заимствованное шраманами, в частности буддистами, из ритуально-мифологических представлений тех племен, среди которых и произошло зарождение буддизма. Как это представление проявляет себя в текстах палийского канона?

Структура сакрального пространства чрезвычайно важна в культуре Древней Индии. Эта структура, например, определяет способ, которым те или иные социальные группы вписываются в сакральное пространство, их ритуальный и социальный ранг в той или иной субкультуре Древней Индии. Но одно дело социальная классификация, в основе которой уже лежат отношения субординации (например, стороны света, их разделение на чистые и нечистые, связанные с ними локапалы и социальные группы, см. главу 1). Здесь же проблематично, каким образом соотносятся друг с другом пространства сакральное и географическое – ведь последнее, казалось бы, не предполагает подобного

оценочного подхода, и в этом смысле изотропно. И тем не менее, и географические области, как будет видно из брахманистских источников, также могут выстраиваться по рангам, как варны и касты. Дело в первую очередь в том, что эти территории населяют народы, которые в глазах ученых брахманов изначально не равны.

Обратимся к «Махапариниббана-сутте», к тому самому месту, где представители восточноиндийских племен и царств требуют от маллов-косинараков свою долю останков (пали *sāgira*) Будды [DN, II, 3.164-166]:

Bhagavāpi khattiyo mayampi khattiyā...

Как Бхагаван – кшатрий, так и мы – кшатрии...

Кто же эти кшатрии? Перечислим их. Это: 1) *rājā māgadho ajātasattu vedehiputto* ‘царь Магадхи Аджатасатту, сын видехийки; 2) *vesālīkā licchavī* ‘личчавы из Весали; 3) *kapilavaṭṭhuvāsī sakya* ‘шакьи из Капилаваттху; 4) *allakappakā bulayo* ‘були из Аллакпны; 5) *rāmagāmakā koliyā* ‘колии из Рамагамы; 6) *pāveyyakā mallā* ‘маллы из Павы’.

Седьмым претендентом был брахман Веттхадипака (*veṭṭhadīpako brāhmaṇo*). Вряд ли здесь Веттхадипака – личное имя брахмана: *dīpa* (санскр. *dvīpa*) – это ‘остров, континент, букв. то, что окружено водой’, соответственно, *veṭṭhadīpako* означает ‘обернутый [как в одежду] в окружающий континент’, то есть голый (аналогично самоназванию старейшей ветви джайнов – дигамбаров ‘одетые в стороны света’). Мирянин вряд ли мог носить такое имя в древности. Мы имеем дело с паривраджаком. Значит, *veṭṭhadīpako brāhmaṇo* – это или монашеское прозвище брахмана-паривраджака, или просто указание на его принадлежность к «гимнософистам».

Соответственно, восьмым обладателем своей доли реликвии стали маллы-косинараки. Восемь, как уже говорилось – знак цельности, завершенности, что интересно в свете гипотезы В.В. Вертоградовой о военно-кшатрийском истоке культа реликвий и связанных с ними сооружений в буддизме ([Вертоградова, 2007]). Подтверждением предположения о такой функции числа восемь в этом эпизоде служит то, что несколько опоздавшие (девятый и десятый) претенденты – брахман Дона (*Doṇo brāhmaṇo*) и мории из Пиппаливаны (*pippalivaniyā moriyā*), также восточноиндийское племя – остаются без доли и вынуждены довольствоваться в качестве реликвии: Дона – прахом Будды в сосуде (пали *kumbha*), мории, как пришедшие позже всех – лишь углями от погребального костра (пали *aṅgāra*). Не стоит думать, что сказанное выше – домысел исследователя, а знаковая ситуация в тексте возникла случайно. Авторы канона сознательно вводили в действие эту числовую символику (значит, она имела бытование без пояснений). Повторение этого сюжета со всей присущей ей символикой содержится в «Кхуддака-никае», где в «Дхатубхаджания-катхе» этот сюжет обрисован более выпукло и лаконично, чем в «Дигха-никае» ([KhN, 12.68]).

1.

Mahāgotamo jīnavaro, kusināramhi nibbuto;
Dhātuvitthārikaṃ āsi, tesu tesu padesato.

2.

Eko ajātasattussa, eko vesāliyā pure;
Eko kapilavatthusmiṃ, eko ca allakappake.

3.

Eko ca rāmagāmaṃhi, eko ca veṭṭhadīpake;
Eko pāveyyake malle, eko ca kosinārake.

4.

Kumbhassa thūpaṃ kāresi, brāhmaṇo doṇasavhayo;
Aṅgārathūpaṃ kāreṣuṃ, moriyā tuṭṭhamānasā.

5.

Aṭṭha sārīrikā thūpā, navamo kumbhacetiyo;
Aṅgārathūpo dasamo, tadāyeva patiṭṭhito.

1.

Великий Готама, доблестный победитель⁽¹⁾, у кусинаров упокоился;
Телесная [его] оболочка рассеяна была, всем тем [племенам] дарованая:

2.

Одна [доля] Аджатасатту⁽²⁾, одна [жителям] Весали, [их] городу;
Одна [жителям] Капилаваттху, и одна [жителям] Аллакappy.

3.

И одна [жителям] Рамагамы, и одна Веттхадипаке;
Одна – маллам из Павы, и одна – [маллам] из Косинары;

4.

Ступу с сосудом [для праха] изготовил брахман по имени Дрона⁽³⁾;
Ступу с углями изготовили мории, удовлетворившие [свое] намерение;

5.

Восемь ступ с останками, девятая – чайтья⁽⁴⁾ с сосудом;
Ступа с углями десятая – [именно] таким образом в то время были
[они] установлены.

Комментарий:

(1) Победителем (пали **jīna**) Будду называют в текстах неоднократно, что совпадает с прозвищем Джины Махавиры; несомненен его военно-кшатрийский источник; не исключено, что это доджайнское шраманское прозвище, обозначавшее просветленного отшельника, аскеза здесь символически приравнивается к битве, просветление – к победе;

(2) Далее идет перечень, в основном совпадающий с перечнем в «Махапариниббана-сутте», см. выше;

(3) Дрона: **doṇasavhayo**, букв. 'по имени **doṇa** (=санскр. **droṇa**)'; думается, брахман носил именно санскритское имя;

- ⁽⁴⁾ *Чайтья* (пали *cetiya*) – контекст указывает, что в данном случае вроде бы имеется ввиду ступа; однако, может быть иначе: обычно это слово обозначает святилище или просто культовое сооружение со священным деревом как сакральным фокусом.

Здесь надо отметить, что перечисленные в этих эпизодах племена напоминают уже упомянутые перечни махаджанапад в палийских текстах, с одной важной разницей: все восемь племен (да, племен снова восемь, ведь двое из десяти получивших реликвии – брахманы) – восточноиндийские племена, во времена Будды и Махавиры (да и в более поздние) не признававшие абсолютности брахманского авторитета в вопросах дхармы (а то и вовсе, как шакьи, его не признававшие ни в каких вопросах), и жившие «своей дхармой». «Номенклатура» данного перечня, думается, не столь важна, хотя есть и племена знаковые, такие, как маллы, шакьи, личчавы и магадхи, непопадание которых в такой перечень невозможно. Главное здесь лишь то, что они относятся к одному культурному кругу, и перечислением некоторого их числа обозначается вся эта культурная область как целое. «Восьмерка» здесь важна для выражения этой целостности.

Для верного понимания географических представлений в палийском каноне нам необходимо сравнить их с аналогичными представлениями в брахманистских источниках. Тогда мы увидим, что ценностный аспект, казалось бы неуместный в географии, играет в них важнейшую, иногда определяющую роль.

Что же говорит об этих племенах «Ману-смирита»?

Маллы и личчавы попадают в разряд вратья (санскр. *vratya*) – опустившихся кшатриев, не исполняющих брахманических обрядов и предписаний [Ману, X, 22]. Шакьи, були, колии и мории не упоминаются вовсе. Магадхи упоминаются лишь как «смешанная» каста (праилома), что говорит об их крайней «нечистоте» [Ману, X, 11]. Но в том же контексте, как «смешанная» каста (праилома) упоминаются также и вайдехи (там же), а ведь древнее царство Видеха упоминается и в «Шатапатха-брахмане», и в «Брихадараньяка-упанишаде». В чем дело? Нетрудно видеть, что все фигурирующие в «Ману-смирита» племена Восточной Индии упоминаются исключительно в негативном аспекте. Отчасти это связано с недостаточным почитанием брахманов, но в Видехе, судя по брахманам и ранним упанишадам, брахманизм играл не последнюю роль. Значит, дело не в одних соображениях социального или этнического порядка. Причина лежит глубже.

ЗАПАД И ВОСТОК: ОСОБЕННОСТИ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ В «МАНУ-СМИРИТИ»

Обратимся к культурным особенностям древнеиндийских географических представлений. Переведем и разберем следующий отрывок [Ману, II, 17–24].

sarasvatīdṛṣadvatyor devanadyor yad antaram |
 taṃ devanirmitaṃ deśaṃ brahmāvartaṃ pracakṣate || 17 ||
 tasmindeśe ya ācāraḥ pāraṃparyakramāgataḥ |
 varṇānāṃ sāntarālānāṃ sa sadācāra ucyate || 18 ||
 kurukṣetraṃ ca matsyāśca pañcālāḥ śūrasenakāḥ |
 eṣa brahmaṛṣideśo vai brahmāvartādanantaraḥ || 19 ||
 etaddeśaprasūtasya sakāśād agraṇmanah |
 svaṃ svaṃ caritraṃ śikṣeraṇaṃ pṛthivyāṃ sarvamānavāḥ || 20 ||
 himavadvindhyayor madhyaṃ yat prāgvinaśanād api |
 pratyageva prayāgacca madhyadeśaḥ prakīrtitaḥ || 21 ||
 ā samudrāttu vai pūrvādāsamudrāttu paścimāt |
 tayor evāntaraṃ giryor āryāvartaṃ vidur budhāḥ || 22 ||
 kṛṣṇasārastu carati mṛgo yatra svabhavataḥ |
 sa jñeyo yajñīyo deśo mleccchadeśastvataḥ paraḥ || 23 ||
 etān dvijātayo deśān saṃśrayeraṇaṃ prayatnataḥ |
 śūdrastu yasminkasmin vā nivasedvṛttikarṣitaḥ || 24 ||

[Ту,] которая между божественными реками Сарасвати и Дришадвати – |
 Ту страну, богами созданную, называют Брахмавартой || 17 ||
 В той стране происходящий от традиции обычай – |
 Он вечным обычаем возглашается – [и для] варн⁽¹⁾,
 [и для] смешанных [каст] || 18 ||
 И [земля] Курукшетра, и матсьи, панчалы, шурасенаки – |
 Это Брахмаришидеши, воистину [она стоит] сразу после Брахма-
 варты || 19 ||
 От высородного [брахмана], рожденного в этой стране, |
 Да будут изучать свои обычаи все манавы⁽²⁾ на Земле || 20 ||
 [Землю] между Гималаями и [горами] Виндхья, к востоку от Вини-
 шаны, |
 К западу от Праяги – Мадхьядешией именуют || 21 ||
 От восточного же океана до западного океана – |
 [Пространство] между теми горами Арьяварты называли мудрые || 22 ||
 Там, [где] черная антилопа⁽³⁾ бродит, где водится дикая газель – |
 [Лишь] та страна должна быть признана достойной яджни,
 но далее этого – страна млечхов⁽⁴⁾ || 23 ||
 [Лишь] в этих странах⁽⁵⁾ дваждырожденные
 пусть стремятся поселиться, |
 Щудра же в состоянии истощения пусть живет в любой. || 24 ||

Комментарий:

⁽¹⁾ Слово **varṇa** в ведийском и санскрите означает также «цвет». Налицо подобнозначность оппозиций чистый цвет : смешанный цвет и варна : смешанная каста;

- (2) *Манава* (санскр. *mānava*) – здесь: молодой брахман-ученик;
- (3) Черная антилопа в настоящее время водится только на открытой равнине, избегая лесистой и возвышенной местности;
- (4) *Млечиха* – не-арии по крови, языку и обычаям, не признающие «дхармы четырех варн и ашрамов»;
- (5) Неясно, что подразумевается под «странами» (*deśān*): вся Арьяварта или лишь три перечисленные деши.

При анализе того или иного памятника Древней Индии важно иметь представление о том, в каком именно регионе Индии он создавался. Как нетрудно видеть из текста [Ману, II, 17-24], «чистая» («высшая») земля – *Брахмаварта* – расположена между реками Сарасвати и Дришадвати. Следующая (низшая по отношению к ней) земля – *Брахмаришидеша* – включает страны Куру, Матсья, Панчала, Шурасена. В этой земле чисты только брахманы. Далее к востоку – земля *Мадхьядеша* («Срединная страна») недвусмысленно соотносится с мифологическим «срединным миром», расположенным между «верхним» и «нижним» мирами. Последующая территория – город Праяга и пространство от него до Восточного Океана (нынешний Бенгальский залив) – специального названия не имеет. Очевидно, она соотносится с мифологическим «нижним миром», местом ритуально нечистым и опасным. Жители этой «нечистой» земли, само собой, также считались «нечистыми», на что в тексте «Ману-смрити» есть многочисленные прямые указания. Авторы заняли здесь позицию принципиальную: «нечистым» городом у них является даже Праяга, стоящая у слияния рек Ганги и Ямуны, на святом месте. Очевидно, что авторами «Ману-смрити» были брахманы Северо-запада. В их глазах Восточная Индия в принципе была «нечистой» землей, и ее жители в лучшем случае могли рассчитывать на статус *вратьев*. Но, во-первых, и на это нельзя было рассчитывать твердо: одна и та же группа населения могла то считаться вратьями, то числиться низшей кастой. Так, в одной и той же главе *дравиды* объявляются то вратьями ([Ману, X, 22]), то шудрами ([X, 43-44]). А во-вторых, по какому принципу «Ману-смрити» объявляет ту или иную группу населения вратьями? Если, не мудрствуя, просто перечислить всех вратьев, станет ясно, что «чистота рода» здесь ни при чем. В числе прочих вратьев ([Ману, X, 43-44]) фигурируют *камбоджа* (жители южного Афганистана), *явана* (греки или эллинизированные этнические группы), *шака* (саки или иные среднеазиатские кочевники), *пахлава* (парфяне) и *чина* (китайцы), то есть натуральные *млечиха*. А.А. Вигасин подметил тут любопытную закономерность, а именно – склонность авторов «Ману-смрити» зачислять во вратьи наиболее могущественных иностранцев, тогда как «свои» чаще всего довольствовались званием «смешанных» каст [Вигасин, 2007, с. 292]. Однако, и из этого правила есть многочисленные исключения. Наиболее могущественные из независимых племен Восточной Индии также числятся вра-

тьями (исключение составляют *магадхи* и *андхры*, хотя их сила несомненна). То, что племенные объединения были могущественным и постоянно действующим фактором древнеиндийской политики, подтверждает «Артхашастра». Там прямо говорится [Артха, XI. 1], что привлечение на свою сторону племенных сообществ – более важный фактор в войне, нежели сильное войско и могущественные союзники.

Надо, однако, заметить, что в «Артхашастре» эти племена (среди них присутствуют и малы, и личчавы, и вриджики – палийские ваджи) называются не вратьями, а кшатрийскими союзами (**kṣatriyaśreni**). Термин *вратья* в «Артхашастре» также присутствует, но в совсем другом разделе [III.7] и с иным значением, нежели в «Ману-смрити». Он обозначает лишь лиц, рожденных от отца и матери равной касты, но не соблюдающих брахманских обрядов.

Таким образом, упомянутые племена могли получить тот или иной оценочный термин-характеристику, в зависимости от контекста и памятника. Есть еще одна важная характеристика этих племен [XI.1]: **rāja-śabda-upajīvinah** букв. 'живущие [с] титулом «царь»', в противоположность *камбоджам, сураштрам* и им подобным (**vārtā-śastra-upajīvinah**, букв. 'живущие оружием [как] способом существования'). Смысл этих выражений ясен, только если рассматривать их не поотдельности, а так, как они даны в тексте – как противопоставление. Тогда понятно, что они противопоставляются как «царствующие» (на своей территории) и как вынужденные (ради хлеба насущного и социального статуса) поставить свой клинок (**śastra**) на службу кого-то «царствующего»; то есть как независимые племена и служилые.

Однако, не все при рассмотрении данной проблемы можно списать на воздействие социальных или политических факторов. Как сейчас будет показано, возникает ряд вопросов, требующих иного подхода.

Итак, как уже говорилось, именно на Северо-Западе, по-видимому, была создана «Ману-смрити», и именно эта, самая «чистая» территория, Брахмаварта, зовется *вартой* (**varta**), как и вся пригодная для ариев территория – Арьяварта (перенос смысла «целого» на наиболее важную часть-*деша*). Остальные территории называются просто *деша* (**deśa**). Территория от Праги и ниже по Ганге и вовсе названия не имеет. То есть мы наблюдаем парадоксальную для брахманистского памятника картину: нарастание «нечистоты» территории с запада на восток, тогда как по всем брахманским канонам все должно быть строго наоборот. Данная инверсия произошла по причинам, главным образом, социокультурным: «нечистое», по понятиям брахманов Северо-Запада, население делает «нечистой» и землю, на которой проживает. Однако, со всем этим сопряжена одна проблема чисто культурного ряда, не имеющая прямого отношения к социальной сфере.

СТРАНА КАК САКРАЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО

Рассмотрим еще раз переведенный отрывок. Нетрудно видеть, что для «Ману-смрити» универсальным термином для обозначения страны (страны, а не царства!) является деша (санскр. **deśa** ‘край, страна’ от основы **diś** ‘сторона света’, (гл.) ‘указывать’). Термин *деша* здесь имеет больший объем, нежели термин *варта*: Брахмаварта является дешей (**taṃ devanirmitaṃ deśaṃ brahmāvartaṃ pracakṣate**, [Ману, II, 17]); более того, Арьяварта – понятие, включающее в себя несколько деша – противопоставляется млеччха-деше [II, 22-23]:

Арьяварта (**āryāvarta**) : Страна млеччхов (**mlecchadeśa**)

Однако, даже в пределах «Ману-смрити» термин деша не может претендовать на универсализм. В этом небольшом отрывке обрисованы представления, относящиеся к двум важным для культуры Древней Индии терминам, которые пересекаются с термином деша лишь отчасти. Рассмотрим, как именно задается каждая деша в тексте.

1. *Брахмаварта*, как уже говорилось, задается как территория между двумя реками – Сарасвати и Дришадвати.

2. *Брахмаришиидеша* – это «И Курукшетра, и матсьи, панчалы, шурасенаки» (**kurukṣetraṃ ca matsyāśca pañcālāḥ śūrasenakāḥ**). По множественному числу можно думать, что здесь имеются ввиду названные племена как таковые. Однако, способ обозначения племени куру через территорию Курукшеты (**kurukṣetraṃ ca** вместо ожидаемого **kuravaśca**) говорит о том, что тут мы имеем дело именно с племенными территориями, то есть, с так называемыми *махаджанападами* (санскр. пали **mahājanapada**). Именно джанапада – основная территориальная единица в «Артхашастре». Здесь передача смысла организована как в палийском каноне, где, когда хотят сказать о Северной Индии в целом, перечисляют некоторое количество выделенных, знаковых махаджанапад. Но, в отличие от деши (как она дана в Ману-смрити), махаджанапада очень конкретна, привязана к доминирующему на данной территории племени или царству и, как следствие, мельче.

3. *Мадхьядеша* (Срединная страна) задается как пространство между Гималаями и горами Виндхья с севера на юг и между Винашаной и Прягой с запада на восток, то есть представляет собой прямоугольник. Аналогичный прямоугольник представляет собой Арьяварта, но этот прямоугольник расширен с запада на восток: Арьяварта простирается от Западного до Восточного Океана.

В связи с последним нам необходимо выяснить два вопроса: что это за прямоугольник; и, что не менее важно, не навязали ли мы «темному» месту в тексте свои собственные представления? На последний вопрос однозначный ответ дает «Брихадараньяка-упанишада» [БрхУ, I, 1.1], где образ жертвенного ко-

ня вписан в некую пространственную область в виде четырехугольника, ориентированного на первый взгляд в вертикальной плоскости. Однако, при этом его боковыми гранями (как и в «Ману-смрити») являются лежащие в горизонтальной плоскости Восточный и Западный океан, а значит, и весь четырехугольник определенным образом проецируется на горизонтальную плоскость. Перед нами характерный для архаических пространственных классификаций изоморфизм вертикальной и горизонтальной классификаций в соответствии с индийской традицией:

верх = север
низ = юг

При этом ориентация жертвенного коня не оставляет сомнений, что оппозиция *восток : запад* также соотносится с оппозицией *верх : низ*:

восток = передняя часть коня = верх
запад = задняя часть коня = низ

По-видимому, данный четырехугольник совпадает с тем, который обрисован в «Ману-смрити» для Арьяварты (хотя слово «Арьяварта» в «Брихадараньяка-упанишаде» не употребляется). Во всяком случае, о западной и восточной границах обитаемого мира «Брихадараньяка-упанишада» говорит прямо, а не косвенно, и с границами Арьяварты из «Ману-смрити» они совпадают. Любопытно также, что, в отличие от «Ману-смрити», ритуальный статус Востока здесь выше, чем у Запада.

В пользу существования представления о южной границе обитаемого мира в древней Северной Индии прямо говорит и «Рамаяна». Удалившись в изгнание [Рамаяна, II–III], Рама, Лакшмана и Сита пересекают страну с севера на юг, от пригималайской области (Айодхья) до реки Годавари (нынешние Махараштра и Андхра-прадеш). И по мере продвижения на юг в эпосе наблюдается обезлюдение и «одичание» местности (хотя историческая долина Ганги была и многолюднее, и «цивилизованнее» более северных областей). Наконец, предположительно у гор Виндхья и за ними (судя по маршруту) Рама, Лакшмана и Сита встречают из людей уже только отшельников-аскетов, добровольно покинувших «обитаемый мир». Это страна злых чудовищ и добрых зверей, люди здесь чужаки.

Итак, представления об определенной территории, вписанной в границы символического прямоугольника, который ограничивает пригодный для обитания мир, существовали не только в сознании теоретизирующих брахманов, но и в народно-эпическом сознании. Как видно, у этого представления нет прямой связи с термином «Арьяварта», более того, ранние по сравнению с «Ману-смрити» дхармасутры только прибавляют путаницы. Так, в «Баудхаяна-дхармасутре» [БДхС, 1.1.2.10] это территория между Гималаями и Виндхья, к востоку от Адаршаны («Невидимой», то есть, очевидно, высохшего русла ре-

ки Сарасвати) и к западу от Калакаваны. Но тут же [БДхС, 1.1.2.11] говорится, что это территория в междуречьи Ганги и Ямуны. В реальную географию это представление вписывалось с трудом, но это не имело никакого значения. Дело в том, что этот прямоугольник схож с фигурой, которую в средние века будут называть *мандала* (санскр. *maṇḍala*) – это знак освященной и окультуренной территории в виде прямоугольника или квадрата.

Для ранневедийских ариев подобное представление о земле нехарактерно. При совершении жертвоприношения земной огонь у них располагался на западной («нечистой») оконечности жертвенной площадки и горел в круглом очаге – знаке хаоса и изменчивости, в отличие от квадратного очага с «небесным» огнем – знаке мирового порядка и незыблемости, горевшего на восточной («чистой») оконечности. Не случайно одно из значений слова *мандала* – ‘круг, шар’. Однако, в поздней, десятой мандале Ригведы [X, 5.8.3] появляется понятие о четырехгранной, ритуально очищенной, упорядоченной земле – *чатуссракти*, букв. «четырёхточечной» [Вертоградова, 1975, с. 300]. Поэтому вряд ли случайно, что только в десятой мандале, очень поздней и подвергавшейся очевидному редактированию, появляются нехарактерные ранее для Ригведы концепции «золотого зародыша» [X, 121]) и Пуруши [X, 90], последняя впоследствии окажется в тесной связи с концепцией *пуруша-мандалы* [Вертоградова, 2012, с. 34–35]; [Тюлина, 2012, с. 236–237]. В еще более позднее время в концепции *вастувиди* – учении о правильно организованном пространстве [Тюлина, 2012, с. 226] – это понятие обозначается термином *мандала* (в ригведийское время слово *мандала* имело иное значение).

Представление о «царстве-прямоугольнике», подобное изложенному выше, излагается и в «Артхашастре». Вообще, «Артхашастре» чужда симуляция конкретных географических представлений, характерная для «Ману-смирти». Ее картина пространства подчеркнуто схематична и не маскируется под географическую реальность. Основа пространственных представлений в «Артхашастре» – это понятие о существовании трех пространственных локусов: города-крепости, джанапады и леса. Это представление и ложится в основу государственного строительства (фантастического, но все же). Какие-либо географизмы и этнографизмы авторам явно неинтересны, исключая раздел, касающийся действий по отношению к племенам [XI], здесь без них не обойтись. Палийскому же канону, в свою очередь, чужда такая тщательная самоцензура, которую мы наблюдаем в брахманистских текстах, в силу иной культуры текстовой деятельности. Кроме того, без многочисленных географических и этнографических указаний в повествовании авторам никак не обойтись – ведь вся и реальная, и легендарная жизнь Будды прошла в дикой местности или среди племен, подобных тому, из которого он был родом. Но, если говорить о самой основе взгляда на географическое пространство, о способе его ценностной классификации, тут подход у авторов «Артхашастры» и палийского канона совпадает, с одной лишь разницей. Это взгляды с противоположных полюсов. Если в палийском каноне это

взгляд из леса, то авторы «Артхашастры» смотрят на мир не просто из города, а из «внутреннего города» (*антахпуры*) – царской резиденции.

Представление о «царстве-прямоугольнике» в «Артхашастре» излагается в главе [II.3]. Любопытно, что сама глава, судя по названию (***dhurga-vidhānam*** ‘*строительство крепостей*’), должна бы посвящаться именно строительству крепостей, но на деле она посвящена сакральному обустройству джананады. При этом предыдущие главы посвящены: (1) обустройству джананады, см. [II.1] ***janapada-niveśaḥ*** ‘*обустройство упорядоченной территории-джананады*’; и (2) частично упорядочиванию дикой земли, см. [II.2] ***bhūmi-cchidra-vidhānam*** ‘*устройство земли, негодной [для обработки]*’. Однако, одного этого для полноценного обустройства джананады недостаточно. В главе [II.3] делается для этого завершающий и главный шаг. По четырем основным сторонам света (***caturdiśam***) на границе джананады (***janapadānte***) устраиваются укрепления. Этим они напоминают ворота крепости, описываемые в последующей главе [II.4], которые посвящены соответствующим локаपालам. С утилитарно-практической точки зрения это выглядит странно: а кто мешает врагу вторгнуться не с основной, а с промежуточной стороны света? Ведь страна – не крепость, стен у нее нет. Тогда эти укрепления и крепости оказываются бесполезными, их можно легко обойти и отрезать гарнизон. Но дело, как обычно, в том, что наши авторы свою миссию по защите страны понимают своеобразно. Собственно физической защитой страны занимаются военачальники и воины, а не ученые брахманы, поэтому крепости и полевые укрепления встанут там, где им положено стоять по соображениям стратегии. Но где бы они ни стояли, будет считаться, что они закрывают страну с четырех сторон света. В этом и состоит ритуальная защита страны. Что мы имеем ввиду? Дело в том, что в данной главе говорится, несмотря на название, вовсе не о крепостях как таковых. Если присмотреться к тексту внимательно, мы обнаружим, что, во-первых, крепости вписаны в геостратегическое пространство джананады не для защиты всей территории царства. Крепости выдвинуты на край джананады, окультуренной, ритуально чистой территории, но не дальше. Во-вторых, вставшие по четырем граням прямоугольника крепости и укрепления очерчивают джананаду как прямоугольник, подобный тому, что уже фигурировал в шастре как *васту*. «Припилив» джананаду с четырех сторон, крепости не дают данной земле стать «круглой», какой она должна быть по природе, и таким образом реализуют концепцию *чатуссракти*. Посредством укреплений царь не только защищает страну, но и ритуально очищает ее, изгоняет из нее хаос и делает сакральной территорией.

Таким образом, ко времени традиции ранних упанишад в североиндийской культуре укореняется представление о существовании особой ритуально чистой и окультуренной территории, имеющей вид прямоугольника и, следовательно, несущей в себе «небесный» порядок, в противовес всей окружающей земле, которой по ее природе свойственен хаос. В литературе дхармасутр и дхармашастр ее иногда называют Арьявартой (подобных упоминаний четыре: [ВДхС, I, 8-9] и

[12-13]; [БДхС, I, 1.2.10] и [Ману, II, 22]; достаточно убедительно прямоугольник обрисован лишь в последнем случае; но только упоминание в [БДхС, I, 1.2.11] и по форме, и по сути противоречит этой концепции). В переведенном выше отрывке из «Ману-смрити» противопоставление небесного порядка и хаоса выражено оппозицией *Арьяварта* : *млеччха-деша*. Любопытно, что при этом ни в одном упомянутом случае эта территория не называется мандалой, хотя усилия авторов втиснуть очерченные территории именно в прямоугольник (квадрат) не могут остаться не замеченными, особенно при сравнительном анализе памятников. Термин *мандала* именно в этом смысле становится общекультурным медленно, постепенно, и, видимо, поздно. И тем не менее, к развитому средневековью этим словом обозначаются сколь угодно большие территории, хоть вся Земля. Трудно сказать, когда появляется понятие о *кишти-мандале*, но к развитому средневековью оно используется уже мельком, как поэтический образ. Яркий пример нам предоставляет «Деви-махатмья».

«Деви-махатмья» начинается с того, что мудрец Маркандея возвещает приход Саварни, нового (восьмого) Ману (в пуранах принято считать, что мы живем во время седьмого Ману). Далее происходит отсыл ко времени повествования [Деви, I.4]:

svārociṣe 'ntare pūrva caitravaṁśasamudbhavaḥ |
suratho nāma rājābhūtsamaste kṣitimaṇḍale || 4 ||

[У] Сварочиши⁽¹⁾, [в его] время⁽²⁾ – [о] предшествовавшее существование человечества, [подобное] второму месяцу весны⁽³⁾ –
Жил царь по имени Суратха, равный ему на Земле⁽⁴⁾. || 4 ||

Комментарий:

⁽¹⁾ *Сварочиши* – второй Ману (прародитель рода человеческого и правитель Земли в течении манвантары – отведенного ему периода времени);

⁽²⁾ Имеется ввиду соответствующая (вторая) *манвантара*;

⁽³⁾ Мифопоэтический троп (время второго Ману = второй месяц весны);

⁽⁴⁾ Имеется ввиду вся обитаемая освященная земля – *кишти-мандала*.

Для нас этот стих ценен тем, что его текст содержит указание на качественное отличие *кишти-мандалы* от обычных *васту-мандал*. Если последние устраивают специалисты-вастуки, являющиеся обыкновенными людьми, то субъектом действия по отношению к *кишти-мандале*, как видно из контекста, является сам Ману. Вероятнее всего, и это представление также является относительно поздним, однако, подобие содержания термина *кишти-мандала* и раннеупанишадского представления '*освященная земля = жертвенный конь*' очевидно. Значит, данное представление, не имевшее термина во времена (или в месте создания) ранних упанишад, и получившее в более поздних сутрах и шастрах назва-

ние Арьяварта, действительно является мандалой по содержанию. И территориальное совпадение Арьяварты с обрисованной в палийских текстах (см. начало главы) страной «шестнадцати» тут неслучайно – это действительно одна и та же страна. Просто то, что в упанишадах, сутрах и шастрах выражается геометрически, в палийских текстах обозначается в соответствии с данной культурной традицией – нумерологически. Конечно, способ обозначения в данном случае – не формальная операция, а манифестация субкультурной принадлежности, но сейчас для нас важно нечто другое. Перед нами нечастый в европейской и очень распространенный в индийской культуре случай, когда некое понятие оказывается гораздо более устойчивым, нежели способы его обозначения. По ходу своего существования оно несколько раз меняет обозначающий его термин и даже умудряется существовать, вовсе не имея одного, обозначаясь посредством текстового описания. Случай этот не такой редкий, как принято думать (сама психосемантическая возможность подобного казуса очерчена Л.С. Выготским в его идее автономного существования области значений языка как относительно речевой области, так и относительно собственно мышления, см. [Выготский, 1996, сс. 295-362]). Однако, данный вопрос заслуживает отдельного разговора, поэтому не будем отклоняться от темы.

Все вышесказанное возвращает нас к вопросу: социальный статус населения определяет сакральный статус территории, или же напротив, характер вписывания территорий в сакральный универсум однозначно определяет их сакральный статус? Очевидно, что и то, и другое неверно, если требовать однозначного ответа. Достаточно того, что в «Ману-смрити» ритуальная «нечистота» нарастает с запада на восток, а в «Брихадараньяка-упанишаде» – напротив, как положено, с востока на запад. В первом случае, вроде бы, очевидно действие принципа «чистый/нечистый народ» = «чистая/нечистая земля». Во втором же случае действует традиционная древнеиндийская космология. Однако, по линии север-юг «Ману-смрити» сохраняет связь с традиционной космологией; с другой стороны, внимательное изучение «Брихадараньяка-упанишады» выявляет ее преимущественную связь с восточноиндийскими племенами и царствами. То есть оба принципа атрибуции местности в пространстве – социальный и географический – оказываются вторичными по отношению к сакрально-пространственным признакам, относящимся к культурной норме. В конкретной ситуации эти признаки могут становиться и внутренне противоречивыми, как в данном случае: исходя из отношения территория – население, статус населения может влиять на статус территории, но может происходить и противоположный процесс. Какой бы набор признаков мы не взяли для атрибуции той или иной местности (социальный, как в [Vyrschikov, 2010, pp. 133-152], или географический, как в данной главе) – ее статус в Древней Индии определяется местом этих признаков в сакральном пространстве, представляющем собой некоторую инварианту.

В связи с этим возникает одна проблема, по природе своей не только историко-культурная, но и культурно-психологическая.

КАТЕГОРИЯ ПРОСТРАНСТВА-ВРЕМЕНИ В КУЛЬТУРЕ ДРЕВНЕЙ ИНДИИ

В процессе развития индологии при исследовании самых общих категорий древнеиндийской культуры правилом стало говорить об «атемпоральности» индийской культуры, ее «пространственности» и, практически, отрицании времени. Конечно, теоретически это не так: само **представление** о «временах творения и бытия сотворенного», получивших впоследствии названия *манвантара, кальпа, юга*, и др., как и представление о паузах между ними – *пралаях и махапралаях*, является, вероятнее всего, достаточно старым. Однако, факт: почти в каждой письменной культуре «осевого времени» спонтанно возникает такой жанр, как исторические (или, по выражению В.В. Малявина, «квазиисторические») хроники. Даже в древнецейлонской культуре, столь близкой к древнеиндийской, существовал такой жанр как «Махавамса». Однако, никакого намека на движение в сторону той или иной формы «квазиисторизма» не содержит индо-палийская культура, хотя с самого раннего времени имеет и пригодный аппарат, и соответствующую ему культуру психической деятельности, но, по-видимому, отсутствует соответствующая текстовая мотивация. На этом фоне ссылки на «циклическое время» Древней Индии как причину сложившейся ситуации выглядят по меньшей мере странно. Особенно если учесть, что древнецейлонская культура не только производная от древнеиндийской, но до средних веков, без сомнения, являлась ее частью, да и циклизм времени также не был ей чужд. И совсем уж несостоятельны попытки представить генеалогические списки пуран как ступень в неизбежном развитии подзадержавшегося «исторического сознания» – понятно, что даже еще две тысячи лет независимого развития не привела бы к появлению в индийской культуре и зачатков историзма. Дело в том, что уже в ходе сложения древнеиндийской культуры произошли метаморфозы, пустившие ее развитие по совершенно другому, отличному от всех пути.

«Брихадараньяка-упанишада», без сомнения, старейшая из упанишад. Этот памятник уже не относится к древней «ведийской» культуре, но достаточно стар, чтобы относиться к моменту зарождения так называемой «Гангской цивилизации» из уже сложившихся локальных культур долины Ганги и прилегающих территорий. Обратим внимание на самую первую брахману «Брихадараньяка-упанишады» [БрхУ, I, 1.1]. Это – точная цитата одного из разделов «Шатапатха-брахманы» [ШБр, X.6.4.1], употребленная в совсем ином контексте. «Брихадараньяка-упанишада» создавалась уже в другое время, в другом месте, и совсем иными людьми, нежели авторы «Шатапатха-брахманы», стоящими по отношению к обществу в совсем иной позиции. Есть очень хороший перевод этого отрывка в «Шатапатха-брахмане» В.Н. Романова [Романов, 2010, с.170] и несколько устаревший в «Брихадараньяка-упанишаде» А.Я. Сыркина [Сыркин, 2000, с. 70]. Однако оборотной стороной достоинств перевода В.Н. Рома-

нова является снижение грандиозного пространственного образа, нарисованного авторами, а для наших целей важен прежде всего он. Поэтому переведем эту брахману сами.

om uṣā vā aśvasya medhyasya śiraḥ | sūryaścakṣur vātaḥ prāṇo vyāttam
agnir vaiśvānaraḥ samvatsaraḥ ātmāśvasya medhyasya | dyauḥ prṣṭham
antarikṣam udaram prthivī pājasyaḥ diśaḥ pārśve avāntaradiśaḥ
parśava ṛtavo 'ngāni māsāścārdhamāsāśca parvānyahorātrāṇi pratiṣṭhā
nakṣatrāṇyasthīni nabho māmsāni | ūvadhyaḥ sikatāḥ sindhavo
gudā yakṛcca klomānaśca parvatā oṣadhayaśca vanaspatayaśca
lomānyudyānpūrvārdho nimlocanājaghanārdho yad vijṛmbhate tad
vidyotate yad vidhūnute tat stanayati yanmehati vāgevāsyā vāk || 1 ||
aharvā aśvaḥ purastān mahimān vajāyata tasya pūrve samudre yoniḥ
rātrirenaḥ paścān mahimān vajāyata tasyāpare samudre yoniretau vā
aśvaḥ mahimānāvabhitaḥ sambahūvatuḥ | hayo bhūtvā devān avahad
vājī gandharvān arvāsuraṇ aśvo manuṣyān samudra evāsyā samudro
yoniḥ || 2 ||

Ом! Воистину, Утренняя заря – голова жертвенного коня; Солнце – глаз; Ветер – [живое] дыхание; распанутая [насть] – Огонь Вездесущий; Год – тело жертвенного коня. | Небо – [его] спина и круп; пространство [между Небом и Землей] – внутренняя полость; Земля – подбрюшье⁽¹⁾ [– исток жизненной силы]; [части] грудной клетки – [главные] стороны света; промежуточные стороны света – ребра; сезоны [года] – [его] члены; месяцы и полумесяцы – суставы; дни и ночи – копыта; накишатры⁽²⁾ – кости; облака – [его] мышцы. | Жертвенная трава увадхья, песок, реки – кишки, и печень, и легкие; горы, и растения, и могучие владыки леса – [деревья] – [это] волосы [на теле]; на восходе – передняя часть⁽³⁾ [коня], на закате солнца – задняя часть [коня]; [тот], кто открыл уста – сверкает⁽⁴⁾; [тот], кто потрясает – заставляет сотрясаться; [тот], кто мочится – дождит; [Священная] Речь⁽⁵⁾ – это его ржание. || 1 ||

Поистине, день уподобился [возникшему] перед конем [сосуду] Махиман, лоно чьей [матери] в Восточном море; ночь уподобилась [возникшему] позади [коня сосуду] Махиман, лоно чьей [матери] в Западном море; [и] воистину, оба эти Махимана по обе стороны коня явились. | Став [конем-]гайя⁽⁶⁾ – [он] возил богов; [конем-]ваджином – гандхарвов; [конем-]арваном – асуров; [конем-]ашва – людей. Море – его [старший] родич, море – лоно [его матери]. || 2 ||

Комментарий:

- (1) Обычно термин **pājasya** обозначает брюшную полость или, специализированно, матку (как и санскр. **udara**), и имеет выраженные «внутриполостные» коннотации; поэтому перевод этого термина А.Я. Сыркиным [Сыркин, 2000, с. 70] как **внешних** мужских половых органов не очень убедителен; перевод В.Н. Романова '*подбрюшье*' адекватен соответствующему семантическому полю;
- (2) Нет никаких свидетельств, что здесь подразумеваются классические *накшатры*; во времена упанишад это могли быть любые звездные скопления;
- (3) Термин **pūrvārdha** обозначает и переднюю, и восточную, и более высокую часть, в противоположность **jaghanārdha** (западная = задняя = нижняя, см. текст);
- (4) Трудно утверждать точно, но, кажется, здесь друг за другом следуют метафоры природных явлений, связанных с грозой, производимые жертвенным конем как вселенским существом: молнии («*сверкание*»), грома («*сотрясание*») и дождя;
- (5) Возможно, имеется в виду *вач* (санскр. **vac**) – священная, божественная речь (ср. с одноименной богиней Вач), нашедшая свое воплощение в ржании жертвенного коня;
- (6) Существа, принадлежащих к разным слоям брахманистского космоса, носят разные виды коней: конь для богов называется *гайа* или хайа (санскр. **haya**), для гандхарвов – *ваджин* (санскр. **vājin**), для асуров – *арван* (санскр. **arvan**), для людей – *ашва* (санскр. **aśva**); подобные слова о приносимом в жертву коне-ашва намекают на его обладание всеми вышеперечисленными качествами и, следовательно, способность, преображаясь, пронизывать все слои мироздания.

Что бросается сразу в глаза в этом отрывке, так это тождество

Жертвенный конь = Год

Однако, Жертвенный конь одновременно ассоциируется с пространством (санскр. **antarikṣa**) в виде призмы между Небом, Землей, Западным и Восточным морями, основанием которой служит прямоугольник. То есть Год отождествляется с прямоугольником – упорядоченным пространством.

Более того, среди перечисленных основных категорий временные не уступают пространственным:

члены [тела коня] = сезоны года
суставы = месяцы и полумесяцы
копыта = дни и ночи

Нетрудно видеть, что в пределах года перечислены все значимые временные циклы. Более того, временные категории напрямую связаны с пространственными:

передняя часть коня = восход = восток
задняя часть коня = закат = запад

Здесь же перечисляются основные пространственные категории, связанные с частями тела жертвенного коня. В свете транзитивности Год = Жертвенный конь = [Призма:] Небо – Земля – Восточное море – Западное море (и учитывая все вышесказанное) нет смысла говорить о времени и пространстве поотдельности. Здесь мы имеем дело с целостной категорией **пространство-время**. Ее существование связано с четким пониманием носителями культуры, что каждый акт локомоции совершается не только в пространстве, но и во времени. Год – это заверченный цикл, но и жертвенный конь завершает свой жизненный цикл с завершением обряда ашвамедха. В других памятниках Древней Индии мы также можем наблюдать подобные явления.

Распространенная основа **antara-** (кстати, встречающаяся в каждом из переведенных выше отрывков) связана с обозначением не только пространственных промежутков (линейных, угловых и объемных), но и временных (например, [Деви, I.4], см. выше). Основа **antara-** как будто отсылает нас к чистой длительности какого-либо промежутка (пространственного или временного), но это тоже неверно: пространство в культуре Древней Индии анизотропно, как и время; в разных направлениях они обладают разными свойствами, и это явление определено архаическое. Уже в древности все классификационные схемы в Индии так или иначе завязываются на схему сакрального пространства, связанного напрямую со временем (время сопрягается с сакральным пространством через сакральный способ локомоции: перечисление в тексте элементов пространства и ассоциированных с ними категорий происходит по кругу от востока до севера через юг и запад, то есть повторяя суточное движение солнца). Все вышесказанное напоминает архаический хронотоп дописьменных культур, где пространственные и временные признаки сходятся в едином фокусе, ценность каждого определяется всем комплексом других. И если в «исторических» (или «квазиисторических») культурах (до европейского Возрождения) произошло постепенное разложение доисторического пространства-времени и выделение времени как самоценной категории (особенно сильно – в городской культуре европейского средневековья), то в Древней Индии произошло прямо противоположное: постепенная категоризация смысловых элементов доисторического пространства-времени и сложение на его основе новой системы культурных категорий – пространства-времени культуры классической Индии. Таким образом, и в историческое время классическая индийская культура осталась неисторической. Это вовсе не означало культурную стагнацию, напротив, немного было в древности культур, развивавшихся так же динамично, как индийская. Но ее культурная ауторефлексия никакого видения развития не предусматривала. Поэтому развитие не могло найти отражение в текстах, ведь развитие – вещь «недолжная», а потому отражения в тексте не заслуживающая (тут вступал в действие «внутренний цензор» авторов).

Сама идея подобной категоризации принадлежит В.Н. Романову, впервые она подробно, с серьезным теоретическим обоснованием, изложена в [Романов, 1991, сс. 65-100]. Хотя в деталях не со всем в этой работе можно согласиться (особенно с тем, что касается генезиса буддизма – некоторые детали прямо противоречат источникам), но все же и сейчас, по прошествии времени, идея в целом представляется без преувеличения революционной. И если важнейшим (по В.Н. Романову – единственным) побудительным мотивом текстовой деятельности в Древней Индии изначально является категоризация ритуала, то неизбежна и категоризация замкнутого на себя внутреннего пространства-времени-движения ритуала, а впоследствии и закрепление этих категорий как общекультурных. Даже в таком памятнике, как «Архашастра», относящимся уже к поздней древности, хорошо просматривается мифо-ритуальная основа текста, которая не дает «сбить себя с толку» практической тематике, которой она вроде бы посвящена, не дает шастре выродиться в политический трактат (литературы смрити это также касается в полной мере):

«План города» в «политическом трактате» вычерчивается по тем же принципам сакральной геометрии, что и схема алтарной площадки в ритуальных сутрах... Ритуальные тексты показывают, что при устройстве жертвенной площадки... сначала проводятся шесть линий... с юга на север и с запада на восток... Вот чему соответствуют «улицы города». Далее совершается обход площадки. Он происходит в следующем порядке: восток, юг, запад, север. И описание города совершается в том же порядке...» [Вигасин, 1999, с. 39].

Поэтому, думается, пресловутая «атемпоральность» индийской культуры – это результат не недоразвитости историзма, а следствие интенсивного развития иных культурных доминант, совершенно исключающих историзм как явление из культурной жизни. Именно недостаточно интенсивное развитие древнецейлонской культуры в этом «классическом» направлении привело к тому, что происходило со всеми «варварскими» культурами в раннесредневековой Европе – к разложению мифо-ритуального пространства-времени и выделению исторического времени как самостоятельной категории. В индо-палийской субкультуре (как и прочих раннебуддийских субкультурах) подобных процессов не наблюдается: в ученики-бхикшу попадали бывшие миряне с уже сформировавшимся «атемпоральным» мироощущением (на Цейлоне же и мирская культура была в основе своей уже буддийская, лишенная брахманистской «прививки»). Впрочем, это не помешало древнеиндийской культуре быть наиболее развитой среди современных ей, несмотря на наличие среди последних культур «исторических».

ГЛАВА 3

ЦАРСКАЯ ВЛАСТЬ, НАСИЛИЕ И ЕГО МОТИВАЦИЯ В САНСКРИТСКИХ И ПАЛИЙСКИХ ТЕКСТАХ

Как уже говорилось, в главе 1 в ходе исследования на первый план вышла проблема, связанная с древнеиндийскими представлениями о царской власти и допустимых дхармой границах насилия, которая та может применять. Здесь мы говорим именно о моральных основаниях, ибо в понимании жителей Древней Индии царская власть абсолютна и чисто физически ограничена только практическими возможностями своего применения. Однако, когда речь заходит о моральных аспектах применения насилия, все оказывается совсем не так просто; и древнеиндийский царь оказывается гораздо дальше от придуманного европейцами идеала «восточного деспота», нежели европейские короли времен абсолютизма. Тут уж европейцы, что называется, «по себе мерили», частью отталкиваясь от известных им (и определенным образом понятых ими) реалий могольской и постмогольской Индии.

Конечно, реальность старой Индии была намного суровее, чем самые жестокие рекомендации шастр (как и везде в таких случаях). Всякий, обладавший властью или хотя бы силой, имел соблазн пустить ее в ход без оглядки на дхарму (и даже на верховную власть), и нередко так и поступали. Такими примерами полны не только английские источники, но и индийский эпос, художественная и доктринальная литература. Однако, в той же «Артхашастре», когда она упоминает отрицательные примеры владык жестоких, жадных, гневливых, похотливых, и т.д. (то есть не обуздавших «шесть врагов», см. [1.6-7], здесь же упоминается и страшная расплата, постигшая их за грехи. Споры между вероучениями могли возникать относительно конкретных деталей дхармы, но не относительно неотвратимости воздаяния. Судя по источникам, для Древней Индии принцип воздаяния за грехи на этом свете и в будущих перерождениях – такой же физический факт, как для нас закон всемирного тяготения. О культуре Древней Индии нельзя даже просто сказать, что в ней жизнь неотделима от религии, потому, что в ее жизни мы не найдем даже крошечного уголка, где бы мы не нашли религию. Это необходимо учитывать в нашем исследовании. К слову, ни светская теория власти, ни юриспруденция (настоящая, а не то, что называют «юриспруденцией» на основании исследования шастр) в Индии так и не появились даже в зародыше – в этом просто не было необходимости (до прихода англичан, разумеется).

НЕСКОЛЬКО ЗАМЕЧАНИЙ К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ

Говоря о том, как представлялось царство жителям Древней Индии, и в особенности творцам палийских и санскритских текстов, мы не можем обойти сторо-

ной такую фигуру, как царь. Представления о царе и царской власти в культуре Древней Индии отличаются своеобразием. Прежде всего, надо иметь в виду, что, при всем разнообразии терминологии, и власть, и сила (в том числе вооруженная) в ней еще со времен ведийских обозначаются одним словом *кшатра* (санскр. *kṣatra*). Отсюда же происходит название воинской варны *кшатриев* (санскр. *kṣatriya*, пали *khattiya*). Последнее для нас важно в связи с тем, что царь в Древней Индии также относился к варне кшатриев (или, в случае непризнания «дхармы четырех варн» в данной местности, относился к аналогичному кшатрийско-воинскому сословию, вроде палийских *наккх*), а не был выключенной из общества экстраординарной фигурой (своего рода «неприкасаемым наоборот»). Напротив, царь, в силу своей дхармы (раджадхармы) выполнял ряд общественных обязанностей, главная из которых – военный вождь и правитель царства. Кшатрии, в свою очередь нередко назывались просто *раджаньями*, то есть «царскими» (санскр. *rājanya*; пали *rājāṇña*). И тем не менее, многие свидетельства прямо указывают на то, что царь является фигурой священной; сакральное телесное тождество царь=царство и связанный с ним комплекс почти идентичны тем, что существовали в обществах ранней древности, хотя так называемая Гангская цивилизация полноценно сформировалась примерно тогда же, когда и цивилизация античной Греции. Сам термин *кшатра* имеет выраженный сакральный характер. Однако, в свою очередь, инсигнии, указывающие на сакральность царя, связаны с его воинской принадлежностью.

Чтобы распутать этот клубок противоречий рассмотрим образ царя в нескольких его ипостасях, так или иначе связанных с насилием. Причем под последним мы будем понимать не то насилие, которое употребляется, скажем, для собирания причитающегося царю налога (в его ипостаси «поедателя царства») и иные его неэкстремальные формы, при соответствующих обстоятельствах доступные самым разным группам населения. Нас будет интересовать только насилие, связанное с отнятием человеческой жизни, на что в теории царь на территории своего царства-виджиты обладал исключительной монополией. Не будем скоропалительно считать это лишь брахманской теорией, не имеющей прямого отношения к действительности (что, действительно, случается в брахманских текстах). Не в одних брахманистских текстах встречаются подобные представления. Вспомним упоминавшийся в главе 2 отрывок из «Махавамсы» [МхВ, 37.17-29]:

17. [Некто] по имени Мегхаваннабхая, друг-советник царя, исполняющий всю [царскую] артху, разгневавшись от разрушения Махавихары;

18. бунтовщиком став, в Малаю придя, могучее войско [собрал], укрепленный лагерь воздвигнул в Дуратиссакавание.

19. Прослышав о том [человеке], пришедшем туда, царь, для битвы выйдя, [также] укрепленный лагерь воздвигнул.

Здесь, как мы помним, речь идет именно об оспаривавшейся у царя монополии на насилие, а надо учитывать, что в «Махавамсе» все же упоминается исторический факт, а не «теоретический конструкт» (как в шастрах). Мы уже говорили о том, что подобные «теоретические конструкты» очень часто основываются на бытующих в народно-мифологическом сознании образах-представлениях, формирующих культурную матрицу, а значит, непременно проецирующихся в жизнь. Ведь очевидно, что насилие – явление несимметричное. По природе своей оно обладает асимметричным дуализмом: с одной стороны – подвергаемые насилию, с другой – подвергающий ему. Но точно таким же асимметричным дуализмом обладают отношения властвования. Более того, насилие – неизбежный спутник и неизбежная функция властвования, независимо от социально-экономической формации и политического режима. Следовательно, любое убийство, несанкционированное законом, обычаем и правящей в соответствии с ними властью является прямым подрывом этой власти. Это не собственные измышления авторов «Махавамсы» и их поэтической школы, авторы разных школ Древней Индии это прекрасно осознавали. Об этом ясно свидетельствует и «Артхашастра», и дхармашастры, и памятники небрахманского происхождения.

Разумеется, не во всех областях Древней Индии правил царь. Было множество племенных форм правления, не признававших единоличной царской власти и стремившихся к коллегиальному правлению в рамках большого племени и даже союза племен; среди них было немало племен с развитой социальной стратификацией. Были и такие, и немало, которые не признавали «дхарму четырех варн» и брахманские претензии на мировоззренческую монополию. Однако, везде и в любом случае убийство мыслилось как событие чрезвычайное. В конце концов, сама доктрина ахимсы возникла на территориях, не находившихся под монархическим правлением. Если же говорить о брахманистских источниках (а мы пока говорим главным образом о них), то в этих текстах легальным источником насилия является только священный царь.

Рассмотрим формы проявления подобного насилия со стороны царя.

«ЦАРЬ-ВОИТЕЛЬ»

Самая крайняя форма проявления насилия – это, естественно, война. А царь в Древней Индии – это, как уже говорилось выше, прежде всего военный вождь. Представления о царе как о «царе-воителе» не может нас не интересовать, учитывая стоящую перед нами задачу.

В «Артхашастре» роль «царя-воителя» как ипостаси священного царя подробно рассматривается в разделах, относящихся к войне. Особый интерес для нас представляет раздел [X.1], касающийся построения и обустройства военного лагеря. Дело в том, что по ряду деталей, относящихся к выбору места, строительству и внутреннему устройству лагерь уподобляется не простой кре-

пости, а именно столице царства – *стхание* (санскр. **sthāniya**). Между прочим, это уподобление объясняет суть и глубину конфликта, возникшего в связи с установкой военного лагеря в цейлонской «Махавамсе», в переведенном и прокомментированном нами эпизоде (см. главу 1; МхВ, 37.17-29).

Сравним разделы (главы) [X.1]; [II.3] и [II.4] (две последних описывают строительство крепости и ее внутреннее устройство).

**[X.1,1]: vāstukapraśaste vāstuni nāyakavardhakimauhartikāh
skandhāvaram...**

*На указанной [знатоком-]вастукой васту] главнокомандующий,
строители и астрологи военный лагерь [пусть возводят]...*

То есть здесь, в соответствии с правилами васту-видьи (традиционной науки о строительстве, см. [Тюлина, 2012, сс. 226-240]), разделяется два процесса: строительство символическое и строительство реальное. Второе всем известно и понятно, его осуществляет главнокомандующий и строители-фортификаторы, возводя фортификационные укрепления и пункты жизнеобеспечения в соответствии с рельефом местности и потребностями войска; астрологи оказывают им помощь, касающуюся их специальности. Первое предшествует второму и связано, как уже говорилось, с верным построением символической фигуры, обеспечивающих нисхождение божественных сил на данную территорию в правильном порядке (см. главу 1). Данная процедура, как уже говорилось – не выдумка теоретизирующих брахманов. Она вскользь упомянута в палийской «Махапариниббана-сутте» [DN, II, 3.86], см. главу 1), где описывается строительство города Паталипутра и излагаются пророчества Будды в адрес нового города. Как реальная дисциплина она изложена в пуранических текстах. А как культурный реликт – востребована в Индии и по сей день, если нужно соорудить здание в традиционном стиле.

Теперь обратимся к главе «Артхашастры», касающейся строительства крепости. Вообще авторов «Артхашастры» не интересует в тексте, расположена ли крепость (особенно пограничная крепость) на освященном месте или нет. Для авторов лишь важно, чтобы крепости, располагаясь по границе населенной и окультуренной области-*джанапады* (санскр. **janapada**), образовывали четырехугольник (см. рассмотренный в главе 1 отрывок из [Артха, II.3], то есть уже упоминавшуюся мандалу. Практически это нереально, но теоретически для канона важно подчеркнуть, что защищаемая джанапада – место не дикое, а четырехугольное в плане, следовательно, символически окультуренное. Однако, когда речь заходит о столице-*стхание*, отношение к делу меняется.

**[II.3,3]: janapadamadhye samudayasthānam sthānīyaṃ niveśayet,
vāstukapraśaste deśe...**

В середине [обитаемой местности-]джанапады [столицу-]стхану, [как] место пребывания сокровищницы – да прикажет [царь] поставить, в месте, указанном [знатоком-]вастукой...

Раз дело касается столицы, авторы считают необходимым специально указать на использование специалиста-*вастуки*. В такого рода указании нет необходимости, раннебуддийский палийский канон упоминает, что васту-мандала устанавливалась и при строительстве самой рядовой крепости или форта, а значит, без специалиста не обходилось и там. Как уже говорилось в главе 1, в переведенном эпизоде «Махапариниббана-сутты» [DN, II, 3.86] строящаяся Паталипутра – еще не столица, каковой она станет при последующих династиях, а именно пограничная крепость, выдвинутая на самую границу, на берег Ганга для поддержки наступления войск царя Магадхи на племена ваджей. И тем не менее, указание об использовании вастуки «Артхашастры» дает, более того, в обоих случаях используется характерное клише с локативом: [X.1, 1]: **vāstukapraśaste vāstuni**; [II.3, 3]: **vāstukapraśaste deśe**. Здесь стилистическими средствами подчеркивается смысловое родство ситуаций. Дело в том, что и столица, и военный лагерь непременно связаны со священной персоной царя. Указание на сакральность места подчеркивает наличие в нем сакральной особы. Есть и более яркое указание на родство ситуаций «царь в столице» и «царь в военном лагере».

Дело в том, что элементом правильно устроенного лагеря является антахпура (санскр. **antaḥpura**, букв. 'внутренний город'; см. [X.1, 2]). Это место, где царь располагался вместе со своими женами и наложницами; когда речь заходит о городской резиденции царя, переводчики обычно переводят антахпура словом 'дворец'. Имеет антахпура свое место и в структуре правильно устроенной крепости [II.4, 7].

Однако, если вернуться к устройству лагеря в «Артхашастре», возникает вопрос: а если здесь под антахпурой подразумевается не то же самое, что и в столице? Что если «походная антахпура» – это просто царская походная штаб-квартира? Данное предположение убедительно опровергает глава Артхашастры, касающаяся выдвижения войска из лагеря и его движения в походном порядке.

[X.2, 4]: **purastānnāyakaḥ madhye kalatram svāmī ca...**

Впереди [движется] главнокомандующий, в середине – царь и [его] жены (наложницы)...

То есть, и в походном лагере антахпура означает то же, что и в городской резиденции – «внутренний город», место жительства царя, его жен и наложниц, закрытое для посторонних.

Таким образом, встреченные нами соответствия между столицей царства и

военным лагерем так или иначе завязаны на особу царя. С перемещением царя из столицы в военный лагерь туда же перемещается и его ближайшее окружение: жены, наложницы, певцы и поэты (что мы встречаем в поэтических произведениях), ученые брахманы, искусные архитекторы и строители, и т.д. Военный лагерь становится настоящим культурным центром царства и фактически его временной столицей (да он изначально и закладывается, как временная столица). Покинутая же царем (или даже наследником) столица, как это можно видеть из «Рамаяны», вид имеет осиротевший [II.45-67], и резко контрастирует со столицей, в которой пребывают царь и наследник [II.7, 1-11]. Наконец, понастоящему блестящий и процветающий вид имеет «Счастливая Ланка», столица ракшасов, когда в ней пребывает Равана [V.4].

Нет нужды, что это город ракшасов, а все идет как в наилучшем человеческом городе, даже лучше: процветают горожане, читают мантры брахманы (вот самое удивительное – в правильно устроенном городе и у нелюдей-ракшасов есть брахманы), стоят великолепные храмы, на площади собираются бродячие аскеты всех направлений, и т.п., и прочие атрибуты цветущего города, а все оттого, что стоит в правильно устроенном городе царский дворец-антахпура, окруженный войском, которое вооружено всеми мыслимыми в тот период видами оружия. «Царь тут!», а значит, никакого уныния и неудач быть не может – только процветание, и источником этого процветания является персона царя (о чем в «Рамаяне» заявляется прямо и неоднократно).

Рассмотрим теперь ситуацию «царь в столице» так, как она представлена в «Артхашастре».

«ЦАРЬ-КАРАТЕЛЬ»

Находясь в столице, в ситуации мирного времени, царь, естественно, сосредоточен на мирном управлении царством. Но «мирным» это правление можно назвать лишь условно.

В первую очередь надо вспомнить, что в «Артхашастре» само название традиционной науки об управлении государством – данданити (санскр. **daṇḍanīti**), букв. ‘наставление о карах’ [I.2, 1]. Эта дисциплина считается самой важной в «Артхашастре» [I.5, 1], а также в школах, с которыми «Артхашастра» полемизирует [I.2]. Главнейшим инструментом для претворения ее в жизнь является *данда* (санскр. **daṇḍa**), букв. ‘палка’ во всех смыслах, в том числе в метафорических, но в данном контексте ‘кара, наказание’. В некоторых контекстах видна игра смыслов ‘кара’, ‘палка’, ‘царский жезл’, и т.п. (например, [I.4], но первый смысл, без сомнения, является основным – без него утрачивают смысл как отдельные фразы, так и глава (главы) в целом.

Кары бывают как легальные, так и тайные (санскр. **upāṁśu-daṇḍa**), применяемые тогда, когда воздействие легальными средствами невозможно. Теперь присмотримся, по отношению к кому рекомендуется проводить карательные

мероприятия. В первую очередь это нарушители традиционного права и царских указов, караемые легально. Далее, это скрытые враги царя, убиваемые царскими шпионами тайно, или становящиеся жертвами провокации, после чего казнимые легально [V.1]. Но уже в следующей главе [V.2] подобный набор провокаций рекомендуется использовать против послушных подданных, чье имущество и жизнь срочно понадобилось государю вследствие «дыры» в казне. Рекомендуются также грабеж, воровство и мошенничество, организуемые тайными агентами; в их числе – даже надувательство паломников посредством организации фальшивых «чудес». Любопытная деталь: описание провокаций против «преступников» и заведомо невиновных даны вперемешку, из чего становится ясно – авторов интересует не виновность «преступников», а их имущество. Не забыты и неимущие: ведь они могут больше работать за меньшую плату. В конце главы, в последнем морализующем стихе, рекомендуется собирать лишь «спелые плоды», но воздержаться от «незрелых», дабы не вызвать смуту [V.2, 70].

Понятно, что здесь ипостась «царя-карателя» сливается с ипостасью «поедателя царства» (метафора указывает на это недвусмысленно). Конечно, если говорить вообще, ипостась «поедателя царства» имеет выраженный сакральный характер, символически отождествляя царя с «творцом всего сущего» как с поедателем созданных им тварей. Сама эта концепция как главный творческий принцип мироздания развернуто излагается в упанишадах, но ее основы присутствуют еще в поздних разделах «Шатапатха-брахманы». Вот мнение на этот предмет их переводчика В.Н. Романова:

«Сотворение Голодом-Смертью мира трактуется в [ШБр X.6.5.1-7]... как выход потенциального, так сказать, Праджапати из состояния абсолютной «пищевой негации» и соответственно как становление двух его актуальных и взаимно предполагающих друг друга ипостасей: **prajā** и **pati** (или, что то же, но уже в «пищевом ключе» – «поедаемого» и «поедателя»), только и образующих вместе полноценную и самодостаточную «онтологическую» двоицу.» [Романов, 2010, с. 171].

Нетрудно видеть, что эта концепция в «Артхашастре» предстает уже в сильно сниженном и обмирщенном виде, а кроме того содержит смысловую ловушку. Божественный Владыка-**pati** движим исключительно голодом как мотивом при творении и поедании, голод представлен как что-то органическое, и он не ищет умом собственной выгоды. Царь же в «Артхашастре» просто обязан искать выгоду (*артху*), и в моральном отношении сплошь и рядом оказывается в положении канатоходца, когда артха требует, а дхарма не велит. Равновесие между дхармой и артхой лишь декларируется, удержаться в таком положении и не свалиться очень трудно, почти невозможно (что признается в тексте); «Артхашастра» в этом конфликте открыто принимает сторону артхи (хоть и декларирует, что дхарма и артха суть одно), прочие школы с ней не согласны. Однако, создается впечатление, что школы, составившие дошедшие до нас па-

мятники смрити (Ману-, Нарада-, Яджнявалкья-, и др.), проблемы здесь не видели и не понимали. Кажется, только «Артхашастра» серьезно задавалась вопросом: «Как соблюсти дхарму и не развалить государство?».

Но вернемся к проблеме насилия. Есть ли в самой «Артхашастре» еще разделы и главы, напоминающие описанные только что эпизоды? Есть. Это главы, касающиеся тайных методов войны [XII.2-5]; [XIII.1-3]. Выходит, мирное правление рассматривалось создателями «Артхашастры» как особая, тайная форма войны, когда войска не приводятся в действие? Очевидно, да. Мы уже говорили о сходстве статуса военного лагеря и столицы в «Артхашастре». Между «царем-воителем» и «царем-карателем» просматривается слишком много параллелей, чтобы это было случайным. Даже правя в условиях мира, царь как будто пребывает на войне, снова и снова завоевывая свое собственное царство (не случайно одно из названий для царства – *виджита*, санскр. пали *vijita*, букв. ‘завоеванное’). Какова же цель этого в дхармическом смысле и как это согласуется с идеей праведного правления? Прямой ответ на этот вопрос содержит отрывок [I.4, 13-15]: кара, не примененная царем, порождает жизнь по «закону рыб», где сильный пожирает слабого; и напротив, тот, кто защищен царем посредством кар – процветает. По мысли авторов, именно монополия «царя-карателя» на насилие, при искусном применении кар, способна снизить градус насилия в царстве и привести к процветанию весь «мир четырех варн и ашрамов».

Чуть другую мотивацию тотального применения кар предлагают дхармашастры. Так, «Нарада-смрити» говорит о том, что преступник, наказанный царем, очищается так от греха и идет на небо, если же царь отпустит преступника, его грех переходит на царя [III.19, 54-55]. Но сути это не меняет, дхарма царя, по мысли авторов «Нарада-смрити», заключается в карании [III.19, 47].

Так видели образ праведного правления определенные брахманские группы, близкие к правящим кругам или даже входившие в них. Однако, так ли видел свое правление сам царь? Эпиграфические данные позволяют утверждать, что нет, по крайней мере, в древности.

ДХАРМА ЦАРЯ В АШОКИНСКОЙ ЭПИГРАФИКЕ

Совершенно другой образ праведного правления рисуют самые ранние эпиграфические памятники Индии – «эдикты» царя Ашоки, внука основателя династии Маурьев Чандрагупты. Надо сразу оговориться: лишь о некоторых деяниях царя мы можем более или менее уверенно говорить, как о совершенных. Некоторые он обещает совершить в будущем, о многих мы не можем же уверенно сказать – успел ли Ашока совершить их в действительности, хотя бы частично, или они остались у него в долгосрочных планах, или же вообще подразумевалось ритуально-символическое действие. Но эти детали сейчас для нас неважны. Все совершенные и несовершенные благие деяния, да-

же те, что были у Ашоки лишь в планах, обрисовывают главное: то, что сам царь считал «должным», соответствующим дхарме царя (*раджадхарме*). Но есть важное жанровое отличие «надписей» Ашоки от «Артхашастры» и текстов смрити. Очень точное замечание сделал М.С. Фомин, российский палиист и кельтолог [Фомин, 2002]: сам жанр «эдиктов» Ашоки представляет собой *нравственную проповедь*. От себя добавим – и это точно не мемуары. Аппеляция к прецеденту прошлого (то есть уже совершенному) для Ашоки – это способ адресации в будущее (какой только и возможен для архаического «ретроспективного» времени; это хорошо описано у А.Я. Гуревича, см. [Гуревич, 1984, сс.43-166]). На «карте» своей реальной империи Ашока рисует контур, лишь частично осуществленный, некой идеальной дхармичной страны, пример которой обратит к дхарме и окрестные страны и народы. И он рассчитывает, что его пример наставит на путь дхармы и его собственных подданных (принуждать их насильно в масштабах огромной страны у него не видно ни желания, ни, заметим, возможности по тем временам). Рассмотрим, исключительно для примера, навскидку, три Больших Наскальных Эдикта (БНЭ).

[I БНЭ]:

(a) *Сие дхармичное письмо имеющим приятный облик, богам угодным царем⁽¹⁾ велено написать.*

(b) *Здесь никакое живое существо, которое должно быть принесено в жертву, [никто] не может убить,*

(c) *и сборище [по этому поводу] не должно устраиваться;*

(d) *превеликий же ущерб в [этих] сборищах видит имеющий приятный облик богоугодный царь.*

(e) *Однако же, есть определенные собрания⁽²⁾, наиболее почитаемые имеющим приятный облик богоугодным царем.*

(f) *Прежде на кухне имеющего приятный облик богоугодного царя многие сотни тысяч⁽³⁾ живых [существ] убитыми становились.*

(g) *Ныне, когда это дхармичное письмо написано, тогда лишь три живых [существа] становятся убитыми: два павлина [и] одна антилопа, да и та антилопа не всегда.*

(h) *Теперь же и те три живых [существа] не будут убиваться.*

Комментарий:

⁽¹⁾ ... имеющим приятный облик, богам угодным царем (аш.-пкр. *devānaṃpiyena piyadasinā lājinā*, Instr. Sg.) – официальный титул царя, заменяющий в надписях личное имя; это клише не общеупотребимо, так как другие цари титуловались по-иному, да и Ашока свой титул, бывает, варьирует.

⁽²⁾ Речь о дхармичных собраниях; как о бескровных обрядах и праздниках, так и особых днях, когда паривраджаки наставляют мирян дхарме; в противовес упомянутому выше «сборищам» по поводу кровавых жертвоприношений.

- (3) Под фразеологизмом ‘сотни тысяч’ (аш.-пкр. *satasaahasāni*) подразумевается бессчетное число.

[II БНЭ]:

(а) Во всей виджите⁽¹⁾ имеющего приятный облик богам угодного царя, и даже в сопредельных областях, как то: у чола, пандья, сатьяпутра, кералапутра, на Тамбапамни, у царя яванов по имени Антийока⁽²⁾, и у соседей-царей того Антийоки – везде имеющим приятный облик богоугодным царем установлено два вида врачеваний: врачевание людей и врачевание скота⁽³⁾.

(b) Целебная зелень⁽⁴⁾, годная для людей и годная для скота – где [этих лекарств] нет, повсюду должны быть и принесены, и посажены.

(c) Также и корни, и плоды – где [этих лекарств] нет, повсюду должны быть и принесены, и посажены.

(d) Вдоль дорог колодцы и пруды должны быть вырыты, и деревья посажены – для пользования скотом и людьми.

Комментарий:

- (1) Чтобы заполнить огромное пространство между упомянутым далее «сопредельными областями» (между Тамбапамни и Антийокой), под виджитой мы должны понимать всю сколько-нибудь признающую власть царя территорию: и его собственное царство, и упараджьи (вице-королевства), и подвластные царства и племена, и вассальные, и «дикие», и даже спорные территории. Ясно, что мы имеем дело с символически обозначенной территорией, являющейся актуальным полем деятельности царя-чакравартина.
- (2) ... чола, пандья, сатьяпутра, кералапутра... – народы Южной Индии; Тамбапамни (аш.-пкр. *Taṃbapaṃni* = санскр. *Tarbarāṇi* > др.-греч. *Tarobana*) – Цейлон; яваны – греки, македонцы и эллинизированные народы; Антийока – Антиох.
- (3) Это значит, что отныне царь берет под свою защиту и покровительство не только людей, но и животных.
- (4) ‘Зелень’ (аш.-пкр. *osadhāni* = санскр. *avaśadhāni*, pl.) – подразумевается целебная трава и листья, но не корни (*mūlāni*) и плоды (*phalāni*), см ниже в тексте [II БНЭ, с].

[III БНЭ]:

(а) Имеющий приятный облик богам угодный царь так говорит –

(b) Спустя двенадцать лет после абхишеки⁽¹⁾ мною приказано следующее:

(c) повсюду во всей [моей] виджите мои юты, раджуки и прадесики⁽²⁾ каждые пять лет пусть совершают объезд⁽³⁾ [своей области] с этой целью, с проповедью дхармы, и по другим делам.

(d) Послушание матери и отцу – благо. Другим, знакомым, родственникам и брахманам да шраманам даяние даров – благо. Неубиение живых существ – благо. Малые расходы и малое имущество – благо.

(e) И совет-паришад прикажет ютам судить [согласно этому] по духу и букве.

Комментарий:

- (1) *Абхишека* (**abhiṣeka**) – обряд помазания на царство.
- (2) *Прадесики* (от **pradeśa** ‘область’) – правители областей (наместники, упараджи, либо местные правители-вассалы; надо учитывать общественно-политическую многоукладность маурийской виджиты); *раджуки* (от **raju** ‘веревка’) – землемеры; *юты* (от гл. **yuj-** ‘связывать, привязывать’), судя по тому, что им отдает приказы *паришад* – младшие должностные лица, местные жители, привязанные к месту более-менее постоянно; возможно, даже уровня сельских старост; но вероятнее всего, мы имеем дело с обобщенным термином, подобно тому, как обобщенным термином является *паришад*: на каждой ступени политико-географической иерархии они обозначают совершенно разные явления.
- (3) Речь о ритуальном объезде территории (санскр. **anusamyāna**), обычно бывшем прерогативой царя; для обозначения нерядового характера данного события используется сакральная лексика.

Понятно, что эпиграфика отражает лишь небольшую часть деяний Ашоки. Поэтому также ясно, что случайных событий эти тексты не содержат. Какие же события отобрал Ашока, чтобы публично предать гласности? Это посадка деревьев и обустройство водоемов вдоль дорог для нужд путников и местных жителей; об организации лечебниц и посадке необходимого набора лекарственных растений; о взятии царем под защиту не только людей, но и животных (и, как следствие – организации лечебниц для животных и внедрении вегетарианства среди мирян); о дарениях шраманам и брахманам, о проповеди дхармы и улучшении нравов в народе, и т.д. – вот, по мысли Ашоки, деяния, достойные царя! Есть ли записи о военных победах, прославивших царя? Ни одного. О совершенном царем массовом насилии говорит лишь XIII БНЭ в сообщении о калингской войне, да и то в покаянном ключе, как о деянии, недостойном царя. А ведь Ашока был выдающимся военачальником, ему было чем похвастаться, если бы он захотел. Однако очевидно, что эта сфера деятельности не соответствовала его идеалу праведного правления. Что это за идеал?

«ЦАРЬ-ЧАКРАВАРТИН»

Термин чакравартин (санскр. **cakravartin**, пали **cakkavatti**) является древним, определенно добуддийским, и буквально означает ‘*коловращатель*’ (от

cakra ‘колесо’ и именной производной глагола **vr̥t-** ‘вертеть’). Это слово почти всегда обозначает священного царя в ипостаси «миродержца», «владыки-победителя четырех сторон света». Но конкретный смысл этого термина может быть разным, в зависимости от конкретного памятника.

В «Артхашастре» также встречаются термины чакравартин и чакра.

[IX.1, 17-18]:

deśaḥ pṛthivī || 17 ||

tasyām himavatsamudrāntaramudīcīnam yojanasahasraparimāṇam

tiryak viśeṣāḥ || 18 ||

Место [деятельности чакравартина] – [вся] Земля. ||17||

То [«поле чакравартина»] – вперед, протяженностью в тысячу йоджин на север, от моря до Гималаев. ||18||

Внутренне противоречивый отрывок. Во-первых, чакравartiном тут назван царь-завоеватель, действующий оружием и средствами тайной войны (такова тематика раздела). Это представление резко отличается от буддийских и ашокинских представлений о праведном царе. Во-вторых, «поле чакравартина» (санскр. **cakravartīkṣetra**) тут обрисовано не как вся Земля (хотя об этом заявляется в начале отрывка), а только как индийский субконтинент, то есть Джамбудви́па (санскр. **jambudvīpa**, пали **jambudīpa**). Это снижает образ чакравартина как «миродержца».

[I.7, 9]:

[Только] вместе с помощниками [можно осуществлять] царскую власть – так как одно колесо не вертится...

(пер. Д.Н. Лелюхина, см. [Лелюхин, 1998, с 32])

[VI.2.39]:

Сделай государей, отделенных промежуточной территорией, ободом [колеса], а государей непосредственно соседствующих – спицами колеса, в качестве ступицы круга пусть сам вождь располагается.

(пер. Д.Н. Лелюхина, см. [Ibid.]

Нетрудно видеть, что представления о чакравартине и чакре тут сильно снижены, обмирщены (что, как мы неоднократно видели, вообще характерно для «Артхашастры»). Авторы текста переводят эти сакральные термины в плоскость управленческой технологии. Между тем в раннебуддийском палийском каноне сохраняются черты более архаических представлений о чакре и чакравартине, хотя и переработанные в духе шраманских учений о ненасилии.

Буддийская доктрина чакравартина в связи с разными аспектами изложена в палийских сутрах «Чаккаватти-сиханада-сутта» [DN, III.3] и «Агганья-сутта» [DN, III.4]. Она содержит много сходного в деталях с тем, что излагается в «Артхашастре». У них, безусловно, общий субстрат. Однако, в процессе сложения учений, а затем и категоризации доктринального текста, между этими учениями о чакравартине окончательно оформился разрыв. Есть три качественных отличия, не позволяющих считать их разновидностями одной «общеиндийской» доктрины.

Во-первых, это степень важности фигуры чакравартина. Для раннего буддизма это основополагающая категория, обойти которую невозможно; творцы «Артхашастры» упоминают ее вскользь. Для буддизма чакравартин – фигура экстраординарная, исключительная; для «Артхашастры» любой царь в идеальной ситуации – чакравартин (ведь так *должно*; здесь мы имеем дело с разной культурой текстотворчества и разной текстовой мотивацией).

Во-вторых, в раннебуддийских памятниках сохраняется древнее сакральное значение не только чакравартина, но и его атрибутов – «сокровищ чакравартина», как особых, сакральных живых существ и чудотворных предметов, например *чакры* (колеса). В «Артхашастре» эта сфера уже обмирщена, и *чакра* является метафорой правильно устроенного царства.

Третье, это отношение к насилию. В «Артхашастре» это вопрос эффективности, а не нравственности. А эффективность зависит от того, насколько государь овладел своими «шестью врагами» – шестью *индриями* (основы чувственного восприятия, санскр. *indriya*), см. [I.6-7]. В результате происходит смешение понятий: на одну доску поставлены чакравартин и обычный царь-завоеватель, действующий явным и тайным насилием (определенно предполагается, что и для чакравартина это – то, что надо). Не так у буддистов. Последние не только разделяют, но и противопоставляют чакравартина и обычного царя-кшатрия (см. «Чаккаватти-сиханада-сутту»). Вооруженное насилие же за пределами необходимого минимума они отвергают не только по этическим соображениям, но и практическую эффективность его в среднесрочной перспективе ставят под сомнение («Чаккаватти-сиханада-сутта»).

Надо понимать, что то, что изложено в «эдиктах» Ашоки – это не теоретическая доктрина, а конкретные действия, совершенные или запланированные к совершению. Тем ценнее и интереснее для нас, что по всем трем признакам его образ праведного правления соответствует не более легкому в исполнении, который излагается в «Артхашастре», а трудноисполнимой буддийской доктрине чакравартина.

Здесь надо учитывать, что, возможно, перед калингской войной или, что вероятнее, сразу по ее окончании Ашока становится упасаккой (мирянином-буддистом). Этим объясняется его покаянный XIII БНЭ, где он отрекается от завоевательных войн и решает действовать умиротворением соседей. Эта гипотеза по сей день является предметом полемики, в том числе в отечествен-

ной индологии. Ее подробное рассмотрение содержится в [Фомин, 2002]. Это столкновение исследователей и их гипотез, в котором участвует и сам М.С. Фомин, чрезвычайно интересно, хотя бы потому, что там сходятся множество видных специалистов по данной тематике, как наших, так и зарубежных. Здесь не место снова разворачивать эту полемику по всем пунктам (их много), но некоторые из них требуют пояснения в связи со стоящей перед нами задачей.

В первую очередь нас интересует работа [Tambiah, 1976], как придерживающаяся взглядов до известной степени крайних, и тем интересная. Возражения вызывает в первую очередь положение Тамбайа о том, что буддийская политическая теория, изложенная в палийских сутрах, формировалась как инверсия политической теории «Артхашастры» и дхармашастр. Установленная на настоящий момент относительно поздняя датировка «Артхашастры» и дхармашастр говорит о том, что брахманистская и буддийская политические теории формировались параллельно. У них, несомненно, общий субстрат, они существовали на одном культурном поле (а значит, имели общий интертекст), но были доктринально независимы с самого раннего времени. В этом факте есть некая загадка, но она не отменяет самого факта. Второе, вызывает возражение гипотеза об изначальной политической направленности буддийской сангхи; Ашока-де лишь подхватил настроения «снизу», когда решил заняться своей деятельностью, отраженной в его надписях. Тут надо заметить, что 1) Ашока был мирянин-упасака и не был членом сангхи; 2) деятельность Ашоки осуществлялась «сверху», осуществлялась среди мирян разных верований, а не среди сангхи (в жизнь которой он не вмешивался, исключая случай с расколом, [ЭР], и, наконец, 3) нет никаких данных о политической деятельности сангхи в Индии или попытке таковой. Тамбайа вообще настаивает на чрезвычайной политической активности сангхи в Индии (серьезными доказательствами себя при этом не утруждая). Не следует, однако, путать реалии Древней Индии с поздним Сиамом (см. [Мельниченко, 1996, сс. 35-38]), где претензии на престол (при поддержке сангхи!) мог предъявить монах-узурпатор, полурасстрига, нарушивший всю «Винаю» чохом; или даже с Цейлоном, где сангха активно вмешивалась в политику на самом высшем уровне (см. «Махавамсу»). Вот настроения среди мирян он действительно мог подхватить, но «немолчаливое большинство» источников не оставляет, а потому отставим в сторону бездоказательные спекуляции. И, наконец, третье: мысль автора о том, что Ашока не имел прямого отношения к буддизму. Идея эта сейчас довольно популярна, имеет разные варианты, поэтому на ней остановимся особо.

В первую очередь, очевидно, что моральная проповедь Ашоки выдержана в шраманском духе, в ее основе лежит неубиение живых существ, непричинение им страданий и, по возможности, облегчение таковых. Более того, уже сформировавшиеся представления о хорошо устроенном царстве как о священном царстве ([Фомин, 2002]) Ашока переформулирует в морально-нравственном и

гуманитарном направлении, формируя (впридачу к исходному) параллельный круг смыслов в шраманском духе. Например, [II БНЭ, d]:

Вдоль дорог колодцы и пруды должны быть вырыты, и деревья посажены...

Это – элементы ритуального упорядочивания священного царства (сродни тому, что мы читаем в брахманистских источниках); но далее Ашока добавляет:

... для пользования скотом и людьми.

Вряд ли эта приписка случайна, она вполне в духе данного «эдикта» и всех иных. Она не отменяет ритуально-мифологический круг смыслов, но вводит его в иной контекст, где господствует шраманский круг ценностей, в основе которого лежит не ритуальная, а нравственная составляющая, ядро которой – сострадание к живым существам.

В ходе оживившейся в конце 90-х – начале 2000-х дискуссии о том, что же представляла собой дхарма царя Ашоки ученые серьезно разошлись во мнениях. А.А. Вигасин приходит к выводу, что идеал, проповедуемый Ашокой, не что иное, как «универсальная религия дхармы», а сама дхарма эта – просто «общечеловеческие нормы поведения» [Вигасин, 19996]. Более корректно, не в общечеловеческих, а в общеиндийских масштабах, эта идея проводится у Д.Н. Лелюхина [Лелюхин, 1998]. Д.Н. Лелюхин полагал, что Ашока проповедует не более, чем «общеиндийский идеал царя». Но мы уже установили различия между идеалом Ашоки и тем, который проповедуется в «Артхашастре» и дхармашастрах. Причем различия эти сразу бросаются в глаза, тогда как схождения и сообщительность посредством интертекста являются результатом нашей реконструкции. «Общеиндийский идеал царя», если и существовал, то только на уровне «потенциального текста», как выражался В.Н. Романов. О его актуальном бытовании говорить не приходится. Мы же обязаны опираться на актуальные источники, а все актуальное в Индии демонстрирует поразительную способность к дивергенции (и вообще к изменчивости) в зависимости от обстоятельств места, времени, социума, локальной традиции, и т.д. Игнорировать эту особенность индийской культуры мы не можем. Думается, нам надо временно оставить теоретические рассуждения и снова обратиться к первоисточникам, то есть к корпусу ашокинской эпиграфики.

Сначала обратимся к известному МНЭ (Брахмагири). Там говорится, что Ашока уж года два, как вступил в некую общину (понятно, что не «универсальной религии дхармы») в качестве адепта-мирянина; первый год себя не утруждал, но на второй год, прибегнув к помощи общины и проявив усердие, многого достиг; и это доступно каждому, кто усерден в духовном делании. Допустим, тут прямо не говорится, что это за община, и можно сомневаться, что это была именно буддийская сангха. Но у нас есть НН (Бхабру), где Ашока не толь-

ко восхваляет Будду и буддийское учение, демонстрирует знакомство с каноническими текстами, но и прямо заявляет о своей преданности «Будде, дхарме и сангхе» – «трем прибежищам» буддиста. Это – ритуальная формула, которая не произносится фигурально, ради красного словца; это символ веры и знак принадлежности к буддийскому сообществу. Так что сомневаться в «буддийстве» самого Ашоки оснований нет. Опять же, из прочих учений в ашокинских надписях упоминаются только адживики, один раз, в связи с дарениями им пещер (ПН (Барабар)); боги упоминаются только по принципу «все разом», да и то главным образом в титулатуре (*devānaṃpiye...*). Зато проблемой раскола буддийской общины Ашока занимается лично и сильно этим обеспокоен (см. [ЭР]), прочие религиозные общины предоставлены сами себе, царь обеспечивает лишь их общую поддержку [VII БНЭ], опять же по принципу «все разом», не называя никого в отдельности. Так что говорить, что буддийская сангха не выделяется в ашокинских надписях на фоне прочих общин – мягко говоря, преувеличение.

Однако, так же необоснованны представления об Ашоке как о сугубо «буддийском царе». Ашока – не монашествующий, а мирянин-*упасака*; его дхарма – не дхарма монаха, а дхарма царя, и «Винае» не подчиняется. Царь-*упасака* берет под покровительство всех подданных, независимо от вероисповедания – такова его дхарма.

Так, если судить по «эдиктам», царь, невзирая на личные пристрастия, оказывает покровительство всем учениям (прямо об этом заявляется в VII БНЭ, но косвенно это заметно во всем корпусе «эдиктов», если не считать упомянутые «пробуддийские» надписи). Разумеется, это часть его обязанности как царя, касающейся покровительства для всех подданных. Более того, он берет под покровительство не только всех людей, но и животных, обитающих в его видение. Но подобное покровительство неизбежно предполагает и защиту, в том числе вооруженную в случае опасности, ибо непресечение насилия сильных над слабыми умножает страдания живых существ и рождает жизнь по «закону рыб», в точности, как об этом говорила «Артхашастра». Различие здесь в том, что шастры берут насилие за основу, здесь же насилие подразумевается как крайняя мера, поэтому даже не упоминается (кроме как, повторюсь, в покаянном ключе). Конечно, это далеко от реалий монашеской жизни, но не от идеалов и целей буддийской дхармы, во всяком случае, не так сильно, как считают упомянутые выше исследователи (даже такой откровенно пробуддийский автор, как Тамбайа). Безусловно, буддизм – религия сугубо монашеская, но сама по себе жизнь в миру и, в частности, реальная деятельность царя, со всеми ее издержками, отрыва от идеалов буддизма не предполагала уже в самое раннее время. Думать так нас заставляют следующие соображения.

Ранний буддизм *в миру* – проблема малоисследованная, но с большим потенциалом: он оказал ощутимое влияние на формирование раннебуддийских доктрин. Например, М.С. Фомин совершенно прав, когда критикует точку зре-

ния, что правила и нормы поведения для мирян, содержащиеся в палийской «Сигаловада-сутте», были внесены в канон еще до царствования Ашоки, и что на них Ашока и опирался, осуществляя свою проповедь [Фомин, 2002]. Это справедливо уж потому, что «Сигаловада-сутта» оформилась как таковая через 700-800 лет после кончины Ашоки, и служить образцом для него не могла. В этом месте «Сигаловада-сутта» лишь обобщает опыт бытования буддизма в мире в течение многих столетий, проведя их теоретическое обобщение, наподобие монашеской «Винаи». Скорее всего, по этой теме сутра руководствовалась древними, не дошедшими до нас субстратами. Однако, в том, что касается праведной жизни в миру, да и вообще взаимопроникновения идей, канал связи между миром и монашеской сангхой был двусторонним. Сутры палийского канона свидетельствуют в немалом числе о том, что Будда занимался активной проповедью среди мирян не только для пополнения сангхи учениками-*бхикшу*, но и с целью обращения слушателей в мирян-*упасаков*. К слову, по свидетельству «Дигха-никая», тем же занимались и джайны (а значит, с большой вероятностью, это было распространенное явление в шраманской среде, во всяком случае, не Будда его придумал). Яркий пример проникновения удачных, дхармичных идей из мира в сангху демонстрирует «Махапариниббана-сутта», где Будда возглашает семь «нетленных дхарм», на которых отныне будет стоять буддийская сангха, на основе семи «ваджийских дхарм», лежащих в основе обычаев племен ваджей, благодаря чему те «процветают, а не приходят в упадок».

В этом аспекте особый интерес представляет работа [Вертоградова, 2007], где В.В. Вертоградова аргументировано, основываясь главным образом на «Махавасту» и на палийском каноне, но также привлекая и другие памятники (особое место среди них занимают образцы раннебуддийского искусства), доказывает, что многие элементы буддийского культа, предания и ритуала, ставшие уже в раннее время важной частью доктрины (связанные, например, с культом реликвий, символикой, мифологией, и т.п.), проникли в буддийское предание и доктрину сразу после нирваны Будды непосредственно из мира. Их источником стали восточноиндийские «кшатрийские» племена, родом из которых был сам Будда (те самые «восемь племен», о которых мы говорили в главе 2). В числе этих военно-кшатрийских заимствований (неясно, до нирваны Будды или после) была и доктрина чакравартина, причем первоначально в виде миротворческого и мироустроительного мифа. Согласно нему, мир творился в четыре стадии, и последняя, четвертая, связана с порождением чудесного существа – чакравартина. Ведийских аналогов этот миф не имеет и, видимо, заимствован у вышеупомянутых племен, не признававших брахманистского ритуала и брахманского авторитета (точно так же, как у них заимствовались семь «нетленных дхарм»). В брахманистских источниках этот миф также неизвестен, а это еще одно доказательство того, что обе доктрины чакравартина развивались параллельно (нельзя сказать, что независимо – они влияли друг на друга).

Однако, все вышесказанное касалось доктринальных текстов. Когда же мы обращаемся к ашокинской эпиграфике, мы должны четко понимать две вещи. Первое, говоря о раннебуддийской доктрине, мы имеем только те сведения о ней, что имеем, Ашока же иной буддийской доктрины не знал, кроме самой ранней. Так что во многих отношениях к его надписям больше доверия как к источнику, чем к палийскому канону. Во-вторых, говоря об ашокинской эпиграфике, мы имеем дело отнюдь не с теоретической доктриной. У Ашоки вообще нет никакой особенной самодельной доктрины, вроде «универсальной религии дхармы». Перед нами опыт приложения духовного учения о ненасилии в месте, максимально для этого не приспособленном: в миру, да еще и на должности царя, по природе своей сопряженной с насилием. Возможно, именно поэтому в своей проповеди Ашока делает на ненасилии особый упор, даже по сравнению с буддийскими канонами – «у кого что болит, тот о том и говорит». Ведь ненасилие лежит в основе буддийской доктрины чакравартин. Ашока ни разу не произносит слова *чакравартин*, однако, сравним идеал, рисуемый Ашокой с тем, что излагается в палийском каноне.

Обратимся к «Чаккаватти-сиханада-сутта»

[DN, III.3, 81].

Давным-давно, о бхикуш, жил царь по имени Далханеми, чакравартин, справедливый, дхармараджа, властвующий над четырьмя сторонами света, победоносный, достигший стабильности в своем царстве, семью сокровищами наделенный. [Эти] семь сокровищ были следующие: колесо-сокровище, слон-сокровище, конь-сокровище, драгоценность-сокровище, иддхи⁽¹⁾-сокровище, гахапати⁽²⁾-сокровище, а наставник-сокровище – седьмое. Свыше тысячи сыновей было [у него] – героев, телом и видом своим мужественных, разбивающих армии неприятелей. Он эту землю, окруженную океаном, не дандой, не мечом, [а] дхармой покоров, здравствовал.

(пер. М.С. Фомина, см. [Фомин, 2002])

Примечания автора:

⁽¹⁾ *иддхи* (пали **iddhi**) – внутренняя энергия или магическая сила; однако, в большинстве редакций канона в этом месте стоит *иттхи* (пали **itthi-ratana** ‘женщина-сокровище’); сравнение с джайнскими источниками подтверждают справедливость последней редакции, они же проясняют смысловую связь обоих понятий в данном контексте;

⁽²⁾ *гахапати* (пали **gahapati**, букв. ‘домохозяин, домоправитель’) – что это означает в данном случае, можно установить только в результате реконструкции.

Буддийский доктринальный текст, как положено индийскому тексту, представляет собой нечто идеальное, но в специфическом смысле. Это набор максим, трудноосуществимых и часто почти неосуществимых, но к претворению

которых в жизнь все же следует стремиться. Сказанное в полной мере относится и к буддийской доктрине чакравартина.

Как видно из текста, чакравартин покоряет мир не оружием и не карами, а посредством дхармы. В противоположность ему, как покажет дальнейшее повествование сутры, обычный царь-кшатрий действует точно в соответствии с рекомендациями «Артхашастры» и, отчасти, дхармашастр (там просматриваются прямые параллели; видимо, авторы буддийской сутры были знакомы с этой брахманистской доктриной), и в итоге приводит мир к катастрофе [DN, III.3, 90-104]. С другой стороны, идеал 'не дандой, не мечом, а дхармой' в полной мере соответствует тому, что излагал Ашока в XIII БНЭ. Надо, однако, заметить, что и доктрина «царя-чакравартина» (в палийском каноне), и доктрина «царя-карателя» (как мы знаем ее по шастрам, и в особенности по «Артхашастре») представляют собой крайности, хотя и сообщающиеся друг с другом. В эпосе все представляется проще: воины сражаются с воинами и не трогают мирных людей. Любопытно, что именно эта последняя и сформировала представление древних греков и римлян о воинской культуре Древней Индии [Страбон, XV.40]:

По его <Мегасфена – прим. авт.> словам, нередко случается, что в одно и то же время и в одном и том же месте воины стоят в боевом порядке, рискуя жизнью в бою с врагами, а земледельцы, не подвергаясь опасности, пахут и копают землю под защитой воинов.

(пер. Г.А. Стратановского)

Что бросается в глаза в «Чаккаватти-сиханада-сутте», так это отношение к чакре. Для брахманов-советников поздней древности это уже просто аллегория «правильно устроенного» царства, которое вращают они вместе с царем. Не так у буддистов. Они сохраняют древнее представление о чакре как о колесе дхармы, символу не просто сакральном, но и чудотворном. Вот как выглядит в «Чаккаватти-сиханада-сутта» покорение Вселенной царем-чакравартином при помощи дхармы.

[DN, III.3, 85]:

...Когда благородное колесо чакравартина приводилось в движение, в день полнолуния, а именно в день Упосатхи, когда он, совершив обряд омовения головы, соблюдая день Упосатхи, пребывал на крыше лучшего из дворцов, божественное колесо-сокровище появилось, облагодающее тысячью спиц, ободом и осью, во всех отношениях совершенное... И вот, о бхишу, царь-кшатрий... правой рукой окропив колесо-сокровище, сказал: «Пусть начинает свой ход досточтимое колесо-сокровище, пусть одерживает победы досточтимое колесо-сокровище!». Так вот, о бхишу, колесо-сокровище в восточную сторону света покатилося, а вслед и царь-чакравартин вместе со своей армией из четырех родов войск. В той стороне, где колесо-сокровище остановилось, царь-чакравартин встал со своей армией

из четырех родов войск... Царь-чакравартин вот что сказал: «Не убивайте живых существ, не берите то, что [вам] не дано, в чувственных удовольствиях не ведите себя неправильно, не следует говорить ложь, не следует пить хмельного, следует есть то, что пригодно в пищу». Которые в восточной стороне враждебные цари были, они царю-чакравартину подчинились...

(пер. М.С. Фомина, см. [Фомин, 2002])

Аналогичным образом *колесо-сокровище* (пали **caṅka-ratana**) бескровно подчинило и оставшиеся три стороны света. Царь лишь следовал за ним. Заметим, *‘войско из четырех родов войск’* (то есть «правильно устроенное» войско) все время следует за царем, потому что тоже является атрибутом царя, однако, к «сокровищам» оно не относится.

Здесь надо обратить внимание на различие. Колесо-сокровище необходимо царю-чакравартину для бескровного подчинения четырех сторон света; войско же годится лишь для кровопролития. Но вот вопрос: а для чего ему необходимы прочие «сокровища»? Рассмотрим эту проблему поподробнее.

«СОКРОВИЩА ЧАКРАВARTИНА»

Вернемся к [DN, III.3, 85 и далее], и в связи с этим вспомним ту часть обряда ашвамедха, где царь с войском следует за жертвенным конем во все четыре стороны света и покоряет все встретившиеся племена и страны (или принимает от них изъявления покорности), после чего коня приносят в жертву. Образ этого жертвенного коня, отождествленный с «завоеванной» страной-мандалой от моря до моря, представленный в «Шатапатха-брахмане» [X.6.5] и «Брихадараньяка-упанишаде» [I.1.1], мы уже рассматривали в соответствующем эпизоде главы 2. Аналогии здесь слишком разительные, чтобы не принять их во внимание. В «Чаккаватти-сихинада-сутте» этому коню, видимо, соответствует *‘конь-сокровище’* (пали **assa-ratana**). С поправкой на особенности буддийской доктрины (с ее приверженностью неубиению всего живого), конь-сокровище – чудесная сущность (подобно чакре), и его функция – бескровное подчинение четырех сторон света царю-миродержцу (чакравартину). Есть основания полагать, что и прочие «сокровища» имеют ту же природу и выполняют ту же функцию, что и конь с чакрой. Надо заметить, что если в отношении *слона-сокровища* (пали **hatthi-ratana**) это понятно, то касательно оставшихся четырех «сокровищ» это вовсе неочевидно. Однако, обратимся к работе, проделанной М.С. Фоминым. Им были установлены соответствия, с одной стороны, между списками царских должностных лиц в «Артхашастре» [I.12.26] и «Чаккавати-сихинада-сутте», и, с другой стороны, семью составляющими (prakṛti) царского правления (rājyam) в «Артхашастре» [VI.1.1], см. [Фомин, 2002].

Семь составляющих царского правления	Список царских должностных лиц	
[Артха, VI.1.1]	[Артха, I.12.26]	[DN, III.3, 90]
(1) ⁽¹⁾ царь-хозяин (svamin)	(0) ⁽²⁾ царь	(0) ⁽²⁾ царь-кшатрий (1) приближенные царя,
(2) приближенный царя, «друг дома» (amātya)	(1) советник царя (mantrin)	«друзья дома» (amaccā) ⁽³⁾
	(2) домашний жрец (purohita)	(5) 'живущие мантрами', жрецы (mantassājivino)
	(4) наследник (yuvarāja)	
(3) страна, сельская местность (janapada)		
(4) крепость (ḍurga)	(5) привратник (dauvārika)	(4) привратник (dovārika)
	(6) караульный (antarvaṃśika)	(3) стражники (anikaṭṭhā)
	(7) распорядитель (praśāstr)	
	(9) кладовщик (saṃnidhātṛ), и т.д.	
(5) сокровищница, казна (kośa) ⁽⁴⁾	(8) казначей (samāharṭṛ)	(2) казначей (gaṇakamahāmattā)
(6) войско (daṇḍa)	(3) военачальник (senāpati)	
(7) «друг»-союзник (mitra)		

Примечания автора:

- ⁽¹⁾ Нумерация элемента соответствует порядку его упоминания в тексте.
- ⁽²⁾ Царь в двух указанных перечнях не присутствует (ведь он сам себе не должностное лицо), однако, он присутствует как фигура умолчания (ведь все должностные лица «Артхашастры», например, суть царские индрии), поэтому идея Фомина включить его в структуру как фиктивный элемент под индексом (0) мне кажется остроумной: так мы восстанавливаем целостность структуры.
- ⁽³⁾ М.С. Фомин насчитывает в «Чаккаватти-сихинада-сутте» не пять, а шесть классов, включив сюда отдельно членов царского совета-парисада (*pārisajjā*), однако я вынужден исключить его из перечня: повествовательные контексты показывают, что под ними подразумеваются те же самые люди, что и амачча (*amaccā*), и поэтому образуют один класс; косвенным

образом это указывает на то, что *амачча* (*аматья*) – это заседающие в царском совете, на что указывает и «Артхашастра».

- (4) Терминология, как нетрудно видеть, имеет «плавающий» характер, причем нередко и внутри самих памятников. Так, в [Артха, II.3] сокровищница, для защиты которой ставят *стханию*, называется не **kośa**, как в [VI.1.1], а **samudaya-sthāna**. Тем ценнее для нас точные терминологические совпадения (в таблице они обозначены жирным курсивом).

В таблицу, составленную М.С. Фоминым, мы внесли, как было указано в примечаниях, некоторые правки; в частности, из числа терминов, обозначающих *праkritи*, были убраны дополнительные, появляющиеся в тексте по ходу изложения, и в итоге их число уменьшено ровно до семи, как это и указано в перечислении [Артха, VI.1.1]:

svāmyamātyajanapadadurgakośadaṇḍamitrāṇi prakṛtayaḥ | 1 |

Царь-хозяин, приближенный [-советник], сельская местность, крепость[-город], казна, войско, «друг» [-союзник] – [это] составляющие-праkritи. | 1 |

В представленных выше соответствиях нетрудно заметить одну закономерность. Дело в том, что, если исключить царя и советников, то каждая оставшаяся составляющая-*праkritи* представляет собой локус символического пространства, в каковом надлежит пребывать соответствующему должностному лицу, и каковое, одновременно, представляет собой поле его деятельности. Поле деятельности царя (и советников, которые суть субституты его *индрий*) – это все царство, без изъятия; а чакравартина – вся Земля. Тем не менее, и он имеет свой символический локус в своем царстве (как и советники, домашний жрец и войско). Для царя это, как явствует из «Артхашастры», *дом* (**gr̥ha, vasa-gr̥ha**), «внутренние покои», где он живет с женами и наложницами (в столице ли, в походе ли – неважно). Место советников – **rajaveśman** ‘зал царского совета’ (см. [Вертоградова, 2014, сс. 150-151]) во внешних дворцовых постройках, прилегающих к «внутренним покоям» (либо в соответствующем ему месте в антаhpуре военного лагеря). Где же символическое место войска? Подсказку нам здесь дает «Рамаяна» (см. перевод в главе 2).

Свернув на «царскую дорогу», [увидел он] стоящую [в боевом порядке] великую силу ракшасов. || 14 ||

*Он увидел среди толпы множество шпионов ракшасов; |
Посвящаемых [аскетов] – со спутанными волосами и бритоголовых, одетых в бычьей шкуры и как Джина(22) [– в четыре стороны света]. || 15 ||*

[Увидел он] там боевые огненные сосуды, бросающиеся [горящими] пучками травы, |

и [воинов] с боевыми топорами из рога в руках, и несущих боевые дубины. || 16 ||

Одноглазых, одноухих, со свисающими, трясущимися грудями, [подобными] женским, |

со страшными перекошенными лицами уродливых карликов там [он увидел]. || 17 ||

Лучников, мечников, воинов с булавами и с ракетами, |

все время потрясающих оружием в руках, в разноцветных сверкающих панцирях, || 18 ||

[Их], показывающих на [присутствие] владыки ракшасов, увидел он перед антахпура; |

[и] тогда увидел он то здание с великой золотой тораной, || 24 ||

[Тот дворец] вышеназванный царя ракшасов на вершине горы стоящий, |

Рвами с ушными кольцами белых лотосов окруженный, || 25 ||

Стенной скрытый беспредельно, увидел он, Великая Обезьяна, |

Подобный тройному небу Индры, издающий небесные звуки: || 26 ||

Наполняющее пространство ржание коней-ваджинов, звучащее с украшениями – |

[Со звуками] колесниц кишатриев, повозок и колесниц богов, слонов и коней-гайа прекрасных, || 27 ||

[Белых] слонов четырехклычных, подобных белым облакам. |

[В тот,] разукрашенный, прекрасновратный, [украшенный] дикими зверями и птицами беззаботными, || 28 ||

Защищаемый великодоблестными демонами по тысяче [в отряде] |

Тайный дворец царя ракшасов [царь] обезьян проник, || 29 ||

Этот отрывок содержит множество важных для нас деталей. Во-первых, очевидна символическая локализация войска: это пространство между «внешним» и «внутренним городом», по периметру. Во-вторых, самый внутренний слой этого пространства, непосредственно перед антахпура, вместе с телохранителями Раваны занимают разные чудесные вещи, обладание которыми земному существу вроде бы не подобает. Это кони-ваджины и гайа, колесницы богов (виманы), четырехклычные белые слоны. То есть Равана даром что нелюдь, а царь незаурядный, коли обладает такими вещами. Разумеется, на чакравартину он не похож ни в каком смысле, но само по себе мифологическое представление, что царь, чтобы править, должен обладать некими чудотворными предметами (если он царь воистину) – интересно.

Так, через посредство системы символически-пространственной локализации (она хорошо просматривается и в «Артахашастре», и в «Рамаяне»), мы получаем соответствие между «семью сокровищами» чакравартина («Чаккават-

ти-сиханада-сутта») и семью составляющими царского правления («Артхашастра»).

Локусы сакрального пространства	«Семь сокровищ» («Сутра Львиного рыка»)	«Семь составляющих» («Артхашастра»)
Внутренняя часть дворцового комплекса ⁽¹⁾	женщина-сокровище	царь-хозяин
	драгоценность-сокровище	сокровищница
Внешняя часть дворцового комплекса	колесо-сокровище	
	слон-сокровище	
	конь-сокровище	
		приближенный
		войско
Город-крепость		крепость
Царство-джанапада	гахапати-сокровище	сельская местность
Внешняя территория (лес, «дикое» место, прилегающие страны)	наставник-сокровище (?) ⁽²⁾	«друг»-союзник

Примечания автора:

⁽¹⁾ Дворцовый комплекс как идеальная сущность описан в [Артха, I, 20], в нем выделяется внутреннее помещение (**vasa-grha**), где обитает царь с женами и наложницами и где помещается сокровищница.

⁽²⁾ «Наставник-сокровище» помещается в данной таблице в «лес» с поправкой на то, что мы имеем дело с буддийской доктриной. Лес – единственно достойное место пребывания для монаха («Махапариниббана-сутта», тут с ней согласна и «Артхашастра» [II, 1]. Именно сидя в лесу, по «Дигханикае», Будда дает наставления царям (например, Аджатасатту Ведехипутто). Однако, если эти соображения неверны, его место в данном столбце выше, во «дворце», напротив «приближенного» (ведь в число приближенных входит жрец-пурохита).

Нетрудно видеть, что перечисленные локусы сакрального пространства представляют собой нечто вроде концентрических кругов, увеличивающихся по мере перечисления: самый маленький из них (фактически, представляющий собой фокус царства-мандалы) – антахпура; самый большой – внешняя, дикая территория (в пределе – вся хаотическая, «круглая» земля).

Отдельную проблему представляет собой *женщина-сокровище* (пали **itthiratanā**). Проблема распадается на два взаимосвязанных вопроса. Во-первых, точна ли наша локализация женщины-сокровища в антахпуре, или это другого рода сущность (если исходить не из общих соображений, а из прямых указаний в источниках)? И второе, какое отношение имеет женщина-сокровище к

подчинению четырех сторон света – ведь четыре из «сокровищ» имеют прямое отношение (чакра, слон, конь, драгоценность), гахапати и наставник – косвенное, а значит, и женщина-сокровище вряд ли остается в этом деле в стороне. Первая проблема отпадет сама собой, если мы будем локализовать женщину-сокровище не просто в антахпуре, а в доме ([Вертоградова, 2014, сс. 150-151]), который противостоит всему остальному антахпуре, и в первую очередь – залу царского совета.

Для начала обратимся к «Артхашастре». Речь о [I, 21.1].

**śayanādutthitaiḥ strīgaṇairdhanvibhiḥ parigṛhyeta, dvitīyasyāṃ
kakṣyāyāṃ kañcukoṣṇīṣibhirvarṣadharābhyāgārikaiḥ, tṛtīyasyāṃ
kubjavāmanakirātaiḥ, caturthyāṃ mantribhiḥ saṃbanvibhirdauvārikaiśca
prāsapāṇibhiḥ | 1 |**

[Царь], ото сна поднявшись, отрядами женщин с луками да будет окружен; во втором кольце [охраны] – латниками в тюрбанах, евнухами-служащими [внутренних покоев]; в третьем – горбунами-карликами из лесных племен; в четвертом – советниками, родичами и привратниками-копыеносцами. | 1 |

Царь пробуждается в доме («внутренних покоях») и направляется из дома в зал царского совета в сопровождении охраны. Перед нами четыре кольца внутренней охраны царя (глава вообще посвящена охране царской особы). Непосредственно к телу царя допущено только первое кольцо – женщины с луками. Они отделяют от царя даже особо доверенных лиц – советников и родичей, образующих лишь четвертое, последнее кольцо. Противостояние жителей дома и лиц, заседающих в царском совете, здесь очевидно. Посредниками между ними служат евнухи (второе кольцо), что понятно. Загадочно здесь третье кольцо, состоящее из карликов. Это нельзя считать фантазией теоретизирующего брахмана, так как такие же карлики присутствуют в боевых порядках оцепления дворца Раваны в «Рамаяне» (в переведенном эпизоде, см. главу 2 данной работы):

*Одноглазых, одноухих, со свисающими, трясущимися грудями, [подобными] женским, |
со страшными перекошенными лицами уродливых карликов там [он увидел]. || 17 ||*

В этом стихе автор не пожалел фантазии для передачи уродливой внешности карликов. Это роднит данный стих с эпизодом «Артхашастры»: там карлики не просто горбуны, но и из так называемых «лесных племен» – в силу расовых особенностей аборигены Индии обладали чертами, которые северные

брахманы считали уродливыми. Они-то и одарили античных географов бесценными сведениями о племенах безносых, одноглазых, и т.п. Образ уродливо-го карлика, хоть и загадочен в текстах, но встречается в древнеиндийском искусстве нередко, и чаще всего в необычном аспекте – его попирает ногами богиня (часто – якшини). Но этот комплекс образов формирует самостоятельную тему для исследования. Перед нами же стоят, в связи с обозначенной ранее проблемой, другие вопросы.

В первую очередь, касаемо ‘женщин с луками’ (см. текст), надо отметить, что санскр. **strī** = пали **itthi**, то есть перед нами терминологическое совпадение. Случайно ли оно? Вообще, слово **strī** обозначает женщину в ее естестве, без дополнительных социальных, культурных, экономических, и т.п. признаков. В «Атхарваведе», если нужно обозначить единство женской и мужской вселенских производительных сил, используется термин **strī-puṃsa**. Из контекста понятно, что место жительства этих женщин – не просто антахпура, а царская опочивальня и прилегающие покои; их обязанность, в числе прочего – непосредственная охрана царя; для общения с внешним миром у них есть специальные евнухи, а значит, мы имеем дело с царскими женами и наложницами-телохранительницами. Эту точку зрения можно было бы оспорить, если бы не любопытное свидетельство Страбона [XV, 55].

Уход за особой царя принадлежит женам его, также купленным у родителей, а вне дворца его охраняют особые телохранители и вообще все войско... Третий, вакхический <выход царя из дворца – прим. авт.> – на охоту, где царь выступает окруженный женищинами; вне круга идут телохранители; кроме того, путь с обеих сторон оцеплен веревками, и лицо, протиснувшееся в черту круга до женщин, наказывается смертью... Царь охотится на загороженном пространстве и стреляет с подмостков, причем две или три вооруженные женищины стоят рядом, а в местах неогороженных охота производится на слонах. Что касается женщин, то одни из них сидят на колесницах, другие – на лошадях, третьи – на слонах; они, таким образом, участвуют в военных походах и умеют обращаться со всякого рода оружием.

(пер. Ф.Г. Мищенко, пров. и испр. В.В. Вертоградовой, см. [Хрестоматия, 1963])

Здесь комментарии излишни – схождения между данными «Артхашастры» и Страбона слишком очевидны. Итак, речь все-таки идет о хорошо вооруженных и подготовленных наложницах-телохранительницах. Тогда понятен утилитарный смысл обустройства антахпура в военном лагере, рекомендованного в «Артхашастре» [X.1, 2], а также движения царя на марше именно в сопровождении наложниц [X.2, 4]. Речь не о «культурном досуге» во время войны, а

об охране особы царя, которая доверяется только самым надежным лицам. Таким образом, женщина-сокровище – также элемент подчинения четырех сторон света царю-чакравартину, но не только как его охранительница.

На интересную деталь обратил внимание В.Н. Романов, исследуя композицию «Махабхараты» [Романов, 2016, сс. 82-97]. Кауравам мало лишить пандавов царства, им важно также лишить их Драупади, их общей жены. Причем им безразлично, каким именно способом они этого достигнут: соблазнят ли похвалой бросить «неудачников» и выйти за одного из кауравов, или просто обратят в рабство и обесчестят – важен результат. В.Н. Романов также обращает внимание на эпическую трактовку Драупади как инкарнацию богини Шри, а также на существующее еще в «Айтарей-брахмане» отождествление ‘жена’ = ‘царство’. И если в эпосе эта мотивация иногда скрыта за целым комплексом иных мотивов, то в драматургии связь между удачной женитьбой и получением царства заявляется напрямую (к примеру, у Бхасы в «Свапнавасадатта»).

От себя заметим, что пандавы уходят в лес, лишившись царства, титула, союзников, крыши над головой, всего имущества и даже собственного имени (ведь они должны долго его скрывать) – то есть полностью обезличившись, и сохранив при себе только Драупади. Сохранив самое важное, через положенный срок они возвращают себе и все остальное, и даже с избытком.

Таким образом, женщина-сокровище – это нечто идеальное и обобщенное, предположительно ассоциирующееся с богиней Шри, и в своем материальном воплощении несущее в себе много функций. Но только ли женщины-сокровища это касается? Обратим внимание на следующие соответствия, для удобства сведенные в таблицу.

«Военные» сокровища чакравартина («Сутра Львиного рыка»)	Рода войск «правильного» войска («Артхашастра»)	Средства пере- движения жен- телохранительниц ([Страбон, XV, 55])
Колесо-сокровище	колесницы	колесницы
Слон-сокровище	слоны	слоны
Конь-сокровище	конница	кони
	пехота	

То есть, «сокровища чакравартина» и представляют собой его символическое войско (подобное реальному войску), бескровно, в соответствии с буддийской дхармой, подчиняющее ему всю Землю. Значит, с высокой вероятностью в основе представлений о «сокровищах чакравартина» лежит военно-кшатрийская символика, перешедшая затем и в шраманские, и в брахманские памятники, но изначально распространенная в совершенно иной культурной среде. Все эти «сокровища» принадлежат к тому типу семантических единиц, которые В.В. Вертоградова называет **ключевыми формами** [Вертоградова, 2006,

сс. 81-82]. Ключевая форма может иметь более соответствий в списке лексем языков культуры, нежели фиктивная «нулевая» лексема (пустое множество), а может и не иметь; но она точно как-то соотносится с вещными составляющими культуры. Впрочем, ее недопустимо отождествлять и с конкретными вещами: она соотносится не с ними, а с тем, что за этими вещами стоит (здесь она близка к тому, что отечественный китаевед В.В. Малявин называл типовой формой [Малявин, 1995, сс.78-80, 88, 103-105]). Она знаменует некое качество ситуации, актуальной для данной культуры, и несет в себе его зерно. Ключевые формы ограничены количественно, и в Древней Индии в каждой системе их число равно, как правило, некому культурно значимому числу. Например, в палийской системе *самттаратана* их семь, а в восточноиндийской системе *аштамангала* [Вертоградова, 2016, сс. 55-60] их восемь. В архаической картине мира, со всем ее своеобразием, ключевые формы и их комбинации позволяют исчерпывающе описывать самые разнообразные актуальные «сценарии».

В пользу этой мысли говорят ашокинские и джайнские источники, прежде всего джайнская «Кальпасутра» (амг. **Kappasutta**, раздел **Dasa-sutakhandha**), часть шветамбарского канона. Речь идет о том ее эпизоде, где описываются четырнадцать чудесных снов, увиденных Тисалой, матерью Джины, в ночь его чудесного зачатия. Во снах она видит четырнадцать чудесных предметов [Вертоградова, 2016, сс. 60-80]:

<...Тисала> предалась сну и в состоянии между сном и пробуждением, увидев следующие четырнадцать великих снов, прекрасных, счастливых, благодатных, благополучных, сулящих удачу, как то: слон⁽¹⁾ (gaya), бык (visaha), лев⁽²⁾ (siha), посвящение⁽³⁾ (abhisea), гирлянда (dāta), луна (sasi), солнце (dīnayaṛa), знамя (jhaya), (полный) сосуд (kumbha), лотосовый пруд (rautamasara), океан (sagara), небесный дворец (vitana), гряда драгоценных камней (raupissaya), огонь (sihi), – она проснулась.

(пер. с амг. В.В. Вертоградовой)

Примечание автора

- (1) Далее текст повествует, что в первом сне Тисала видит белого четырехклычкового слона, подобного тем, которые ранее попадались нам в «Рамаяне» (см. глава 2, амг. **gaya** = санскр. **gaja**). Именно такой слон является во сне матери Будды в буддийских источниках.
- (2) В видении игривый лев прыгает Тисале на лицо, то есть, возможно, перед нами отождествление лев = Джина. Переводчик этого текста В.В. Вертоградова полагает [Вертоградова, 2016, с. 78], что мы имеем дело с «играми богов» (**lila**), которые они ведут с людьми; аналогичное действие осуществляет белый слон, спускаясь с неба к матери Будды (см. выше).
- (3) *Посвящение* – в видении это лицезрение богини *Сири* (Шри), сидящей на лотосе посреди пруда и орошаемой из хоботов слонами-охранителями.

Описанный образ идентичен изображению богини Шри(-Лакшми) на иконографических изображениях, в том числе на изображении из буддийского комплекса в Санчи. По мнению В.В. Вертоградовой, изображение имеет инициальный характер [Вертоградова, 2016, с. 79], отсюда, видимо, и название видения (амг. **abhisea** = санскр. **abhiṣeka**).

Нетрудно видеть, что между этими образами и «семью сокровищами» (как множеством) есть соответствие.

Образы видений Тисалы «Кальпа-сутра»	«Сокровища чакравартина» «Чаккаватти-сиханада-сутта»
слон (амг. gaya)	слон-сокровище ⁽¹⁾ (пали hatthi-ratana)
посвящение (амг. abhisea) ⁽²⁾	женщина-сокровище (пали itthi-ratana)
небесный дворец (амг. vimana)(?) ⁽³⁾	колесо-сокровище (пали cakka-ratana)
груда драгоценных камней (амг. rajanussaya)	драгоценность-сокровище (пали maṇi-ratana)

Примечания автора

- ⁽¹⁾ Пали **hatthi** (= санскр. **hastin**, букв. ‘рукан, рукастый’) – это слон «вообще», обобщенный термин. В качестве «сокровища», конечно, имеется ввиду белый слон **gaja** (= амг. **gaya**). Тем не менее, уже в таких ранних памятниках, как надписи Ашоки, данный образ называется **hasti** (IV БНЭ).
- ⁽²⁾ Об ассоциации женщины-сокровища с богиней Шри мы уже говорили ранее, когда обсуждали гипотезу В.Н. Романова относительно особенностей композиции «Махабхараты» [Романов, 2016, сс. 82-97], см. выше.
- ⁽³⁾ Вимана имеет и иное значение (в санскрите, например): это колесница богов; в таком качестве мы уже встречали этот термин в «Рамаяне» (см. глава 2). С учетом этого, ее ассоциация с чудотворным колесом-чакрой представляется вполне возможной.

Как упоминалось выше, подобные формо-образы встречаются уже в надписях Ашоки [Вертоградова, 2016, с. 58].

[IV БНЭ (Гирнар)]:

Теперь, из-за следования дхарме царем Пиядаси, угодным богам, звук барабана стал звуком дхармы, предоставив людям созерцание (небесной) колесницы, созерцание (белого) слона, созерцание вспыхивающего пламени, а также других чудесных формо-образов.

(пер. В.В. Вертоградовой, см. [Вертоградова, 2016, с. 58])

Одна деталь указывает на пробуддийский характер этой надписи. Из всего многообразия чудесных формо-образов Ашока называет три: колесницу-виману (знак неба); огонь (знак зачатия совершенномудрого человека на Зем-

ле; см. палийскую «Маха-уммага-джатаку» (Jat. VI. 546), пер. см. [Вертоградова, 2016, с. 81]; и посредника между небом и землей – слона, снизошедшего к матери Будды («игру» с матерью Джины, как мы помним, затеял лев). Кроме того, это значит, что есть основания полагать: 1) типологически «сокровища чакравартина» относятся к «чудесным формо-образам»; 2) количество этих «чудесных формо-образов» в раннем буддизме изначально было куда больше, нежели те семь, что вошли в палийскую доктрину чакравартина.

Но есть также основания полагать, что формо-образов вообще было больше, чем перечисленных в «Кальпа-сутре» четырнадцать. Традиционным изобразительным сакральным элементом джайнского культа является комплекс аштамангала (амг. **atṭhamamgala**) – изображение восьмерки предметов, коррелирующих с комплексом мангалика (амг. **mamgaliga** ‘*благодатное, сулящее радость*’) – «древнейшим популярным ментальным комплексом... несомненно, имеющим общеиндийский характер», [Вертоградова, 2016, с. 55]. С четырнадцатью формо-образами «Кальпа-сутры» восемь мангал совпадают лишь частично. Полного совпадения формо-образов нет даже внутри джайнского изобразительного комплекса. Тем не менее, буддийский комплекс формо-образов частично с ними совпадает, и их общее происхождение очень вероятно. Вернее сказать, отсутствие общего этнокультурного субстрата у раннего буддизма и джайнизма было бы очень странным. Ведь оба учения сформировались в одной и той же области северо-восточной Индии (мы уже говорили о ней неоднократно), чья культура, религиозный и общественный уклад сильно отличались в то время от обычаев северо-западной Индии. Не случайно В.В. Вертоградова замечает: «Что касается самих предметов <джайнского изобразительного комплекса – прим. авт.>, то они не представляли какой-либо строго оформленной композиции или последовательности. Они были подобны «предметам в корзине», типичным для ритуалов многих племенных культур Индии.» [Вертоградова, 2016, с. 61]. По сей день такие корзины активно используются у племен Средней Индии, они и их содержимое подробно описаны у К.Малльбрайна [Mallebrein, 1993]. Но культура племен Восточной Индии и племенная культура вообще – это особая тема, требующая отдельного разговора, и имеющая косвенное отношение к теме главы.

Для нас, в связи с вышесказанным, важно подвести некоторые итоги. Согласно «Чаккаватти-сиханада-сутта», чакравартин, как таковой, связан со способностью стяжать семь формо-образов, имеющих вербальное соответствие (пали **ratana** ‘*сокровище*’), и как образно, так и типологически схожих с системой мангалака. Также, подобно джайнским мангалам, они представляют собой целостную систему: утрата одного из элементов знаменует то, что царь – не чакравартин. В «Чаккаватти-сиханада-сутта» маркированной единицей является чакра; она созвучна чакравартину и согласуется с ним по смыслу. Однако, в «Рамаяне» Равана обладает, как можно видеть из переведенного текста, почти всеми «сокровищами» (кроме грихapati и наставника, но ими он может об-

ладать, текст эпической поэмы не указывает к этому препятствий). Исключение составляет только женщина-сокровище, каковой у Раваны нет и которой в данном эпосе, по всем признакам, является Сита, битва за владение которой и составляет существо эпического повествования, (см. в связи с этим упоминавшуюся работу В.Н. Романова [Романов, 2016, сс. 82-97]). Равана получает ее «по обычаю ракшасов» – умыкнув против воли, но женщина-сокровище является, как было установлено выше, инкарнацией богини Шри, значит, такое умыкание грозит похитителю несчастьями и гибелью. То есть здесь маркированная единица – женщина-сокровище. Исключением тут выглядят тексты, так или иначе упоминающие обряд ашвамедхи (в данной работе мы упоминали в связи с этим [ШБр, X.6.5] и [БрхУ, I.1.1]). Маркированной единицей в данном случае является конь, но эта единица является и единственной, в других нет нужды. Жертвенный конь здесь не является прообразом какого-либо формо-образа (формо-образ предполагает наличие и других формо-образов, жертвенный конь же – это бесконечное превращение формы в саму себя). Тут мы имеем дело с совершенно иной субкультурной традицией. То есть, если говорить о доктрине чакравартина, то она проходит относительно долгий путь в своем формировании и имеет гетерогенный характер. Идея завоевания мира царем с помощью чудесного жертвенного жеребца приходит из одной традиции, но на иной почве выясняется, что бескровно подчинить четыре стороны света (а это очень важно, чтобы бескровно – по идейным соображениям) может только особый человек – коловращатель-миродержец, владеющий определенным (для чакравартина) полным набором формо-образов (среди которых конь оказывается на втором плане). Такая точка зрения возможна только за пределами брахманистской культуры. Далее, в историческом развитии, составляющие языка формо-образов используются для построения сложных иерархических систем (в том числе в рамках позднебрахманистской и раннеиндуистской парадигмы). Через связь с формо-образами оформляется система составляющих-праkritи царского правления; на языке формо-образов выстраивается иерархия локальных единиц географического пространства, и т.д. Однако, самая важная часть буддийской доктрины чакравартина (как и прочих шраманских доктрин) – это ее нравственная составляющая. А откуда бы ни шли истоки той или иной шраманской доктрины, оформляется она (как доктринальный текст) в лесу или в вихаре.

ПОСЛЕСЛОВИЕ К ЧАСТИ I —

СХОДСТВО И НЕСОВПАДЕНИЕ КАРТИН МИРА В ПАЛИЙСКИХ, САНСКРИТСКИХ И ПРАКРИТСКИХ ИСТОЧНИКАХ КАК ПРОБЛЕМА ИНТЕРТЕКСТА

Вз всех совпадений элементов картины мира, которые мы наблюдали на привлеченных для анализа текстах, неожиданнее всего совпадение пространственных структур, которые мы наблюдаем в текстах палийского канона и в «Артхашастре». Дело в том, что это тексты с очевидно разными, часто противоположными мировоззренческими, текстовыми и идеологическими установками в рамках соответствующих субкультур. И тем не менее, и описания «Артхашастр», и повествования палийского канона протекают в трех пространственных средах: в лесу, в сельской местности (джанападе) и в городе. Само пребывание в соответствующей среде четко определяет контекст происходящего. Однако, реализуется эта структура на тексте по-разному. Во-первых, в палийском каноне действие происходит в конкретном географическом месте: на конкретной горе, или на дороге между двумя городами, в деревне или пригороде, и т.д. Даже в «коротких» сутрах указывается, к примеру, что данное поучение произнесено в такой-то араме, хотя никакого значения это не имеет «по закону жанра», ибо повествовательное действие здесь отсутствует. В «Артхашастре» же все абстрагировано до предела, отсутствуют какие-либо топонимы, гидронимы и этнонимы, исключая лишь раздел, касающийся действий по отношению к племенным объединениям – тут авторы вынуждены называть конкретные племена. Во всем же остальном подчеркивается, что рекомендации, данные в шастре, универсальны. В самом деле, если присмотреться, мы обнаружим, что лес – это любой лес, джанапада – любая «культурная» местность (не ясно, а значит, и не важно, что это конкретно – область, царство или даже большая страна – поучение одинаково верно в любом случае). О городе-крепости и его планировке было уже сказано довольно. Во всех случаях мы имеем дело с чистой абстракцией, и авторы это подчеркивают. Такой подход не может быть принят палийскими авторами хотя бы потому, что эта страна для них является священной не потому, что в ней почитаются три веды и дхарма четырех варн и ашрамов, а потому, что в ней родился, обрел просветление и ушел в нирвану Будда Шакьямуни, ее он исходил босыми ногами вдоль и поперек, и каждое событие его жизни связано с конкретным географическим местом, даже если само место это кануло в лету. Но при этом никакого разрыва

между триадой город-деревня-лес и конкретной географией Северной Индии не видно, они сосуществуют очень органично. Не так в брахманистских памятниках, но даже и на их фоне «Артхашастра» представляет собой нечто особое. Любопытная закономерность: какую бы область древнеиндийской жизни не осветил палийский канон, параллели в «Артхашастре» (если мы найдем таковые) будут максимально абстрагированы от реальной конкретики и обобщены, зато будут сдобрены заведомо фантастическими подробностями. Сравнение с палийским канонам показывает, что абстрактно-обобщенная среда «Артхашастр» сформирована не просто искусственно, но и с умыслом. Трудно сказать точно, но, судя по тексту, авторам было важно выявить и представить укрупненно вещи одинаково верные, соответствующие дхарме в любых джанападах, при любых обстоятельствах, своего рода смысловые инварианты цивилизации (иное дело, а возможны ли в индийской культуре подобные инварианты; но авторы стараются). Фантастика вроде рассмотренных «города-васту» и «джанапады-васту», и прочих подобных изобретений, призваны усилить культурно-воспитательный эффект, по принципу увеличительного стекла. И надо сказать, своей цели они достигают. Взяв самые разные древние источники: раннебуддийские каноны, эпос, упанишады, сутры и смрити, «Махавамсу» и даже античные сочинения – мы непременно найдем пересечения с «Артхашастрой», между собой же упомянутые источники могут вовсе не пересекаться. В этом смысле (но только в этом) «Артхашастра» – настоящая энциклопедия древнеиндийской цивилизации. Сомнительно, правда, что «Артхашастра» оказала непосредственное влияние на перечисленные памятники. Скорее наоборот, авторы «Артхашастр» подвергли максимальному обобщению основные цивилизационные доминанты, бытовавшие в их время, даже те, что были им не близки, переформулировав последние в брахманистском духе (вскорости этот путь развития станет магистральным для нарождающегося индуизма). Не случайно главные боги «Артхашастр» – уже индуистские. Однако, на обычную компиляцию это не похоже. Здесь определенно действовал другой способ коммуникации в культуре.

Уже главы первой части показывают, что попытки выявить общеиндийские представления по какой-либо заявленной тематике обречены на неудачу. А между тем и о четком размежевании представлений в разных памятниках говорить нельзя: они обнаруживают много сходного. Вот только сходство это мозаичное, почти хаотическое. Невозможно не только установить отношение транзитивности в смысловой области, бесполезны, за некоторым исключением, даже попытки сгруппировать представления по степени идейной близости памятников. Даже «Артхашастра» по некоторым вопросам ближе к раннебуддийским канонам, чем к идейно близким дхармашастрам; о «Рамаяне» и ранних упанишадах и говорить не приходится: «Рамаяна» по ряду вопросов резко расходится с «Махабхаратой», ранние упанишады – с брахманами, и т.д. Таким образом, речь идет о существовании особой среды культурной общительности

сти, где идеи и интуиции усваиваются спонтанно (следовательно, если говорить об общем случае, среды внедоктринальной). Каналы связи в этой среде мы и будем называть интертекстом (хотя бы потому, что это очень похоже на обычный структуралистский интертекст). Нет, поиск влияния одного текста на другой – вещь важная, но в случае Древней Индии – почти наверняка бесперспективная. Все говорит в пользу того, что в Древней Индии культурные веяния усваивались опосредованно, через среду интертекста, разноречивую и разнокультурную, но непостижимым образом сохраняющую единство Большой культуры. В сущности, интертекст – это и есть древнеиндийская культура в ее чистом виде. Это вязкий компонент, скрепляющий воедино тысячи направлений, школ, школочек и ересей, представлявших мыслительный, художественный и духовный компоненты древнеиндийской культуры – и между ними существовала эта необычная, но необходимая коммуникация. Не надо также забывать, что, прежде всего прочего, эта среда формировала многочисленные локальные субкультуры, небольшие фрагменты которых донесли до нас раннебуддийские и джайнские каноны, поэзия и эпиграфика на среднеиндийских языках и древне-тамилском, и т.д. (вот еще один способ воздействия интертекста на «культурный» текст). Как вышло, что эти локальные субкультуры, несмотря на многочисленность, остались «безмолвными»? Ведь даже пракритская «деревенская» поэзия – это не «деревенское творчество» (вроде того, которое собирают этнографы), это изысканная поэзия на одном из искусственных «языков культуры».

Тут надо принимать во внимание, что подавляющее большинство населения не владело в должной мере «языками культуры», и потому было в древнеиндийском смысле неграмотным. Тем не менее, эта масса, которую по умолчанию представляют пассивным объектом культурного воздействия, на деле была вполне активной. Во-первых, несмотря на незнание «языков культуры», они владели устойчивыми смысловыми структурами в виде, доступном для трансляции. Затем, именно из этой среды формировались, в значительной степени, ряды ранних паривраджиков, причем не только шраманского, но и брахманского толка (свидетельства о последнем содержатся и в ранних упанишадах, и в палийском каноне). Далее, эта масса активно формировала запрос, выполнявший роль своего рода фильтра: он пропускал то культурное воздействие, которое соответствовало запросу, и не пропускал остальные. То есть, они делегировали своих актантов в бытующие школы, превращая их в «людей культуры», а потом давали им «зеленую улицу», подавляя все прочие культурные воздействия на себя. Так, в основе своей, и развился, к примеру, индуизм. Кроме того, надо помнить, что непосредственно к этой массе принадлежали деятели культуры с низким кастовым статусом, а в древности это подавляющее большинство деятелей культуры: поэты, сказители, драматурги, актеры, танцовщики, музыканты, скульпторы, зодчие, и т.д. А их роль в сложении индуизма и его победе в разразившейся идейной борьбе (и удержании плодов победы в мусульманское время) была совсем не последней. Эти люди, конечно, владели

«культурными» средствами выражения и находились под прессом определенного социокультурного заказа, но в силу социального и этнокультурного происхождения были причастны к тем смысловым структурам, которые выходили далеко за рамки этого заказа, и не могли не выражать их в своем творчестве.

Парадоксальная картина: это большинство, не владевшее «языками культуры», и бывшее потому «немотствующим», оставившее после себя не собственные тексты, а эти странные связи, сшивающие разнородные памятники во что-то единое, да некоторые упоминания о себе в «культурных» текстах, – оно и сформировало индийскую культуру, как мы ее знаем. Поэтому, при анализе какого-либо памятника мы должны принимать во внимание не только направление или школу, в среде которой формировался памятник, но и ее ближнее и дальнее окружение. В самом простом случае именно из такого окружения, с большой вероятностью, рекрутируются ученики, а значит, приносят из «большого мира» новые веяния, которые впоследствии будут переложены на «языки культуры» и, может быть, изменят культуру в корне. Но есть и масса более тонких способов воздействия – не будем их сейчас разбирать. Для начала нам бы зафиксировать казусы более грубые, очевидные, сродни тому факту, например, что все три основателя крупных направлений веданты (Шанкара, Рамануджи и Мадхва) происходили из неарийской Южной Индии – три попадания в одну воронку не могут быть случайными. Ирония истории – с юга же был и буддист Нагарджуна (II – III вв.) – антагонист веданты (см. [Андросов 2000а; 2006]). Есть подобный казус и в связи с нашей темой. Остановимся на нем подробнее.

В связи с возникновением шраманских учений нам интересен следующий факт. Все известные на сей момент шраманские учения (буддизм, джайнизм, адживикизм; по-видимому, их было больше) происходят из одной и той же области Северо-Восточной Индии. В момент возникновения учений область отличалась следующим этнокультурным своеобразием. Ее населяли племена, высоко развитые в культурном отношении для Индии того времени и социально стратифицированные в плане развития общества. Однако, первое, они продолжали жить своим племенным обычаем, не организовывая царств (кроме Видехи и, может быть, Каши). Также они не признавали над собой власти окрестных царей. Именно в таком состоянии их фиксирует «Артхашастра». Второе, они не признавали над собой брахманского авторитета, высмеивали претензии брахманов на духовную исключительность и не совершали брахманистских обрядов (опять же, кроме Видехи и, отчасти, Каши), хотя услугами брахманов пользовались. Насколько можно судить по преданиям, оставшихся в раннебуддийских канонах, подавляющее большинство паривраджаков в тех местах составляли именно шраманы, а не брахманы. Третье, нет уверенности в полной арианизации этой области в то время. Например, разные группы маллов сохранились в Южной Индии и по сей день. Живут они, как и описано в палийском каноне, не единым племенем, а отдельными большими племенными группами, притом их язык относится к дравидийским, а не к индоа-

рийским. Шакьев же брахманы в палийском каноне, бывает, прямо называют «черными». Наличие такого этнокультурного анклава, не только осознававшего свою культурную особость и готового ее отстаивать, но и способного активно влиять на индийскую культуру в целом (и не только на нее), как опосредованно, через интертекст, так и непосредственно, через разошедшихся по всей Индии и сопредельным странам «культурных агентов»-паривраджаков, не могло не оказать серьезного влияния на Большую культуру.

По этой причине столь серьезные различия в трактовке идеала царя-чакравартина, которые мы выявили в главе 3, нас удивлять не должны. Они оформились в разных культурных средах, и шраманская среда (буддийская и джайнская) демонстрирует гораздо больше архаики, чем брахманская, хотя к брахманистскому ритуалу и его осмыслению она не имела отношения, и ее истоки лежали в другой плоскости. Буддийская среда сохраняет сакральное отношение к чакре и «чакравартинству» как качеству. Только воистину чакравартину подчиняется и чакра, и прочие «сокровища чакравартина». По знакотипу и, отчасти, номенклатуре последние схожи с «формо-образами» типа мангала (см. подробнее [Вертоградова, 2016, с. 54-63]), что сближает весь этот культурный контекст с племенной культурой Индии вообще и с племенами Северо-Восточной Индии времен зарождения буддизма и джайнизма в частности. С другой стороны, очевидно воздействие древних арийских представлений о «священном царе» как о завоевателе четырех сторон света (в буддизме, правда, произошла «перекодировка»: завоевание понимается как добровольное подчинение нравственной проповеди чакравартина). И, наконец, устанавливаются отношения координации между «сокровищами чакравартина» и элементами праведного правления-пракрити. Последнее проявляется на уровне взаимодействия структур и относится к одному из типов воздействия интертекста на текст/тексты: фрагмент смысловой структуры передается при помощи структуры-посредника с последующей трансформацией смыслов сообразно контексту.

Как итог, в Большой культуре Древней Индии действуют две противоположно направленные тенденции. С одной стороны, школы тщательно выявляют расхождения друг с другом (даже несущественные или мнимые), учителя-ачарьи, не сошедшись в какой-либо малости, расходятся и дробят школу, выявление различий между школами и их градация превращаются в теоретическую дисциплину, полемика – необходимая часть «школьной» культуры Индии. С другой стороны, в первую очередь на уровне интертекста, происходит мягкая, ненавязчивая ассимиляция всех субстратных, суперстратных и даже вовсе чужеродных явлений так, что все «чужое» постепенно становится «своим». На этом уровне видно стремление засыпать все культурные разломы, а если это пока невозможно – навесить над ними мосты, и побольше, попрочнее. И чем текст дальше стоит от классического брахманизма и ближе к раннему индуизму, тем последняя тенденция в нем сильнее. Текстам же буддийским и джайнским присуще своеобразие во всем, и подходить к ним с общей меркой нельзя.

ЧАСТЬ II

ДЖАНАПАДА, ЛЕС И ИХ ОБИТАТЕЛИ В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ АВТОРОВ ПАЛИЙСКОГО КАНОНА И ИХ СОВРЕМЕННИКОВ. ПРОБЛЕМЫ И ПОИСК РЕШЕНИЯ

Что такое джанапада, мы уже рассматривали в предыдущей части. Однако, мы рассматривали ее преимущественно или как целое (то есть как окультуренная местность или страна в целом), или в аспекте ее взаимоотношений с городом или военным лагерем – словом, с таким пунктом, который нависает над джанападой и является источником царской власти. Но мы почти не рассматривали джанападу с точки зрения ее окраин, и тем более с точки зрения взаимодействия джанапады с лесом.

И в палийском каноне, и в других памятниках древнеиндийской словесности такой пространственный локус, как лес, представляет собой нечто особое по отношению к прочим локусам символического пространства, которые мы рассматривали в части I. Русское лес в санскрите и среднеиндийских языках распадается на две разных категории. Это пали **arañña** (= санскр. **araṇya**) ‘дальний, дикий лес’, и пали санскр. **vana** ‘ближний, окультуренный лес; (саженная) роща; парк’. В связи с этим возникают некоторые проблемы, в том числе и связанные с вопросами типологии, которые заслуживают отдельного рассмотрения.

ГЛАВА 1

К СРАВНИТЕЛЬНОЙ ТИПОЛОГИИ КУЛЬТУР: ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ЛЕСЕ И ЕГО ОБИТАТЕЛЯХ В АНГЛИЙСКОМ ЭПОСЕ И ПАЛИЙСКИХ И САНСКРИТСКИХ ИСТОЧНИКАХ (А ТАКЖЕ ИХ ПАРАЛЛЕЛИ В АНТИЧНЫХ ПАМЯТНИКАХ)

Чтобы прояснить проблему хотя бы в первом приближении, нам необходимо понимать статус леса, причем не только общественный, но и культурный, а в

Индии последнее непременно означает и сакральный статус. Общественный статус леса проявляется через статус его обитателей. Но это тот случай, когда понимание проблемы невозможно сводить к статусу некоего пространственного локуса в тексте (текстах). Лес в данном случае – не объект воздействия, в некоторых случаях он приобретает качества субъектности. Правильнее говорить, что при рассмотрении данной проблемы дихотомия субъектности : объектности становится очевидно ложной, что и будет показано в дальнейшем. И сильно нам в этом помогут типологические параллели.

ЛЕС КАК ПРОСТРАНСТВЕННЫЙ ЛОКУС В ПАЛИЙСКОМ КАНОНЕ И КУЛЬТУРНО-ТИПОЛОГИЧЕСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ В АНГЛИЙСКОМ ЭПОСЕ

Вопрос о лесе как о пространственном локусе (а под *лесом* без специальных оговорок мы будем подразумевать именно *аранью*) важен для понимания всех типов текста Индии времен классической древности и раннесредневекового Цейлона. О чем бы ни шла речь – о шраманских или брахманских канонах, об эпосе или эпиграфических надписях, или даже о цейлонской исторической хронике – как только в дидактическом поучении или повествовательном действии появляется лес, происходит резкая смена контекста, а значит, меняется и смысл повествования. Возьмем для пояснения мысли эпизод жизни Яджнявалкьи из «Брихадараньяка-Упанишад», отраженный в ее разных разделах [II.4] и [IV.5]. Яджнявалкья собирается сложить с себя общественный статус *грихастха* и удалиться в лес. А для этого ему надо разделить свое состояние между двумя женами, которых он оставляет (ибо паривраджак не нужны ни жены, ни имущество). О том, что Яджнявалкья собирается именно в *паривраджаки* (санскр. **parivrajaka** ‘лесной бродяга-аскет, монах’), а не в *ванапрастхи* (санскр. **vānaprastha** ‘мирянин, удалившийся в лес, изначально ближний, с благочестивыми целями’), говорит его отказ от имущества и раздел последнего между женами, будто между наследниками покойного, а также намек на то, что они уже больше не увидятся (что в случае с ванапрастхой было бы странно). Уход в паривраджаки имеет все признаки социальной смерти, в отличие от ванапрастхов. Именно эти признаки особо подчеркиваются в «Артхашастре» при описании состояния паривраджак [I, 3.12], в том числе особо оговаривается отказ от владения имуществом, тогда как при описании состояния ванапрастха [I, 3.11] упор делается на житейские неудобства житья в лесу (как цели пребывания) и элементы аскезы-тапаса. Как можно видеть из эпических и пуранических повествований, брахманы-ванапрастхи живут в лесу с женами, детьми и учениками (сами ученики-брахмачарины при этом часто называются **vānaka** ‘обитающий в лесу’), последние затем возвращаются в мир; то есть речь о социальной смерти в данном случае не идет. И, тем не менее, переселение в лес, пусть и без принятия монашества, влечет за собой смену социального статуса, превращая ‘пребываю-

щего в доме' (санскр. *grhastha*) из «домохозяина» (как это обычно любят переводить) в 'пребывающего в лесу' (санскр. *vānaprastha*) – «хозяина» невесты чего. Восхвалять мужей, удалившихся от суетного мира, авторы эпоса могли сколько угодно, но сами ситуации, то и дело возникающие в повествовании, настойчиво проводят мысль: лес – территория страданий и смерти, живым людям тут делать нечего, и герои это прекрасно осознают. «Араньяка-парва» («Махабхарата») полна жалоб героев на невыносимость дикого леса для жизни людей. В «Рамаяне» жизнь в лесу протекает не так драматично (пока Равана не крадет Ситу); более того, Раме, Сите и Лакшмане удастся обустроить свою жизнь даже хорошо, насколько это возможно в данных обстоятельствах [II, 94-95]. Однако, вспомним, что мы говорили в главе 2 части 1 по поводу путешествия Рамы, Ситы и Лакшманы: по мере их удаления от Айодхьи на юг, в сторону гор Виндхья, население становится все более и более редким, местность – все более дикой. Избранная же Рамой для поселения долина реки Мандакини почти безлюдна, из людей там живут только редкие отшельники. То есть Рама уходит за край обитаемого людьми мира (см. глава 2, часть 1 данной работы). Тогда понятно, почему удаляющегося в изгнание Раму и его спутников весь город Айодхья оплакивает буквально как покойников: в социальном смысле они и есть покойники.

Не так дело обстоит в палийском каноне (и прочих раннебуддийских сочинениях). Вернее, формально, вроде бы, все так же: бхикшу – люди, удалившиеся в лес от мира, порвавшие все социальные связи и, следовательно, терпящие все сопряженные с этим жестокие лишения. Однако, мы не найдем в палийском каноне какого-либо ропота по этому поводу. Лес и жизнь в лесу изображается в сугубо положительных тонах. Более того, сам факт пребывания буддийской сангхи в лесу является одной из «семи нетленных дхарм», следование которым способствует процветанию сангхи, а не упадку ее (DN, II : ...**pasidati na sidati**... 'процветает она, а не приходит в упадок'). Жизнь в лесу наиболее прямым путем ведет к цели, стоящей перед бхикшу – освобождению от оков сансары. В рассмотренной ранее картине мира, как она представлена в «Артахаштре», сакральный фокус – это город: там расположены главные культовые центры и царский антахпура, лес предстает его ритуально нечистым антиподом. В палийском каноне мы наблюдаем ценностный перевертыш: наиболее чистым местом (и фокусом шраманской жизни) является безлюдный лес, в город же сангха даже не входит, останавливаясь в городской слободке, пригородном лесу, лесопарке или араме. Если подходить к вопросу чисто типологически, подобное отношение к лесу в раннелитературной традиции почти уникально.

В самом деле, единственное эпическое произведение, где дикий лес обладает подобным статусом относительно населенных мест и, тем более, города и довлеющего над городом замка – это баллады робингудовского эпоса. Не случайно зачином для баллад иногда служит хвала красоте дикого леса:

*When shawes beene sheene, and shradds full fayre,
And leeves both large and longe,
Itt is merrry, walking in the fayre forrest,
To heare the small birds songe.*

(«Robin Hood and Guy of Gisborne», 118A.1)

*Когда леса блестят в росе
И длинен каждый лист,
Так весело бродить в лесу
И слушать птичий свист!*

(пер. Н. Гумилева)

Конечно, Робин Гуд, как и любой другой *outlaw* из его ватаги, имеет совершенно иную мотивацию и идеологию, нежели бхикшу из палийского канона, и тем не менее типологические соответствия разительны. И прежде всего это касается «перевернутой» ценностной вертикали, аналогичной той, которую мы реконструировали для палийского канона в части I.

Обратим внимание на следующий факт: в повествовании эпоса почти все неприятности Робина (серьезные или комические – неважно) начинаются с его попадания в населенный пункт. И в иерархии населенных мест степень близости последних к властям усиливало их опасность. В триаде *деревня (предместье) – город – замок-резиденция шерифа* последний служил знаком смерти. Учитывая, что герои являются *outlaw*, это подразумевается самой эпической ситуацией, но только ли в этом дело? Баллада «Robin Hood and Guy of Gisborne» заставляет думать, что есть и иные факторы, действующие в эпосе, нежели те, что находятся в социальном измерении. Именно заставляет: если прочие баллады лишь позволяют это подозревать, то здесь, отрицая «второе дно» повествования, мы сплошь и рядом становимся в тупик.

Действие «Robin Hood and Guy of Gisborne» происходит в лесу, и происходит необычным образом, если сравнивать с прочими балладами. Нет, действия самих персонажей вполне стандартны, как и положено в эпосе (стандартны и проистекающие из этого сюжетные завязки), но вот результаты этих действий прямо противоположны тем, которые мы наблюдаем обычно. Как обычно, Робин Гуд – сама бесшабашность в своей отваге; Маленький Джон, его alter ego, храбрость сочетает с осмотрительностью. Обычно Робин, благодаря своей эпической безудержности «влипает» в историю, более осмотрительные товарищи спешат ему на помощь. Не так здесь: из-за своей осторожности, не последовав за «безрассудным» Робинсом, его товарищи погибают, застигнутые врасплох отрядом шерифа, лишь раненый Уилл Скарлет успевает скрыться. В результате вернувшийся один Маленький Джон нарывается на засаду и попадает в плен на расправу. Что же касается «безрассудного» Робин Гуда, тот, не поддавшись на уговоры «рассудительного» Джона, успевает сначала победить Гая Гисборна в стрелковом состязании, затем убить мечом на поединке, а в итоге, вове-

мя вернувшись, освободить Маленького Джона и, разделившись с шерифом, обратиться в бегство его отряд. Он везде ко времени и к месту, начиная с самого пробуждения (это так не похоже на прочие баллады!). И тут самое интересное: он видит своих противников во сне, знает, что его ищут, чтобы убить, а значит, сразу по пробуждению знает куда идет и зачем идет (в отличие от его «рассудительных» товарищей, говорящих ему, что сон – лишь иллюзия). А главное, пробуждает его ото сна в нужный для действия момент сам лес, те самые *small birds*. Этот момент сновидчества Робин Гуда (а значит, обладания волшебной силой), а также активное участие леса в разыгранном действии, не представляются случайными. В пользу этой неслучайности прямо говорит Шекспир.

Лес как сакральное место, выключенное из общества и, одновременно, территория, где возможно гармонично перерешить все те проблемы, что неразрешимы в обществе, действует у Шекспира по крайней мере в двух комедиях: «Два веронца» (“The Two Gentlemen of Verona”) и «Как вам это понравится» (“As You Like It”); в обоих случаях живущие в лесу герои прямо уподобляются Робин Гуду и его merry men. Малозаметных отсылок к робингудовскому эпосу у Шекспира также хватает, некоторые ключевые эпизоды его пьес можно понимать, только зная не только эпос, но и обрядовый контекст. Следовательно, основная публика Шекспира не только досконально знает эпос, но и принимает (или принимала по молодости) участие в «майских праздниках», а потому с полумаека узнает близкий ей ритуально-мифологический контекст.

Таким образом, Робин Гуд сакральным образом связан с лесом и его жизненной силой. Не случайно упоминавшиеся зачины баллад, воспевающие лесные красоты, напрямую связаны с маем (“Robin Hood and the Widow’s Three Sons”) или летом (“Robin Hood and the Monk”), с вегетативной функцией леса, возрождающейся после зимней спячки жизнью, и т.п. Особенно явственно это выявляется при противопоставлении Робина и его противника – Гая Гисборна (“Robin Hood and Guy of Gisborn”). Судя по тому, что Робин обращается к нему “sir”, а тот при этом держится покровительственно, с «пристройкой сверху», Гай Гисборн – рыцарь, но очень при этом своеобразный во всех отношениях. Рекомендуясь, он заявляет, что «живет на холмах и в долине», то есть бродяжничает. Перед нами – бродячий рыцарь-бандит. Английский север в средние века предоставлял подобным персонажам широкое поприще: от пособничества в «черном риелторстве», которым в изобилии обогащались монастыри, до грабежа на большой дороге. Гай Гисборн предпочитает убийства по заказу: заказчик в данном случае – шериф, заказанный – Робин Гуд, и все законно (ведь убийство всякого outlaw законно по определению). Кольчуга (или иной доспех) на нем не упоминается. Может, это несущественная деталь, может – знак крайней нищеты, а может, для избранного им дела кольчуга – только помеха: она звенит при каждом движении, не дает выслеживать добычу, накаляется на солнце, студит в холод, не дает согреться у костра, потому, что, опять же, быстро накаляется, и т. д. И скорее всего верно именно последнее: по воо-

ружению, экипировке и избранной тактике Гай Гисборн подобен Робин Гуду и прочим *merry men*.

Есть, однако, деталь одеяния, позволяющая полагать, что избранный Робину в противники социальный тип – лишь маркер в социальном коде, не более. Это служащая плащом сэру Гаю лошадиная шкура. Может, это знак бандитского гонора, характерный для того времени (подобный по функции разноцветным ландскнехтским *бандам*), может – эпическая выдумка, да только такое одеяние соответствует англосаксонскому богу смерти и нижнего мира – природному врагу Робин Гуда – Майского Короля. При такой трактовке событий и состязание, и бой Робин Гуда с Гаем Гисборном приобретает космический масштаб, подобно столкновению космоса с хаосом. При этом пространственным маркером и Гая Гисборна, и шерифа является Ноттингемский замок; Робин Гуда и стрелков – лес; замок – знак смерти и тлена, лес – вечного возрождения и, следовательно, блага.

Таким образом, можно видеть, что сакральный статус леса в робингудовском эпосе обозначен двояко. С одной стороны, это элемент социально-топологической системы-перевертыша, где ритуально чист лишь максимально удаленный от всех властей лес, при этом средоточие власти – резиденция шерифа – имеет в качестве прообраза нижний мир, мир ритуальной нечистоты. Непримируемый конфликт между этими мирами и является непрерывным источником действия в данном эпосе, во всяком случае, в самых острых сюжетах. С другой же стороны, майский лес сам по себе несет сакральные функции, что связано с его особым статусом в средневековой народной культуре Англии. Но, если обратиться к палийскому канону, неужели в нем сакральный статус леса сводится лишь к системе-перевертышу по отношению к той ценностно-топологической системе, что мы реконструировали в части I на основе «Артхашастры», дхармашастр и эпоса? Нет, и мы можем видеть это многократно.

Во-первых, сами шраманские учения возникли не в брахманистской среде, а среди племен, не признававших брахманского авторитета. Но следует вспомнить, что, согласно «Артхашастре» ([X.1]), символический пространственный локус, соответствующий этим племенам, пребывает как раз в «безлюдном», чуждом месте, на периферии брахманистского «космоса», как раз где-то в месте проживания паривраджаков. И само формулирование в палийском каноне семи нетленных дхарм, лежащих в основе повседневной жизни монашеской сангхи (одна из которых – проживание сангхи только в лесу) – это, в сущности, переформулирование семи ваджийских дхарм, лежащих в основе повседневной жизни сангхи-общины племени ваджей, как это формулируется в «Махапариниббана-сутте» ([DN, II.3]). Однако, это «взгляд из леса». Если же за точку пребывания «наблюдателя» брать джанападу (не говоря уж о городе), эта типологическая параллель из Старой Англии, в числе прочего, указывает на социальную маргинальность героев-протагонистов как в палийском каноне, так и в робингудовском эпосе.

Важно заметить, что если мы обратимся к доарийскому субстрату, очень схожее с палийским отношение к лесу мы встретим в древнетамильской лирике ([Дубянский, 1989, сс. 85-162]). Здесь нет того выраженного отрицательного отношения к лесу, которое мы видим в санскритских источниках. Более того, это важное в культурном и социальном отношении место: именно туда тайно бегут и там находят приют влюбленные герой и героиня, чтобы впоследствии пожениться. Здесь лес позволяет перерешить проблемы, неразрешимые в социуме (в точности как робингудовский лес или лес Шекспира). Лес в древнетамильской лирике сам по себе является социально-обрядовым институтом. Лес, как субъект, разрушает все прежние социальные связи и санкционирует то, что не может санкционировать социум, причем социум должен принять эту санкцию.

Возникает вопрос: что эти типологические штудии способны дать для буддологии как таковой, а не только для культурно-исторической теории? Ответ здесь естественный: проблему генезиса всего шраманского и, шире, паривраджаческого направления индийских духовных учений невозможно решить, не решая проблему его этнокультурного субстрата, а это, в свою очередь, невозможно без широких сравнительных исследований, в том числе и сравнительно-типологических.

БРАХМАНЫ И ШРАМАНЫ В «ГЕОГРАФИИ» СТРАБОНА

При анализе палийских и особенно санскритских источников нам необходимо понимать: в индийской культуре и древнего, и в еще большей степени средневекового периода силен момент «культурной самоцензуры». Кроме того, для понимания текста не всегда ясен культурный контекст. Поэтому свидетельства античных источников представляют для нас чрезвычайную ценность, несмотря, иногда, на их очевидную фантастичность. В «Географии» Страбона для нас особо важны те места, где, в числе прочего, цитируются утраченные сочинения Мегасфена, Неарха, Аристобула и Онесикрита – людей, контактировавших с индусами непосредственно, а не знавших их по книгам и слухам, как прочие. Сама «География» Страбона представляет собой типичную компиляцию, где автор основную массу сведений берет из «второ-» и «первоисточников», собственные путешествия же носят характер почти случайный. Так, будучи уроженцем Анатолии, «от первого лица» автор описывает лишь родную Амасью и некоторые соседние местности. При описании прочих районов Анатолии автор полагается на разнородные (часто неизвестные и ненадежные) источники (в числе прочих важных мест Анатолии он упоминает столицу амазонок Фемискиру). Ни в Индии, ни в ее окрестностях Страбон не бывал; Неарх и Онесикрит же были участниками похода Александра, Мегасфен – послом Селевка у Чандрагупты.

Надо заметить, исследователь-этнограф из Страбона неважный. Дело в том, что (в отличие, скажем, от Арриана), у него напрочь, даже на уровне исследовательской интуиции, отсутствует понимание качественной разницы меж-

ду «перво-» и «второисточниками». Для Арриана важнее всего мнение *очевидцев* происходившего. У Страбона же именно «первоисточники» вызывают нескрываемое раздражение в силу их разнородности, противоречивости, а значит, лживости; в их адрес он не жалеет презрительных слов (особенно в адрес Мегасфена, пожалуй, самого ценного из «свидетелей»). Иное дело «второисточники»: все однородно, гладко, логично – для него, как для компилятора, это очень важно. И тем не менее, когда мы касаемся проблемы паривраджаков, для нас особо ценным источником является именно Страбон. Дело не только в том, что он очень подробно остановился на таком явлении, как индийские «философы»; не только в том, что при этом он опирается именно на первоисточники: Мегасфена, Неарха, Аристобула и Онесикрита (на участников похода Александра и на Мегасфена ссылаются и Арриан, и Диодор Сицилийский, и с куда большим вниманием), а в форме изложения. Про себя автор уже вынес приговор этим лжецам, и теперь может дать им сказать несколько жалких слов в свое оправдание: чем дольше они будут говорить, тем очевиднее изобличат в глазах читателя свою лживость и ничтожество. В результате пересказы данных «первоисточников» по той или иной проблеме (особенно «Индики» Мегасфена) у него относительно длинные. Пересказ притом он не перебивает критикой (суровый приговор авторам он выносит позднее, не утомляя читателя аргументами – ведь ясно, что мыслящий человек не поверит в такую бесстыдную ложь). Эта особенность Страбона для нас просто бесценна, учитывая, что «Индика» Мегасфена, «Перипл» Неарха, и прочие первоисточники для нас утрачены. Дело в том, что доброжелатели Мегасфена и спутников Александра, например, Арриан, цитируют те их фрагменты, что находятся в логике эллинистического мышления. Иначе Страбон: ему нужно изобличить лгунов, набивавших себе цену выдумками об индийских чудесах, и он все время занят тем, что выискивает в текстах своих заочных оппонентов фрагменты, противоречащие друг другу, а чаще – противоречащие его собственному эллинистическому представлению о мире. Но ведь именно в Индии македонцы столкнулись с миром, не имевшим ничего общего с их собственным нарождающимся эллинистическим миром (в отличие от Лидии и даже Персии); миром, который не подчиняется его логике и руководствуется совершенно непонятными мотивами (Неарх, дошлый критянин, кажется, острее македонцев чувствовал этот культурный разрыв). Получается парадоксальная картина: Арриан и ему подобные доброжелатели уклонялись от противоречий, а значит и от той правды, что принесли из Индии спутники Александра, а недоброжелатель Страбон ее сохранил (именно потому, что она ни в какие мыслимые тогда рамки не укладывалась). Оттого Страбон в русле поставленной проблемы для нас важен особо.

Обратимся к сведениям о «философах», донесенным до нас Страбоном. Пусть читателя не смутит длина цитат – они того стоят. Итак, [Страбон, XV, 59-60].

59. Впрочем Мегасфен, разбирая вопрос о философах, дает еще и другое деление, именно утверждает, что существует 2 рода их. Одних он называет брахманами, а других – гарманами. Брахманы пользуются большим почетом, так как в их учениях больше согласия. Дети у них еще во чреве матери находятся под опекой ученых людей, которые приходят к матери и к нерожденному ребенку и якобы заговаривают их, способствуя благополучным родам; в действительности же они дают мудрые наставления и советы. Женщины, которые охотнее всего слушают их, как полагают, будут наиболее счастливы в своем потомстве. После рождения разные люди один за другим берутся за воспитание ребенка, причем по мере роста дети всегда получают более образованных учителей. Философы пребывают в парке перед городом, в скромной ограде; они живут просто, спят на соломенных подстилках и звериных шкурах; воздерживаются от употребления в пищу животных и от любовных утех, слушая беседы только на серьезные темы и общаясь лишь с теми, кто хочет слушать их. Слушателю запрещено разговаривать, кашлять и даже плевать; если он позволяет себе это, то его изгоняют на тот день из сообщества, как человека распущенного. Прожив, таким образом 37 лет, каждый возвращается в свое владение и живет более спокойно и свободно, носит льняную одежду и скромные золотые украшения в ушах и на руках, употребляет в пищу мясо животных, которые не являются помощниками человека в труде, воздерживаясь от острой пищи и пряностей. Они берут себе в жены как можно больше женщин, чтобы иметь много детей, так как от многих женщин можно иметь и более достойных детей. Ввиду отсутствия рабов им необходимо обеспечить себя лучшими услугами со стороны детей, как услугами наиболее близких. Брахманы не посвящают своих законных жен в философию из опасения, чтобы дурные жены не выдали непосвященным каких-нибудь тайнств, а хорошие – не покинули их. Действительно, презиравший удовольствие и страдание, ровно как и самую жизнь и смерть, вовсе не захочет быть во власти другого. Такими должны быть добродетельный мужчина и добродетельная женщина. Чаще всего философы говорят о смерти. Они считают здешнюю жизнь как бы только ребенком во чреве матери, а смерть – рождением к истинной и блаженной жизни для философов. Поэтому они больше всего свыкаются с мыслью быть готовыми к смерти. По их представлениям, ничто из того, что случается с людьми, само по себе ни хорошо, ни плохо, потому что иначе по одному и тому же поводу одни люди не могли бы печалиться, а другие – радоваться; те и другие как бы живут во сне; одни и те же люди также не могли бы в одних и тех же случаях

то печалиться, то, изменив настроение, снова радоваться. Что касается учения брахманов о природе, то Мегасфен говорит, что некоторые их взгляды выдают наивность мышления. Вообще они сильнее в делах, чем словами, так как большей частью стараются доказывать свои убеждения мифами. Во многом они держатся одинакового мнения с греками. Так, например, они полагают, что мир сотворен и обречен на гибель, так же как это утверждают и греки; мир они считают шарообразным, и бог, который создал и управляет этим миром, проникает всю вселенную. Первые элементы всех вещей различны, а вода – первый элемент образования мира. Кроме четырех элементов, есть еще пятый природный элемент, из которого состоят небо и звезды. Земля находится в центре вселенной. Упоминают также подобные воззрения брахманов о семени, о душе и некоторые другие. При этом брахманы вплетают в свои рассказы, подобно Платону, мифы о бессмертии души, о суде в Аиде и другие в таком же роде. Это – рассказ Мегасфена о брахманах.

60. Относительно гарманов он говорит, что самые уважаемые из них называются гиლობиями, потому что живут в лесах, кормясь листьями и дикими плодами, одеваясь в древесное лыко и воздерживаясь от любовных утех и вина. С царями они сообщаются через вестников, вопрошающих их о причинах событий; при посредстве гиლობиев цари почитают божество и возносят ему молитвы. После гиლობиев на втором месте по почету врачи; последние являются как бы философами, изучающими дела человеческие; они ведут простую жизнь, но не под открытым небом; питаются рисом и ячменной мукой, которую по их просьбе дает им всякий или кто предоставляет им гостеприимство. Путем колдовства они могут делать так, чтобы женщины рожали много детей, по желанию мужского или женского пола. Лечат болезни они главным образом пищевым режимом, а не лекарствами. Среди лекарств больше всего ценятся мази и пластыри, но остальные их лечебные средства содержат много вредного. И те и другие гарманы упражняются в упорстве, с каким они переносят страдания, и в выносливости, так что могут стоять неподвижно в одной и той же позе целый день. Есть еще и другие – прорицатели и заклинатели, – знающие предания и обычаи, связанные с покойниками; они странствуют по селениям и городам, выпрашивая подаяние. Другие, правда, образованнее и утонченнее этих, но и они все же не удерживаются от обычных рассказов об Аиде, поскольку считают, что эти рассказы способствуют благочестию и святости. У некоторых вместе с мужчинами занимаются философией и женщины, которые также воздерживаются от любовных утех.

(пер. Г.А. Стратановского, см. [География, 1964, сс. 712-715])

Что же в рассказе Мегасфена об индийских «философах» сходится с тем, что нам известно теперь о брахманах и шраманах в Древней Индии, и что в рассказе для нас является новым? Первое – это разделение «философов» на две категории, одна из которых – брахманы. Вторую категорию – гарманов – переводчик Г.А. Стратановский отождествляет со шраманами. Однако, это очевидно неверно. Со шраманами хорошо ассоциируются только те, кого Страбон называет гиლობиями (т.е. «лесными»). Остальные определенно не попадают в данную категорию. Однако, странствующие лекари, прорицатели и сказители, как социальные категории, связанные с определенными племенами и родами, существовали в Южной и Средней Индии еще в XX в. и существуют по сей день. Любопытно объединение Мегасфеном их в одну категорию, чего в индийских источниках не наблюдается. Это ошибочное мнение Мегасфена или, напротив, Мегасфен зафиксировал социокультурное явление (или состояние данного феномена), которое в классическое время уже перестало существовать? Такая постановка вопроса (истина/не-истина) неверна в корне. Мегасфен вовсе не был царем лжецов, как полагал Страбон. Он честно донес до нас то, что услышал от своих информаторов (он ведь был посол, значит, отчасти, и шпион). Правда, донес он это так, как мог донести раннеэллинистический автор, через призму собственных представлений, но информаторы у него были высшего класса. К его чести, он не «заметал под ковер» вещи, не вписывающиеся в эллинистическую картину мира. В любом случае, сообщения Мегасфена нельзя просто проигнорировать, это не того уровня источник.

Данная проблема требует самостоятельного изучения, выходящего за рамки данной работы. Однако, она чрезвычайно важна для понимания генезиса самого феномена странствующих «духовных делателей», к какому бы направлению они не принадлежали.

В этом разрезе интересную параллель рассказу Мегасфена составляет рассказ неких неизвестных авторов ([Страбон, XV, 70-71]). Данный отрывок вовсе исключает возможность игнорировать сообщение Мегасфена, цитированное выше.

70. Писатели противопоставляют брахманам прамнов как некий особый род философов, склонных к спорам и опровержениям. Эти философы осмеивают брахманов, занимающихся изучением явлений природы и астрономией, как хвастунов и глупцов. Одних прамнов называют «горными», а других «нагими», иных «городскими» или «соседскими». Горные прамны одеваются в оленьи шкуры и носят сумы, наполненные кореньями и лечебными снадобьями, считая себя искусными во врачевании с помощью колдовства, заклинаний и амулетов. Нагие прамны, как показывает их название, ходят голыми, живя большей частью под открытым небом и упражняясь в выносливости до 37 лет, как я уже говорил выше. С ними живут их

жены, с которыми они, однако, не имеют сношений. Этих философов индийцы особенно почитают.

71. Городские прамны носят льняные одежды и живут в городе или в сельских местностях, одеваясь в оленьи шкуры или в шкуры газелей. Вообще говоря, индийцы носят белые одежды, как белые льняные, так и из бумажных тканей, в противоположность сообщением писателей, утверждающих, что они носят ярко раскрашенные одеяния. У всех индийцев длинные волосы и бороды; они заплетают себе волосы, обвязывая головной повязкой.

(пер. Г.А. Стратановского, см. [География, 1964, сс. 718-719])

Итак, в данном отрывке брахманам противостоят не гарманы, а некие прамны. Об их искусности в спекулятивных приемах говорится отдельно (впрочем, шраманы также были искусные спорщики). Эта оговорка точно указывает нам древнеиндийский исток данного термина. Мы имеем дело с одним из именных производных глагольной основы **pra-mā** ‘измерять, создавать, знать, обосновывать’ (ср., **pramā**, **pramāṇa** ‘основание, обоснование, верная мера, истинное знание’). Впрочем, что касается гарманов, исток этого термина также загадкой не является. Это именная основа **gariman** ‘весомый, веский, почтенный человек, наставник’ (его смысл почти точно совпадает с известным словом **guru**). Если мы сравним круг смыслов, в которых употребляются данные термины у Страбона, мы обнаружим в них много общего.

Горные прамны схожи с гарманами-лекарями, нагие – с гилобиями. Правда, у гилобиев, как у шраманов, аскеза пожизненна, у нагих прамнов же она, как у брахмачаринов в рассказе Мегасфена, подолжается 37 лет. Но главное, в обоих случаях разнородные группы «философов» объединены в одну категорию. Обе категории обозначаются разными терминами, о древнеиндийском происхождении которых мы можем говорить уверенно. Опосредованное заимствование информации из одного источника в данном случае исключено потому, что категории, как и группы, носят разные индийские названия, да и сходство обеих систем лишь частичное (хоть оно и присутствует). Что бы это все значило?

Прежде всего, мы должны учитывать, что греческие и македонские путешественники опирались не столько на собственные впечатления, сколько на информацию от самих индийцев (которую они потом, скорее всего, «систематизировали» в своих рассказах). Во-первых, у них не было времени на столь глубокие изыскания, ведь каждый был в Индии не по этнографическим делам. Тот же Неарх пробыл на берегу всего ничего, а добыл очень интересные и нетривиальные сведения – ясно, что большую их часть он не наблюдал своими глазами. Во-вторых, часть информации касается той части индийской жизни, которая была закрыта для посторонних и которую иностранцы-путешественники физически не могли наблюдать (прежде всего, это касается ссылок на Мегасфена и Неарха). И объединение духовных деятелей-небрахманов всех видов

в одну категорию тоже исходило от индийцев – не могли же греки придумать им для обозначения индийские термины (обычно для этого им хватало и греческих слов).

Итак, подытожим. Первое, раз инициатива объединения всех духовных наставников-небрахманов в одну категорию, как установлено, исходила от индийцев, значит, они видели в этом смысл. А, следовательно, они и почитали этих деятелей, хоть и не так, как брахманов и шраманов, но, во всяком случае, как подобных им. Второе, надо обратить внимание на разнообразие этих деятелей, не укладывающееся в дихотомию брахманы/шрамааны.

Мне кажется, источником всего этого разноречия является пресловутый культурный регионализм Индии в его пространственном (по линиям север-юг и восток-запад) и временном измерении. Прежде всего, это касается брахманов. Зафиксирован факт: немало социальных групп, в средние века считавшиеся брахманами, в древности таковыми не считались. В ранней древности не были брахманами лесные йогины (ибо это была вера нелюдей-дасью, а не ариев, см. [Вертоградова, 2012, сс. 26-40]). Не были брахманами так называемые «брахманы-поэты», ибо сочинительство – недостойный брахмана труд (ситуация, например, с поэтами-пуллаваами детально обрисована в [Дубянский, 1989, сс. 48-84]). В «Амбаттха-сутте» палийского канона обрисована как обычная следующая ситуация. «Черный» сын рабыни за ритуальную нечистоту (как «демон») изгоняется из своей местности, уходит на юг, там поступает учеником к неким брахманам (по-видимому, лесным аскетам), преуспевает в изучении брахман и мантр, и возвращается в свою местность как брахман, но, тут же, удостаивается брани: «черный бритоголовый шраман, слуга, сын рабыни». В ранних упанишадах обычна ситуация: лучший ученик – шудра или женщина, лучший учитель – кшатрий (вряд ли таких учеников и учителей признали бы в этом качестве «настоящие брахманы»).

Однако, не все просто и со шрамаанами. До нас дошло лишь 3 шраманских учения (одно из них – учение адживиков – лишь в чужих и недружественных пересказах). Все три происходят из небольшой области в северо-восточной Индии, населенной племенами, не признававшими в древности брахманского авторитета. Однако, как показывают античные источники, проблема небрахманских аскетических учений не сводится к шраманской проблеме. Были среди лесных, деревенских и городских аскетов такие, которые поначалу не относились ни к шрамаанам, ни к брахмаанам. Здесь показательна история такого направления, как бхакти, бывшего поначалу локальной формой народной низкокастовой религиозности. Однако, появившийся индуизм узаконил это направление как общенародное и придал ему определенный статус; бхакти, в свою очередь, распространившись по всей стране, немало поспособствовало укреплению самого индуизма (и способствует по сей день). Буддизм также укреплялся не в последнюю очередь инкорпорацией в себя местных, добуддийских школ и направлений (в раннем буддизме даже местные божества-як-

ши стали «стражами веры», служащими татхагате). Но индуизм по этой части был просто чемпион, что объяснимо: он возник, как феномен, благодаря этой инкорпорации, и жил ею.

По-видимому, Страбоном зафиксирована довольно ранняя стадия бытования религии в Индии. У брахманов на этой стадии нет монополии на религиозный авторитет (а кое в каких регионах и вовсе нет авторитета). На религии на этой стадии лежит отпечаток массового народного творчества в самых разнообразных его формах. Многое говорит о том, что, подобно обычаям брахманов, поначалу и обычаи аскетов-небрахманов отличались от области к области, и носили локальный характер, пока не произошло массовое распространение буддизма, джайнизма и адживикизма. А разные виды аскетического отшельничества, которому предавались в лесу, явно появились сначала не в среде брахманов. Но этот вопрос требует отдельного исследования. Нас же интересует взаимодействие леса и джанапады как пространственных единиц, в первую очередь, в палийском каноне.

ГЛАВА 2

БРАХМАНЫ-МИРЯНЕ В ПАЛИЙСКОМ КАНОНЕ: ЛОКАЯТА И ЛОКАЯТИКИ

Сталкиваясь с брахманами-мирянами в палийском каноне, мы, как правило, обнаруживаем, что (а) они живут в особых деревнях; (б) они очень зажиточны; (в) они принадлежат к школе локаята.

Локаята – одна из самых загадочных философских школ Древней Индии. Она загадочна уж тем, что от нее до нас не дошло ни одного аутентичного сочинения.

Обычно источником рассуждений о локайте служили в средние века и служат по сей день средневековые компендии, сжато излагающие фундамент основных философских учений. Наиболее известный из подобных компендиев – это приписываемый Шанкаре «Сарва-даршана-сиддханта-санграха». Согласно ему, локаятики – это материалисты, в категорической форме отвергающие авторитет трех вед и все, связанное с ними; отождествляющие в своем учении сознающий атман со смертным телом (а значит, понятия о заслуге, грехе и посмертном воздаянии для них бессмысленны в любой форме). Однако, в какой мере мы можем доверять этому источнику? В качестве мысленного эксперимента представим себе, что все, связанное с буддизмом, в данный момент утрачено и мы реконструируем это вероучение на основе сочинений Шанкары или, скажем, Мадхавы. Адекватным ли будет результат? Очевидно, что нет. А ведь буддизм, особенно махаянский и ваджраянский, был серьезным противником, брахманы нередко временно (притворно) становились буддийскими бхикшу, чтобы подробно изучить буддийское учение для последующей полемики, и

знали его лучше прочих. Судя по занимаемому месту в «Сарва-даршана-сиддханта-санграха» (в начале, что в данном контексте говорит о пренебрежительном отношении как к содержанию учения, так и к самой школе-даршане как к вероятному противнику), подобная честь вряд ли оказывалась локайте. Кроме того, настораживает следующее. Все рассматриваемые учения выстроены в ранжир по мере их близости к «истинному» учению (в данном случае – адвайта-веданте; этот композиционный прием использовался при сравнительном рассмотрении школ еще в древних шастрах). Но такой подход чреват проблемами и онтологическими, и гносеологическими, да и попросту незаконен, если ставить перед собой задачу рассмотрения учений во всей их сложности. Ведь у рассматриваемых «даршан» не совпадает даже понятийный аппарат, их категории не сравнимы, что делает незаконным анализ на «больше-меньше». Однако все эти проблемы тотчас снимаются, если предполагать, что основная цель подобных сочинений – символическое побитие противника в тексте, с целью обеспечения его последующего побития в очном словесном поединке (а это важная часть текстовой мотивации в брахманистских сочинениях, см. [Романов, 2009, сс. 5-110]; детали чрезвычайно интересны, но, к сожалению, выходят за рамки главы). С этих позиций соответствие изложенного в «Сарва-даршанах» тонкостям учений реальных школ-даршан становится второстепенным. В этой символической операции даршанам-соперницам отводилась роль всего лишь неких искусственных конструктов-симулякров, своего рода «мальчиков для битья», сокрушенных на глазах читателя (слушателя, ученика) силой «истинного учения». Среди прочих ходов мысли, противных «истинному», по логике, неизбежно должен был существовать и тот, который соответствует в «Сарва-даршанах» локайте, потому, что это почти во всех отношениях крайность. Неудивительно, что Т. Рис-Дэвидс вовсе сомневался в реальном существовании такой школы ([Rhys Davids, 1899, p. 166]). Таким образом, первая проблема, которая встает перед нами – а существовала ли такая школа в исторических реалиях Древней Индии? А если существовала – каковы ее черты, насколько точны средневековые источники и можно ли им доверять? Средневековое происхождение локайты как рабочую гипотезу я даже не обсуждаю – ведь обыкновенно исчезали бесследно именно древние школы (среди шраманских это, например, адживика – Шанкара даже не критиковал ее; вероятнее всего оттого, что уже не знал о ее существовании). Отчасти проблема бесследного исчезновения целых вероучений в Древней Индии связана с относительно низким ценостным статусом письменности; отсюда – позднее распространение письменной фиксации текста как массового явления и второстепенным значением *пустаки* (писаной книги) в культуре. Конечно, с поздней древности и далее, в средние века, ситуация начинает меняться: текстов, и достаточно объемных, становится слишком много; удобства книги как средства коммуникации очевидны, появляется высококлассная каллиграфия и книжная миниатюра. И тем не менее, в корне переломить ситуацию удастся только англичанам, создавшим

параллельную систему образования, где учились по учебникам, а не с голоса наставника. А в древности высший статус изузного обучения был неоспорим.

Для прояснения этой проблемы, очевидно, нужны не средневековые, а древние источники. И такие источники есть.

САНКХЬЯ, ЙОГА, ЛОКАЯТА И ИХ МЕСТО В «АРТХАШАСТРЕ»

В первую очередь обратимся к «Артхашастре». Переведем главу «Установление философии [на подобающее ей место]» (I.2):

ānvīkṣikī trayī vārttā daṇḍanīśceti vidyāḥ | 1 |
 trayī vārttā daṇḍanīśceti mānavāḥ | 2 |
 trayīviśeṣo hyānvīkṣikīti | 3 |
 vārttā daṇḍanīśceti bārhaspatyāḥ | 4 |
 samvaraṇamātram hī trayī lokayātrāvida iti | 5 |
 daṇḍanīśceti vidyetyauśanasāḥ | 6 |
 tasyām hi sarvavidyārambhāḥ pratibaddhā iti | 7 |
 catasra eva vidyā iti kauṭilyaḥ | 8 |
 tābhirdharmārthau yad vidyāttad vidyānām vidyātvam | 9 |
 sāṅkhyam yogo lokāyataṃ cetyānvīkṣikī | 10 |
 dharmādharmau trayyāmarthānarthau vārttāyām nayāpanayau
 daṇḍanītyām balābale caitāsām hetubhiranvīkṣamānā
 lokasyopakaroti vyaṣane 'bhyudaye ca buddhimavasthāpayāti
 prajñāvākyaḥ kriyāvaiśāradyaṃ ca karoti | 11 |
 pradīpaḥ sarvavidyānāmupayaḥ sarvakarmaṇām |
 āśrayaḥ sarvadharmānām śāśvadānvīkṣikī matā || 12 ||

Философия⁽¹⁾, «троица»⁽²⁾, «оборотистость [в миру]»⁽³⁾ и «правление [посредством] кары»⁽⁴⁾ – вот учения⁽⁵⁾ | 1 |
 [Это] «троица», «оборотистость [в миру]» и «правление [посредством] кары» – так [считает школа] Ману | 2 |
 ибо философия – грань «троицы» – так [они полагают] | 3 |
 [Это] «оборотистость [в миру]» и «правление [посредством] кары» – так [считает школа] Брихаспати | 4 |
 ибо «троица» – оболочка для знания о мирских делах – так [они полагают] | 5 |
 «Правление [посредством] кары» – единственное учение – так [считает школа] Ушанаса | 6 |
 ибо в нем – основа, [к которой] привязаны все учения – так [они полагают] | 7 |
 Учений именно четыре – так [полагал] Каутилья | 8 |
 [Учение] посредством которого [постигается] дхарма⁽⁶⁾ и артха⁽⁷⁾ –

от того учения [проистекает] природа учености [всех] учений | 9 |
 Санкхья, йога и локаята⁽⁸⁾ – такова философия | 10 |
 Дхарму и не-дхарму – в «троице», артху и не-артху – в «обороти-
 стости [в миру]», правильное и неправильное правление – в «праве-
 нии [посредством] кары», и их силу и бессилие [философия] прослежи-
 вает посредством [логических] доводов; укрепляет дух в несчастьи
 и в процветании; и дает опыт мудрости, речения и действия | 11 |
 Свет всех учений, [верный] подход ко всем делам |
 Основа всех дхарм, Вечная Философия⁽⁹⁾ – Мать || 12 ||

Комментарий:

- (1) философия – здесь имеется ввиду анвикшики (санскр. *ānvīkṣikī*), или «Сле-
 дование [определенной] точке зрения», наиболее раннее обобщенное на-
 звание для древнеиндийских философских школ;
- (2) «троица» (санскр. *trayī*) – дисциплина (санскр. *vidyā*), связанная с изуче-
 нием «трех вед» (ригведы, самаведы и яджурведы) и сопутствующих им
 комментаторских текстов, авторитетных для данной конкретной школы;
- (3) «оборотистость [в миру]» (санскр. *vārttā*, от глагольной основы *vṛt* – ‘вер-
 теться, вращаться’) – дисциплина, изучавшая способы наживания богат-
 ства, как ведением хозяйства, так и торговлей и ростовщичеством;
- (4) «правление [посредством] кары» (санскр. *daṇḍanīti*, от слов *daṇḍa* – ‘жезл,
 палка, наказание’ и *nīti* – ‘управление, вожжество’) – дисциплина, изучавшая
 цели и методы государственного управления, главным образом посред-
 ством наказаний, и сопряженная с ипостасью священного царя как царя-
 карателя;
- (5) под «учением» подразумевается *видья* (санскр. *vidyā*) – самостоятельная
 дисциплина, а не часть какой-либо дисциплины (видьи);
- (6) *дхарма* (санскр. *dharma*) – это обобщенное название как для «должного»
 (а следовательно истинного), так и для всего в мире, ему соответствующе-
 го, касается ли это всего универсума, мира людей и соответствующего ему
 «правильного» учения, «правильного» поведения каждого отдельного чело-
 века и связанного с ним сообщества-корпорации, и даже мельчайших еди-
 ниц, из которых «должным» образом состоит вся Вселенная. Не-«должное»
 (а значит, ложное, нечестивое), соответственно, называется не-дхармой
 (санскр. *adharmā*);
- (7) *артха* (санскр. *artha*) – практическая польза или смысл, часто в значении
 самом утилитарном;
- (8) *санкхья, йога и локаята* (санскр. *sāṅkhya, yoga, lokāyata*) – названия кон-
 кретных философских учений;
- (9) судя по контексту, имеется ввиду не конкретная философия или философ-
 ствование вообще, как деятельность, а существующая до этого опыта некая
 Вечная Философия (санскр. *śāśvad-ānvīkṣikī*); подобно тому, как до всех

шастр существует вне пространства и времени Вечная Шастра, а источником всех вед является некая единая Веда, и т.п. ([Вигасин, 1999, сс. 25-26]). В этом смысле такая Философия действительно Мать всех «точек зрения», обладающих хотя бы крупницей «истинности».

Данная глава «Артхашастры», как нетрудно видеть, посвящена *анвикшики* (санскр. *ānvīkṣikī*) или, в других редакциях, *анвикшаки* (санскр. *ānvīkṣakī*). Это древнее обобщенное название индийских философских школ, происходящее от глагола *ā-anu-īkṣ-* ‘последовательно рассматривать; следовать [определенной] точке зрения’; здесь нетрудно видеть лежащую в смысловой основе ту же семантику «смотрения», что и у позднейших даршан (чье название происходит от глагола *dr̥ś-* ‘смотреть; видеть’). Локаята здесь упоминается в одном ряду с двумя старейшими философскими школами – санхьей и йогой. Уже одно это говорит о том, что Т. Рис-Дэвидс ошибался: локаята – вовсе не миф. Но тут, однако, начинаются сложности. Дело в том, что, согласно Шанкаре (а прочие ведантистские авторы следовали ему в этом вопросе как традиции) локаята относится к настике, то есть к учениям, не признающим авторитета «трех вед», как и шраманские учения (буддизм и джайнизм). Между тем, в «Артхашастре» локаята стоит в одном ряду с йогой и санхьей (которые Шанкара безусловно относит к астике). Вдобавок, все это происходит в разделе, касающемся непосредственно царя, в данном случае – его обучения. Возможно ли, с точки зрения приближенного ко двору брахмана, учить царя «нечестивому учению»? Сомневаюсь. Но даже если предположить, что речь идет только о передовых методах выдвижения положений и их опровержения – то и здесь сомнения только крепнут. Локаята никак не прославилась подобными методами. Зато ими прославился махаянский буддизм, к моменту создания «Артхашастры» уже существовавший. Но о нем, как и о прочих шраманских учениях (в плане полемики также кое-чего стоивших) в «Артхашастре» ни слова. Значит, мы имеем дело с той же текстовой мотивацией, что и в прочих брахманистских сочинениях: демонстрация «должного», умолчание о не-«должном», если невозможна или неуместна его критика (см. [Вырщиков, 2012, с 42-43]). Следовательно, в «Артхашастре» локаята (коль скоро она не подвергается подобной дискриминации) – брахманское учение, как и санхья с йогой, и тогда есть сомнения, можно ли термин «анвикшики» применять к шраманским школам (как к ним позднее применялся термин «даршана» – выходит, что эти термины не эквивалентны). На чем основаны эти сомнения? Дело в том, что все три школы перечислены как части трехчастной анвикшики, в то время как йога и санхья были вполне самостоятельные школы, а не разделы учения, причем, видимо, с очень раннего времени (см. [Вертоградова, 2012, сс. 26-40]). То есть анвикшики – это прежде всего «вечная анвикшики» (санскр. *śāśvad-ānvīkṣikī*), а санхья, йога и локаята – лишь отраженный свет истинного источника света (*pradīpaḥ sarvavidyānām* ‘свет всех учений’), шраманские же учения, видимо,

не годятся и в этом качестве. Подобная картина мира вообще характерна для шастр как для жанра, где каждая конкретная шастра – лишь отраженный свет Вечной Шастры (от глагола *śās-* ‘указывать, наставлять’, см. подробнее [Вигасин, 1999, с. 25]). «Артхашастра» здесь не исключение.

Но если предположение о «трехчастной анвикшики» верно, тогда аналогичная структура должна быть у большинства «учений». Может, эта идея – просто спорная гипотеза? Тогда воздержимся от теоретических рассуждений, а просто сравним анвикшики с тремя остальными видьями, как они описаны в тексте «Артхашастры».

«Троица» (санскр. *trayī*) трехчастна по своей природе, ибо состоит из трех вед (Артха, I.3):

sāmargyajurvedās trayas trayī || 1 ||

Сама-, Риг-, Яджур-веды – втроем – «троица» || 1 ||

Но «Оборотистость [в миру]» (санскр. *vārttā*) также трехчастна (Артха, I.4):

kr̥ṣipāśupālye vānījyā ca vārttā || 1 ||

Земледелие, скотоводство и торговля – [это] «Оборотистость [в миру]» || 1 ||

«Правление [посредством] кары» (санскр. *daṇḍanīti*) бесспорных признаков членения на разделы не обнаруживает. Это связано с тем, что оно в «Артхашастре» заявлено как основа прочих учений, и, таким образом, как бы стоит особняком по отношению к трем другим видьям (Артха, I.4); в прочих школах исключительный статус данданити не оспаривается:

ānvīkṣikītrayīvārttānām yogakṣemasādhano daṇḍaḥ || 4 ||

tasya nītirdaṇḍanītiḥ || 5 ||

Кара⁽¹⁾, способствующая обереганию философии, «Троицы», «Оборотистости [в миру]» – || 4 ||

ее [осуществление – под] водительством «Правления [посредством] кары» [происходит] || 5 ||

Комментарий:

⁽¹⁾ Санскр. *daṇḍa* в данном месте целесообразнее переводить именно как «кара», ибо дальнейший текст – это полемика об эффективности мягкости/жесткости при осуществлении карательных мероприятий и мнение об этом самого Каутильи (или, точнее, тех, кто писал от его имени).

Таким образом, три из четырех учений-видья обозначены в «Артхашастре» как имеющие трехчастную структуру. Понятно, что клише-основой для подоб-

ных классификаций служило учение «трех вед» (по крайней мере, в классическое время). А значит, локаята – действительно школа брахманская, предполагать это есть все основания. Однако, не менее оснований сомневаться в реальном существовании анвикшики как целостной трехчастной дисциплины. Многое говорит за то, что ее существование в этом качестве относится к области «локальной мифологии», сопряженной с «Артхашастрой» (подобные «локальные мифологии» сопряжены с любым древнеиндиским памятником), и ничто не говорит против этого. Во-первых, необходимость «делить на три» во что бы то ни стало сама по себе располагает к мифотворчеству, как показывает история культуры. Во-вторых, школы саннья и йога, судя по всему, возникли в специфической среде паривраджаков, то есть бродячих аскетов. Это нельзя сказать про создателей «Артхашастры» (против этого говорит ряд эпизодов в тексте, структура и тематика текста; кроме того, есть эпизоды, содержащиеся, как и в «Ману-смрити», откровенные и скрытые нападки на паривраджаков), да и этимология слова локаята, за неимением пока более достоверных данных, скорее предполагает ее бытование в среде домохозяев, вращающихся в социальном мире (*lokāyata* = *loka* ‘(социальный) мир’ + *ā-yata* – прич. перф. пасс. от глагола *ā-ī-* ‘подходить, приближаться’; итог: ‘приближенное к [этой] миру’ (татпуруша)).

В свете этого соединение трех данных школ в качестве трех разделов единой философии выглядит неосуществимой эклектикой (если не принимать во внимание, что мы имеем дело с «локальным мифом»). В понимании этого самого европейское понятие «философия» (при переводе слова анвикшики) играет коварную роль. Тень философского факультета маячит за этим понятием неотвратимо, как тень отца Гамлета, и конечно, формирует неверную картину. Новоевропейская философия, копируя науку, ориентирована на создание нового, но это «новое» каждый раз поразительно похоже на старое. Вся история европейской философии удобно уместается на книжной полке – так она себя видит – как собрание идей. Не так дела обстояли в Древней Индии. В основе философии там лежала традиция и ее канон. Основной задачей любой школы было не создание новых текстов, а трансляция канонических, возможная только в условиях отношений субординации учитель – ученик, старшие ученики – младшие ученики, патриарх – наставники, и т.д. Все это вместе со строгой дисциплиной образовывали сеть отношений, составлявших суть винаи – это на книжную полку не уместить. Каждая школа была не сборником трудов, а живым организмом, особой формой социальной жизни, и это качество и составляло ее ядро. История школ в древнеиндийской традиции уступает место генеалогиям наставников-патриархов, чаще всего мифическим (как, например, в упанишадах). И однако, несмотря на мифичность, именно эти генеалогии (как форма словесности заимствованная, скорее всего, у царских генеалогий) знаменуют живую, телесную жизнь, передаваемую посредством «второго рождения» от учителя к ученику – вот что такое учение в Древней Индии (и учение как по-

слушание-брахмачарья, и учение как знание-видья). Использование в качестве текста-основы царской генеалогии здесь очень точно по сути: ведь и она фиксирует передачу не только «тела династии» от царя к царю, но и «царственно-сти», которая нисходит на носителя «тела династии» при совершении помазания-абхишеки, а в социальном мире проявляет себя «утверждением» царицы на престоле.

Возвращаясь к древнеиндийской философии, подобное смешение в рамках единой дисциплины трех школ, бытующих в совершенно разных социальных средах, крайне сомнительно, если не учитывать, что перед нами – искусственный конструкт, «локальный миф» текста. Ясно, что возникнуть такой конструкт (а в основе его лежат упоминавшиеся выше идейные соображения) мог, вероятнее всего, в среде систематизаторов-шастринов, а не философов.

К какому кругу принадлежала школа, говорившая от имени Каутильи, в рамках которой возникла «Артхашастра»? Кроме нее самой, в переведенном тексте упомянуты школы Ману, Брихаспати и Ушанаса. Что они из себя представляли, насколько точно или, напротив, превратно представлены их взгляды в «Артхашастре» – мы судить не можем. Но одно объединяет эти четыре школы (не считая того, что все они названы в честь древних или мифических мудрецов) – то, что основой каждой является именно видья «Правление [посредством] кары». Это можно видеть по тому, что школы в тексте выстроены по порядку методом последовательного исключения наименее важной видьи; в результате в остатке мы получаем данданити – наиболее важную для данного круга школ дисциплину. Итак, перед нами, по всем признакам – школы, выходцами из которых были аматьи (санскр. **āmatya**), профессиональные советники-брахманы, в пользу этого говорит и сам круг проблем, рассматриваемый «Артхашастрой». Их деятельность и даже общественный статус были столь специфичны, что, например, палийский канон отказывался считать их вполне брахманами и зачислял в особый социальный класс (пали **pakkha**), называемый **āmacca-parisajja** ‘сановники-советники’ (подробнее см. [Вырщиков, 2012, с. 43-52]). Все вышесказанное само по себе говорит о многом. Но этого мало, интересно то, что, кроме Каутильи (точнее, стоящей за этим именем школы), из всех перечисленных школ никто не считал философию видьей. То есть, в этом кругу мнение о том, что анвикшики не обладает какой-либо самоценностью является нормативным, только «Артхашастра» держится отличного мнения. Это уже в раннее средневековье, в условиях ожесточенной идейной борьбы с «настикой» принадлежность к конкретной философской даршане станет для брахманов вещью статусной, а совершенное владение ее методами – непременным условием преуспевания, а не прозябания. В «Артхашастре» же анвикшики – наименее ценная видья. Данная школа готова (на словах, по крайней мере) пользоваться ее достижениями, но не творить их. Не из этого теста пеклась индийская философская мысль. И если бы не развитие шраманских школ и их влияние (и давление!), ставившее под вопрос гегемонию брахманистских учений, филосо-

фия в Индии была бы неким явлением на культурной периферии, отчасти полезным, отчасти сомнительным с точки зрения брахманистской ортодоксии.

Итак, мы выяснили, что локаята существовала в древности в Северной Индии, пользовалась влиянием наряду с санкхьей и йогой и была школой брахманской. Однако, есть ли какие-либо древние источники, говорящие в какой конкретно среде бытовала школа локаята и каких взглядов придерживалась? Данные об этом есть, но не в санскритской литературе, а в палийском каноне. Этот источник ценен, в числе прочего, тем, что его авторы застают локаяту, как можно понять из текста, в момент ее расцвета.

ЛОКАЯТА И ЛОКАЯТИКИ В ПАЛИЙСКОМ КАНОНЕ

Переведем для начала небольшой отрывок из «Дигха-никая», а именно из «Амбаттха-сутты» ([DN I.3.1]).

3. *Tenakhopanasamayena brāhmaṇassa pokkharasātissa ambatṭhonāma māṇavo antevāsī hoti ajjhāyako mantadharo tiṇṇaṃ vedānaṃ pāragū sanighaṇḍukeṭubhānaṃ sakkharappabhedānaṃ itihāsapañcamānaṃ padako veyyākaraṇo lokāyatamahāpurisalakkhaṇesu anavayo anuññātapaññāto sake ācariyake tevijjake pāvacane – “yamahaṃ jānāmi, taṃ tvaṃ jānāsi; yaṃ tvaṃ jānāsi tamahaṃ jānāmi”ti.*

3. Тем временем проживал у брахмана Поккхарасади ученик-манава [по имени] Амбаттха – сведущий [в ведах], хранящий [в уме] мантры, [все] три веды прошедший до конца; вместе с [канонами] разъяснения-этимологии слов и изложения смысла ритуала, с фонетикой [и] пятью частями итихасы⁽¹⁾ познавший метрику, грамматику; в локайте-лакшанах Махапуруши⁽²⁾ полностью постигший [методы доказательств] как прямые, так и от противного; по словам [его] собственного наставника-ачарьи в «троице»-видье⁽³⁾: «Что я знаю – то ты знаешь, что ты знаешь – то я знаю.»

Комментарий:

⁽¹⁾ Пять частей итихасы (пали *Itihāsa-pañcama*): итихаса (санскр. *itihāsa*), согласно «Артхашастре», состоит из пяти частей: 1) пурана (санскр. *purāṇa*) – генеалогия царей; 2) итивритта (санскр. *itivṛtta*) – предание; 3) акхьяйика (санскр. *ākhyāyika*) – короткий рассказ; 4) удахарана (санскр. *udāharana*) – поучительный пример; и 5) шастры (Артха, : *purāṇamitivṛttamākhyāyikodāh aranaṃ dharmaśāstramarthaśāstraṃ cetihāsaḥ*; ‘Пурана, итивритта, акхьяйика, удахарана, [и] дхармашастра и артхашастра – [это] итихаса’);

⁽²⁾ Локаята-лакшаны Махапуруши – по-видимому, одна из школ локайаты (об этом см. ниже);

- (3) «Троица»-видья: как говорилось выше, имеется ввиду учение трех вед, здесь налицо эквивалентность палийских и санскритских терминов – пали **te-vijja** = санскр. **trayī[-vidya]** (см. ниже).

Здесь также фигурирует локаята, причем в виде конкретной локальной школы («лакшаны Махапуруши»), что говорит о том, что в поздней древности (а данная сутра относится к числу поздних) локаята разделилась на несколько направлений или школ. Из сюжета сутры (подробнее об этом позднее) может создаться впечатление, что речь идет не о философской школе, а о некой прикладной дисциплине, но данный отрывок не оставляет сомнений – перед нами именно философская школа:

Lokāyata-mahāpurisa-lakkhaṇesu anavayo anuññāta-paṭiññāto

в локайте-лакшанах Махапуруши полностью постигший [методы доказательств] как прямые, так и от противного;

где термин **anuññāta-paṭiññāta** недвусмысленно говорит – Амбаттха в совершенстве владел приемами ведения полемики по методу определенной школы.

Этот отрывок вообще интересен своим сходством с упоминавшимся эпизодом «Артхашастры» ([Артха, I.3]). Сравним их.

sāmargyajurvedās trayas trayī || 1 ||
atharvavedetiḥāsavedau ca vedāḥ || 2 ||
śikṣā kalpo vyākaraṇaṁ niruktaṁ chandovicitirjyotiṣamiti cāṅgāni ||
3 ||

Сама-, Риг-, Яджур-веды – втроем – «троица» || 1 ||
И Атхарва-веда и Итихаса-веда⁽¹⁾ – также веды⁽²⁾ || 2 ||
Фонетика⁽³⁾, учение о ритуале, грамматика, этимология, метрика и астрономия – [это] «части-конечности» [учения о ведах] || 3 ||

Комментарий:

- (1) *Итихаса* (санскр. **Itihāsa**) – повествовательное предание, в «Артхашастре» (как и палийском каноне) делится на пять частей-видов, в зависимости от тематики и длины повествования (см. выше);
- (2) Данный пассаж означает, что Атхарваведа и Итихаса к моменту создания «Артхашастры» уже почитаются как веды, но в число «троицы» вед не входят и их статусом не обладают;
- (3) Далее перечисляются шесть «анг» («конечностей») учения о ведах: *шикша* (санскр. **śikṣā**) – фонетика, *кальпа* (санскр. **kalpa**) – учение о ритуале, *вьякарана* (санскр. **vyākaraṇa**) – грамматика, *нирукта* (санскр. **nirukta**) – тра-

диционная этимология, *чхандовичити* (санскр. **chandoviciti**, в иных брахманистских сочинениях известен как **chandas**) – метрика, и *джйотиша* (санскр. **jyotiṣa**) – астрономия. Это так называемые веданги – вспомогательные приложения к учению “трех вед”. Есть основания сомневаться, что в эпоху “Артхашастры” джйотиша уже сложилась как астрологическое учение. К тому времени это была еще традиционная астрономическая дисциплина, связанная с обслуживанием ритуала.

Здесь очевидно противопоставление корпуса учения («троицы») и его «конечностей» (**trayī : angani**). Причем в самом названии «конечность» просматривается его орудность, инструментальность; это то, посредством чего, подобно рукам и ногам, учение осуществляет себя в мире.

Перечисление дисциплин в отрывке из «Дигха-никая» не обладает такой композиционной структурированностью, как в «Артхашастре». Названия дисциплин терминологически совпадают лишь отчасти: пали **veyyākaraṇa** = санскр. **vyākaraṇa**; пали **itihasa** = санскр. **itihāsa**; пали **te-vijja** = санскр. **trayī[-vidya]**. Зато значения остальных палийских терминов совпадают с санскритскими буквально, в палийский список не входят только Атхарваведа и джйотиша, но зато он включает в себя локаятю (в «Артхашастре», как мы помним, философия определяется как самостоятельная дисциплина, но прочие школы (см. I.2) с этим не согласны). Есть основания полагать, что оба списка имеют некий общий прообраз-прототекст. Палийский список, возможно, формировался на основе списка родственной «Артхашастре» школы, где была произведена замена большей части терминов их полными смысловыми эквивалентами (благо, лексический фонд санскрита это позволяет). Это обычный для ученых брахманов прием при межшкольной полемике, позволявший «замести следы» заимствований, приписав все «древним риши», и таким образом настаивать на преемственности.

В пользу существования текста-прообраза говорит то, что палийский список – это клише, повторяющееся из сутры в сутру, когда оно уместно. Так, он есть в «Сонаданда-сутте» ([DN, I.4, 4]):

Bhavañhi Soṇadaṇḍo ajjhāyako, mantadharo, tiṇṇaṃ vedānaṃ pāragū sanighaṇḍukeṭubhānaṃ sākkharappabhedānaṃ itihāsa pañcamānaṃ padako veyyākaraṇo, lokāyatamahāpurisalakkhaṇesu anavayo.

Почтенный же Сонаданда – сведущий [в ведах], хранящий [в уме] мантры, [все] три веды прошедший до конца; вместе с [канонами] разъяснения-этимологии слов и изложения смысла ритуала, с фонетикой [и] пятью частями итихасы познавший метрику, грамматику; в локайте-лакишанах Махапуруши полностью постигший допустимое-недопустимое.

как и в «Кутаданта-суте» (DN, I.5, 6):

Bhavañhi Kūṭadanto ajjhāyako...

Почтенный же Кутаданта – сведущий [в ведах]...

Дело в том, что этот список в двух вышеперечисленных сутрах находится в особом контексте. Знание «учения трех вед» для локаяттика – одно из особых брахманских «достоинств» – гун или варн (пали **guṇa**; **vaṇṇa**), которыми не обладают прочие, низшие, по мнению брахманов, существа. Список (состав и порядок перечисления) гун также является клише.

Таким образом, согласно свидетельству палийского канона, локаята – учение брахманское, и более того, сопряженное с изучением «учения трех вед» в полном объеме и выполнением ритуалов (о связи локаяттиков с совершением реального ритуала-яджни убедительно говорит «Кутаданта-сутта»). Немаловажная деталь всплывает при сравнении списков «учения-«троицы» палийского канона и «Артхашастры». Если в «Артхашастре» учение трехчастно и состоит, по мере понижения значимости, из (1) «трех вед» (2) двух «тоже вед», и (3) «частей-конечностей» вед (*анг*), то в палийском каноне мы видим бинарное противопоставление вед и веданг, без медиальной части: «Атхарваведа» не почитается вовсе, а итихаса находится в списке веданг (заменяя вышедшую джйотишу – по-видимому, окончательная структура «троицы» и список веданг к этому времени еще не сложился). Завершает список локаята, и статус ее неясен: является ли она «седьмой ведангой» или обладает особым статусом, низшим по отношению к ведангам? Во всяком случае, видей в палийском каноне она не является точно, она лишь часть видьи-«троицы» (пали **tevijja**). А так как авторам палийского канона это было все равно, значит, так оно и было (во всяком случае, в некоторых школах), тут мы вполне можем положиться на их беспристрастность. Здесь локаята является лишь «гранью «троицы» (санскр. **trayīviśeṣa**), как это полагала в «Артхашастре» школа Ману ([Артха, I.2, 3]), см. выше.

А значит, ни о каком материализме или атеизме в отношении локаяты не может быть и речи. Мало того, текст «Амбаттха-сутты» свидетельствует о том, что локаяттики придерживались «дхармы четырех варн» ревностно и даже воинственно, особенно в той ее части, которая касается физической, социальной и духовной исключительности брахманов в силу их происхождения. Полемика Будды и Амбаттхи по данному вопросу носит в «Амбаттха-сутте» сюжетобразующий характер, и характер этих представлений вполне иллюстрирует следующий краткий отрывок.

Согласно тексту сутры, по заданию своего наставника Поккхарасади Амбаттха с сопровождающими его манавами прибывает к месту пребывания Будды и заходит в вихару. Все манавы, обменявшись с Буддой приветствиями, заведя с ним приятную беседу, сели поодаль. Амбаттха же ни приветствовать

Будду как принято, ни присаживаться не стал, лишь, то прохаживаясь, то стоя на месте, обменялся с сидящим Буддой некоторыми приветственными словами. Далее ([DN, I.3.1]):

10. Atha kho bhagavā ambatṭhaṃ māṇavaṃ etadavoca – “evaṃ nu te, ambatṭha, brāhmaṇehi vuddhehi mahallakehi ācariyapācariyehi saddhiṃ kathāsallāpo hoti, yathayidaṃ caraṃ tiṭṭhaṃ nisinnena mayā kiñci kiñci kathaṃ sārāṇīyaṃ vītisāretī”ti?

“No hidaṃ, bho gotama. Gacchanto vā hi, bho gotama, gacchantena brāhmaṇo brāhmaṇena saddhiṃ sallapitumarahati, ṭhito vā hi, bho gotama, ṭhitenā brāhmaṇo brāhmaṇena saddhiṃ sallapitumarahati, nisinno vā hi, bho gotama, nisinnena brāhmaṇo brāhmaṇena saddhiṃ sallapitumarahati, sayāno vā hi, bho gotama, sayānena brāhmaṇo brāhmaṇena saddhiṃ sallapitumarahati. Ye ca kho te, bho gotama, muṇḍakā samaṇakā ibbhā kaṇhā bandhupādāpaccā, tehipi me saddhiṃ evaṃ kathāsallāpo hoti, yathariva bhotā gotamenā”ti.

Тогда Бхагаван так сказал манаве Амбаттхе: “Так ли, Амбаттха, ты беседуешь с высшими [по положению] старыми брахманами, учителями твоих учителей, как теперь, когда ты, то прохаживаясь, то оставаясь, со мной, сидящим, обмениваешься кое-какими приветственными словами?”

“Не так, почтенный Готама. С идущим брахманом, почтенный Готама, брахман должен беседовать идя; со стоящим брахманом, почтенный Готама, брахман должен беседовать стоя; с сидящим брахманом, почтенный Готама, брахман должен беседовать сидя; с лежащим брахманом, почтенный Готама, брахман должен беседовать лежа. Что же до тех, почтенный Готама, бритоголовых ищманов, иббхов (слуг), черных, отродья стоп [Нашего] Родича⁽¹⁾, то с ними я беседую так же, как и с тобой, почтенный Готама”.

Комментарий:

⁽¹⁾ Под Родичем, по-видимому, подразумевается Брахман, так как из его стоп, по брахманистским представлениям, произошли шудры. Не слишком данные взгляды похожи на «материализм и атеизм».

Итак, перед нами нормальная разновидность брахманистского вероучения. Ни на какую «настику» здесь нет даже и намек. Тем более здесь не может быть разговоров о «материализме и атеизме». Например, сюжет «Кутаданта-сутты» связан с тем, что брахман Кутаданта ищет смысл совершаемого им ритуала-яджни и его элементов. И все же данная сутра указывает на четыре детали в мировоззрении, практике и самом бытовании локайты как школы, которые впол-

не оправдывают ее название как ‘приближенной к [этому] миру’ (об этимологии этого слова см. выше).

Во-первых, обращает на себя внимание социальная среда, в которой бытовала школа локаятиков, описанная в палийском каноне ([DN, I.3.1,1]).

**Tena kho pana samayena brāhmaṇo pokkharasādi ukkaṭṭhaṃ
ajjhāvasati sattussadaṃ satīṇakattṭhodaṃ sadhaññaṃ rājabhoggaṃ
raññaṃ pasenadinā kosalena dinnam rājadāyaṃ brahmadeyyaṃ.**

Тем временем в Уккаттхе [некий] брахман Поккхарасади проживает, [в] многолюдном, изобильном травой, деревьями и водой, богатом зерном царском имени, отданным [ему] Пасенади, царем Косалы, [как] царский дар в полное владение.

Это опять клише. Оно снова, как и упоминавшиеся выше, встречается в «Кутаданта-сутте» ([DN, I.5, 6]):

**Bhavañhi Kūṭadanto Khānumataṃ ajjhāvasati sattussadaṃ
satīṇakattṭhodaṃ sadhaññaṃ rājabhoggaṃ raññaṃ māgadheṇa
Seniyena Bimbisāreṇa dinnam rājadāyaṃ brahmadeyyaṃ.**

Почтенный же Кутаданта в Кханумате проживает, [в] многолюдном, изобильном травой, деревьями и водой, богатым зерном царском имени, отданным [ему] [царем] Магадхи Сенией Бимбисарой [как] царский дар в полное владение.

и в «Сонаданада-сутте» ([DN, I.4, 4]):

Bhavañhi Sonadando Campaṃ ajjhāvasati...

Почтенный же Сонаданда в Чампе проживает...

Эти персонажи (Сонаданда и Кутаданта) уже упоминались нами как видные локаятики в связи с перечислением брахманских «достоинств»-гун (кстати, одной из гун было почтение от Поккхарасади, наставника Амбаттхи, бывшего, видимо, в этой среде чрезвычайным авторитетом).

Приведенные выше отрывки говорят о том, что описанная в палийском каноне школа локаяты бытовала в среде так называемых *брахманов-гахапатиков* (пали **brāhmaṇa-gahapatika**), ведь Кутаданта, Сонаданда и люди их круга в тексте называются именно брахманами-гахапатиками. Как ясно из текста, это богатые брахманы, живущие царскими земельными пожалованиями и трудом работающих на них людей, и руководили этим немалым хозяйством, то есть были в полном смысле слова гахапатиками, хоть и брахманами. Эти брахманы жили в миру пожизненно и, как можно понять из текста, не слишком разбирались в смысле «паривраджджества» как явления. Эти люди были в социальном смысле воистину ‘приближенными к этому миру’.

Во-вторых, в «Амбаттха-сутте» Будда критикует Амбаттху, его наставника брахмана Поккхарасади и всю его школу за гедонистический образ жизни, не соответствующий заветам древних наставников, противопоставляет ему образ жизни отрекшихся от мира шраманов, живущих в лесу, и проповедуя духовные преимущества такого бытия. Но ведь и Шанкара критикует, по выражению Исаевой, «последовательный гедонизм и полное отрицание морали» в локайте [Исаева, 1991, с. 70], прямо вытекающий из их философии. Несмотря на все расхождения в представлениях о локайте между древними и средневековыми источниками, это совпадение не может быть случайным.

В-третьих, у Кутаданты ([DN,I.5]) серьезные проблемы с пониманием внутренней составляющей ритуала-яджни. Кутаданта – крупный авторитет локайты, и если он решает обратиться за наставлением к Будде, значит, в его собственном учении ритуал – это ритуал, и не более того, ответа на искомый вопрос оно не дает.

В-четвертых, вспомним, что в «Артхашастре» локаята упоминалась в одном ряду с такими школами, как санхья и йога. Это также не случайно. Между этими школами есть кое-что схожее, а именно: во всех трех школах основной категорией является пуруша или Махапуруша (санскр. **puruṣa**, **mahāpuruṣa**, пали **mahāpurisa**). Однако, понимание этого термина было различным у локайтиков и санхьяиков.

Начнем с важного уточнения. В палийском каноне перед нами не просто локаята, а локаята-махапуриса-лаккхана (пали **lokāyata-mahāpurisa-lakkhaṇā**), буквально «Локаята-Лакшаны Махапуруши». Обычно так в Древней Индии титуловались школы, чей ачарья имел особую точку зрения по какому-либо важному вопросу; в данном случае: «локаята» – название общего направления, «Лакшаны Махапуруши» – название конкретной школы-ответвления (то есть перед нами в полном смысле слова ачарьявада). Любопытно, что лакшана (санскр. **lakṣana**) – важная категория и в философии санхьи и йоги, обозначающая признак-особенность, характеризующую предмет определенным образом (см. [Йога, III.13]). Однако, ее же употребляет Васубандху в «Абхидхармакоше», где dharma задается через категории **svalakṣana**, **svarūpa** и **svabhāva**. Впрочем, взаимоотношения и взаимовлияние санхьяиков и их соперников-буддистов выходят за рамки данной работы. Для нас же важно то, что лакшана (как и упомянутые выше рупа и бхава) не являются достоянием одной школы или даже направления, а принадлежат к общеиндийскому собранию терминов духовной культуры. В этом смысле значение этого термина, употребленное в палийском каноне (со ссылкой на локайту) является, вероятно, наиболее древним. Рассмотрим внимательно завязку сюжета «Амбаттха-сутты».

Брахман Поккхарасади посылает Амбаттху к шраману Готаме (Будде) с тайной целью (которую Будда разгадал): выведать, не является ли шраман Готама явившимся в мир Великим Человеком (Махапурушей), для чего необходимо установить, обладает ли он 32 знаками-лакшанами на теле. Само количество

лакшан в сутре (32) говорит о ее относительно позднем происхождении, хотя ряд деталей указывает на возможность существования гораздо более раннего субстрата. Так или иначе, описание недвусмысленно: лакшаны для локаяттика – это именно знаки на теле, по которым можно опознать Махапурушу. Последний, в свою очередь, не трансцендентная сущность (во всяком случае, не только таковая), как Пуруша в санкхье и йоге, а явившийся в мир конкретный Великий Человек.

Однако, и это не указывает на «материализм» локаятты. Мы уже подмечали указания палийского канона на почитание локаяттиками учения «трех вед» превыше всего, а также их участие в реальном ритуале-яджне и их попытки теоретически осмыслить те или иные стороны ритуала. Тут нелишне вспомнить, что «авторитетным свидетельством» существования Пуруши и основой этого положения во всех учениях был гимн Ригведы о «золотом зародыше» ([X, 121]), и локаяттики не могли его не знать или не признавать. Однако, рожденный Великий Человек все же конечен в пространстве и времени, «золотой зародыш» же бесконечен и, следовательно, трансцендентен по отношению к этому миру. Следовательно, по всем признакам, Махапуруша для локаяттиков – сущность двойственная, одновременно трансцендентная и имманентная этому миру. Пусть это только наша гипотеза, но в ее пользу говорят буддийские тексты и иконография, где Будда предстает обладателем всех положенных Махапуруше лакшан. Но о буддизме мы не можем рассуждать, как о материалистическом учении, и даже утверждения о его атеизме неверны.

Какой же вывод мы можем сделать из вышеизложенных трех особенностей локаятты как учения? Это очевидная «приземленность» этого учения по сравнению со всеми прочими учениями: Махапуруша локаяттиков – это явившийся в этот мир Великий Человек; лакшаны локаяттиков – это набор признаков, по которым тот опознается жителями этого мира; сами локаяттики живут своим хозяйством и не признают монашествования; их этические требования к себе не обязательны: они могут их предъявлять, как Сонаданда, а могут и не предъявлять, как Амбаттха. Их учение нельзя назвать безрелигиозным, напротив, это апологеты брахманизма, и часто воинствующие, но мистический (как и этический) потолок их трактовки брахманизма снижен до крайности, по сравнению с прочими учениями. Как можно понять из палийского канона (и «Архашастра» поддерживает эти данные), некоторые ее школы (если не большинство) не имели статуса самостоятельного «учения» и добровольно низвели себя до положения обслуживающего «учения «трех вед». Нормально развиваться философская школа в таких условиях, разумеется, не могла.

Дожила ли эта школа до Шанкары в сколько-нибудь полноценном виде? Может быть, и нет. Слишком разительны расхождения между древними и средневековыми источниками, и при таких обстоятельствах данные древних имеют приоритет. А, между тем, определенные сходства не дают возможности сказать, что речь идет о двух разных локаятах. Велика вероятность того,

что во времена Шанкары эта школа была уже легендарной, и в силу своей полузабытости и неудачливости записанной в «настику». Свою роль в последнем могла сыграть и общая «антипаривраджаческая» направленность локаяты (мы уже говорили об этом), а ведь «лицо» индийской философии – санкхья и йога, а впоследствии веданта – были созданы и в основном бытовали именно в среде паривраджаков. Постоянное третирование паривраджаческого движения и бытовавших в его среде философских даршан в определенный момент дало обратный эффект – школы, в среде которых бытовала и локаята, сами становятся маргинальными. Это связано с их неудачливостью в идейной защите «учения «трех вед» (из «Артхашастры» видно, что они более уповают на административные меры) и сильным внутренним кризисом. Беспомощность локаяты в публичных диспутах, идейные шатания и массовый переход локаятиков в буддизм зафиксированы еще палийским канонem. Тут нелишне заметить, что, согласно раннебуддийским источникам, настоящий идейный поход Будда организовал только против двух учений: локаяты и девадаттизма (лже-буддизма), отношение к прочим учениям, как брахманским, так и шраманским, зафиксировано относительно доброжелательное. А ожесточенная идейная борьба с серьезными соперниками, разгоревшаяся в поздней древности и раннем средневековье, действительно потребовали для «учения «трех вед» нечто более эффективное, чем простое «обслуживание» видьи несамостоятельной дисциплиной с третьесортным статусом. Место локаяты заняли школы автономные, не бывшие «гранью «трех вед», зато сумевшие стать локомотивом развития брахманистского (вернее, уже индуистского) направления древнеиндийской культуры. Они дали возможность побеждать шраманские направления не только в силу положения при дворе или экономического и административного давления в сельской местности, но и на публичных диспутах. Культурно-реформаторские процессы, развернувшиеся в Древней Индии в классической древности и приведшие к оформлению такого явления, как индуизм, привели к окончательному перемещению философских даршан из маргинального положения в самый центр культурной жизни, господствовавшие же ранее школы перешли на ее периферию или же вовсе исчезли, как локаята.

ГЛАВА 3

ТАТХАГАТА КАК ДУХОВНЫЙ И НРАВСТВЕННЫЙ ИДЕАЛ В БУДДИЗМЕ: КТО ЭТО ТАКОЙ?

Вернемся, однако, к палийскому канону. Главными героями его повествований являются все же не миряне, а монашествующие буддисты. Их духовный идеал обозначается обычно терминами *будда* и *татхагата*. Что это такое?

Термин *татхагата* (санскр. *tathāgata*) известен нам еще из древнебуддийской литературы. Происхождение и раннее бытование его неясно. Уже

в поздней древности это был по преимуществу метафорический синоним Будды. К настоящему моменту термин исследован до того тщательно, что имеет аж три толкования (из трех возможных).

Первое связано с разбиением составного слова как **tathā-gata** ‘так (к таковому) ушедший’. Такое разбиение плохо выглядит во многих контекстах, зато хорошо согласуется с разбиением термина **su-gata** ‘к благому ушедший’. С другой стороны, выходит, что татхагата и сугата – стопроцентные синонимы, и чего ж они тогда употребляются в одном списке качеств Будды, если не рожают новых смыслов? Хотя, когда речь идет о древности, никакое предположение не стоит отвергать без серьезных доказательств. Из современных исследователей эту гипотезу поддерживает В.П. Андросов (см. [Андросов 2000: 170]).

Прочие толкования связаны с разбиением **tathā-ā-gata**. Третье мы рассмотрим позднее, а о втором поговорим сейчас. Оно наиболее популярно и следует старой традиции, в европейской науке идущей еще от Т. Рис-Дэвидса: «he who has won through to the truth» [Rhys-Davids, Stede, 1998, p. 296]. Итак, переводя буквально, ‘к «таковому» пришедший’. Этот термин получил развитие в махаянской традиции, где «таковость» (санскр. **tathātā**) отождествляется с «совершенной мудростью» (санскр. **prajñā**) в праджняпарамитской традиции и с «пустотностью» (санскр. **śūnyatā**) в мадхьямике. Однако, говоря о раннем буддизме, корректно опираться на раннебуддийские источники, а не на тексты поздней древности.

Итак, вслед за Т. Рис-Дэвидсом и его единомышленниками будем опираться на палийский канон. Надо отметить, что в палийском каноне понятия татхагата и будда, говоря буквально, не синонимичны. Тем более они не обозначают именно Будду Шакьямуни. Есть, конечно, эпизоды, где Татхагата – это просто другое наименование для Будды, например, в «Брахмаджаласутте», DN, I.1. Однако, и в этой сутре Будда высказывается о Татхагате несколько отстраненно, как будто Татхагата и шраман Готама – понятия пересекающиеся, но не тождественные.

Усложняет дело и то, что сам термин **buddha** – как таковой в палийском каноне присутствует нечасто, и в строго определенном контексте. Самого Будду в палийском каноне обычно называют, в зависимости от ситуации, или Бхагаван (пали **bhagavant**-), или просто шраман Готама (пали **samana Gotama**). Это позднее новообразование: в ашокинской эпиграфике (III в до н.э.) будды (и Будда Шакьямуни, и будды прошлых времен) называются именно **budha**. Основа **-buddha** – присутствует в палийском каноне по преимуществу в составном термине **samma-saṃ-buddha** (= санскр. **samyak-saṃ-buddha**), который, употребляется, как уже говорилось, в специфическом контексте. Это список-клише – перечисление основных «качеств»-гун (пали **guṇa**), или, иначе, варн (пали **vaṇṇa**), свойственных Бхагавану в противовес гунам (варнам), свойственным уважаемому брахману – его сопернику/

будущему ученику (это также клише). Есть несколько подобных клише, отличающихся и объемом текста, и составными частями, но их содержательная основа едина.

Это не единственное клише такого рода, но самое объемное из них содержат «Сонаданда-сутта» и «Кутаданта-сутта» (DN, I.4, 6 и DN, I.5, 7 соответственно). Вкратце, если опустить традиционное палийское многословие, набор основных «качеств» таков:

Рожденный в достойном (кшатрийском) роду – имеющий приятный облик – вежлив и добр ко всем – заслуженный шраман – архат – сугата – будда – наставник богов и людей.

Если не учитывать контекст перечисления, можно подумать, что перед нами – биография человека (и придет время, Ашвагхоша сделает из этого «биографию» – знаменитую «Буддхачариту»). Однако, здесь контекст не оставляет сомнений – перед нами именно набор качеств, отличающих Будду от прочих людей. По-видимому, его субстратом-прообразом были «перечисление имен Будды» и «перечисление имен будд» – гипотетические древнейшие виды буддийской литературы, развившийся в махасангхике и махаяне в несколько ином направлении (см. [Жутаев, 1999, сс. 54-76]; [Жутаев, 2004, сс. 99-134]). «Перечисление имен» и «перечисление качеств» впоследствии получит распространение в индуизме, но прямо указывать на происхождение этого жанра в данный момент трудно: он имеет многочисленные этнографические и этнокультурные параллели, в том числе древнеиндоарийские – достаточно вспомнить 1 гимн 1 мандалы Ригведы, посвященный богу Агни.

Возвращаясь к палийскому канону заметим, что термин татхагата в указанном списке не фигурирует, что удивительно, учитывая, насколько список распространенный. А теперь рассмотрим другое «перечисление», куда более лаконичное, но представляющее для нас больший интерес (DN, I.5, 2).

Assosum kho khāṇumatakā brāhmaṇagahapatikā – “samaṇo khalu, bho, gotamo sakyaputto sakyakulā pabbajito magadhesu cārikaṃ caramāno mahatā bhikkhusaṅghena saddhiṃ pañcamattehi bhikkhusatehi khāṇumataṃ anuppatto khāṇumate viharati ambalaṭṭhikāyaṃ. Taṃ kho pana bhavantaṃ gotamaṃ evaṃ kalyāṇo kittisaddo abbhuggato – ‘itipi so bhagavā arahaṃ sammāsambuddho vijjācaraṇasampanno sugato lokavidū anuttaro purisadammasārathi satthā devamanussānaṃ buddho bhagavā’ti. So imaṃ lokaṃ sadevakaṃ samārakaṃ sabrahmaṃ sassamaṇabrāhmaṇiṃ paṇaṃ sadevamanussaṃ sayamaṃ abhiññā sacchikatvā pavedeti. So dhammaṃ deseti ādikalyāṇaṃ majjhakalyāṇaṃ pariyosānakalyāṇaṃ sātthaṃ sabyañjanaṃ kevalaparipuṇṇaṃ parisuddhaṃ brahmacariyaṃ

pakāseti. Sādhū kho pana tathārūpānaṃ arahataṃ dassanaṃ hotī’ti. **Atha kho khāṇumatakā brāhmaṇagahapatikā khānumatā nikkhamitvā saṅghasaṅghī gaṇībhūtā yena ambalaṭṭhikā tenupasaṅkamanti.**

Прослышали тут брахманы-гахапатики⁽¹⁾ из Кхануматы: ‘Воистину, почтенный шраман Готама, сын шакьи, из племени шакьев паривраджак⁽²⁾, бродящий в Магадхе по окрестностям с большой монашеской санхей в пятьсот⁽³⁾ учеников, достигши Кхануматы, в Кханумате остановился, в Амбалаттхике. И о том Бхагаване Готаме, воистину, такая чудесная слава разнеслась: «Он, Бхагаван, мол – архат; должным образом все-просветленный будда; [владеющий] соединением знания и правильного действия; сугата⁽⁴⁾; знаток мира; непревзойденный объездчик людей, нуждающихся в обуздании, [подобно боевым коням]; наставник богов и людей; будда; Бхагаван.» Он [наставляет всю] эту вселенную: мир, где бытуют боги, мир Мары, мир Брахмы, мир шраманов и брахманов; сам, лично, путь к просветлению [в жизнь] претворив – [все] живые существа, богов и людей, [тому же] учит. Он устремляет [учащихся к] дхарме, великолепной в начале, великолепной в середине, великолепной в [ее] окончании, в соответствии с духом [ее] и буквой; являет [всем] едино-завершенную [и] чистую брахмачарью⁽⁵⁾. Воистину, прекрасно лицезреть архата с чертами татхагаты.’ И вот эти брахманы-гахапатики из Кхануматы, покинув Кханумату, община с общиной [соединившись и] собравшись толпой, где Амбалаттхика – туда приближаются.

Комментарий:

- ⁽¹⁾ *Брахманы-гахапатики* (пали **brāhmaṇa-gahapatikā**) – особая социальная группа, брахманы, кормящиеся от управления наделами, пожалованными царем (подробнее см. [Вырщиков, 2012, сс. 41-56]);
- ⁽²⁾ *Шакьи* (пали **sakya**) – одно из пригималайских племен; паривраджаки (пали **pabbajita**, **paribbajaka**) – бродячие аскеты, как шраматы, так и брахманы; сын шакьи, из племени шакьев паривраджак (пали **Sakya-putto Sakya-kulā pabbajito**) – не исключено, что клише ...сын <родовое имя>, из рода (племени) <родовое имя>... – это не тавтология, не “масло масляное”, а указание на происхождение как по отцу (**kula** ‘род, племя’), так и по матери (**putta** ‘сын’), ведь эти родовые маркеры могли и не совпадать; в пользу этого говорит присутствие в древней Северной Индии матрилинейной составляющей-маркера схожего вида в царской титулатуре, как в эпиграфике, так и в палийском каноне (ср. **Ajatasattu Vedehiputto** ‘Аджаташаттру, сын видехийки’, [DN, II.3, 1]); заметим, что при перечислении варн-качеств как Будды, так и брахманов порядок упоминания о происхождении остается тот же ([DN, I.4, 5-6; I.5, 6-7]);

- (3) *пятьсот* – это вовсе не подразумевает, что сангха насчитывала ровно пятьсот бхикшу; данный оборот означал лишь, что сангха была очень велика, но число учеников было счетно;
- (4) *сугата* (пали **sugata**) – букв. ‘к благому (или благом образом) ушедший’, контексты, позволяющие говорить о сколько-нибудь точном значении данного термина, пока не известны; принято полагать, что речь идет о благом посмертии, но одна лишь этимология не дает надежных интерпретаций, сообщения комментаторов также ненадежны (в Индии комментарий – знак забвения, а не памятования);
- (5) *брахмачарья* (пали **brahmacariya**) – здесь имеется ввиду, судя по контексту, не только целомудрие, как нередко переводится, а весь явленный образ жизни в его целостности; ведь для шрамана брахмачарья – не временное соблюдение определенных обетов на период ученичества, а вся его жизнь.

Этот отрывок – также клише, он повторяется в «Сонаданда-сутте» ([DN, I.4, 2]), с той лишь разницей, что меняются предлагаемые обстоятельства: деревня Кханумата на город Чампа, царство Магадха на царство Анга, Амбалатхика на рошу у лotosового пруда Гаггара.

Между этим списком и упоминавшимся списком ([DN, I.5, 7] и [DN, I.4, 6]) есть небольшое пересечение, отмеченное в тексте и переводе выделением (см. выше). Это, в сущности, самая важная часть обоих списков, и не только потому, что там перечислены наиболее значимые качества Будды, но и потому, что они выделены самими авторами канона прямой речью внутри прямой речи. Это «слава» о Будде, разносящаяся в миру (а точнее, во всех мирах Вселенной), так называемая *киттисадда*, пали **kittisadda**, букв. ‘звуки славы’ (=санскр. **kīrti-śabda**) – судя по контексту употребления, вещь объективная, не зависящая от мнения ни отдельных субъектов, ни их групп; ее, как показывают события сутр, не может поколебать злопыхательство недоброжелателей.

Возвращаясь к сказанному выше, заметим, что данное клише по сравнению с [DN, I.4, 6] и [DN, I.5, 7] обладает важным отличием – в нем упоминается «татхагатость» как качество Будды: *Воистину, прекрасно лицезреть архата с чертами татхагаты* (**Sadhu kho pana tathā-rūpāṇaṃ arahataṃ dassanaṃ hatthi**). Буквально, здесь говорится об архате, обладающем «такими» формами (пали **tathā-rūpa**). О том, что категория **tathā** ‘так, такое, то’ в составных словах палийского канона обозначает именно татхагату, свидетельствует следующий отрывок из «Махапариниббана-сутты» ([DN, II.3, 1]):

Evam me sutam – ekaṃ samayaṃ bhagavā rājagahe viharati gijjhakūṭe pabbate. Tena kho pana samayena rājā māgadho ajātasattu vedehiputto vajjī abhiyātukāmo hoti. So evamāha – “ahaṃ hime vajjī evaṃmahiddhike evaṃmahānubhāve ucchecchāmi vajjī, vināsessāmi vajjī, anayabyasanaṃ āpādessāmi vajjī”ti.

Atha kho rājā māgadho ajātasattu vedehiputto vassakāraṃ brāhmaṇaṃ magadhamahāmattaṃ āmantesi – “ehi tvaṃ, brāhmaṇa, yena bhagavā tenupasaṅkama; upasaṅkamitvā mama vacanena bhagavato pāde sirasā vandāhi, appābādhaṃ appātāṅkaṃ lahuṭṭhānaṃ balaṃ phāsuvihāraṃ puccha – ‘rājā, bhante, māgadho ajātasattu vedehiputto bhagavato pāde sirasā vandati, appābādhaṃ appātāṅkaṃ lahuṭṭhānaṃ balaṃ phāsuvihāraṃ pucchati’^{ti}. Evañca vadehi – ‘rājā, bhante, māgadho ajātasattu vedehiputto vajjī abhiyātukāmo. So evamāha – “ahaṃ hime vajjī evaṃmahiddhike evaṃmahānubhāve uccheccāmi vajjī, vināsessāmi vajjī, anayabyasanaṃ āpādessāmi”^{ti}. Yathā te bhagavā byākaroti, taṃ sādhukaṃ uggahetvā mama āroceyyāsi. Na hi tathāgata vitathaṃ bhaṇanti”^{ti}.

Так мной услышано. Раз Бхагаван останавливается в Раджагрихе⁽¹⁾, на горе Гидджджакута. Тем временем, [царствующий в] Магадхе раджа Аджатасатту, сын видехийки⁽²⁾, желает захватить ваджей⁽³⁾. Он так говорит: «Должны быть уничтожены ваджи, большой магической силой⁽⁴⁾ [владеющие, столь] заносчивые – перебью [я] ваджей, погублю [я] ваджей, неотвратимую погибель принесу ваджам!» Тогда [царствующий в] Магадхе раджа Аджатасатту, сын видехийки, к брахману Вассакаре, главному советнику царства Магадха, обращается: ступай[-ка] ты, брахман – где Бхагаван [пробывает], туда подойди, подойдя – с моим приветствием к ногам припади, пожелай [ему жить] без болезней и слабости, [пожелай ему] легкости, силы, приятной жизни: мол, «[царствующий в] Магадхе раджа Аджатасатту, сын видехийки, о почтенный, к ногам твоим припадает, желает [тебе жить] без болезней и слабости, [желает] легкости, силы и приятной жизни», и еще так скажи: «О почтенный, [царствующий в] Магадхе раджа Аджатасатту, сын видехийки, желает захватить ваджей. Он так говорит: «Должны быть уничтожены ваджи, большой магической силой [владеющие, столь] заносчивые – перебью [я] ваджей, погублю [я] ваджей, неотвратимую погибель принесу ваджам!»; и как Бхагаван тебе разъяснит, [ты], хорошенько это осознав, мне перескажешь, ведь «татхагаты не-татхагатовое не говорят».

Комментарий:

- ⁽¹⁾ Раджагриха (пали **rājagaha**) – город южнее Ганги, на тот момент столица царства Магадха; то есть путь Вассакары к Будде был не слишком далеким;
- ⁽²⁾ Видеха – племя (царство), располагавшееся в древности в северо-восточной Индии, севернее Ганги; ...сын видехийки (пали **vedehiputto**) – матрилинейная царская титулатура бытовала в древней Северной Индии даже в поздней древности;

- (3) *Ваджи* (пали **vajjī**, пракр. и санскр. **vrjī**) – большое племя (или союз племен), жившее в древности в северо-восточной Индии, севернее Ганги;
- (4) *Иддхика* (пали **iddhika**) – здесь: сила сверхъестественной природы, овладение которой не вело, однако, к просветлению.

Здесь особый интерес для нас представляет выражение «татхагаты не-татхагатовое не говорят» (**“Na hi tathāgatā vitatham bhaṇanti”**ti; букв. «ведь «татхагаты «не таковое» не говорят»). Видимо, это – крылатое выражение, построенное на противопоставлении **tathā** ‘таковое’: **vitathā** ‘не-таковое’ и игре слов: **...tathāgatā vitatham...** По всем признакам, татхагата неразрывно связан с категорией «таковости». Но что она означает?

Во-первых, надо заметить, что категория **tathā** не имеет отрицательного измерения, «таковости» противопоставляется не другая, отрицательная сущность, а все «не-таковое» (в отличие от, например, оппозиции частиц **su-** : **dur-** ‘благое’ : ‘дурное’; ср. санскр. **sukha** : **duhkha** ‘счастье’ : ‘несчастье’). Во-вторых, контекст указывает на то, что «таковость» как свойство связано с говорением правды, татхагата – носитель истины прежде всего. Именно за истиной, как к татхагате, посылает к Будде брахмана Вассакару царь Аджатакатта. В этом смысле интересно дальнейшее повествование. Дело в том, что Будда встречает Вассакару довольно невежливо (единственный случай в «Дигха-никая»!); в беседу с ним не вступает, заданный вопрос игнорирует, как и самого гостя, вместо его приема демонстративно затеяв беседу с Анандой. Но даже в этом положении он не утаивает правды.

В свете вышесказанного привлекательно выглядит третье толкование термина татхагата (оно высказано В.В. Вертоградовой в частной беседе, но в нашем распоряжении есть контекст, позволяющий проверить эту гипотезу). По мнению автора гипотезы, надо переводить **tathāgata** как ‘в «таковом» (незыблемо) пребывающий’. Действительно, глагол **ā-gam-**, кроме значения ‘приходить, приближаться’, имеет значение ‘находиться, пребывать (в каком-либо месте)’. Человек, сознанием своим пребывающий в «таковом», не может не являться источником правдивой речи. Именно такое понимание термина **tathāgata** (как ‘в «таковом» (незыблемо) пребывающего’) дает нам непротиворечивое понимание указанной выше игры слов, да и всего данного эпизода ([DN, II.3]). Вспомним также обнаруженные выше «такие» формы» (пали **tathā-rūpa**) татхагаты; упоминание «таковости» и «татхагатовости» везде определенно указывает на качество состояния, а не на процесс прихода к нему. Толкование В.В. Вертоградовой выглядит убедительнее, чем Т. Рис-Дэвидса, но не будем спешить с выводами – ведь могут обнаружиться дополнительные аргументы.

Ошибочно, однако, думать, что высказанное утверждение о специфической связи свойства «татхагатовости» с говорением правды – лишь плод реконструкции. Палийская «Амбаттха-сутта» ([DN, I.3]) прямо (то есть прямой речью Будды в повествовании) описывает связь татхагаты с правдивым речением; связь,

впрочем, иного рода, нежели в «Махапариниббана-сутте»: здесь неправдивый ответ на вопрос татхагаты, или уклонение от ответа, или даже просто молчание могут иметь печальные последствия для отвечающего. Вопросание татхагаты требует правдивого прямого ответа. Рассмотрим отрывок из [DN, I.3.1]:

16. Atha kho bhagavato etadahosi – “atibālhaṃ kho ayaṃ ambaṭṭho māṇavo sakyesu ibbhavādena nimmādeti, yaṃnūnāhaṃ gottam puccheyya”nti. Atha kho bhagavā ambaṭṭhaṃ māṇavaṃ etadavoca – “kathaṃ gottosi, ambaṭṭhā”ti? “Kaṇhāyanohamasmi, bho gotamā”ti. Porāṇaṃ kho pana te ambaṭṭha mātāpettikaṃ nāmagottam anussarato ayyaputtā sakyā bhavanti; dāsiputto tvamasi sakyānaṃ. Sakyā kho pana, ambaṭṭha, rājānaṃ okkākaṃ pitāmahaṃ dahanti.

“Bhūtapubbaṃ, ambaṭṭha, rājā okkāko yā sā mahesī piyā manāpā, tassā puttassa rajjaṃ pariṇāmetukāmo jeṭṭhakumāre raṭṭhasmā pabbājesi – okkāmaṃ karakaṇḍaṃ hatthinikaṃ sinisūraṃ. Te raṭṭhasmā pabbājita himavantaṃ pokkharāṇiyā tīre mahāsākasaṇḍo, tattha vāsaṃ kappesaṃ. Te jāṭisambhedabhayā sakāhi bhaginīhi saddhiṃ saṃvāsaṃ kappesaṃ.

“Atha kho, ambaṭṭha, rājā okkāko amacce pārisajje āmantesi – ‘kahaṃ nu kho, bho, etarahi kumārā sammanti’ti? ‘Atthi, deva, himavantaṃ pokkharāṇiyā tīre mahāsākasaṇḍo, tatthetarahi kumārā sammanti. Te jāṭisambhedabhayā sakāhi bhaginīhi saddhiṃ saṃvāsaṃ kappenti’ti. Atha kho, ambaṭṭha, rājā okkāko udānaṃ udānesi – ‘sakyā vata, bho, kumārā, paramasakyā vata, bho, kumārā’ti. Tadagge kho pana ambaṭṭha sakyā paññāyanti; so ca nesaṃ pubbapuriso.

“Rañño kho pana, ambaṭṭha, okkākassa disā nāma dāsī ahosi. Sā kaṇhaṃ nāma janesi. Jāto kaṇho pabyāhāsi – ‘dhovatha maṃ, amma, nahāpetha maṃ amma, imasmā maṃ asucismā parimocetha, atthāya vo bhavissāmi’ti. Yathā kho pana ambaṭṭha etarahi manussā pisāce disvā ‘pisācā’ti sañjānanti; evameva kho, ambaṭṭha, tena kho pana samayena manussā pisāce ‘kaṇhā’ti sañjānanti. Te evamāhaṃsu – ‘ayaṃ jāto pabyāhāsi, kaṇho jāto, pisāco jāto’ti. Tadagge kho pana, ambaṭṭha kaṇhāyanā paññāyanti, so ca kaṇhāyanānaṃ pubbapuriso. Iti kho te, ambaṭṭha, porāṇaṃ mātāpettikaṃ nāmagottam anussarato ayyaputtā sakyā bhavanti, dāsiputto tvamasi sakyānaṃ”nti.

20. Atha kho bhagavā ambaṭṭhaṃ māṇavaṃ etadavoca – “ayaṃ kho pana te, ambaṭṭha, sahadhammiko paṇho āgacchati, akāmaṃ byākātabbo. Sace tvam na byākarissasi, aññena vā aññaṃ paṭicarissasi, tuṇhī vā bhavissasi, pakkamissasi vā ettheva te sattadhā muddhā phalissati. Taṃ kiṃ maññasi, ambaṭṭha, kinti te sutam brāhmaṇānaṃ vuddhānaṃ

mahallakānaṃ ācariyapācariyānaṃ bhāsamānānaṃ kutopabhutikā kaṇhāyanā, ko ca kaṇhāyanānaṃ pubbapuriso”ti?

Evam vutte, ambaṭṭho māṇavo tuṇhī ahosi. Dutiyampi kho bhagavā ambaṭṭhaṃ māṇavaṃ etadavoca – “taṃ kiṃ maññasi, ambaṭṭha, kinti te sutam brāhmaṇānaṃ vuddhānaṃ mahallakānaṃ ācariyapācariyānaṃ bhāsamānānaṃ kutopabhutikā kaṇhāyanā, ko ca kaṇhāyanānaṃ pubbapuriso”ti? Dutiyampi kho ambaṭṭho māṇavo tuṇhī ahosi.

Atha kho bhagavā ambaṭṭhaṃ māṇavaṃ etadavoca – “byākarohi dāni ambaṭṭha, na dāni, te tuṇhībhāvassa kālo. Yo kho, ambaṭṭha, tathāgatena yāvattiyakaṃ sahadhammikaṃ pañhaṃ puṭṭho na byākaroti, ethevassa sattadhā muddhā phalissati”ti.

21. Tena kho pana samayena vajirapāṇī yakkho mahantaṃ ayokūṭaṃ ādāya ādittaṃ sampaḷḷitaṃ sajotibhūtaṃ ambaṭṭhassa māṇavassa upari vehāsaṃ ṭhito hoti – “sacāyaṃ ambaṭṭho māṇavo bhagavatā yāvattiyakaṃ sahadhammikaṃ pañhaṃ puṭṭho na byākarissati, ethevassa sattadhā muddhaṃ phālessāmi”ti. Taṃ kho pana vajirapāṇiṃ yakkhaṃ bhagavā ceva passati ambaṭṭho ca māṇavo.

Atha kho ambaṭṭho māṇavo bhīto saṃviggo lomahaṭṭhajāto bhagavantaṃyeva tānaṃ gavesī bhagavantaṃyeva leṇaṃ gavesī bhagavantaṃyeva saraṇaṃ gavesī – upanisīditvā bhagavantaṃ etadavoca – “kimetaṃ bhavaṃ gotamo āha? Punabhavaṃ gotamo bravitū”ti.

“Taṃ kiṃ maññasi, ambaṭṭha, kinti te sutam brāhmaṇānaṃ vuddhānaṃ mahallakānaṃ ācariyapācariyānaṃ bhāsamānānaṃ kutopabhutikā kaṇhāyanā, ko ca kaṇhāyanānaṃ pubbapuriso”ti? “Evameva me, bho gotama, sutam yatheva bhavaṃ gotamo āha. Tatopabhutikā kaṇhāyanā; so ca kaṇhāyanānaṃ pubbapuriso”ti.

16. Бхагаван же так [про себя] сказал: “Мощно, воистину, этот манава Амбаттха шакьям Речью [поношения] иббхов⁽¹⁾ врезал. А спрошу-ка я о его роде (готре⁽²⁾)”. Тогда Бхагаван так сказал манаве Амбаттхе: “Какого рода ты, Амбаттха?”

“Я – Канхаяна, почтенный Готама”.

“Если, Амбаттха, вспомнить изначальное имя рода твоей матери и отца, то шакьи – дети кишатриев, а ты – сын рабыни шакьев. Ведь шакьи, Амбаттха, [своим] предком царя Оккаку считают. Некогда, Амбаттха, царь Оккака⁽³⁾, желая передать царство сыну [своей] приятной и очаровательной главной царицы, старших царевичей из страны выслал бродяжничать, – Оккамукху, Каранду, Хаттхинию, Синипуру. Из страны уйдя бродяжничать, на склоне Гималаев, на берегу лотосового пруда, в большой роще деревьев

шака – там они зажили. Они, из опасения смешения каст и племен⁽⁴⁾ со своими сестрами вступили в сожительство.

Тогда, Амбаттха, царь Оккака к сановникам, членам совета обратился: “Где теперь, почтенные, пребывают царевиочи?”

“Есть, божественный, на склоне Гималаев, на берегу лотосового пруда, большая роща деревьев шака – там они зажили. Они, из опасения смешения каст и племен со своими сестрами вступили в сожительство.”

И тут, Амбаттха, царь Оккака с криком выдохнул: “Воистину, почтенные, шакьи [те] царевиочи; наивысшие [из] шакьев, воистину, почтенные, [те] царевиочи!”

С тех пор, Амбаттха, шакьи [в миру] известны. Он же – [царь Оккака] – родоначальник шакьев. У царя Оккаки, Амбаттха, была рабыня по имени Диса. Она черного [младенца] родила. Новорожденный Канха (Черный) [тут же] заголосил: “Омой меня, мама, искупай меня, мама, от этой нечистоты освободи меня, мама, я буду вам полезен”. Воистину, Амбаттха, как люди называют теперь демонов демонами, точно так же, Амбаттха, люди называли в то время демонов «черными». Они так говорили: “Этот новорожденный [тут же] заголосил. «Черный» родился, демон родился!” С тех пор, Амбаттха, Канхаяны («от Черного происходящие») [в миру] известны. Он же [– Черный –] родоначальник Канхаянов. Воистину так, Амбаттха, если вспомнить изначальное имя рода твоей матери и отца, то шакьи – дети кишатриев, а ты – сын рабыни шакьев.”

20. Тогда Бхагаван Амбаттхе-манаве так сказал: «Итак, тебе, Амбаттха, задан вопрос, связанный с дхармой, [и] из бесстрастности [должен исходить твой] ответ. Коли не ответишь [правдиво], или будешь блуждать в противоречиях, [уходя от прямого ответа], или безмолвным пребудешь, или уйдешь прочь – тогда голова твоя расколется на семь частей. Так что ты думаешь об этом, Амбаттха? Что тобою услышано из бесед высших [по положению] старых брахманов, учителей твоих учителей – откуда происходит [готра] Канхаяна, и кто первопродок Канхаянов?»

Так было сказано, [но] Амбаттха-манава пребывал безмолвным. Тогда Бхагаван вторично Амбаттхе-манаве так сказал: «Что ты думаешь об этом, Амбаттха? Что тобою услышано из бесед высших [по положению] старых брахманов, учителей твоих учителей – откуда происходит [готра] Канхаяна, и кто первопродок Канхаянов?» Но и вторично Амбаттха-манава был безмолвен.

Тогда Бхагаван Амбаттхе-манаве так сказал: «Отвечай сейчас же,

Амбаттха, нет у тебя уже времени на молчание. Ведь, Амбаттха, кто, Татхагатай трижды спрошенный, на вопрос, связанный с дхармой, не отвечает – у того голова на семь частей расколется.»

21. И в этот момент якиша Ваджирапани⁽⁵⁾ с огромным железным молотом – горящим, в [языках] пламени, пылающим – над Амбаттхой-манавай в воздухе является [с такой мыслью]: «Если этот Амбаттха-манава, Бхагаваном трижды спрошенный, на вопрос, связанный с дхармой, не ответит – голову ему на семь частей расколю.» И того якишу Ваджирапани так [представшим] и Бхагаван видит, и Амбаттха-манава. И когда Амбаттха-манава увидел того [якишу] – напуганный, смятенный, с поднявшимися дыбом [от ужаса] волосами на теле⁽⁶⁾, защиты у Бхагавана ищущий, укрытия у Бхагавана ищущий, прибежища⁽⁷⁾ у Бхагавана ищущий, припав к ногам Бхагавана, [он] так заговорил: «Что это [такое] почтенный Готама сказал? Да повторит почтенный Готама еще раз.»

«Что ты думаешь об этом, Амбаттха? Что тобою услышано из бесед выших [по положению] старых брахманов, учителей твоих учителей – откуда происходит [готра] Канхаяна, и кто первопродок Канхаянов?»

«Так то мною и услышано, почтенный Готама – как сказал почтенный Готама, таково происхождение [готры] Канхаяна, и он [– Черный –] первопродок Канхаянов.»

Комментарий:

⁽¹⁾ Речи [поношения] иббхов (пали **ibbha-vāda**) связаны с предшествующими со- бытиями в тексте сутры, где Амбаттха поносит Будду как «черного слугу» (пали **kaṇha/kiṇha ibbha**);

⁽²⁾ **Готра** (пали **gotta**) – здесь: брахманский род, имеющий общего мужского первопродка-основателя;

⁽³⁾ **Оккака** (пали **Okkāka**) – видимо, основатель легендарной Солнечной дина- стии Икшваку;

⁽⁴⁾ Пали **Jāti-sambheda-bhaya** (букв. ‘боязнь смешения каст’) – из текста трудно судить, подразумевается ли здесь именно закон несмешения каст (**jāti**), или речь идет об обычной для Индии племенной эндогамии, либо имеется вви- ду и то, и другое одновременно (контекст позволяет думать и так);

⁽⁵⁾ **Якиши** – в древности: боги и богини племен Северо-Восточной Индии, где, по-видимому, изначально не поклонялись дэвам; вероятно, благодаря рас- пространению буддизма, джайнизма, а также диффузии племен получи- ли общеиндийское распространение; **Ваджирапани** (пали **vajīrapāṇin**) бук- вально означает ‘державший в руках ваджру’ и, возможно, не является лич- ным именем (в «Махабхарате», например, это просто эпитет Индры); роль ваджры в данном тексте играет пылающий молот;

- (6) ...с поднявшимися дыбом ... волосами на теле... – стандартное описание крайней степени возбуждения в текстах Древней Индии;
- (7) К категории **sarana**– ‘прибежище’ относится «три прибежища» буддиста (Будда, Дхарма, Сангха); значит, ища у Будды прибежище этого рода, Амбаттха признает самого Будду в качестве такового прибежища.

В целом сюжет этой сутры связан с полемикой, навязаной Будде Амбаттхой, учеником брахмана Поккхарасади. Полемика эта, однако, странного свойства. Она не касается никаких вопросов вероучения, и в доказательной части не содержит никаких философско-спекулятивных приемов. В начале в своих обвинительных речах (так называемых *иббхавадах*) Амбаттха обличает Будду как «черного иббху (слугу)», и как бы подразумевается, что «черный» не может учить дхарме по определению, так как распространяет в мире лишь «несуразность». Ответ Буддды (именно он дан в переводе) и вовсе с тройным дном. Он отвергает низкокастовое происхождение шакьев, и попутно припоминает самому Амбаттхе его происхождение от «черного». Однако, это лишь ловушка. Как покажут дальнейшие события в сутре, происхождение Амбаттхи от Канхи («черного») никакого отрицательного значения для Будды не имеет («тот Канха был великим риши», [DN, I.3.1, 23]). Происхождение готры Канхаяна интересует Будду лишь постольку, поскольку позволяют (почти буквально) выколотить из Амбаттхи правдивый ответ на очень неудобный вопрос (Амбаттха на него отвечать не собирался), и так продемонстрировать и ему, и прочим манавам что Готама воистину Татхагата и Будда, и именно это дает ему право проповедовать дхарму (этот эпизод выделен в тексте и переводе, см. выше). В пользу именно такой трактовки эпизода говорит и завязка сутры, когда брахман Поккхарасади посылает ученика своего Амбаттху проверить, не явился ли в мир «великий человек»-махапуреша (пали **mahāpurisa**), в соответствии с доктриной локаятиков, а также эпизод, в котором Амбаттха пытается проверить, обладает ли Будда всеми тридцатью двумя чертами-лакшанами (пали **lakkhana**), свойственными махапуреше (опять же, в соответствии с доктриной локаятиков, [DN, I.3.1]). В результате даже у Амбаттхи (уверенного поначалу в обратном) не остается сомнений – находящийся перед ним шраман Готама в соответствии с доктриной локаятиков – махапуреша, в соответствии со шраманскими представлениями – Будда и Татхагата.

Таким образом, при рассмотрении данной проблемы субъектно-объектный подход неприменим. Татхагата не только источник правды, но и ее страж, блюститель. Не только сам татхагата не скажет неправды, но и в ответ на его вопрос нельзя ни сказать неправду, ни утаить правду тем или иным способом («кто, Татхагатой трижды спрошенный, на вопрос, связанный с дхармой, не отвечает – у того голова на семь частей расколется», см. выше). И хотя термин татхагата сугубо буддийский, во-первых, раннебуддийские тексты, как и ашокинская эпиграфика, указывают на добуддийское происхождение терминов

будда, татхагата, архат; а во-вторых, сам персонаж с подобными характеристиками появляется уже в ранних упанишадах. И некоторые детали сюжетов упанишад обнаруживают удивительное сходство с «Дигха-никаей».

Рассмотрим эпизод из «Брихадараньяка-упанишады», содержащий важные для нас аналогии ([БрхУ, III]). Это словесная схватка брахмана Яджнявалкьи с ученейшими брахманами стран Куру-Панчала, состоявшаяся при дворе благочестивого Джанаки, царя Видехи. Схватка разгорается из-за того, что Яджнявалкья уводит со двора царя Джанаки особое стадо коров, предназначенных *пребывающему сознанием в наивысшей сути Брахмана* (санскр. **brahmīṣṭha-**). Прочие брахманы возмущаются таким поступком, и неспроста: некоторые признаки указывают на экстраординарный статус этого стада. Имеется ввиду вовсе не его материальная ценность, хотя и она очень велика: коров тысяча, и к рогам каждой прикреплено десять пад золота. Но дело и не в столкновении амбиций, и даже не в том, что Яджнявалкья «взял не по чину». В речах брахманов изредка проскальзывает священный ужас от совершенного Яджнявалкьей поступка – вот что самое интересное. Поэтому в данном вопросе следует разобраться особо. Перечислим по порядку те места текста, которые касаются этой проблемы и могут показаться необычными, благо их немного.

Первое, что надо отметить: в ответ на предложение Джанаки брахманам взять это стадо тому, кто является брахмиштха – молчание ([БрхУ, III.1, 2]), все дружно отказываются от такой чести (кроме Яджнявалкьи, естественно). И лишь после того, как ученик Яджнявалкьи уже угоняет это стадо, а на вопрос брахманов самому Яджнявалкье: вправду ли он считает себя брахмиштхой – тот отвечает дерзкой шуткой, очень похожей на вызов – только тогда разгорается словесная схватка.

Итак, завязка сюжета (а значит, и всей полемики) происходит вокруг проблемы – является ли Яджнявалкья брахмиштхой? Однако, как уже говорилось, дело тут не в личных амбициях. Как покажет следующий эпизод, брахмиштха вообще фигура экстраординарная, и, кроме того, находится в сакральной связи (и очень конкретной притом) с угоняемым стадом.

То есть, по мнению брахманов (а в их глазах Яджнявалкья брахмиштхой не является), угоняя такое стадо (санскр. **brahmagavīr**, '[стадо] коров, [принадлежащих] брахмиштхе' или просто 'коровы Брахмана'), Яджнявалкья совершает святотатство, кара за которое неминуема. Так что, как и покажут последующие события, перед нами бой не за личные амбиции, а за веру. О последнем ясно говорит Уддалака Аруни ([III.7]), когда обещает Яджнявалкье, что того ждет за угон подобных коров ('коров Брахмана'), если тот не ответит немедленно на вопрос Уддалаки: *...твоя голова отвалится...* (...**mūrdhā te vipatiṣyati**...). Значит, перед нами не обычный спор об основах вероучения: здесь каждый вопрос несет для Яджнявалкьи нешуточную опасность.

Однако, подобная угроза встречается в эпизоде словесного боя не единожды. Еще до данной брахманы, эта угроза звучит в брахмане, описывающей пер-

вую схватку Яджнявалкьи с Гарги Вачакнави ([III.6]). Гарги, в числе прочего, интересна тем, что, в отличие от остальных спорщиков, активно использует спекулятивные приемы ведения полемики. Здесь, последовательно вопрошая Яджнявалкью о первоосновах тех или иных сущностей мироздания, она пытается завести противника в «дурную бесконечность». Яджнявалкья послушно, как может показаться, следует за ее вопросами, но когда она спрашивает о первооснове Брахмана, вдруг вместо ответа обрывает ее угрозой: ты должна прекратить задавать вопросы о первооснове Брахмана *...дабы голова твоя не отвалилась...* (*...mā te mūrdhā vipatiṣyati...*). После этого Гарги замолкает, схватка окончена. Что ее так испугало, станет ясно далее: головы в итоге лишается вступивший в схватку последним Видагдха Шакалья, так и не признавший Яджнявалкью брахмиштхой, несмотря на свое очевидное поражение.

Вачакнави, надо заметить, персонаж в данном разделе очень важный. Ей одной дозволяется вступить в схватку не один раз, а дважды; именно она, после вторичного поражения, предостерегает брахманов от продолжения боя (ее послушался только Видагдха Шакалья, в итоге поплатившийся головой). Известно о ней, правда, столько же, сколько о большинстве спорящих (то есть только то, что она из рода Вачакну). Однако, то, что известно о двух из участников полемики (сам Яджнявалкья не в счет), заставляет полагать, что авторами упанишады здесь для словесного боя собраны избранные. Что касается самого боя, трудно сказать, происходил ли он в действительности, или, что скорее, был сконструирован авторами третьей главы на основе известного сюжета «Шатапатха-брахманы» ([ШБр, XI.6.3.11]), где Шакалью постигает проклятие Яджнявалкьи. Но если следовать этой идее, не исключается, что при сложении «Брихадараньяка-упанишады» основой данной адхьи был именно сюжет о словесном поединке Яджнявалкьи и Видагдхи Шакалья, остальные же персонажи собраны авторами позднее для придания событию эпического масштаба, и вот что позволяет так думать.

Как уже говорилось, о двух противниках Яджнявалкьи известно чуть более, чем их собственные и родовые имена. Эти двое, без сомнения, особо почтаемые в упанишадах брахманы-наставники, особенно если мы говорим о ранних упанишадах как об особом пространстве текста. Дело в том, что первый из них, Ушаста Чакраяна ([III.4]), в «Чхандогья-упанишаде» ([ЧхУ, I.10-11]), где он зовется Ушасти Чакраяна (санскр. *Uṣasti Cākṛāyana*) – герой-протагонист, знающий Брахман. Характерно, что там о своем «пребывании в Брахмане» Ушасти Чакраяна предупреждает жрецов уже знакомой нам по рассмотренному эпизоду угрозой «отпадения головы» ([ЧхУ, I.10, 9-11]); жрецы, вняв предупреждению, обращаются к нему за наставлением без боя ([I.11, 4-9]). Что же касается Уддалаки Аруни, этот персонаж фигурирует в ранних упанишадах неоднократно. Это учитель самого Ваджасанейи Яджнявалкьи ([БрхУ, VI.3, 7]). Не исключено, что Уддалака Аруни и есть тот самый Гаутама ([VI.2]), получивший истинное знание от кшатрия Праваханы Джайвали: некий Гаутама назван от-

цом Шветакета Арунея, а Уддалака Аруни и есть его отец – об этом прямо говорится в «Чхандогья-упанишаде» ([ЧхУ, VI]). Тот же сюжет присутствует в [ЧхУ, V, 3-10]; там также отцом Шветакета Арунея назван некий Гаутама. Любопытно, однако, что в [ЧхУ, V, 11-24] Уддалака Аруни получает истинное знание не от Праваханы Джайвали, а от кшатрия Ашвапати Кайкея – налицо расхождение, возникшее, как это случается при трансляции устной традиции, в процессе сложения текстов. По-видимому, для авторов в этих эпизодах были важны не сами имена наставников (к тому времени уже легендарных), а то, что в начале каждой ветви традиции непременно стоит кшатрий – это служит знаком ее подлинности. Третьим кшатрием, посвятившим брахманов в истинное учение о Брахмане, в упанишадах числится Аджаташатру из Каши ([БрхУ, II.1]).

Так или иначе, логика авторов третьей главы «Брихадараньяка-упанишды» ясна: противники Яджнявалкьи – лица для традиции ранних упанишад «маркированные», особо важные, а только персонажи такого уровня и смогут продемонстрировать, что Яджнявалкья – воистину брахмиштха, одного Шакалы для решения этой задачи мало.

А теперь, после проведенного анализа, попробуем сравнить обе традиции – раннебуддийскую палийскую и традицию ранних упанишад, но не в целом, а именно по тем пунктам, которые мы рассмотрели.

Первое, бросается в глаза смысловое сходство терминов *tathāgata* ‘в *«такое» (незыблемо) пребывающий»* и *brahmīṣṭha* ‘*пребывающий сознанием в наивысшей сути Брахмана»*. Смысловая разница лишь в том, что в последнем случае «такое» поименовано, а не табуировано, как в первом случае. Видно, что понятие татхагата обладает неизмеримо большим объемом, чем понятие брахмиштха, и потенциально, в пределах Индии, универсально и интеррелигиозно. А раз так, то с большей вероятностью термин *брахмиштха* является переложением термина *татхагата*, а не наоборот. Ведь термин татхагата, хоть и ассоциируется сейчас исключительно с буддизмом (а точнее с Буддой), – древний, добуддийский, на чем недвусмысленно настаивает палийский канон. Вдобавок, на раннем этапе, как явствует из канона, он является достоянием именно народной религии. Вспомним, шрамана Готама как татхагату опознает именно народ, простые прохожие, которые в итоге и доносят «славу» (*киттисадду*) до царского двора (см. выше). Может, обозначать «абсолютное» как «такое» придумали шраманы, а может, миряне, дабы не путаться в дефинициях, просто назвали его «таким» – сейчас судить трудно. Так или иначе, в итоге термин татхагата закрепился именно в буддизме, но масса прочих основополагающих терминов (буддха(и), дхарма, чакра, чакравартин, сутра, тапас, шила, и т.д.), бытовавших в народных религиозных представлениях, так и остались интеррелигиозными. Иное дело – брахмиштха. Этот термин сначала бытовал в специфической маргинальной среде приверженцев упанишад (ее нельзя называть брахманской, так как в числе учеников были даже шудры), на краю брахманистского мира (и идейно, и географически, да и ландшафтно – в лесу); не-

смотря на огромное последующее влияние упанишад на формировании индуизма, в числе основных терминов последнего брахмиштха не значится

Второе, это функция татхагаты и брахмиштхи в качестве носителя и стража «правды». Наличие подобного института в связи со словесным поединком в Древней Индии, видимо, в числе прочего, помешало философии отделиться от религии и окончательно выродиться в софистику (хотя такие тенденции были). Философия в Древней Индии – это всегда вероучение.

Третье, это кара для нечестивца, смеющего в присутствии татхагаты (или брахмиштхи) говорить «неправду», причем обрушивается она непременно на голову. Это самые загадочные места в цитированных текстах. О том, что Шакалья погиб, «Брихадараньяка-упанишада» говорит недвусмысленно, да и Амбаттха пугается смертельной опасности. Но, с другой стороны, гибель явно не носит насильственного характера, более того, брахмиштха ли, татхагата ли – никогда не забывают предупредить об опасности.

И четвертое, это то, что и буддийское учение, и традиция упанишад имеют кшатрийское, а не брахманское происхождение (причем и те, и другие гордятся этим). Эта проблема чрезвычайно интересна и связана с проблемой генезиса традиции упанишад. Впрочем, это уже выходит за рамки нашего исследования. Но некая загадка в этом действительно есть. И еще раз задуматься об этом нас заставляет «Артхашастра» ([X, I.1]), когда говорит о неких кшатрийских союзах, судя по месту в шастре, живущих на периферии обитаемого мира (или даже за его пределами, точно установить сложно). И это те самые племена Восточной Индии, о которых мы говорили в части I – не признающие брахманского авторитета и отлученные от изучения вед. Родом из них были Будда и Джина Махавира. И в связи с этим возникает одна проблема.

ГЛАВА 4

КШАТРИИ И ИББХИ

(МИР ПЛЕМЕН В СУТРАХ ПАЛИЙСКОГО КАНОНА)

Кем был по своему социальному происхождению основоположник буддизма? В этом вопросе палийский канон не оставляет места для кривотолков. В палийской «Махапариниббана-сутте» представители восточноиндийских племен и царств, требующие от маллов-косинараков свою долю праха Будды, обосновывают свои притязания просто ([DN, II, 3.164]):

Bhagavāpi khattiyo mayampi khattiyā...

Как Бхагаван – кшатрий, так и мы – кшатрии...

Иными словами: мы, кшатрии, имеем право на частицу праха Будды, потому, что он наш плоть от плоти.

Здесь бы и закрыть проблему, однако, при более пристальном рассмотрении картина усложняется.

Итак, обратимся к одному фрагменту из «Кутаданта-сутты» ([DN, I, 5]) и «Сонаданда-сутты» ([DN, I, 4]). Этот фрагмент совершенно идентичен в обеих сутрах (за исключением личных имен – Кутаданта и Сонаданда соответственно) и представляет собой клише, употребленное в идентичных контекстах, а именно: авторитетный член общины брахманов-гахапатиков идет получить наставление от Будды, другие брахманы уговаривают его не делать этого, дабы не ронять своего достоинства. В связи с этим и перечисляются «достоинства» (*guṇa* или *vaṇṇa*) данного брахмана. Рассмотрим самое первое «достоинство» (по-видимому, оно считалось наиболее важным; заметим, что в палийском каноне очередность при перечислении имеет большое значение). Для этого обратимся к «Кутаданта-сутте» ([DN, I, 5]):

Bhavañhi kūṭadanto ubhato sujāto mātito ca pitito ca saṃsuddhagahaṇiko yāva sattamā pitāmahayugā akkhitto anupakkuṭṭho jātivādena. Yampi bhavaṃ kūṭadanto ubhato sujāto mātito ca pitito ca saṃsuddhagahaṇiko yāva sattamā pitāmahayugā akkhitto anupakkuṭṭho jātivādena, imināpaṅgena na arahati bhavaṃ kūṭadanto samaṇaṃ gotamaṃ dassanāya upasaṅkamituṃ. Samaṇo tveva gotamo arahati bhavantaṃ kūṭadantaṃ dassanāya upasaṅkamituṃ.

Ведь почтенный Кутаданта благого происхождения с обеих сторон – и по матери и по отцу, – чистого происхождения вплоть до седьмого колена праотцов, незапятнанный, безупречного происхождения. Если же почтенный Кутаданта благого происхождения с обеих сторон – и по матери и по отцу, – чистого происхождения вплоть до седьмого колена праотцов, незапятнанный, безупречного происхождения, то по этой причине не почтенный Кутаданта должен приблизиться, дабы лицезреть шрамана Готаму, а шраман Готама должен приблизиться, дабы лицезреть почтенного Кутаданту.

Из контекста как бы предполагается, что означенный шраман Готама таким достоинством не обладает. Однако Кутаданта отмечает этот наговор:

Samaṇo khalu, bho, gotamo ubhato sujāto mātito ca pitito ca saṃsuddhagahaṇiko yāva sattamā pitāmahayugā akkhitto anupakkuṭṭho jātivādena. Yampi, bho, samaṇo gotamo ubhato sujāto mātito ca pitito ca saṃsuddhagahaṇiko yāva sattamā pitāmahayugā akkhitto anupakkuṭṭho jātivādena, imināpaṅgena na arahati so bhavaṃ gotamo amhākaṃ dassanāya upasaṅkamituṃ. Atha kho mayameva arahāma taṃ bhavantaṃ gotamaṃ dassanāya upasaṅkamituṃ.

Воистину, почтенные, шраман Готама благого происхождения с обеих сторон – и по матери и по отцу, – чистого происхождения вплоть до седьмого колена праотцов, незапятнанный, безупречного происхождения. Если же шраман Готама благого происхождения с обеих сторон – и по матери и по отцу, – чистого происхождения вплоть до седьмого колена праотцов, незапятнанный, безупречного происхождения, то по этой причине не почтенный Готама должен приблизиться, дабы лицеизреть нас, а мы должны приблизиться, дабы лицеизреть почтенного Готаму.

Ничто здесь не противоречит предыдущим высказываниям, но настораживает следующее. Стоит возникнуть подобному ситуативному контексту – брахман желает лицеизреть Будду – как тут же появляется клишированная ситуация, где прочие брахманы сразу заявляют о «нечистом» происхождении Будды. Существенно не то, правда это или нет, а то, почему вообще этот вопрос возникает в «Дигха-никае», да так, что и сама ситуация превращается в клише. Это тем удивительней, что буддийское вероучение в целом безразлично к вопросу о социальном и родоплеменном происхождении. Впрочем, бывают нетривиальные, неклишированные случаи. Один из них мы сейчас и рассмотрим. Он, как я надеюсь, позволит пролить свет на этот запутанный вопрос.

Обратимся к «Амбаттха-сутте» ([DN, I, 3]). Прежде, чем выносить какое-либо суждение, рассмотрим эту сутру поэтапно от начала до конца, большей частью ограничившись кратким пересказом, но важные для нас отрывки переводя и снабдив подробным комментарием.

Сюжет вкратце таков. Будда странствует по стране Косала и останавливается в одной из деревень. В соседней деревне живет брахман Поккхарасади. Решив проверить, воистину ли Будда таков, какая о нем идет молва, он посылает к тому своего лучшего ученика, манаву (молодого брахмана) Амбаттху, преуспевшего во всех брахманских премудростях (ему Поккхарасади говорит: **“yamahaṃ jānāmi, taṃ tvaṃ jānāsi; yaṃ tvaṃ jānāsi tamahaṃ jānāmi”**ti – *Что я знаю – то ты знаешь, что ты знаешь – то я знаю*). Амбаттха с сопровождающими его манавами прибывает к месту пребывания Будды и заходит в вихару. Все манавы, обменявшись с Буддой приветствиями, заведя с ним приятную беседу, сели поодаль. Амбаттха же ни приветствовать Будду как принято, ни присаживаться не стал, лишь то прохаживаясь, то стоя на месте обменялся с сидящим Буддой некоторыми приветственными словами. Далее:

10. **Atha kho bhagavā ambatṭhaṃ mānavaṃ etadavoca – “evaṃ nu te, ambatṭha, brāhmaṇehi vuddhehi mahallakehi ācariyapācariyehi saddhiṃ kathāsallāpo hoti, yathayidaṃ caraṃ tiṭṭhaṃ nisinnena mayā kiñci kiñci kathaṃ saraṇīyaṃ vītisāreti”**ti? **“No hidaṃ, bho gotama. Gacchanto vā hi, bho gotama, gacchantena brāhmaṇo brāhmaṇena saddhiṃ**

sallapitumarahati, ʔhito vā hi, bho gotama, ʔhitenā brāhmaṇo brāhmaṇena saddhiṃ sallapitumarahati, nisinno vā hi, bho gotama, nisinnena brāhmaṇo brāhmaṇena saddhiṃ sallapitumarahati, sayāno vā hi, bho gotama, sayānena brāhmaṇo brāhmaṇena saddhiṃ sallapitumarahati. Ye ca kho te, bho gotama, muṇḍakā samaṇakā ibbhā kiṇhā bandhupādāpaccā, tehipi me saddhiṃ evaṃ kathāsallāpo hoti, yathariva bhota gotamenā”ti.

10. Тогда Бхагаван так сказал манаве Амбаттхе: “Так ли, Амбаттха, ты беседуешь с высшими [по положению] старыми брахманами, учителями твоих учителей, как теперь, когда ты, то прохаживаясь, то останавливаясь, со мной, сидящим, обмениваешься кое-какими приветственными словами?”

“Не так, почтенный Готама. С идущим брахманом, почтенный Готама, брахман должен беседовать идя; со стоящим брахманом, почтенный Готама, брахман должен беседовать стоя; с сидящим брахманом, почтенный Готама, брахман должен беседовать сидя; с лежащим брахманом, почтенный Готама, брахман должен беседовать лежа. Что же до тех, почтенный Готама, бритоголовых ишраманов, иббхов (слуг), черных, отродья стоп [Нашего] Родича, то с ними я беседую так же, как и с тобой, почтенный Готама”.

Итак, оскорбление нанесено. Произнесено два очень важных слова – **ibbhā** (здесь) ‘слуги’ и **kiṇhā (kaṇhā)** ‘черные’. Что под ними подразумевается?

Клише **muṇḍakā samaṇakā ibbhā kiṇhā bandhupādāpaccā** ‘бритоголовые ишраматы, иббхи (слуги), черные, отродье стоп [Нашего] Родича’ в Сутта-питаке не уникально, и встречается всегда в одном контексте – поношение брахманами Будды и сангхи. Термин **kiṇhā (kaṇhā)** подразумевает прежде всего ритуальную нечистоту. Так, «Агганья-сутта» ([DN, III, 4]) говорит на этот счет:

Brāhmaṇova seṭṭho vaṇṇo, hīnā aññe vaṇṇā. Brāhmaṇova sukko vaṇṇo, kiṇhā aññe vaṇṇā.

[Лишь] брахматы – высшая варна, ничтожны иные варны. [Лишь] брахматы – белая варна, черны иные варны.

Здесь очевиден ряд двоичных оппозиций:

высшее (**seṭṭha**) : ничтожное (**hīna**)
белое (**sukka**) : черное (**kiṇha**)

Однако, можно ли, опираясь на это, однозначно конкретизировать термин **kiṇha** как ‘[ритуально] нечистое’? Нет, и позже будет показано, почему.

Также «Агганья-сутта» не оставляет сомнений, что за «родич» упомянут в клише **muṇḍakā samaṇakā ibbhā kiṇhā bandhupādāpaccā**:

**brāhmaṇāva brahmuno puttā orasā mukhato jātā brahmadā
brahmanimmitā brahmadāyādā ti.**

*Брахманы, брахманов законные сыновья, наилучшего рождения, от
Брахмы произошедшие, Брахмой сотворенные, наследники Брахмы.*

То есть, этот «родич» брахманов – Брахма. В соответствии с традиционными брахманскими воззрениями, от стоп Брахмы произошли шудры. Таким образом, термин **bandhupādāpaccā** однозначно задает крайне низкое социальное положение **ibbhā** и **kinhā**. Что касается термина **ibbhā**, это, очевидно, социальный термин, использованный в данном случае в виде ругательства. В палийском каноне его значение очевидно – ‘слуга, зависимый человек’. Если же выйти из пространства палийского канона, картина существенно усложняется. Санскритские **ibha** и **ibhya** могут обозначать широкий спектр трудящихся людей – от слуг и неимущих до домохозяев и владельцев скота. Но и люди низкого социального положения могут быть состоятельными, а брахманы – бедствовать, и упанишады это описывают красноречиво.

В ответ на оскорбление Будда напоминает Амбаттхе, что он явился к нему с какой-то целью, да и поведение его выдает дурное воспитание. Это приводит Амбаттху в ярость:

12. **Atha kho ambaṭṭho māṇavo bhagavatā avusitavādena vuccamāno kupito anattamano bhagavantamyeva khumsento bhagavantamyeva vambhento bhagavantamyeva upavadamāno – “samaṇo ca me, bho, gotamo pāpito bhavissati”ti bhagavantam etadavoca – “caṇḍā, bho gotama, sakyajāti; pharusā, bho gotama, sakyajāti; lahusā, bho gotama, sakyajāti; bhassā, bho gotama, sakyajāti; ibbhā santā ibbhā samānā na brāhmaṇe sakkaronti, na brāhmaṇe garuṃ karonti [garukaronti (sī. syā. kaṃ. pī.)], na brāhmaṇe mānenti, na brāhmaṇe pūjenti, na brāhmaṇe apacāyanti. Tayidaṃ, bho gotama, nacchannaṃ, tayidaṃ nappatirūpaṃ, yadime sakyā ibbhā santā ibbhā samānā na brāhmaṇe sakkaronti, na brāhmaṇe garuṃ karonti, na brāhmaṇe mānenti, na brāhmaṇe pūjenti, na brāhmaṇe apacāyanti”ti. Itiha ambaṭṭho māṇavo idaṃ paṭhamam sakesu ibbhavādaṃ nipātesi.**

13. **“Kiṃ pana te, ambaṭṭha, sakyā aparaddhu”nti? “Ekamidāhaṃ, bho gotama, samayaṃ ācariyassa brāhmaṇassa pokkharasātissa kenacideva karaṇīyena kapilavatthum agamāsim. Yena sakyānaṃ sandhāgāraṃ tenupasaṅkamim. Tena kho pana samayena sambahulā sakyā ceva sakyakumārā ca sandhāgāre [sandhāgāre (sī. pī.)] uccesu āsanesu nisinnā honti aññamaññaṃ aṅgulipatodakehi [aṅgulipatodakena (pī.)] sañjagghantā saṃkīlantā, aññadatthu mamaññeva maññe anujagghantā, na maṃ koci āsanenapi nimantesi. Tayidaṃ, bho gotama, nacchannaṃ, tayidaṃ nappatirūpaṃ, yadime sakyā ibbhā santā ibbhā**

samānā na brāhmaṇe sakkaronti, na brāhmaṇe garuṃ karonti, na brāhmaṇe mānenti, na brāhmaṇe pūjenti, na brāhmaṇe apacāyanti”ti. Itiha ambaṭṭho māṇavo idaṃ dutiyaṃ sakyesu ibbhavādaṃ nipātesi.

14. “Laṭukikāpi kho, ambaṭṭha, sakupikā sake kulāvake kāmālapinī hoti. Sakaṃ kho panetaṃ, ambaṭṭha, sakyānaṃ yadidaṃ kapilavatthum, nārahaṭṭāyasmā ambaṭṭho imāya appamattāya abhisajjitu”nti.

15. “Cattārome, bho gotama, vaṇṇā – khattiyā brāhmaṇā vessā suddā. Imesañhi, bho gotama, catunnaṃ vaṇṇānaṃ tayo vaṇṇā – khattiyā ca vessā ca suddā ca – aññadatthu brāhmaṇasseva paricārakā sampajjanti. Tayidaṃ, bho gotama, nacchannaṃ, tayidaṃ nappatirūpaṃ, yadime sakyā ibbhā santā ibbhā samānā na brāhmaṇe sakkaronti, na brāhmaṇe garuṃ karonti, na brāhmaṇe mānenti, na brāhmaṇe pūjenti, na brāhmaṇe apacāyanti”ti. Itiha ambaṭṭho māṇavo idaṃ tatiyaṃ sakyesu ibbhavādaṃ nipātesi.

12. Тогда манава Амбаттха, словами Бхагавана [о его] невоспитанности оскорбленный, разгневанный и недовольный, стал бранить Бхагавана, унижать Бхагавана, оскорблять Бхагавана, [подумав]: “Шраман Готама будет дурно [обращаться] со мной”, [он] Бхагавану так сказал: “Свирепо племя шакьев, почтенный Готама. Грубо племя шакьев, почтенный Готама! Обидчиво племя шакьев, почтенный Готама! Дико племя шакьев, почтенный Готама! [Эти] иббхи изможденные, шраманы [из] иббхов – брахманов не ублажают, брахманов не почитают, [о] брахманах [хорошо] не думают, брахманам почет не оказывают, брахманам не поклоняются. От тебя, почтенный Готама, эта несуразность, от тебя это безобразие, когда эти шакьи, иббхи изможденные, шраманы [из] иббхов – брахманов не ублажают, брахманов не почитают, [о] брахманах [хорошо] не думают, брахманам почет не оказывают, брахманам не поклоняются”; – так манава Амбаттха изложил [в адрес] шакьев первую Речь [поношения] иббхов.

13. Чем же перед тобой, Амбаттха, шакьи [так] оплошали? – “Однажды, почтенный Готама, по некому делу учителя, брахмана Поккхарасади, я пришел в Капилаваттху и, где дом собрания шакьев, к тому [месту] приблизился. В это время множество и [взрослых] шакьев, и шакьев-юношей в доме собрания на высоких сиденьях сидели, тыча друг друга пальцами, веселились и развлекались, несомненно, как я думаю, смеясь надо мной, [и] никто не пригласил меня на сиденье. От тебя, почтенный Готама, эта несуразность, от тебя это безобразие, когда эти шакьи, иббхи изможденные, шраманы [из] иббхов – брахманов не ублажают, брахманов не почитают, [о] брахманах [хорошо] не думают, брахманам почет не

оказывают, брахманам не поклоняются”; – так манава Амбаттха изложил [в адрес] шакьев вторую Речь [поношения] иббхов.

14. “Даже перепелка, Амбаттха, маленькая птичка, и та щебечет, как хочет, в своем гнезде. А ведь этот Капилаваттху, Амбаттха, [поселение] шакьев, и поэтому не стоит, Амбаттха, сердиться по столь ничтожному поводу”.

15. “Четыре [есть] варны, почтенный Готама: кшатрии, брахманы, вайшьи, шудры. Из этих четырех варн, почтенный Готама, три варны – и кшатрии, и вайшьи, и шудры – несомненно, обслуживающими брахманов становятся. От тебя, почтенный Готама, эта несуразность, от тебя это безобразие, когда эти шакьи, иббхи изможденные, шраманы [из] иббхов – брахманов не ублажают, брахманов не почитают, [о] брахманах [хорошо] не думают, брахманам почет не оказывают, брахманам не поклоняются”; – так манава Амбаттха изложил [в адрес] шакьев третью Речь [поношения] иббхов.

Надо отметить, что для обозначения племени шакьев Амбаттха использует термин **sakya-jāti** вместо обычного в таких случаях **sakyakula** (в том числе и в «Амбаттха-сутте» (2): **Samaṇo khalu bho Gotamo sakyaputto sakyakulā...**). Трудно утверждать абсолютно достоверно, но не исключено, что здесь вместо нейтрального родоплеменного термина (**kula**) Амбаттхой умышленно использован социально-родовой, кастовый (**jāti**), в данном контексте имеющий явно уничижительный смысл. Ведь ко всему прочему **kula** в палийском каноне относится к числу понятий, не имеющих отрицательного измерения, его антипод – **akula** ‘без-родность’ (так же как, например, **dhamma** ‘дхарма’, ей противостоит **adhamma** ‘не-дхарма, нечестие’). Иное дело **jāti** – статус **sakya-jāti** Амбаттха характеризовал весьма красноречиво. Интересно также то, что социальная роль трех небрахманских варн им низводится до положения обслуживания брахманов. Амбаттха амбициозен не в меру – ведь, согласно «Артхашастре» и «Ману-смирти», это функция исключительно шудр (в «Ману-смирти», правда, такое положение отмечается как допустимое в частных случаях, хоть в целом дхарме не соответствующее). Однако, в пространстве палийского канона это высказывание вполне органично (достаточно вспомнить уже цитированное место из «Аггання-сутты»; [DN, III, 4]) Любопытнее всего то, что при всем этом, перечисляя варны, он ставит кшатриев на первое место – это клише палийского канона, которое соблюдается невзирая на несоответствие контексту. Здесь явное типологическое сходство со сказительской традицией. Далее:

16. **Atha kho bhagavato etadahosi – “atibālhaṃ kho ayaṃ ambaṭṭho māṇavo sakyesu ibbhavādena nimmādeti, yaṃnūnāhaṃ gottam puccheyya”nti. Atha kho bhagavā ambaṭṭhaṃ māṇavaṃ etadavoca –**

“kathaṃ gottosi, ambaṭṭhā”ti? “Kaṇhāyanohamasmi, bho gotamā”ti. Porāṇaṃ kho pana te ambaṭṭha mātāpettikaṃ nāmagottaṃ anussarato ayyaputtā sakyā bhavanti; dāsiputto tvamasi sakyānaṃ. Sakyā kho pana, ambaṭṭha, rājānaṃ okkākaṃ pitāmahaṃ dahanti.

“Bhūtapubbaṃ, ambaṭṭha, rājā okkāko yā sā mahesī piyā manāpā, tassā puttassa rajjaṃ pariṇāmetukāmo jeṭṭhakumāre raṭṭhasmā pabbājesi – okkāmaṃ karaṇḍaṃ hatthinīyaṃ sīnipuraṃ. Te raṭṭhasmā pabbājita himavantaṃ passe pokkharāṇiyā tīre mahāsākasaṇḍo, tattha vāsaṃ kappesaṃ. Te jāṭisambhedabhaya sakāhi bhaginīhi saddhiṃ saṃvāsaṃ kappesaṃ.

“Atha kho, ambaṭṭha, rājā okkāko amacce pārisajje āmantesi – ‘kahaṃ nu kho, bho, etarahi kumārā sammantī’ti? ‘Atthi, deva, himavantaṃ passe pokkharāṇiyā tīre mahāsākasaṇḍo, tatthetarahi kumārā sammanti. Te jāṭisambhedabhaya sakāhi bhaginīhi saddhiṃ saṃvāsaṃ kappenti’ti. Atha kho, ambaṭṭha, rājā okkāko udānaṃ udānesi – ‘sakyā vata, bho, kumārā, paramasakyā vata, bho, kumārā’ti. Tadagge kho pana ambaṭṭha sakyā paññāyanti; so ca nesaṃ pubbapuriso.

“Rañño kho pana, ambaṭṭha, okkākassa disā nāma dāsī ahoṣi. Sā kaṇhaṃ janesi. Jāto kaṇho pabyāhāsi – ‘dhovatha maṃ, amma, nahāpetha maṃ amma, imasmā maṃ asucismā parimocetha, atthāya vo bhavissāmi’ti. Yathā kho pana ambaṭṭha etarahi manussā piṣāce disvā ‘piṣācā’ti sañjānanti; evameva kho, ambaṭṭha, tena kho pana samayena manussā piṣāce ‘kaṇhā’ti sañjānanti. Te evamāhaṃsu – ‘ayaṃ jāto pabyāhāsi, kaṇho jāto, piṣāco jāto’ti. Tadagge kho pana, ambaṭṭha kaṇhāyanā paññāyanti, so ca kaṇhāyanānaṃ pubbapuriso. Iti kho te, ambaṭṭha, porāṇaṃ mātāpettikaṃ nāmagottaṃ anussarato ayyaputtā sakyā bhavanti, dāsiputto tvamasi sakyānaṃ”nti.

Evam vutte, te māṇavakā bhagavantaṃ etadavocaṃ – “mā bhavaṃ gotamo ambaṭṭhaṃ atibālhaṃ dāsiputtavādena nimmādesi. Sujāto ca, bho gotama ambaṭṭho māṇavo, kulaputto ca ambaṭṭho māṇavo, bahussuto ca ambaṭṭho māṇavo, kalyāṇavākkaraṇo ca ambaṭṭho māṇavo, paṇḍito ca ambaṭṭho māṇavo, pahoti ca ambaṭṭho māṇavo bhotā gotamena saddhiṃ asmim vacane paṭimantetu”nti.

16. Бхагаван же так [про себя] сказал: “Мощно, воистину, этот манава Амбаттха шакьям Речью [поношения] иббхов врезал. А спрошу-ка я о его роде (готре)”. Тогда Бхагаван так сказал манаве Амбаттхе: “Какого рода ты, Амбаттха?”

“Я – Канхаяна, почтенный Готама”.

“Если, Амбаттха, вспомнить изначальное имя рода твоей матери и отца, то шакьи – дети кишатриев, а ты – сын рабыни шакьев. Ведь шакьи, Амбаттха, [своим] предком царя Оккаку считают.

Некогда, Амбаттха, царь Оккака, желая передать царство сыну [своей] приятной и очаровательной главной царицы, старших царевичей из страны выслал бродяжничать, – Оккамукху, Каранду, Хаттхинию, Синипуру. Из страны уйдя бродяжничать, на склоне Гималаев, на берегу лotosового пруда, в большой роще деревьев шака – там они зажили. Они, страшась [нарушить закон] несмешения родов, со своими сестрами вступили в сожителство.

Тогда, Амбаттха, царь Оккака к сановникам, членам совета обратился: “Где теперь, почтенные, пребывают царевичи?”

“Есть, божественный, на склоне Гималаев, на берегу лotosового пруда, большая роща деревьев шака – там они зажили. Они, страшась [нарушить закон] несмешения родов, со своими сестрами вступили в сожителство.”

И тут, Амбаттха, царь Оккака с криком выдохнул: “Воистину, почтенные, шакхи [те] царевичи; наивысшие [из] шакьев, воистину, почтенные, [те] царевичи!”

С тех пор, Амбаттха, шакхи [в миру] известны. Он же – [царь Оккака] – родоначальник шакьев. У царя Оккаки, Амбаттха, была рабыня по имени Диса. Она черного [ребенка] родила. Новорожденный Канха (Черный) [тут же] заголосил: “Омой меня, мама, искупай меня, мама, от этой нечистоты освободи меня, мама, я буду вам полезен”. Воистину, Амбаттха, как люди называют теперь демонов демонами, точно так же, Амбаттха, люди называли в то время демонов «черными». Они так говорили: “Этот новорожденный [тут же] заголосил. «Черный» родился, демон родился!” С тех пор, Амбаттха, Канхаяны («от Черного происходящие») [в миру] известны. Он же – [Канха] – родоначальник Канхаянов. Воистину так, Амбаттха, если вспомнить изначальное имя рода твоей матери и отца, то шакхи – дети кишатриев, а ты – сын рабыни шакьев.”

Надо сказать, в вопросе Будды уже таится ловушка: ведь пали **Kaṇha** = санскр. **Kṛṣṇa**. То есть имя брахманского рода-готры Амбаттхи – Канхаяна – означает как ‘от Кришны (личное имя) происходящий’, так и ‘от «черного» происходящий’. В эту ловушку Амбаттха и попадает со всего маху: то, что выглядит как личное имя, оказывается прозвищем, данным его предку, сыну рабыни, за темный цвет кожи. Отсюда – важная деталь: «черный» – это не просто ритуально нечистый. Он опознается визуально, по цвету кожи. Ведь рабыня Диса, родившая «черного», сама «черной» не была (иначе не ясен возникший в связи с этим ажиотаж). А ведь речь явно идет о домашней рабыне, то есть не просто о зависимом человеке, а о женщине, в принципе не обладающей личной свободой. То есть в социальной иерархии чистоты/нечистоты «черные» ибхи

в любом случае стояли выше нее. Значит, в поношениях Амбаттхи в адрес шакьев имелась в виду не только ритуальная нечистота (здесь хватило бы и термина **ibbha**, тем более что он в поношении является основным – ср. **ibbhavada**), но и цвет кожи.

Разумеется, отмыть цвет кожи, как того хотел Канха, нельзя. Но избавиться от обвинений в ритуальной нечистоте, в «иббховости» – можно, что Будда и делает. Царь Оккака – это, без сомнения, Икшваку, легендарный основатель «солнечной династии» в Айодхье. Рассказывая легенду о происхождении четырех кланов шакьев, Будда ненароком устанавливает и их первородство по отношению ко всей «солнечной династии» (ведь они – четыре старших брата!). Вот только имена их не похожи на кшатрийские (по крайней мере два из них) и имеют больше сходства с названиями профессионально-ремесленных корпораций: **okkā mukha**, в бирманской редакции **ukkā mukha** – букв. 'открывающий горн (печь)', то есть кузнец или литейщик, либо 'плавильный котел златокузнеца'; **karaṇḍu** – 'плетеная корзина (ящик)' (в бирманской редакции **karakāṇḍa** 'изготавливающий стрелы, древокодел'); **hatthinīya** – 'слоном движимый' – уже похоже на воинское имя (хотя больше напоминает эпитет погонщика слонов); **sīnipura** в бирманской редакции зовется **sinisūra**.

Также трудно сказать, что в данном случае имеется в виду под '[законом] несмещения родов (каст)' (**jāti-sambheda**): говорится ли о несмещении именно каст (**jāti**), или речь об обычной для Индии племенной эндогамии, изредка доходящей и до крайностей, когда практикуются исключительно близкородственные браки ([Fuchs, 1973]). Больше определенности с противопоставлением *ария* : *даса*. Как уже говорилось, под **dāsī** явно подразумевается домашняя рабыня царя Оккаки. Для обозначения ариев здесь используется редкая форма **ayya** (обычно **ariya**). Из контекста ясно, что под ариями здесь имеются в виду именно кшатрии, и это вообще характерно для палийского канона, где зачастую понятия 'арии' и 'кшатрии' фактически синонимичны. Более того, и само буддийское учение пропагандируется как арийское, кшатрийское в противовес брахманским воззрениям; монахи-бхикшу в силу принадлежности к учению называются ариями (**bhikkhū yāyam ditthi ariyā niyyānikā**... 'бхикшу, именно [по] учению – арии, прочь [из сансары] ведомые'; [DN, II, 3]), а сама община-сангха – **ariyasangha**, то есть каждый ученик вместе с учением как бы приобщается и к кшатрийству. Любопытную аналогию этому мы находим в Брихадараньяка- и Чхандогья-упанишадах ([Брх, II, 1; VI, 2]; [Чх, V, 3]), где истинное учение о природе Брахмана объявляется изначально достоянием кшатриев, лишь впоследствии переданным брахманам.

Еще одна важная деталь – страх людей перед «чернотой» Канхи Будда объясняет темнотой, непросвященностью самого народа, а то, что Канха заговорил с рождения – явно знак великого человека. Так оно и окажется впоследствии.

Однако продолжим. Спутники Амбаттхи относятся к этому рассказу с недоверием, и тогда Будда спрашивает об этом у самого Амбаттхи, а для верно-

сти призывает якшу *ваджрапани* (*vajirapāni*, букв. ‘несущий ваджру, ваджро-носец’ – может, личное имя, но скорее всего – характеристика; ср. в санскритской литературе *vajrapāni*, как правило, эпитет Индры, носителя ваджры) с раскаленным, пылающим молотом (этот последний, по-видимому, в данном случае и есть ваджра) – если Амбаттха солжет или уклонится от прямого ответа, тот расколлет ему голову на семь частей. Перед лицом якши Амбаттха сознаётся – да, его предок – тот самый «черный» Канха, и он слышал об этом от старших брахманов. После этого Амбаттха подвергся поношению со стороны своих бывших товарищей, и это совсем не понравилось Будде.

23. *Atha kho bhagavato etadahosi – “atibālhaṃ kho ime māṇavakā ambatṭhaṃ māṇavaṃ dāsiputtavādena nimmādenti, yaṃnūnāhaṃ parimoceyya”nti. Atha kho bhagavā te māṇavake etadavoca – “mā kho tumhe, māṇavakā, ambatṭhaṃ māṇavaṃ atibālhaṃ dāsiputtavādena nimmādetha. Uḷāro so kaṇho isi ahosi. So dakkhiṇajanapadaṃ gantvā brahmamante adhīyitvā rājānaṃ okkākaṃ upasaṅkamitvā maddarūpiṃ dhītaraṃ yāci. Tassa rājā okkāko – ‘ko nevaṃ re ayaṃ mayhaṃ dāsiputto samāno maddarūpiṃ dhītaraṃ yācatī’” ti, kupito anattamano khurappaṃ sannayhi. So taṃ khurappaṃ neva asakkhi muñcituṃ, no paṭisaṃharituṃ.*

“*Atha kho, māṇavakā, amaccā pārisajjā kaṇhaṃ isiṃ upasaṅkamitvā etadavocaṃ – ‘soṭṭhi, bhadante, hotu rañño; soṭṭhi, bhadante, hotu rañño’ti. ‘Soṭṭhi bhavissati rañño, api ca rājā yadi adho khurappaṃ muñcissati, yāvatā rañño vijitaṃ, ettāvatā pathavī undriyissatī’ti. ‘Soṭṭhi, bhadante, hotu rañño, soṭṭhi janapadassā’ti. ‘Soṭṭhi bhavissati rañño, soṭṭhi janapadassa, api ca rājā yadi uddhaṃ khurappaṃ muñcissati, yāvatā rañño vijitaṃ, ettāvatā satta vassāni devo na vassissatī’ti. ‘Soṭṭhi, bhadante, hotu rañño soṭṭhi janapadassa devo ca vassatū’ti. ‘Soṭṭhi bhavissati rañño soṭṭhi janapadassa devo ca vassissati, api ca rājā jeṭṭhakumāre khurappaṃ patiṭṭhāpetu, soṭṭhi kumāro pallomo bhavissatī’ti. Atha kho, māṇavakā, amaccā okkākassa ārocesuṃ – ‘okkāko jeṭṭhakumāre khurappaṃ patiṭṭhāpetu. Soṭṭhi kumāro pallomo bhavissatī’ti. Atha kho rājā okkāko jeṭṭhakumāre khurappaṃ patiṭṭhapesi, soṭṭhi kumāro pallomo samabhavi. Atha kho tassa rājā okkāko bhīto saṃviggo lomahaṭṭhajāto brahmadāṇḍena tajiṭo maddarūpiṃ dhītaraṃ adāsi. Mā kho tumhe, māṇavakā, ambatṭhaṃ māṇavaṃ atibālhaṃ dāsiputtavādena nimmādetha, uḷāro so kaṇho isi ahosī’”ti.*

23. Бхагаван же так [про себя] сказал: “Мощно, воистину, эти манавы Амбаттхе-манаве Речью [поношения] сына рабыни врезали, избавлю-ка я его [от этого]. Тогда Бхагаван тем манавам так ска-

зал: “Манавы, [своей] Речью [поношения] сына рабыни Амбаттху-манаву не дубасьте [так] чрезмерно. Тот Канха был великий риши. В южную страну уйдя, брахманы [и] мантры изучив, к царю Оккаке подойдя, [он его] дочь Кхуддарупи [в жены] попросил. Царь Оккака так [воскликнул]: “Кто[-то] – ни то, ни сё – шраман, сын рабыни, – [мою] дочь Кхуддарупи просит [в жены]!” – [и], разгневанный и негодующий, стрелу [на него] нацелил. И он [по] невидимой [причине не смог] ту стрелу ни пустить [в цель], ни вернуть обратно [в колчан]. Тогда, [о] манавы, сановники, члены совета, к Канхе-риши приблизившись, так сказали:

– “Благоденствие, досточтимый, да будет царю; благоденствие, досточтимый, да будет царю!”

– “Будет благоденствие царю, но если царь пустит стрелу вниз, то всюду, где простирается подвластная царю территория (букв. ‘царская виджита’), – там развернется земля”.

– “Да будет, досточтимый, благоденствие царю и стране благоденствие!”

– “Будет благоденствие царю и стране благоденствие, но, если царь пустит стрелу вверх, то всюду, где простирается подвластная царю территория, – там в течение семи лет бог не пошлет дождя”.

– “Да будет, досточтимый, благоденствие царю и стране благоденствие, и бог да будет посылать дождь!”

– “Будет благоденствие царю и стране благоденствие, и бог будет посылать дождь, только пусть царь направит стрелу в старшего царевича – [и] защищенный [мною] царевич в благоденствии пребудет”.

Тогда, [о] манавы, сановники Оккаки обратились [к нему]: “Пусть Оккака в старшего царевича стрелу направит – в благоденствии защищенный царевич пребудет “. И воистину, царь Оккака направил стрелу в старшего царевича, – [и] защищенный царевич в благоденствии пребывал [без ущерба]. Тогда испуганный царь Оккака, карой Брахмы уstraшенный, [свою] дочь Кхуддарупи отдал [ему в жены]. [Так что], манавы, [своей] Речью [поношения] сына рабыни Амбаттху-манаву не дубасьте [так] чрезмерно. Тот Канха был великий риши “.

К этому отрывку хотелось бы сделать четыре примечания. Во-первых, в южной стране изучению Канхой брахманской науки не воспрепятствовали ни его «чернота», ни то, что он сын рабыни (вспомним, что Амбаттху гнушается даже разговаривать с Буддой на равных). Во-вторых, здесь редчайший случай, когда брахман-отшельник зовется *шраманом* (пали *samāna*), обычно – *паривраджака* (пали *paribbajaka*); и снова, как и в иббхавадах Амбаттхи (*ibbhā*

samānā), в уничижительном контексте: **dāsi-putto samāno** 'шраман, сын рабыни'. То есть Оккака произносит в адрес Канхи *dasuṇṇṭṭavaḍu* (Речь [поношения] сына рабыни), как и манавы в адрес Амбаттхи. В-третьих, возникает вопрос: какого рода браком женился Канха на дочери царя Оккаки? По всем признакам, это брак испытанием. В «Ману-смирти» такого рода брак не зафиксирован, однако его описывает эпос, этнографические источники ([Fuchs, 1973]), а также указания на него содержит древнетамильская поэтическая традиция ([Дубянский, 1989]). У некоторых лесных и горных племен Средней и Южной Индии, не подвергшихся влиянию индуизма, это самые разнообразные испытания, иногда требующие силы и (или) ловкости, иногда – специальных навыков; изредка – чрезвычайно болезненные или даже опасные для жизни. В «Махабхарате» близко к этому стоит сваямвара – единственно почетный брак для эпического героя; безусловно, кшатрийский вид брака. И в-четвертых, в связи с этим браком выясняется неожиданное – Будда и Амбаттха родственники.

Далее Будда на примерах доказывает более высокий социальный статус кшатриев, реальный, а не измышленный. Но несравненно выше он ставит людей, отрেকшихся от самих мыслей о родovitости и социальных преимуществах – шраманов. Рассказав о шраманской аскезе, внешней и внутренней, и о ее плоде – прекращении повторного рождения, Будда спрашивает – способен ли сам Амбаттха или его учитель брахман Поккхарасади на такое подвижничество? Амбаттха отвечает – нет. Тут Будда и напоминает ему слова **mūṇḍakā samaṇakā ibbhā kiṇhā bandhupādāpacca** 'бритоголовые шраманы, иббхи (слуги), черные, отродье стоп [Нашего] Родича', которым научил Амбаттху его учитель Поккхарасади – как же после этого они могут их произносить? Будда обличает гедонистический образ жизни Амбаттхи и его учителя, и спрашивает – такую ли жизнь вели основоположники брахманской традиции? Нет, отвечает Амбаттха, и он знал об этом от старших брахманов. И раскаявшемуся Амбаттхе Будда являет все 32 лакшаны – знака на теле великого человека (**mahāpurisa-lakkhaṇāni**). Амбаттха тотчас устремляется к ожидающему его брахману Поккхарасади и рассказывает все как есть. Узнав о поведении своего ученика, Поккхарасади, хорошенько выбравив его, отвешивает ему пинка и уже сам посещает Будду. Там он выпрашивает прощения для Амбаттхи и, тотчас получив его, упрощает Будду со всей сангхой посетить его дом. В доме Поккхарасади, после обеда, Будда произносит проповедь о тщете мирских удовольствий и преимуществах отречения от них, вследствие чего Поккхарасади прозревает истину и принимает три прибежища – Будда, дхарма, сангха, то есть становится упасакой (мирянином-буддистом). На этом завершается «Амбаттха-сутта».

Итак, в центре сутры стоит полемика, но такого странного свойства, которое бесполезно искать и в ритуальных словесных поединках, служивших предметом спора Кейпера с Рену ([Кейпер, 1986]; [Renou, 1955]), или же в позднейших диспутах философских даршан. В центре полемики здесь – не **что** говорят,

а **кто** говорит. Соответственно, и правота определяется не сутью сказанного, а качествами говорящего. А качества Будды в итоге оказались таковы, что он оказался способен вызвать якшу для проверки правдивости Амбаттхи – в случае лживого ответа или попытки уклониться он бы разнес ему голову на семь частей (как говорилось уже ранее, тут параллель с «Брихадараньяка-упанишадой»: там сходным образом у неправдиво говорящего отваливается голова, Брх, III, 9). Слова самого Будды в проверке не нуждались по определению, ибо, как говорил царь Аджатакатта Ведехипутта, “**na hi tathāgatā vitatham bhanantīti**” ‘ведь татхагаты не-татхагатовое не говорят’ ([DN, II, 3]). В основном, однако, речь идет о совсем других качествах, сугубо социальных – Амбаттха поначалу до того уверен, что **muṇḍakā samaṇakā ibbhā kiṇhā bandhupādāpaccā** не могут обладать ни буддовостью, ни татхагатовостью, что даже не пытается проверить лакшаны (**mahāpurisa-lakkhaṇāni**), как это велел его учитель – он это делает только потом, устыдившись и раскаявшись. Таким образом, наше первоначальное предположение оказалось верным: то, что в иных сутрах появляется лишь вскользь, намеком, в «Амбаттха-сутте» заявлено прямо и недвусмысленно. Перед нами два социальных образа Будды: для приверженцев и доброжелателей он высокородный кшатрий; для прочих, и главным образом брахманов – ‘*бритоголовый шраман, иббха (слуга), черный, отродье стоп [Нашего] Родича*’. Какой же из этих портретов ближе к правде? Мне представляется, что никакого противоречия в этих характеристиках нет. Как только мы поместим их в историко-культурный контекст, образ станет цельным, и выйдет, что его сторонники и противники укрупняли, иногда до гротеска, разные стороны одного и того же. Пока же ответим на один вопрос.

Что заставляет брахманов, еще не видя Будду, уже быть уверенным в его низкорожденности и ритуальной нечистоте? Ответ лежит на поверхности и прямо заявлен Амбаттхой. Будда – шакья и сын шакьи, и это уже само по себе о многом говорит. Он уроженец Восточной Индии, в глазах брахманов – «нечистой земли». Он и кшатрий, и иббха одновременно, все зависит от того, какой общественный статус имеют шакьи и подобные им племена Восточной Индии в глазах наблюдателя. В этом и состоит суть разногласий между Кутадантой (или, например, брахманом Сонадандой в «Сонаданда-суте», DN, I, 4) и его коллегами-брахманами. Однако ясно, что «и то, и другое» в данном случае означает «ни то, ни другое».

Дело в том, что исследования социально-культурных классификаций в палийском каноне и их сравнение с аналогичными классификациями в брахманистских источниках показывают, что рядом с миром брахманского ритуала и параллельно ему существовал мир племен, не признающих брахманского авторитета, с собственной культурой и религией, с собственными социальными и культурными классификациями, в которых брахманы занимали непривычное для них место чужаков, людей ритуально нечистых (и подобные представления сохраняются у лесных племен и во второй половине XX в., см., например,

[Naik, 1956]; [Семашко, 1975]). Об этом же говорилось выше, в «Амбаттха-сутте» (см. [DN, I, 3. 12 – 15]), где Амбаттха сталкивается с открытым непризнанием его брахманских притязаний на исключительность. Налицо сложность социокультурной идентификации и самоидентификации брахмана, попавшего в чуждый ему культурный контекст. Однако, такие же трудности испытывали брахманы с социокультурной идентификацией самих племен и их членов, об этом говорит сравнительный анализ социально-племенной терминологии в «Ману-смрити» и «Артхашастре», где одни и те же племена числятся вратьями, шудрами и кшатриями (причем иногда в одной главе). В этом смысле противоречие между «кшатрийством» и «иббховостью» Будды типологически идентичны упомянутым противоречиям в брахманистских памятниках. Впрочем, более широкие обобщения уже выходят за рамки данной статьи. Эта проблема требует очень осторожного подхода.

Надо учитывать, что социальные классификации в палийском каноне и структурно, и по смыслу не совпадают с той классификацией, которая известна нам по брахманистским памятникам.

ГЛАВА 5

СОЦИАЛЬНЫЕ КЛАССИФИКАЦИИ И САКРАЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО В ПАЛИЙСКОМ КАНОНЕ

Невозможно представить себе социальные классификации Древней Индии вне сакрального пространства. В Древней Индии каждая социальная группа или класс обретает свое место в обществе только когда этот класс обретает свое место в сакральном пространстве. В противном случае этот социальный класс является неприкасаемым или даже млечча.

Обычно, когда речь заходит о древнеиндийских социальных классификациях, первым долгом принято вспоминать четыре варны: брахманов, кшатриев, вайшьев и шудр, с безусловным верховенством варны брахманов – так, по крайней мере, о них говорится в брахманских памятниках. Встречается эта классификация и в палийском каноне (например, «Амбаттха-сутта», DN, I, 3): **khattiyā, brāhmaṇā, vessā, suddā**. Надо, однако, заметить, что в палийском каноне порядок перечисления напрямую задает иерархию перечисляемых сущностей, то есть в данном случае настаивается на верховенстве кшатриев. Мотивируется такой порядок реальным верховенством кшатриев в социуме, о чем прямо и подробно говорится в «Амбаттха-сутте» (следовало бы упомянуть «Агганья-сутту», DN, III, 3, и «Чаккаватти-сутту», DN, III, 4; но там речь идет не только о бытующем, но и, главным образом, о должном – об идеале царя-чакравартина). В этой статье нас интересует содержание этих категорий в палийском каноне.

Ясность наблюдается только с брахманами – это тот же общественный класс, что и брахманы брахманских источников, с одной разницей – обозначена возможность их пополнения за счет представителей низших каст (например, в «Амбаттха-сутте»). Что касается вайшьев, здесь все намного сложнее. Термин **vessa** появляется только в перечислениях в числе других варн; ни один из персонажей палийских сутр не действует в качестве **vessa**; нет случаев, чтобы на **vessa** ссылались, хотя бы походя, отдельно от упомянутого классификационного единства. То есть, **vessa** для авторов палийских сутр – фигура в некотором роде абстрактная. Чуть больше повезло с шудрами, но именно чуть. В «Амбаттха-сутте» есть крайне редкое, если не уникальное упоминание такого рода: Будда в полемике с Амбаттхой, приводя отвлеченный пример, упоминает **suddo vā suddadāso vā** 'шудра ли, раб шудры ли'. Это прямо указывает на то, что в палийском каноне шудры к категории **dāsa** не могут относиться. Более того, значит, шудра – категория дееспособная в правовом отношении, ведь тот, кто содержит даса, тот за него и отвечает. Это важная деталь – ведь в брахманских источниках нет никакого единства относительно оппозиции **arya : dāsa**. В «Артхашастре» члены всех четырех варн, в том числе шудры, безусловно являются арьей (Артха, III, 13. 1), шудр, как ариев, нельзя обращать в рабство (Артха, III, 13. 1-19; 16. 28), в «Ману-смрити» же к даса относятся все, находящиеся в услужении, то есть не только шудры – пожизненно (Ману, VIII, 414), но и, судя по всему, временно попавшие в услужение «дваждырожденные». Нет в них единства и насчет соотношения шудр и неприкасаемых: они то разделяются, то смешиваются в одну категорию, это отмечает А. А. Вигасин ([Вигасин, 2007, сс. 273-292]). В палийском каноне шудры, видимо, отделены от неприкасаемых (см. пятичленная классификация: **khattiyo brāhmaṇo vesso suddo candālapukkuso** 'кшатрий, брахман, вайшья, шудра [и] чандала-пулкаса', [SN, I, 7]), хотя и за это нельзя поручиться – разнообразие социальных категорий и классификаций в каноне и их нечеткость очень уж велики. Неоднократно высказывалось мнение (из последнего на эту тему см. [Вигасин, 2007, сс. 273-292]), что классификация четырех варн – схема отвлеченная и к кастово-племенной действительности во многих моментах приложимая с трудом. Насчет палийского канона правильнее было бы сказать, что его авторы и не пытаются приложить эту схему к действительности. Во-первых, из контекста понятно, что значение имеет только вся четырехчленная конструкция, обозначающая все население; содержание каждой категории в отдельности здесь нерелевантно. Во-вторых, в сутрах, явно имеющих более-менее ранний субстрат, эта классификация появляется совсем не часто, и только в одном контексте – в высказываниях брахманов и в беседах Будды с брахманами. Зато ею полны более поздние тексты аттхакатха, причем иногда – в «выправленном» виде: первыми в перечислениях указываются не кшатрии, а брахманы. Это говорит о том, что в силу изменившихся исторических условий их авто-

ры уже не слишком понимали некоторые «детали» предшествующей традиции, зато хорошо знали «правильный» порядок перечисления варн.

В этом смысле для нас информативнее альтернативные классификационные схемы, содержащиеся в палийском каноне. И здесь мы не можем не учитывать одно важное отличие буддийских текстов от брахманских. Брахманы в своих трудах повествуют не о существующем, а о должном, причем сферой их интересов (правильнее было бы сказать – их воздействия) является буквально все наличное. Такова их изначальная установка, их текстовая мотивация, и они вполне осознают свою культуртрегерскую миссию. В самом деле, зачем и, главное, для кого брахману писать сочинение о разведении слонов? Для брахманов? Сомневаюсь. Для погонщиков? Любой погонщик знает о слонах в сто раз больше автора. К тому же погонщики отлучены от изучения шастр, да и попросту неграмотны. Но какое это имеет значение для брахманов? Их задача – знаковыми средствами установить должное и отделить его от недолжного (то есть дхарму от адхармы). Если при этом изложенное не имеет ничего общего с наличным – что ж, «тем хуже для фактов». Особенно это касается вопросов социально-культурных, ибо малейшее попустительство здесь подрывает основы брахманского учения (исключение здесь составляют, пожалуй, только ранние упанишады).

Не так дело обстоит у буддистов. То есть текстовая мотивация была примерно схожая – установление дхармы, вот только понимание дхармы было иное. Вернее сказать, выражаясь языком Л.С. Выготского (Выготский, 1996, сс. 295-360), совпадала аффективная составляющая мотивации, но сознательная установка была совсем другая. Буддизм – религия шраманская, ее общественный идеал – община-сангха, ее жизненный идеал – шраманская аскеза, ее цель – нирвана. Мирская жизнь при таком подходе – лишь подготовка к совершению главного шраманского подвига в будущей жизни. Единственно должное для мирян-упасаков, по высшему счету, – это накопление достаточной для того пуньи. Такое отношение предопределило отношение к социальной жизни, выраженное в раннебуддийских текстах. Не случайно единственное социальное учение, возникшее в рамках раннего буддизма – это доктрина чакравартина, так ярко себя проявившая не только в ашокинское время. Ранние буддийские каноны, за малыми поправками, безразличны к социальному происхождению, и потому не создают своих «правильных» систем стратификации общества, а лишь пользуются по ситуации уже наличными, «в миру ходящими». В этом особая ценность раннебуддийских канонов как историко-культурных источников – в них походя, мельком, рассыпаны целые фрагменты древнеиндийской жизни, не отредактированные носителями брахманских учений в соответствии с должным (и это снова сближает их с ранними упанишадами, что, видимо, не случайно). К таким фрагментам, в числе прочего, относятся и альтернативные социальные классификации, встречающиеся в палийском каноне.

АЛЬТЕРНАТИВНЫЕ СОЦИАЛЬНЫЕ КЛАССИФИКАЦИИ В ПАЛИЙСКОМ КАНОНЕ

Под альтернативными социальными классификациями мы будем понимать классификации, содержательно отличные от уже упоминавшейся (брахманы, кшатрии, вайшьи, шудры).

Одну из таких классификаций содержит «Махапариниббана-сутта» (DN, II, 3), без сомнения, созданная на основе очень раннего субстрата. Там в беседе с упасаками из Паталигамы Будда делит человеческое общество на четыре сообщества: сообщество кшатриев (**khattiyaparisa**), брахманов (**brāhmaṇaparisa**), гахапати (**gahapati**) и шраманов (**samānaparisa**). Здесь для обозначения общественных классов использован термин **parisa** 'совет, собрание' (санскр. **pariṣad**), то есть сообщество обозначается через представляющее его собрание-парисад. Это явно общинно-корпоративный способ социальной идентификации. Необычны также и сами сообщества.

Гахапати (санскр. **gr̥hapati**) обычно принято отождествлять с вайшьями. Однако, во-первых, в каноне это нигде не делается впрямую, косвенных указаний на это также не содержится. Вайшьи, как мы уже говорили, остаются при этом термином совершенно теоретическим. Во-вторых, не понятно, куда девались шудры – это все же подавляющее большинство. Может, им не хватило места в четвертичной классификации? Вот это вероятно – ведь значимость тетрады как целого (как мы покажем позднее) чрезвычайно велика. Однако обычно в таких случаях исключаются именно шрамаы (см. «Кутаданта-сутту», DN, I, 5), как покинувшие мир и принадлежащие к человеческому обществу условно, как *maṇussa* – что очевидно в поздних палийских классификациях. А пока рассмотрим, к примеру, другую альтернативную классификацию, которую содержит «Кутаданта-сутта» (DN, I, 5).

Ситуация, рисуемая сутрой, такова: брахман Кутаданта собирается совершить Великую яджню и спрашивает у Будды: что такое тройная успешная яджня и каковы ее шестнадцать принадлежностей? Тот рассказывает ему и прочим брахманам-гахапатикам историю, как благочестивый царь Махавиджита собирается совершить Великую яджню, и, удовлетворив потребности подданных и умиротворив их, испрашивает согласие на яджню у четырех категорий населения. Получив его, он готовится совершить Великую яджню.

19. *Atha kho brāhmaṇa khattiyā anuyuttā negamā c'eva jānapadā ca, amaccā pārisajjā negamā c'eva jānapadā ca, brāhmaṇa-mahāsālā negamā c'eva jānapadā ca, gahapati-necayikā negamā c'eva jānapadā ca pahūtaṃ sāpateyyaṃ ādāya rājānaṃ Mahā-vijitaṃ upasamkamitvā evaṃ āhaṃsu:*

“Idaṃ, deva, pahūtaṃ sāpateyyaṃ devaṃ yeva uddissa ābhatam, taṃ devo patigaṇhātūti”.

“Alam bho mama pi idaṃ pahūtaṃ sāpateyyaṃ dhammikenā [balina] abhisamkhittaṃ. Tañ ca vo hotu, ito ca bhīyo haranthāti.”

Te, rañña paṭikkhittā ekamantaṃ apakkamma evaṃ sammantesuṃ: “Na kho etaṃ amhākaṃ patirūpaṃ mayaṃ imāni sāpateyāni punaḥ eva sakāni gharani patihareyyāma. Rājā kho Mahā-vijito mahā-yaññaṃ yajati, haṇḍ’ assa mayam anuyāgino homāti.”

20. Atha kho brāhmaṇa puratthimena yaññāvāṭassa khattiyā anuyuttā negamā c’eva jānapadā ca dānāni paṭṭhapesuṃ, dakkhiṇena yaññāvāṭassa amaccā pārisajjā negamā c’eva jānapadā ca dānāni paṭṭhapesuṃ, pacchimena yaññāvāṭassa brāhmaṇa-mahāsālā negamā c’eva jānapadā ca dānāni paṭṭhapesuṃ, uttarena yaññāvāṭassa gahapati-necayikā negamā c’eva jānapadā ca dānāni paṭṭhapesuṃ. Tesu pi brāhmaṇā yaññesu n’eva gāvo haññimsu na ajelakā haññimsu na kukkuṭa-sūkarā haññimsu, na vividhā pānā saṃghātaṃ āpajjimsu, na rukkhā chijjimsu yūpatthāya, na dabbhā lūyimsu barihisatthāya, ye pi tesamahesuṃ dāsā ti vā pessa ti vā kamma-karā ti vā te pi na daṇḍa-tajjitā na bhaya-tajjitā na assu-mukhā rudamānā parikkammāni akaṃsu. Atha kho ye icchimsu te akaṃsu, ye na icchimsu te akaṃsu, yaṃ icchimsu tam akaṃsu, yaṃ na icchimsu na tam akaṃsu. Sappi-tela-navanīta-dadhi-madhu-phāṇitena c’eva te yañña niṭṭhānam āgamaṃsu.

Iti catāro ca anumati-pakkhā, rājā Mahā-vijito aṭṭhangethi samannāgato, purohito brāhmaṇo catuḥ’ aṅgehi samannāgato, tisso ca vidhā. Ayaṃ vuccati brāhmaṇa tividhā yañña-sampadā soḷasa-parikkhārā ti.

19. Тогда, [о] брахманы, служилые кшатрии – и городские, и сельские; сановники, члены совета – и городские, и сельские; брахманы – [владельцы] больших хозяйств – и городские, и сельские; богатые домохозяева – и городские, и сельские, взяв большое богатство, к царю Махавиджите приблизившись, так сказали: “Это, божественный, большое богатство божественному мы принесли, божественный – да примет его”.

“Да ведь воистину, почтенные, мое [собственное] большое богатство податью, [находящейся в соответствии с] дхармой, собрано. И то – [ваше] – пусть у вас пребудет, и отсюда – [мое] – сверх того возьмите”.

Те [же], царем отвергнутые, порознь выйдя вон, так [стали] советаться: “Воистину, не подобает нам, чтобы эти богатства мы опять в собственные дома отнесли. Раз царь Махавиджита Великую яджню совершает – то, последовав за ним, совершим-ка и мы даяние”.

20. Тогда, [о] брахман, к востоку от жертвенной ямы служилые кшатрии – и городские, и сельские [раздачу] подаяний установили;

к югу от жертвенной ямы сановники, члены совета – и городские, и сельские [раздачу] подаяний установили; к западу от жертвенной ямы брахманы – [владельцы] больших хозяйств – и городские, и сельские [раздачу] подаяний установили; к северу от жертвенной ямы богатые домохозяева – и городские, и сельские [раздачу] подаяний установили. В этих яджнях, брахман, не убивали быков, не убивали коз и овец, не убивали петухов и свиней, не подвергали уничтожению какие-либо живые существа, не рубили деревья для воздвигания жертвенного столба, не рвали даббху – [пучки священной травы куша] – для жертвенной травяной подстилки, и бывшие там рабы ли, прислужники ли на побегушках, рабочие ли – не запуганные наказаниями, не запуганные угрозами, – не делали приготовлений [к яджне] рыдающими, со слезами на лице. Кто хотели – те трудились, кто не хотели – те не трудились; над чем хотели – над тем трудились, над чем не хотели – над тем не трудились. И только лишь очищенным топленным маслом, кунжутным маслом, свежим сливочным маслом, творогом, медом и патокой те яджни [свое] исполнение прошли.

Итак – четыре части согласившихся [на яджню]; царь Махавиджита, наделенный восемью признаками; пурохита – [домашний жрец царя] – брахман, наделенный четырьмя признаками; – и три части [успешной яджни]. Это [и] зовется, брахман, тремя частями успешной яджни и шестнадцатью [ее] принадлежностями”.

Сравним эти классификации («Махапариниббана-сутта» и «Кутаданта-сутту») между собой, а также с варновой классификацией. Надо заметить, что в любом случае их четыре, это фактор постоянно действующий, указывающий на целостную совокупность. В «Кутаданта-сутте» эти классы называются **pakkha** (санскр. **pakṣa**) ‘крыло, оконечность (крыла, или чего либо), часть’, что также указывает на часть чего-то целого.

О том, что тетрада обладает самоценностью, говорит, в числе прочего, следующее обстоятельство. Из классификации «Кутаданта-сутты» удалены шраманы, как лица вне социума и потому не могущие соучаствовать Великой яджне. Однако классов не становится три – появляется новая паккха – **amaccā pārīsaṃjā** ‘сановники, члены совета’, и перед нами снова четыре паккхи. Кто это такие? Надо сказать **amaccā pārīsaṃjā** появляются в сутрах палийского канона как действующие лица (см., например, «Амбаттха-сутта», DN, I, 3), а значит, такой вопрос правомерен. В палийском каноне обычно это непосредственное окружение царя. «Артхашастра» дает подробное разъяснение, кто такие **amatya** (пали **amacca**). Это сановники, составляющие царский совет-паришад (Артха, I, 8 – 10). Именно из их числа назначается старший советник (санскр. **mantrin**). Каков варновый состав этой паккхи? Очевидно, смешанный, хотя

превалирование брахманов безусловно. Так, Вассакара, старший советник (пали **mahāmatṭa**) царя Аджатакатты Ведехипутта, – брахман (DN, II, 3). Но сам термин **amatya** (пали **amacca**) буквально означает 'друг, товарищ', и наводит на мысль о воинском товариществе (ср. др. русск. **дружина**, хетт. **aras aran** 'друг друга', то есть опять же дружина). В «Махабхарате» в совете заседают и кшатрии, и брахманы, причем последние – эксперты в воинском искусстве. Надо, однако, учитывать, что каждая паккха делится еще и на городскую и сельскую часть, причем городская, видимо, была выше. Из каких категорий населения были сельские амачча – палийский канон умалчивает.

Как уже говорилось, паккхи отличаются от варн в палийском каноне тем, что, в числе прочего, ни коим образом не являются теоретическим конструктом. Гахапати также являются действующими лицами палийских сутр. Любопытно, однако, контексты, в которых появляется этот термин.

1. Он может носить название **kula** 'род, племя': **gahapati vā gahapatiputto vā aññatarasmim vā kule paccājāto** '[взрослый] домохозяин ли, сын домохозяина ли, в совсем ином ли роду переродившийся' ([DN, I, 2]; [MN, II, 1; III, 1]). Тут видна параллель с «Амбаттха-суттой» в перечислении (смысловое клише): **Sakyā c'eva Sakyā-kumarā ca** 'и [взрослые] шакьи, и шакьи-юноши'. Очевидно, происходит комплексное (по Л.С. Выготскому, [Выготский, 1996, сс. 116-184]) сближение значений **pakkha** и **kula**, вплоть до того, что в определенных контекстах **kula** может подменять **pakkha**.

2. Он обозначает способ добывания пропитания использованием производящего хозяйства, и в этом смысле может служить характеристикой, например **brāhmaṇa-gahapatika**. Палийские тексты не оставляют сомнений, что последние относятся к состоятельным, уважаемым в мире брахманам, хоть «Манусмрити» и осуждает такой способ добывания пропитания для брахмана в качестве постоянного.

3. Следующий контекст представляет **gahapati** в качестве домохозяев-мирян вообще, без различия варн и каст; и в этом смысле сближает его с термином **gahaṭṭha**. Однако **gahaṭṭha** в палийском каноне применяется почти исключительно в единственном контексте – как противопоставление паривраджакам – лесным отшельникам. В текстах аттхакаттха ([DN, IV, 1]; [MN, IV, 5-9]) встречается следующее клише: **khattiyo brāhmaṇo vesso suddo gahaṭṭho pabbajito**. Кажется, что это простое перечисление шести классов, где гахаттхи стоят ниже шудр. Не исключено, что, по позднему происхождению, это механическое соединение систем варн и паккх – метод, популярный у поздних компиляторов всех времен и народов. Ведь есть же поздняя классификация, механически прибавляющая к четырем варнам пятую – неприкасаемых ([SN, I, 7]; [Kh, XVII, 1]) – представление о тетраде как единстве здесь уже утрачено. Но возможна и другая трактовка. Кхундака-никая содержит клише, позволяющее смотреть на это под совершенно иным углом зрения: **khattiyo vā brāhmaṇo vā vesso vā suddo vā gahaṭṭho vā pabbajito vā devo vā manusso vā** 'кшатрий ли, брахман ли, вайшья

ли, шудра ли, – домохозяин ли, или паривраджака, – бог ли, или человек’ (KhN, XVI, 1). Тогда, если предполагать, что это клише – развернутый вариант предыдущего, то **gahaṭṭha** выступает как обобщение четырех варн мирян в противовес паривраджакам (подобно тому, как **manussa** – обобщение рода людского в противоположность богам), и тогда перевод предыдущего клише имеет вид: *’кшатрий, брахман, вайшья, шудра – домохозяин, – [и] паривраджка’*. Встречается и простое противопоставление гахаттхов и паривраджаков: **gahaṭṭhā ceva pabbajitāca** ([MN, I, 2]) и ([MN, I, 2]; ср. **pavajītānam ceva gihīṭhānam ca**, *’паривраджакам и домохозяевам’*, [КЭ VII]). Но в точно таком же смысле встречается и слово **gahapati**: Будда обращается “**gahapatayo**” и к брахманам-гахапатикам ([MN, I, 5; II, 1; III, 5]), и к упасакам из Паталигамы без различия варн и каст ([DN, II, 3]; [VP, II, 1]). То есть, как уже говорилось, для паривраджака любой мирянин без различия варн – домохозяин. В таком смысле эти слова представляют собой полную аналогию своим санскритским эквивалентам (санскр **gr̥hastha**; **gr̥hapati**).

4. Кастовое содержание термина **gahapati** в палийском каноне чрезвычайно широкое. Встречается как **seṭṭhi gahapati** (VP, III, 1), так и **uggo gahapati** (AN, IV, 3). Термин **seṭṭhi** (санскр. **śreṣṭhin**) может обозначать как главу или старейшину объединения-гильдии (санскр. **śreni**), так и просто богатого торговца или ростовщика. Иное дело **ugga** (санскр. **ugra**) – это представитель «нечистой» низкой касты, так называемой «смешаной» (в данном случае анулома – Ману, X. 6, 14), либо соответствующего племени, также считавшегося «нечистым».

Итак, относительно термина гахапати в палийских сутрах, общий итог таков. Это понятие большого объема, и конкретный смысл всегда задается только контекстом. Как «в доме пребывающий» он противопоставлен паривраджакам. Как живущий с дохода от производительного труда или предпринимательской деятельности он противостоит живущим исключительно пожалованиями или подаением. Но это более или менее общие места. Наиболее нас интересуют гахапати как паккха. И здесь нас поджидает сюрприз. Обычное для санскритских источников тождество **gr̥hapati = vaiśya** в палийских текстах не работает. Гахапати включает как людей богатых и, вероятно, ритуально «чистых», так и представителей низших, «нечистых» каст и племен. Однако, свое ограничение «снизу» эта категория также имеет.

Обратимся снова к переведенному отрывку из «Кутаданта-сутты». В число четырех паккх не входят **dāsā ti vā peṣṣā ti vā kamma-karā ti vā** *’рабы ли, прислужники ли на побегушках, рабочие ли’*, то есть дасы, прешья (санскр. **preṣya**, букв. *’направляемый’* от **preṣ-** *’вести, принуждать’*) и кармакары (санскр. **karmakara**). Ясно, что данные переводы даны совершенно условно. Перед нами три категории зависимого населения, и характер их зависимости отличается от зависимости прочих низших каст настолько, что они не входят в собственно «общество», то есть в четыре паккхи, и соответственно, как мы увидим, не име-

ли доли в царской Великой яджне. Однако вспоминать здесь о шудрах, не являющихся «дваждырожденными» и также отлученных от яджни, здесь преждевременно. Во-первых, совершаемая Великая яджня, судя по описанию – вовсе никакая не яджня, а какой-то местный ритуал, явно «правильный», «дхармичный» по буддийским, да и вообще шраманским понятиям – ведь скупuleзно соблюдается «невреждение» всем живым существам, включая тех же дасов, прешья, кармакаров, – даже траве. Во-вторых, мы уже установили, что в разряд **gahapati** входят вполне «нечистые» касты и племена. В-третьих, шудры также бывали самые разные (о чем говорит и палийский канон, и Брихадараньякаупанишада). И в-четвертых, характер зависимости этих трех категорий действительно экстраординарен – текст сутры свидетельствует, что они работают под страхом наказания. Такого рода экстраординарность многократно отмечается разными авторами на самом разном материале. Однако привлекаемый материал так разнесен в пространстве-времени и дает столь разнородные данные, что попытка свести его воедино приводит к хаосу (это хорошо показано в [Бонгард-Левин, 1973, с. 127 – 140], там же отмечено, что чаще и лучше всего о кармакарах сообщают не шастры, а раннебуддийские источники при описании повседневной жизни – вспомним, что мы говорили о текстовой мотивации). Конечно, данная тема требует отдельной работы и явно выходит за рамки статьи. Поэтому во избежание путаницы постараемся придерживаться палийского канона, но надо при этом учесть следующее. Даса ни в коем случае не эквивалентен античному рабу, это показывают и «Ману-смрити», и «Архашаштра»; кроме того, Мегасфен сообщает, что в Индии нет рабства – значит, он не увидел знакомых ему реалий. Вообще, относительная достоверность античных источников по Индии, часто подвергавшаяся сомнению, убедительно, на мой взгляд, показана в [Вигасин, 2007, с. 163-258] (хотя и здесь есть спорные моменты, но это детали, нам же важна суть). Что касается лично Мегасфена – мало кто из иностранцев показал себя настолько внимательным исследователем (вплоть до того, что его наблюдения позволяют прояснить некоторые темные места шастр, но это, впрочем, отдельная тема), так что подвергать его мнение обструкции, как это делалось многими учеными, вряд ли правомерно. То есть перевод **dāsa** как *'рабы'* – в известной мере условность. Что касается кармакаров – это по всем признакам лица, получающие, кроме еды, еще и содержание (подробно этот вопрос рассмотрен в [Бонгард-Левин, 1973, с. 340]). Кто такие **pessa** судить еще сложнее. Но не эти детали нас интересуют в первую очередь. Что фундаментально (кроме работы под принуждением) отличает эти три категории от четырех паккх? Ответ содержит переведенный нами отрывок.

Вспомним, что когда четыре паккхи, давшие царю согласие на яджню (а, точнее, как будет видно, их представители), приходят к царю со средствами для яджни, то тот отказывается принять это богатство и отвечает им:

“Да ведь воистину, почтенные, мое [собственное] большое богатство податью, [находящейся в соответствии с] дхармой, собрано.

И то – [ваши] – пусть у вас пребудет, и отсюда – [мое] – сверх того возьмите”.

Царь говорит, что положенную ему подать-бали он уже собрал с них же самих, а сбор подати дважды с одних и тех же дхарме не соответствует. В связи с этим не случайно подчеркивается, что паккхи перед царем представляют богатейшие их представители: для брахманов это **brāhmaṇa-mahāsālā** ‘брахманы – [владельцы] больших хозяйств’, для гахапати – **gahapati-necayikā** ‘богатые домохозяева’. Говоря о паккхах, здесь явно имеются ввиду четыре категории податного населения, в то время как те три категории зависимого населения податно отвечать за себя явно не могут – за них отвечает хозяин. Что касается шудр – это население в массе своей податно состоятельное. Более того, именно шудрами-земледельцами «Артхашастра» рекомендует населять деревни при обустройстве джананады ([Артха, II. 1. 2]). Неоднократно высказывалось мнение, что речь идет, возможно, о зависимом населении, за скудную плату обрабатывающем царскую землю. Однако, во-первых, трудно представить в небольшом индийском царстве что-то похожее на сети плантаций времен III династии Ура (даже в фантазии брахмана-государственника). А во-вторых, здесь же «Артхашастра» недвусмысленно говорит, что от налога должны освобождаться только земли брахманов, все же прочие наделы рассматриваются как источники налоговых поступлений ([Артха, II. 1. 7]). Вероятнее всего, именно поэтому и рекомендовалось заселять земледельцами пустоши – для создания дополнительного источника налогов, неважно, заселялись ли они вправду или население уже там жило – важен принцип (см. в связи с этим мнение А.А. Вигасина о том, что шудры (**śūdra**) и земледельцы (**karṣaka**) здесь очевидные синонимы, (см. [Вигасин, 1999, с. 29], с опорой на Сюань Цзана, прямо называющего шудо (шудр) сословием земледельцев, пер. Н.В. Александровой, см. [Вигасин, 2007, с. 302])). Примечательно, что, вразрез с рекомендациями «Артхашастры», в «Кутаданта-сутте» брахманы исправно платят налог-бали.

В связи с вышеизложенным вспоминаются такие надкастовые объединения, как варги (санскр. **varga**), шрени (санскр. **śreni**) или сангхи (санскр. **sangha**). Из контекстов, в которых употребляются эти термины в «Нарада-смрити» и «Артхашастре», трудно обнаружить существенную разницу между ними, и кажется, что эти социальные термины синонимичны, с одной лишь разницей. Если в «Нарада-смрити» ([Нарада, II. 132]), кажется, варга более общее понятие, чем шрени, то иначе в «Артхашастре». В [Артха, XI. 1]. варгами называются только объединения агентов, шрени – кшатрийские племена (**kṣatriyaśreni**). Самое общее название объединений здесь – сангха (в данном разделе само обобщенное название рекомендуемого образа действий – **sangha-lābha**), и из контекста ясно, что имеются в виду прежде всего крупные племенные объединения, а потом уже все остальные. Поэтому в конкретных случаях о смысле термина мы можем судить только из контекста. Что же касается социальных групп, входящих в варги, А.А. Вигасин в числе прочего отмечает их

солидарную связь с обычаем, судопроизводством и налогообложением ([Вигасин, 2007, с. 295-298]), то есть суверенными атрибутами традиционной корпорации (хорошо об этом написал А. Я. Гуревич, [Гуревич, 1984, с. 167 – 224], разумеется, я имею в виду лишь типологические параллели). Соответственно, что касается паккх, можно предположить, что те три группы, что не входили в паккхи, были этих атрибутов лишены. То есть по всем социальным делам за да-са, например, отвечал его хозяин. Однако, хочу повторить, это лишь гипотеза, нуждающаяся в тщательной проверке.

Но все же паккхи – несравнимо более крупные единицы, чем варги, и потому их сопоставление условно. По своему ценностному статусу (что следует из контекста употребления) они аналогичны варнам, и даже в приведенных случаях их замещают по смыслу. Рассмотрим еще один фрагмент переведенного текста.

Получив отказ царя Махавиджиты, представители четырех паккх порознь решают не нести собранное богатство обратно домой, а последовать примеру царя и самим совершить даяние бедным. Кшатрии делают это к востоку от места жертвоприношения, сановники, члены совета – к югу, брахманы – к западу, гахапати – к северу. Сопоставим это с тем фрагментом «Артхашастры», где говорится об обустройстве городского пространства и в связи с этим о символическом соответствии четырех варн сторонам света в зависимости от их чистоты-нечистоты ([Артха, II. 4]).

Оформим эти данные в виде таблицы:

Стороны света (чистота (+) / нечистота (-))	Паккхи («Кутаданта-сутта»)	Варны («Артха шастра»)
Восток (+)	Кшатрии	Кшатрии
Юг (-)	Сановники-советники	Вайшьи
Запад (-)	Брахманы	Шудры
Север(+)	Гахапати	Брахманы

В обоих случаях неизменным остается порядок и направление обхода; то, что обход начинается и заканчивается «чистой» стороной света; и, наконец, то, что обход начинается с Востока = Кшатриев. Это является смысловой инвариантой. Но на этом сходство и заканчивается.

В «Артхашастре» кажется странным начало перечисления варн с кшатриев: обычно перечисление начинается с брахманов. В «Кутаданта-сутте» порядок обхода соответствует изначальному порядку перечисления паккх. Этот порядок, без сомнения, соответствует социальной иерархии. Но с ним в кажущемся противоречии пребывает нахождение брахманов и сановников на «нечистых» сторонах света, а оставшаяся «чистая» сторона отдается низшей паккхе – гахапати. Однако, обратим внимание на одно обстоятельство. Заметим,

что именно паккха брахманов находится на самом «нечистом» месте, соответствующем варне шудр – на западе (вспомним, что, в числе прочего, на западе полагалось располагать кремационные площадки, у которых «неприкасаемые» прикармливали собак). На более чистом месте – на юге – располагалась паккха сановников, в массе своей состоявшая из тех же брахманов, но несколько «очищенной» близостью к паккхе кшатриев. Таким образом, вполне ритуально «чистыми» считаются только паккхи кшатриев и гахапати. Мы наблюдаем выраженный диссонанс между заданной социальной иерархией паккх и их распределением относительно ритуальной «чистоты»-«нечистоты». Может, здесь какая-то случайность или недоразумение? Отнюдь. Эту черту в жизни древней северо-восточной Индии подметил еще в 20-е годы XX века исследователь древних индийских племен Б. Ч. Лоу ([Law, 1924, с. 38-39]). В джайнских сутрах он отмечает противопоставление “*Uttara-Khattiya-Kundapura-sannivesa*” и “*dahina-māhana-Kundapura-sannivesa*”, то есть ‘северные кшатрийские предместья Кундапура (один из трех пуров Вайшали, столицы племени личчхавов)’ и ‘южные брахманские предместья Кундапура’. То есть и здесь брахманам отводится ритуально «нечистая» сторона света, в противоположность кшатрийской «чистой». В чем дело?

Здесь напрашивается только одно объяснение: брахманы – чужаки. Поэтому, невзирая на относительно высокий социальный статус, их ритуальный статус не может быть «чистым». Разрешение этого противоречия, думаю, кроется в особенностях древней этнокультурной истории Северо-Восточной Индии, к чему мы сейчас и обратимся.

КШАТРИИ И КШАТРИИ (СООТНОШЕНИЕ «ЧИСТАЯ ЗЕМЛЯ» – «НЕЧИСТАЯ ЗЕМЛЯ» И «ЧИСТЫЙ НАРОД» – «НЕЧИСТЫЙ НАРОД»)

Как наверняка заметил внимательный читатель, единственная паккха, которая нами не рассматривалась – это кшатрии. Почему? Дело в том, что даже сама постановка некоторых вопросов здесь была бы невозможна без предварительного рассмотрения их этнокультурного фона (вернее, конечно, его отражения в палийских источниках). Но прежде, чем задать главный из напрашивающихся вопросов, сделаем еще одно замечание.

В качестве социального термина мы употребляли, следуя за палийским каноном, слово **pakkha** (санскр. **pakṣa**). Оно, как уже говорилось, обозначает крыло, но даже, главным образом, не само крыло, а оконечность крыла птицы. Подкрылье же, как и подмышка человеческого тела, называется на санскрите **kakṣa**. Однако, это далеко не единственные значения этих слов. Обратимся к «Артхашастре» ([Артх, X. 5]). В отличие от традиционного европейского трехчастного деления войска по фронту (центр, правый фланг, левый фланг) мы видим пятичастное деление: каждый фланг делится в свою очередь на ближний фланг (**kakṣa**) и дальний фланг (**pakṣa**). В тех случаях, когда требу-

ется обозначить фланг в целом, используется составное слово **pakṣakakṣa**. По-видимому, такие представления о построении войска были традиционными для индийцев. Отсюда ясна семантика слова **pakṣha** как социального термина по тому образу социума, который рисует «Кутаданта-сутта»: царь находится в центре, где совершает дхармичное жертвоприношение (названное «Великой яджней»), четыре паккхи («дальние фланги») находятся в отдалении, каждая строго на своем месте, где осуществляют благочестивую раздачу подаяния. Здесь, как и при разворачивании войска, перед нами снова смысловая оппозиция центр : периферия. Ясно, что перед нами – военно-кшатрийский термин, перенесенный на социальную жизнь (обратный перенос выглядит неубедительно), и само деление общества на паккхи имеет явно кшатрийское происхождение. В связи с этим и возникают те самые главные вопросы: а кто такие эти кшатрии? Что составляет это понятие? Тождественно ли понимание этого термина в палийском каноне, в шастрах и в эпических произведениях? И, наконец, тождественен ли этот термин самому себе?

Может, кому-то эти вопросы покажутся праздными, а, пожалуй, и глупыми. Что ж, обратимся к «Махапариниббана-сутте», к тому самому месту, где представители восточноиндийских племен и царств требуют от маллов-косинараков свою долю праха Будды ([DN, II, 3]):

Bhagavāpi khattiyo mayampi khattiyā...

Как Бхагаван – кшатрий, так и мы – кшатрии...

Мы уже говорили о том, кто эти кшатрии. Перечислим их. Это (1) **rājā māgadho ajātasattu vedehiputto** 'царь Магадхи Аджатасатту, сын видехий-ки', (2) **vesālīkā licchavī** 'личчавы из Весаи', (3) **kapilavaṭṭhuvāsī sakyā** 'шакьи из Капилаваттху', (4) **allakappakā bulayo** 'були из Аллакаппы', (5) **rāmagāmakā koliyā** 'колии из Рамагамы', (6) **pāveyyakā mallā** 'маллы из Павы'. Седьмым претендентом был брахман Веттхадипака (**veṭṭhadīpako brāhmaṇo**). Соответственно, восьмым обладателем своей доли реликвии стали маллы-косинараки. Во-семь – знак цельности, завершенности, что интересно в свете гипотезы В.В. Вертоградовой о военно-кшатрийском истоке культа реликвий и связанных с ними сооружений в буддизме ([Вертоградова, 2007]). Подтверждением предположения о такой функции числа восемь в этом эпизоде служит то, что несколько опоздавшие претенденты – брахман Дона (Дрона) и мории из Пиппаливаны (**pippalivaniyā moriyā**) – также восточноиндийское племя – остаются без доли и вынуждены довольствоваться в качестве реликвии: брахман – прахом, а мории – углями от погребального костра.

Что же говорит об этих племенах «Ману-смрити»? Маллы и личчавы попадают в разряд *вратья* (санскр. **vratyā**) – опустившихся кшатриев, не исполняющих брахманических обрядов и предписаний ([Ману, X, 22]). Шакьи, були, колии и мории не упоминаются вовсе. Магадхи упоминаются лишь как «сме-

шанная» каста (пратилома), что говорит об их крайней «нечистоте» ([Ману, X, 11]). Но в том же контексте, как «смешанная» каста (пратилома) упоминаются также и вайдехи (там же), а ведь древнее царство Видеха упоминается и в «Шатапатха-брахмане», и в «Брихадараньяка-упанишаде». В чем дело? Нетрудно видеть (см. гл. 2 ч. I), что все фигурирующие в «Ману-смрити» племена Восточной Индии упоминаются исключительно в негативном аспекте. Отчасти это связано с недостаточным почитанием брахманов, но в Видехе, судя по упанишадам, брахманизм играл не последнюю роль. Причина лежит глубже.

Мы уже говорили в части первой, что для брахманов Северо-Запада (а именно там и создавался канон «Ману-смрити») Восточная Индия в принципе была «нечистой» землей. Как нетрудно видеть из текста ([Ману, II, 17-24]), «чистая» («высшая») земля – Брахмаварта – расположена между реками Сарасвати и Дришадвати. Следующая (низшая) земля – Брахмаршидеша – включает страны Куру, Матсья, Панчала, Шурасена. В этой земле чисты только брахманы. Следующая земля Мадхьядеша («Срединная страна») соотносится с мифологическим срединным миром, расположенным между «верхним» и «нижним» миром. Следующая земля – город Праяга и пространство от него до Восточного Океана (теперь Бенгальский залив) – специального названия не имеет. Очевидно, она соотносится с мифологическим «нижним миром». Жители этой «нечистой» земли, само собой, также считались «нечистыми». В глазах авторов «Ману-смрити» в лучшем случае они могли рассчитывать на статус вратьев. Но, во первых, и на это нельзя было рассчитывать твердо: одна и та же группа населения могла то считаться вратьями, то проходить как низшая каста. Так, в одной и той же главе дравиды объявляются то вратьями ([Ману, X, 22]), то шудрами ([X, 43-44]). А во вторых, по какому принципу «Ману-смрити» объявляет ту или иную группу населения вратьями? Если, не мудрствуя, просто перечислить всех вратьев, станет ясно, что «чистота рода» здесь ни при чем. В числе прочих вратьев ([Ману, X, 43-44]) фигурируют камбоджа (жители южного Афганистана), явана (греки или эллинизированные этнические группы), шака (саки или иные среднеазиатские кочевники), пахлава (парфяне) и чина (китайцы).

Является важным, как уже отмечалось, что в «Артхашастре» эти племена (среди них присутствуют и малы, и личчавы, и вриджики – палийские ваджи) называются не вратьями, а кшатрийскими союзами (**kṣatriyaśreni**), хотя сам термин вратья вводится (в совсем другом разделе (III. 7)). Он обозначает лиц, рожденных от отца и матери равной касты, но не соблюдающих брахманских обрядов. Таким образом, упомянутые племена могли получить тот или иной оценочный термин-характеристику, в зависимости от контекста и текста. Есть еще одна важная характеристика этих племен ([XI. 1]): **rāja-śabda-upajīvinah** букв. 'живущие [с] титулом «царь»', в противоположность камбоджам, сураштрам и им подобным (**vārtā-śastra-upajīvinah** букв. 'живущие оружием [как] способом существования'). Как мы уже говорили, смысл этих выражений по-

нятен, только если рассматривать их не поотдельности, а так, как они даны в тексте – как противопоставление. Тогда понятно, что они противопоставляются как «царствующие» (на своей территории) и как вынужденные (ради хлеба насущного) поставить свой клинок (*śastra*) на службу кого-то «царствующего»; то есть как независимые племена и служилые.

Итак, это племена независимые, не признающие ни власти сопредельных царей, ни брахманского закона (хотя и чтящие шраманов и вообще париврад-жаков) и живущие, как выразился Будда в отношении ваджей, «своей ваджий-ской дхармой» (DN, II, 3). Термин же вратья мог варьироваться в варновом отношении в брахманских памятниках чрезвычайно широко – от кшатриев до шудр. Но в реальности вратьями называли те сопредельные народы, покорение которых «правильными» кшатриями не предвиделось даже в перспективе. Родство с ними в кшатрийской среде было не бесчестие, а честь. Недаром гупт-ский император Самудрагупта в колонной надписи в Аллахабаде титуловал себя как *Licchavi-dauhitra* 'сын дочери личчхавов'.

Однако тут же возникает следующий вопрос: каков смысл кшатрийства лесных и горных племен? В самом деле, каждая социальная группа получает свой статус не сама по себе, а относительно других социальных групп. Спор по этому вопросу разгорелся еще в самом начале изучения племен древней Индии именно как племен. Еще Р. Фик ([Fick, 1897]) усомнился, что термин *khattiya* в палийских текстах имеет точно тот же смысл, что и *kṣatriya* текстов брахмани-ческих. Мнение это не только не нашло понимания, но и подверглось фактиче-ской обструкции в работах Х.Ольденберга ([Oldenberg, 1920]) и Б. Ч. Лоу ([Law, 1924]). Однако, как только что было показано, термин *kṣatriya* (пали *khattiya*) внутренне противоречив. Впрочем, это касается и остальных социальных тер-минов. Это необходимо учитывать в наших будущих исследованиях.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

амг. – артхамагадхи
аш.-пкр. – «ашокинский пракрит»
др. русск. – древнерусский
пали – пали
санскр. – санскрит
хетт. – хеттский

AN – Anguttara Nikāya
DN – Dīgha Nikāya
KhN – Khuddaka Nikāya
MN – Majjhima Nikāya
SN – Samyutta Nikāya
Sv – Simavissodhani
VP – Vinaya Pitaka

БНЭ – Большой Наскальный Эдикт
КЭ – Колонный Эдикт
МНЭ – Малый Наскальный Эдикт
НН – Наскальная Надпись
ПН – Пещерная Надпись
ЭР – Эдикт о Расколе

Араньяка – «Араньяка-парва»
Артха – «Артхашастра»
БДхС – «Баудхаяна-дхармасутра»
БрхУ – «Брихадараньяка-упанишада»
ВДхС – «Васиштха-дхармасутра»
Девы – «Девы-махатмья»
Йога – «Йога-сутра»
Ману – «Ману-смирти»
Мхбх – «Махабхарата»
МхВ – «Махавамса»
Нарада – «Нарада-смирти»
ЧС – «Читрасутра»
ЧхУ – «Чхандогья-упанишада»
ШБр – «Шатапатха-брахмана»

Страбон – Страбон «География»

ЛИТЕРАТУРА

Андросов, 2000 – В. П. Андросов Словарь индо-тибетского и русского буддизма (главные имена, основные термины, доктринальные понятия), М., 2000.

Андросов, 2000 а – В. П. Андросов Буддизм Нагарджуны: Религиозно-философские трактаты. М., Восточная литература. 2000.

Андросов, 2001 – В. П. Андросов Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов. М., Восточная литература, 2001.

Андросов, 2006 – В. П. Андросов Учение Нагарджуны о Срединности: исслед. и пер. с санскр. «Коренных строф о Срединности» (Мула-мадхьямакарика); пер. с тиб. «Толкования Коренных строф о Срединности, [называемого] Бесстрашным [опровержением догматических воззрений]» («Мула-мадхьямака-вритти Акутобхайя»). М. «Восточная литература» 2006.

Андросов, 2011 – В. П. Андросов Индо-тибетский буддизм. Энциклопедический словарь. М. «Ориенталия» 2011.

Андросов, 2018 – В. П. Андросов Основоположник Махаяны Нагарджуна и его труды, в 2 томах., М, 2018.

Андросов, 2019 – В. П. Андросов Очерки изучения буддизма Древней Индии, М, 2019.

Бонгард-Левин, 1973 – Г. М. Бонгард-Левин. Индия эпохи Маурьев, М., 1973.

Вертоградова, 1975 – В. В. Вертоградова. Архитектура. // Культура Древней Индии, М., 1975.

Вертоградова, 2006 – В. В. Вертоградова Лотосовая розетка-диаграмма в древнеиндийских рельефах и в буддийских вербальных текстах (К проблеме «Изображение и текст») / SMARANAM. Памяти О.Ф. Волковой, М, 2006.

Вертоградова, 2007 – В. В. Вертоградова Изображение и текст в лингвокультурной компетенции древней Индии (рукопись).

- Вертоградова, 2012 – В. В. Вертоградова «Черная кожа» (asiknī tvac) или «что чтили нелюди дасью» // Индия – Тибет: текст и феноменология культуры, М., 2012.
- Вертоградова, 2014 – В. В. Вертоградова Живопись Древней Индии по «Читра-сутре» из «Вишнудхармотгарапураны» – теория и технология, М, 2014.
- Вигасин, 1999 – А. А. Вигасин. «Артхашастра» и ритуалистика. // «Древние культуры Восточной и Южной Азии», М., 1999.
- Вигасин, 1999б – А. А. Вигасин К интерпретации надписей Ашоки // ВДИ, №2, 61-70.
- Вигасин, 2007 – А. А. Вигасин. Древняя Индия – от источника к истории, М., 2007.
- Выготский, 1996 – Л. С. Выготский. Мышление и речь, М., 1996.
- Вырщиков, 2012 – Е. Г. Вырщиков. Социальные классификации и сакральное пространство в палийском каноне. // Индия – Тибет: текст и феноменология культуры, М., 2012.
- География, 1964 – Страбон «География» Пер., ст. и коммент. Г. А. Стратановского. Под общ. ред. С. Л. Утченко. Ред. пер. О. О. Крюгер. – Л.: Наука, 1964.
- Гуревич, 1984 – А. Я. Гуревич Категории средневековой культуры, М., 1984.
- Дубянский, 1989 – А. М. Дубянский Ритуально-мифологические истоки древнетамильской лирики, М., 1989.
- Елизаренкова, 1999 – Т. Я. Елизаренкова Слова и вещи в Ригведе, М, 1999.
- Жутаев, 1999 – Д. И. Жутаев Индийские корни литературы сутр об именах будд: к истории формы // Древние культуры Восточной и Южной Азии, М, 1999.
- Жутаев, 2004 – Д. И. Жутаев Размышления о структуре раннебуддийского доктринального текста (буддийский гибридный санскрит, пали) // Индия-Тибет: текст и вокруг текста, М, 2004.
- Жутаев, 2007 – Д. И. Жутаев Ранние основы древнебуддийского доктринального текста (рукопись).

- Исаева, 1991 – Н. В. Исаева Шанкара и индийская философия, М., 1991.
- Кейпер, 1986 – Ф. Б. Я. Кейпер Труды по ведийской мифологии, М., 1986.
- Лелюхин, 1998 – Д. Н. Лелюхин «Концепция идеального царства в «Артхашастре» Каутильи и проблема структуры древнеиндийского государства» // Государство в истории общества (к проблеме критериев государственности). М., 1998.
- Малявин, 1995 – В. В. Малявин Китай в XVI-XVII, М., 1995.
- Малявин, 2000 – В. В. Малявин Китайская цивилизация, М., 2000.
- Романов, 1991 – В. Н. Романов Историческое развитие культуры, М, 1991.
- Романов, 2008 – В. Н. Романов Что значит поздневедийское пра-аас. К проблеме значения слова, М, 2008.
- Романов, 2009 – В. Н. Романов К жанровой эволюции брахманической прозы / «Шатапатха-брахмана», кн. I, кн. X (фрагмент), М., 2009.
- Романов, 2016 – В. Н. Романов Из наблюдений над композицией «Махабхараты» // История и теория культуры. Альманах. Вып. I, М, 2016.
- Семашко, 1975 – И. М. Семашко «Бхилы», М., 1975.
- Тюлина, 2012 – Е. В. Тюлина. Пространство, его “испытание” и почитание в обрядах освящения скульптуры и архитектуры. // Индия – Тибет: текст и феноменология культуры, М., 2012.
- Фомин, 2002 – М. С. Фомин Концепция праведного правления на материале источников раннесредневековой Ирландии и Древней Индии (рукопись кандидатской диссертации), М., 2002.
- Хрестоматия, 1963 – Хрестоматия по истории Древнего Востока, ред. В.В. Струве, Д.Г. Редер, М, 1963.
- Fick, 1897 – R. Fick Die sociale Gliederung in nordostlichen Indian zu Buddha's Zeit, Kiel, 1897.
- Fuchs, 1973 – S. Fuchs The Aboriginal Tribes of India; Delhi, Madras, Bombay, Calcutta, 1973.

Law, 1924 – B. Ch. Law Some kshatriya tribes of Ancient India, Calcutta, 1924.

Law, 1946 – B. Ch. Law The Magadhas in Ancient India, London, 1946.

Mallebrein, 1993 – K. Mallebrein Die anderen Gotter. Koln, 1993

Monier-Williams, 1899 – M. Monier-Williams A Sanskrit-English Dictionary, Oxford, 1899.

Naik, 1956 – T. B. Naik The Bhils. A study, Delhi, 1956.

Oldenberg, 1920 – H. Oldenberg On the History of the Indian Caste System, Calcutta, 1920.

Renou, 1955 – L. Renou Etudes vediques et panineennes, Paris, 1955.

Rhys Davids, 1899 – T.W. Rhys-Davids Dialogues of the Buddha, Vol.1, Oxford, 1899.

Rhys-Davids, Stede, 1998 – Pali-English Dictionary, Edited by T. Rhys-Davids and W. Stede, Oxford, 1998.

Schlingloff, 1969 – D. Schlingloff Die altindische Stadt. Eine vergleichende Untersuchung. Wiesbaden, 1969.

Tambiah, 1976 – S. J. Tambiah World Conqueror and World Renouncer. Cambridge (Massachusetts), 1976.

Vyrshikov, 2010 – Ye.G. Vyrshikov Social Classifications and Sacred Space in the Pali Canon. / Sacred Topology of Early Ireland and Ancient India. Religious Paradigm Shift. Ed. M.Fomin, S. McMathuna, V.V. Vertogradova, *Journal of Indo-European Studies, Monograph Series 57*, Institute for the Studies of Man. Washington D.C. 2010.

SUMMARY

This book (Gorod – Derevnja – Les: mir sozdatelej palijskogo kanona i ikh sovremennikov; City – Village – Forest: the world of the creators of the Pali Canon and their contemporaries) is devoted to the Pali Canon and the culture of its creators. The author explores the picture of the world in the narratives of the Pali suttas. To this end, the author examines the regularly repeated elements of the worldview, which, apparently, are the main ones. It is a city, suburb, countryside and forest, which is the main residence of Buddhist monks. For comparison, the author considers the same elements of the universe in different genres of brahminical literature: epics, sutras, shastras, early Upanishads, etc. To solve a number of problems related to the person of the king, the king's government, the problem of violence in Ancient India, as well as the Buddhist cult of king-chakravartin, the author additionally uses the inscriptions of king Ashoka as a source.

As a result, this book shows that the life of the characters of both Buddhist and brahminical narratives takes place in three main spatial environments: the city, the countryside or in the wild forest. However, Buddhist and brahminical sources demonstrate two opposite value scales. In the brahminical sources the city is the center of «cultural life», the forest is the «territory of death», in the Pali Canon the forest is the place of salvation, refuge, the city is a sinful, impure place. The countryside in both cases serves as a mediator between two irreconcilable poles – the city and the forest.

Н а у ч н о е и з д а н и е

ВЫРЩИКОВ Евгений Геннадиевич

**Город – Деревня – Лес:
мир создателей палийского канона
и их современников**

*Утверждено к печати
Институтом востоковедения РАН*

*Редактор: Е.А. Юдицкая
Верстка: Е.Г. Вырщиков
Дизайн обложки: Е.Г. Вырщиков*

Подписано в печать 13.06.2019
Формат 60×90 ¹/₁₆. Бумага офсетная
Усл. печ. л. 10,75. Уч.-изд. л. 10,5
Тираж 500 экз. Заказ № 384

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт востоковедения РАН
107030 Москва, ул. Рождественка, 12
Научно-издательский отдел
Зав. отделом И. В. Федулов
e-mail izd@ivran.ru

Отпечатано в ПАО «Т8 Издательские Технологии»
г. Москва, Волгоградский проспект, дом 42, корп. 5