



ИНДИЙСКАЯ
КУЛЬТУРА
И БУДДИЗМ



АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

ИНДИЙСКАЯ КУЛЬТУРА И БУДДИЗМ

INDIAN CULTURE
AND BUDDHISM

*Сборник статей
памяти академика
Ф. И. Щербатского*



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
Главная редакция восточной литературы
Москва 1972

Ответственные редакторы
зкад. Н. И. КОНРАД], Г. М. БОНГАРД-ЛЕВИН

Editors
N. KONRAD], G. BONGARD-LEVIN

Предлагаемая вниманию читателей книга включает статьи по истории и культуре стран Востока, прежде всего Индии. Специальный интерес представляют новые материалы об открытии советскими учеными памятников буддизма в Средней Азии.

Книга посвящается памяти выдающегося ученого-востоковеда академика Ф. И. Щербатского и содержит материалы юбилейной научной сессии.

ОТ РЕДАКТОРА

Настоящий сборник, посвященный памяти выдающегося советского ученого-востоковеда, индолога, тибетолога, буддолога академика Федора Ипполитовича Щербатского, подразделяется на две части. Первая включает доклады, которые были прочитаны на юбилейной сессии, посвященной столетию со дня рождения ученого (Москва — Ленинград, 1966 г.), вторая состоит из статей и сообщений по истории и культуре стран Востока, преимущественно Индии, Центральной Азии и Дальнего Востока, а также по общим и частным проблемам буддологии, индологии, тибетологии. Все указанные вопросы входили в круг научных интересов Ф. И. Щербатского, который, как известно, был блестящим и тонким знатоком индийской культуры, древней и средневековой философии, индийских религий, древнеиндийской литературы и науки. Однако центральной областью научной деятельности его был буддизм (его философия и история) и культура тех стран Азии, где буддизм получил распространение.

Эти главные направления научных исследований Ф. И. Щербатского и определили название сборника в целом — «Индийская культура и буддизм». Содержание его показывает, что традиции школы Ф. И. Щербатского успешно продолжают и развиваются советскими учеными, свидетельствует о большой научной значимости проблем культуры и идеологии народов Востока в прошлом и настоящем.

Исследования Ф. И. Щербатского не только не утратили своей важности для развития востоковедения, но и сами явились предметом специального научного анализа, составили особую отрасль современной буддологии. До сих пор его труды переиздаются в различных странах мира, переводятся на многие языки. Характерно, что недавно в Индии в специальной серии «Советских индологических работ» (Soviet Indological Series) опубликовано несколько статей Ф. И. Щербатского. В предисловии к ним известный индийский философ и историк Дебипрасад Чаттопадхья пишет об опромной благодарности, испытываемой индийцами к русскому ученому, который, по словам Д. Чаттопадхья, помог им открыть их собственное прошлое и восстановить подлинный смысл их философского наследия.

«Индийская культура и буддизм» позволит еще глубже и более всесторонне оценить выдающийся вклад академика Ф. И. Щербатского в развитие мировой ориенталистики.

Г. М. Бонгард-Левин

FROM EDITOR

This collection of articles in commemoration of academician F. I. Stcherbatsky, the eminent Soviet Orientalist who specialised in Indology, Tibetan studies and Buddhology, falls into two parts. Part one presents the papers read at the session held to mark the centenary of Stcherbatsky's birth (Moscow—Leningrad, 1966); part two carries articles and notes devoted to the history and culture of the East (mostly India, Central Asia and the Far East) as well as to general and specific problems of Buddhology, Indology and Tibetan studies. Stcherbatsky took up all these subjects; he stands out as a great authority on Indian culture, ancient and medieval philosophy, Indian religions, ancient Indian literature and science. His main field, however, was Buddhism (its philosophy and history) and the cultures of those Asian countries where Buddhism is widespread.

The main trends of Stcherbatsky's work prompted the title of this volume, *Indian Culture and Buddhism*. The contributions to the volume show that the traditions of Stcherbatsky's school are successfully continued and developed by Soviet scholars, and the problems of Oriental culture and ideology in the past and today hold a very important place in their researches.

Not only has Stcherbatsky's work retained its significance for the development of Oriental studies, but it is in itself the subject-matter of scientific analysis, making up a special branch of modern Buddhology. To this day his studies are reprinted in many countries of the world and translated into many languages. It is noteworthy that the Soviet Indological Series published in India, recently carried two volumes of articles by Stcherbatsky. Introducing these articles, Debiprasad Chattopadhyaya, the well-known Indian philosopher and historian, expressed the Indians' deep appreciation of the work of Stcherbatsky, who, in his view, had helped the Indians to discover their own past and restore the right perspective of their philosophical heritage.

This volume will help to appreciate still more profoundly the outstanding contribution made by Academician F. I. Stcherbatsky to the development of Oriental studies on a world scale.

G. M. Bongard-Levin.

**МАТЕРИАЛЫ СЕССИИ, ПОСВЯЩЕННОЙ
СТОЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ
Ф. И. ЩЕРБАТСКОГО**

Н. И. Конрад

О ФЕДОРЕ ИППОЛИТОВИЧЕ ЩЕРБАТСКОМ

Полвека тому назад в качестве «Издания Отдела по делам музеев и охраны памятников искусства и старины» с пометой «Петербург. 1919» вышли в свет четыре маленьких — in 8° — книжечки, на обложке которых была одинаковая надпись: «Первая буддийская выставка в Петербурге». Книжечки эти воспроизводили публичные лекции, прочитанные на выставке в августе — сентябре 1919 г. Лекторами были академик С. Ф. Ольденбург, академик Ф. И. Щербатской, профессор О. О. Розенберг, профессор Б. Я. Владимирцов. Тема лекции первого — «Жизнь Будды — Индийского Учителя Жизни», второго — «Философское учение буддизма», третьего — «О миросозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке», четвертого — «Буддизм в Тибете и Монголии» (всюду орфография оригинала. — Н. К.).

Все в этом факте крайне характерно для своего времени. Начиная с «Петербурга». Как известно, в связи с войной с Германией в 1914 г. русское правительство сочло неуместным сохранять «немецкое» название города, данное ему основателем, и заменило его на «Петроград». Просвещенная интеллигенция столицы не приняла переименования, во-первых, из должного чувства уважения к великому императору, который «Россию вздернул на дыбы», во-вторых, из чувства преклонения перед специфической, именно «петербургской» — и никак иначе — красотой города. С падением империи название «Петербург» стало повторяться все чаще, а когда после Великой Октябрьской социалистической революции здесь образовался первый орган Советского правительства по делам музеев и охраны памятников искусства и старины, оно стало употребляться даже в официальном обиходе.

Столь же характерно для Петербурга тех лет устройство в голодном, холодном, почти темном по вечерам, опустевшем городе, потрясающий облик которого с поразительной точностью запечатлен на замечательных гравюрах М. Добу-

жинского и А. П. Остроумовой, устройство в этом городе именно тогда... буддийской выставки. Это было делом научной и художественной интеллигенции, сосредоточенной в Эрмитаже, Музее антропологии и этнографии, Азиатском музее Академии наук и возглавляемой в этом начинании Сергеем Федоровичем Ольденбургом, тогда непременно секретарем, т. е. главным деятелем, Академии и ближайшим консультантом правительственных органов по вопросам охраны художественных сокровищ и их пропаганды в народных массах. В собраниях Эрмитажа, Музея антропологии и этнографии, Русского музея, а также некоторых коллекционеров находилось много ценнейших образцов буддийского искусства, почти никому, кроме немногих специалистов, не известных. Решено было показать эти сокровища всем. И вот 24 августа 1919 г. «Первая буддийская выставка в Петербурге» открылась. Первая и пока единственная.

Но буддийское искусство — это мир буддизма, вмещающий в себя религию и философию, словом, все области культуры, духовной и материальной. Поэтому устроители сочли необходимым ввести посетителей в круг представлений, открываемых предметами материальной культуры. Поскольку произведения, экспонированные на выставке, принадлежали разным народам, усвоившим разные формы буддизма и его культуры, постольку оказалось нужным сказать о буддизме в Индии и Тибете, в Монголии и Китае и, конечно, в Японии, где он был тогда представлен особенно широко и многосторонне.

Внимание, однако, сосредоточилось на двух, но важнейших сторонах буддизма: его религии и философии. К счастью, рядом с уже давно признанными авторитетами в этих областях — академиками С. Ф. Ольденбургом и Ф. И. Щербатским были их ученики — молодые профессора О. О. Розенберг, прошедший несколько лет в Японии, и Б. Я. Владимиров, изучавший буддизм в Монголии. Нужно ли добавлять, что никого из них уже нет, да и тех, кто может в наше время рассказать об этой выставке, вряд ли найдется более двух-трех человек. Прошло ведь пятьдесят лет...

Выставка, как принято говорить, имела успех: ее посещали, лекции слушали. Интерес оказался настолько большим, что Отдел по делам музеев и охраны памятников искусства и старины счел важным лекции даже издать. И вот появились четыре маленькие книжечки. Сейчас они — настоящая библиографическая редкость. Не уверен, что они есть во всех крупных библиотеках.

Открываешь эти чудом уцелевшие книжечки, вспоминаешь лекции, людей, когда-то их прочитавших. саму выставку, и невольно обращаешься памятью к прошедшим пятидесяти годам. И видишь прежде всего: эта выставка, эти лекции были удивительным взрывом научного воодушевления, культурнического энтузиазма, веры в то, что революция распахнула перед народом дверь во весь мир и во все в мире.

Действительность оказалась гораздо сложнее. Мы, теперь уже очень немногие, по собственному опыту знаем, что такое годы хозяйственной разрухи, гражданской войны, иностранных интервенций, годы обостренных поисков лучших решений насущнейших вопросов жизни и государственного строительства, годы отважных порывов и горестных разочарований. Не до буддизма было тогда.

А если кому и было дело до него, то совсем с особой стороны — с позиции гремевшего тогда изречения «религия — опиум народа». Оно звучало как призыв к действию.

Это не могло не отозваться на изучении буддизма. Во-первых, в поле зрения оказалась лишь его религиозная сторона, даже уже — культовая; во-вторых, говорить и писать о буддизме как о религии стали лица, весьма поверхностно познакомившиеся с ним вообще; в третьих, подходили они к вопросам буддизма на уровне журнала «Безбожник» и, самое удручающее, полагали, что знают о буддизме... Если к этому добавить, что из двух молодых авторов лекций один, О. О. Розенберг, очень скоро умер, другой, Б. Я. Владимирцов, монголист по специальности, целиком ушел в языковедные, из двух же старших С. Ф. Ольденбург полностью отдался делам Академии, а затем организованного в 1931 г. академического Института востоковедения, то оказалось, что «при буддизме» остался только Федор Ипполитович Щербатской.

Он старался что-то сохранить и успел даже — при содействии С. Ф. Ольденбурга — создать небольшую группу совсем молодых тогда учеников, фигурировавшую некоторое время под названием «Буддологического института» или «Института буддийской культуры». Участники этой группы стремились продолжать изучение буддийской философии, но не всем их планам суждено было сбыться.

Федора Ипполитовича давно уже нет: он умер в эвакуации в годы Великой Отечественной войны. Из многих его учеников той поры двое дожили и до наших дней. Б. В. Семичов, последний прямой ученик Щербатского по линии буддизма, работает ныне в научном институте в Улан-Удэ, В. И. Калья-

нов, один из учеников по линии индийской литературы, работает в Ленинграде — в Институте востоковедения.

И вот — неожиданность. Через пятьдесят с лишним лет после опубликования «Лекций» на первой буддийской выставке в Петербурге подготовлены к печати уже в Москве два издания: сборник работ Ф. И. Щербатского, в котором впервые увидят свет на русском языке его труды по отдельным вопросам буддийской философии, напечатанные в свое время по-английски, и сборник работ, только что написанных в память знаменитого буддолога.

Для человека, слышавшего — и притом далеко не юным — знаменитые «Лекции» 1919 г. и прошедшего затем через все эти пять десятков лет, опубликование названных двух сборников воспринимается как настоящий ренессанс. И, как полагается при всяком ренессансе, создали оба этих сборника совсем новые люди, люди нашего, современного поколения. Правда — и это просто замечательно, — их связывают с далеким прошлым и ученики Федора Ипполитовича. Это ощущается как радостное свидетельство того, что преемственность в данном случае порождается не только глубинным течением, но и реальными его носителями.

Радостно и то, что снова появились специалисты по различным сторонам буддизма, и то, что им оказалось по плечу решение труднейшей задачи перевода на русский язык сложнейших по материалу работ Ф. И. Щербатского. Не менее радует расширение круга тем, так или иначе связанных с буддизмом: это уже темы не одной философии, а и религии, культура; темы не одного буддизма непосредственно, а и культуры стран, исторически связанных с ним. В свое время Ф. И. Щербатской вместе с С. Ф. Ольденбургом мечтали об Институте буддийской культуры и даже представили в 1927 г. в Академию наук «объяснительную записку» к проекту его учреждения. Теперь такой институт, во всяком случае хотя бы специальный отдел какого-нибудь научно-исследовательского института, был бы вполне реален и, появившись он, число желающих заняться буддийской культурой сразу оказалось бы неожиданно большим. Словом, если говорить о ренессансе буддологии еще трудно, то «дух» ренессанса уже повеял.

Однако полвека все же прошло. И восстанавливать ушедшее невозможно не только потому, что прошлого вообще не вернешь, но и потому, что оно никогда не восстанавливается в прежней форме. Ренессанс — не реставрация. Нынешние ренессансные веяния идут из работ Ф. И. Щербатского. Это понятно, законно и глубоко плодотворно: в них заложено столько требующего дальнейшего развития и призывающего к новым делам, что они долго будут источником, питающим научную мысль новых наших исследова-

телей буддизма и его культуры. Сейчас необходимо подвергнуть изучению и сами работы Ф. И. Щербатского, прежде всего его метод интерпретации исследованных им памятников буддийской философской мысли и перевода их на русский язык. А то, что это действительно вопрос серьезный, открывается при первом же обращении к трудам Федора Ипполитовича.

Возьмем первую большую его работу, создавшую ему научное имя. Она озаглавлена: «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов» (ч. 1, 1903, ч. 2, 1909). В предисловии автор заявил, что «язык буддийских философов передан по возможности языком современной европейской философии» (ч. 1, стр. VI). О том, что автор так и поступил, свидетельствует уже само название — «Теория познания и логика». В годы, когда писался этот труд, и еще долго потом в Петербургском университете — том университете, на факультете восточных языков которого работал тогда Щербатский, кафедру философии занимал А. И. Введенский; о нем Федор Ипполитович даже упоминает на первой странице «Введения» (в сноске). Одним из курсов, которые постоянно читал А. И. Введенский, была «логика»; впоследствии этот курс был издан под названием «Логика как часть теории познания».

Слушавшему курсы А. И. Введенского в университете тех лет хорошо известно, что он принадлежал к числу правоверных кантианцев и именно от Канта идет у него не только концепция логики как части теории познания, но и сама идея, что теория познания, и притом критическая, есть первое и необходимое условие всякой подлинной философии. Ф. И. Щербатский пишет: «Буддизм выработал для защиты своих основоположений особую теорию познания в связи с логикой. Главнейшие черты этой теории дают ей право называться критической: она объявляет всякое метафизическое познание невозможным...» (ч. 1, стр. VII).

В одном же месте он говорит прямо, «что в основе нашего мышления лежит факт связи понятий по существу, что эта неразрывная связь понятий не почерпывается нами из опыта, но существует прежде всякого опыта и обуславливает собою формы нашего опытного знания, что такая связь имеет характер необходимости, потому что составляет сущность нашего мышления, вне которой мы ничего мыслить не можем,— все это характерные положения буддийской, а также и современной критической, философии» (ч. 1, стр. 231). Совершенно ясно, Ф. И. Щербатский, задавшийся целью изложить учение буддийских философов «языком современной европейской философии», выполняет это языком философии Канта.

Но вот перед нами лекция, прочитанная Ф. И. Щербат-

ским в 1919 г., т. е. через десять лет после выхода в свет второй части «Теории познания и логики по учению позднейших буддистов». Как было сказано выше, название лекции — «Философское учение буддизма». И он начинает ее так:

«„Три главных идеи являются достоянием всякой религии: бытие бога, бессмертие души и свобода воли; без них не может быть построено учение о нравственности“. Таково учение Канта и с ним европейской науки, равно как таковое и убеждение широких слоев образованных людей» (стр. 3). Далее он продолжает:

«И вот, однако, существует религия, которая... не знает ни бога, ни бессмертия души, ни свободы воли» и которая тем не менее «языком пламенной живой веры горит в сердцах миллионов своих последователей, которая воплощает в себе высочайшие идеалы добра, любви к ближнему, духовной свободы и нравственного совершенства... эта религия — буддизм» (стр. 3—4).

Ф. И. Щербатской и тут находит, что буддизм как философское учение близок к последнему слову европейской научной мысли. Изложив «основные стороны буддийского философского учения», Федор Ипполитович в заключение пишет, что «они, будучи правильно поняты и переложены на наш философский язык, обнаруживают замечательную близость как раз к самым последним, самым новейшим достижениям в области научного мирозерцания» (стр. 47). Кого же имеет он в виду конкретно? Оказывается, на этот раз современную научно-философскую мысль олицетворяет у него Анри Бергсон. Именно у этого французского мыслителя, «Творческая эволюция» которого так широко читалась в России в конце первого и в течение всего второго десятилетия нашего века, Ф. И. Щербатской находит идеи, весьма близкие к некоторым идеям буддийских философов. «У буддистов, как и у Бергсона, термин „бытие“ равносителен термину „перемена“» (стр. 22); «буддисты, как Бергсон, считают, что душа „я“ не есть реальность, а просто условный знак» (стр. 23).

Наступают 30-е годы. В 1932 г. Ф. И. Щербатской издает «Buddhist Logic». В эти годы мы, имевшие счастливую возможность общаться с Федором Ипполитовичем, часто слышали от него о том впечатлении, какое произвела на него известная, пользовавшаяся тогда громкой славой работа Гуссерля — «Logische Untersuchungen». Ф. И. Щербатской в то время как раз много размышлял над оценкой категорий и законов различных направлений буддийской логической мысли, и его, видимо, очень заинтересовало стремление Гуссерля выделить «чистое сознание», отделенное от бытия и сознания конкретного субъекта, и в целом общее феномено-



Ф. И. Щербатской
(1866—1942)

логическое направление автора «Logische Untersuchungen». И следы этого интереса явно усматриваются в собственной работе Ф. И. Щербатского по буддийской логике.

Пройти мимо всех этих фактов нельзя. Их нужно понять. Как отнестись к тому, что положения, понятия и категории индийских философов VII в. (т. е. и для истории Индии и для нашей — периода глубокого средневековья) оцениваются положениями и понятиями европейской философии нового и новейшего времени? Как отнестись к тому, что к идеям буддийских мыслителей средневековья прилагаются идеи рационализма в кантовской форме, интуитивизма — в редакции Бергсона, феноменологии — в интерпретации Гуссерля? Означает ли это у Щербатского открытие у мыслителей далекой древности таких идей, которые затем совершенно независимо, но чуть ли не буквально в той же форме родились в умах мыслителей совершенно другого исторического времени и иного культурного мира? А так как в философии каждая идея принадлежит системе в целом и только в ней и существует в своем подлинном смысле, означает ли это открытие, что в истории повторяются не только отдельные идеи, но и целые системы? Или же у Федора Ипполитовича обращение к Канту, Бергсону и Гуссерлю — только поиски «понятных» для европейского читателя переводов терминов или их пояснений, т. е. в сущности всего лишь переводческий или комментаторский прием? Все это — вопросы весьма серьезные, и в наше время, с его повышенным чувством историзма, мимо них пройти нельзя. Без этого нам будет трудно двигаться действительно вперед в дальнейшем изучении буддийской философии да и культуры вообще.

В. И. Кальянов

АКАДЕМИК Ф. И. ЩЕРБАТСКОЙ. ЕГО ЖИЗНЬ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

В истории отечественного востоковедения Ф. И. Щербатскому принадлежит особое место. Он до сего времени остается общепризнанным авторитетом в области индийской философии и буддийской культуры в Индии и на Дальнем Востоке. Его имя приобрело широкую популярность в странах Запада и Востока, а монументальные труды прославили нашу науку далеко за пределами Родины.

I

Федор Ипполитович Щербатской родился 19 сентября 1866 г. в Кельцах (Польша), где в то время служил его отец, человек высокой культуры. Он дал сыну прекрасное образование, и тот с детства в совершенстве владел тремя западноевропейскими языками (английским, французским и немецким).

В 1884 г. Ф. И. Щербатской окончил гимназию в Царском Селе и поступил на историко-филологический факультет Петербургского университета. Научные интересы его определились рано. Он стал посещать лекции проф. И. П. Минаева по языкознанию и санскриту, а во время командировки последнего в Бирму занимался санскритом у С. Ф. Ольденбурга. Одновременно он прослушал у германиста Ф. А. Брауна курсы готского, древнесеверного, англосаксонского и древневерхненемецкого, у проф. И. В. Ягича — церковнославянского и сербскохорватского языков.

Особенно увлекся Ф. И. Щербатской санскритом, поразившим его богатством форм. Большую роль в этом сыграл руководивший занятиями и усиленно поддерживавший его интерес И. П. Минаев, индианист-филолог, основоположник

научной индологии в России, под обаянием которого как учителя и ученого Щербатской находился всю жизнь. В 1889 г. он окончил университет, сдав экзамены на степень кандидата и представив диссертацию на тему: «О двух рядах гортанных в индоевропейских языках»: Ф. И. Щербатской твердо решил специализироваться по санскритологии. Не без участия и помощи Ольденбурга он поехал сначала в Вену, а затем в Бонн, чтобы совершенствовать свои знания в языке у крупнейших санскритологов Георга Бюлера и Германа Якоби. В письме из Бонна от 1(14) января 1900 г. Федор Ипполитович писал Ольденбургу: «Благодарю Вас за хлопоты о моей судьбе, которые Вы самоотверженно и добровольно на себя возложили».

К тому времени научная индология в Европе была уже создана. Тремя ее основателями, продолжившими дело, начатое в Индии знаменитым Уильямом Джонсом, выступили Е. Бюрнуф во Франции, И. Колебрук в Англии, Т. Бенфей в Германии. Они передали свое наследие и заветы многочисленным ученикам. Во Франции это были А. Барт, Е. Сенар, А. Фуше, Л. Фино и, конечно, Сильвен Леви; в Англии — Т. Рис-Дэвидс, С. Бендол и Дж. Бэрджес, Ф. Томас и др.; в Германии — Георг Бюлер и Герман Якоби, Э. Лейман и Г. Людерс. Г. Бюлер, талантливейший из учеников Т. Бенфея, провел 17 лет в Индии и поднял преподавание санскрита на совершенно новую ступень, обеспечив ему роль самостоятельного предмета, а не подчиненной языкознанию дисциплины, как было до него. Особенность школы проф. Бюлера состояла в том, что он применял к европейской системе исследований методы традиционного индийского образования. При таком методе изучается определенная шастра, т. е. научная трактовка предмета в какой-нибудь области. В основе всего лежит знание санскрита, на которое индийское преподавание обращает исключительное внимание. Считается, что без точного, глубокого и отчетливого знания этого языка немыслима плодотворная работа в индийской филологии.

В Вене у проф. Г. Бюлера Ф. И. Щербатской начал заниматься индийской поэтикой, чем заложил прочный фундамент для дальнейших исследований по индийской философии. Они получили оформление в двух работах, а именно: в издании исторической поэмы «*Naihayendracarita*» с комментарием и немецким переводом и в статье «Теория поэзии в Индии» (1902 г.), которая явилась одной из первых и оригинальных работ в этой области (после П. Реньо и С. Тагора) и опередила на несколько месяцев работу Германа Якоби о *Dhvanuāloka* («Учение о тайном смысле поэтической речи»). Кроме теории поэзии он изучал грамматику Панини, дхармашастры, а также эпиграфику. Занятия эпиграфикой

завершились статьей о надписи царя Шиладитья II (VII в.).
Несколько лет спустя, в 1889 г., Ф. И. Щербатской едет в Бонн, известный тогда как центр развития индологии, как «Бенарес на Рейне», к Герману Якоби и углубленно изучает там прежде всего философскую шастру. В профессоре Г. Якоби Ф. И. Щербатской нашел ученого, духовно близкого себе, ибо, если для Бюлера индийские науки были приложением к историческим и литературным исследованиям, для Якоби они являлись самостоятельным объектом исследования; главным он считал проникновение в сущность самого предмета, то, что Щербатской называл bhāvana — «четвертой ступенью восприятия предмета». После занятий с Якоби он окончательно остановился на философии как на основном средстве постижения духовной культуры Индии. Его не привлекала ведийская культура, реальность которой, как он говорил, скрыта в дебрях доисторической мифологии, его не удовлетворяло изучение событий политической истории, все свое внимание он обращал на готовые явления, которые возникли в связи с этими событиями. По этому поводу Федор Ипполитович любил повторять санскритское изречение «rūgam asti raṣcād asti kim anepa» («Раньше было, теперь есть, не все ли равно!»). Он считал, что только через индийскую философию, конкретнее — логику, возможно постигнуть особенности индийской культуры. Именно в философии он усматривал главный ее смысл, «центр наивысших ее достижений» в духовной сфере.

II

С 1900 г. Ф. И. Щербатской приступил к чтению лекций на кафедре санскритской словесности факультета восточных языков. В течение сорока лет преподавал он санскрит, пали и тибетский язык в Петербургском — Ленинградском университете и в Ленинградском институте живых восточных языков.

Ученики, вышедшие из школы Щербатского, продолжали его дело. Интересы одних лежали преимущественно в области буддийской культуры и индийской философии, других — в различных отраслях востоковедения. К первым следует отнести О. О. Розенберга, Е. Е. Обермиллера, М. И. Тубянского и А. И. Вострикова, посвятивших свою жизнь углубленному изучению буддийской философии и тибетской исторической литературы и создавших замечательные работы, а также академика Б. Я. Владимирцова, автора классических трудов по языку, истории и культуре монголов.

К ученикам второго направления принадлежали академик И. А. Орбели, академик А. П. Баранников, сыгравший исключительную роль в развитии новоиндийской филологии;

безвременно ушедший от нас академик АН Лит. ССР и профессор Ленинградского университета Б. А. Ларин, работавший в области сравнительно-исторического языкознания и индоевропейской культуры, член-корр. АН СССР П. Е. Ернштедт, крупнейший авторитет в области коптского и классических языков, М. А. Ширязев, занимавшийся новоиндийской филологией, А. А. Драгунов, знаток китайского и тибетского языков, Б. И. Панкратов, высоко эрудированный специалист в области дальневосточной филологии и культуры, Л. С. Пучковский, известный специалист по монгольской филологии. Старейшим учеником Федора Ипполитовича являлся член-корр. АН СССР А. А. Фрейман, общепризнанный авторитет в индоиранской филологии.

Ф. И. Щербатской умел всего себя отдавать преподаванию. Главный метод его состоял в том, чтобы с первых же дней привить ученику навыки самостоятельного чтения текста и его усвоение. Тяжелый на первых порах, метод этот в дальнейшем всегда оправдывал себя. Ф. И. Щербатской стремился добиться от ученика не только знания самого предмета, но и понимания своеобразия индийского ума, строгой логичности индийской мысли. Постоянно напоминая о признанных индийской традицией трех ступенях усвоения предмета, а именно: śravaṇa (слушание), dharaṇa (запоминание), cintana (размышление), он особо подчеркивал важность четвертой ступени — bhāvaṇa.

Преподавание санскрита Ф. И. Щербатской начинал с учебника проф. Георга Бюлера. Затем читались тексты, преимущественно произведения классической санскритской литературы («Мегхадута», «Дашакумарачарита» и др.) с комментариями и соответствующие шастры, т. е. научные трактаты («Аламкарашастра», «Вьякарана», «Таркабхаша» и др.). Большое значение придавалось чтению комментария. Брали, например, «Сандживани» Маллинатхи, Федор Ипполитович интерпретировал источник и тогда полностью раскрывался его смысл. Трудные места с полемическими рассуждениями ученику предлагалось штудировать несколько дней подряд, пока тот не запоминал их наизусть.

На занятиях всегда царила атмосфера непринужденности, исключавшая всякую скуку. Своим демократизмом и простотой обращения, приветливостью, добродушием, мягким юмором Федор Ипполитович сразу же располагал к себе. Он никогда не жалел своего времени для ученика, если последний проявлял интерес к занятиям, терпеливо воспитывал в нем упорство и любовь к систематическому труду. Только при соблюдении этих условий, считал он, можно добиться успеха.

Научные интересы Ф. И. Щербатского сосредоточивались на проблемах индийской философии и буддизма, точнее, его философии и логики и буддийской культуры вообще. Этому в значительной мере способствовало близкое соседство нашего отечества со странами буддийского мира, огромные, неисчерпаемые богатства Азиатского музея (ныне Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР), а также начавшееся тогда интенсивное и всестороннее исследование истории центральноазиатских культур. «Через буддизм,— писал Федор Ипполитович,— Индия становится нашим соседом на всем протяжении нашей азиатской границы от Байкала до Нижней Волги».

Желая расширить сферу своих занятий и углубленно изучить тибетскую литературу, он в 1905 г. совершил поездку в Монголию, где совершенствовал свои знания в тибетском языке и тщательно штудировал источники монастырских буддийских библиотек. В Урге он часто встречался с далай-ламой, вел с ним беседы на различные темы, в частности по вопросам буддийской философии, и переводил ему тибетские стихи на санскрит. По просьбе далай-ламы Ф. И. Щербатскому приходилось переводить на тибетский литературный язык все известия англо-китайских газет, касавшиеся Тибета, а также на русский язык бумаги, составлявшие приближенными. Это позволило Федору Ипполитовичу накопить ценный материал по современному деловому и канцелярскому тибетскому языку.

Позже Щербатский поехал в Забайкалье к бурятам, где тоже общался с ламами и знакомился с культурой края. В письме из Агинского дацана от 3 августа 1907 г. он писал Ольденбургу: «Не знаю, говорит ли во мне голос узкого специалиста, но мне представляется желательным иметь в Иркутске кафедру санскритской словесности для изучения буддизма. Ведь только таким путем мы можем сохранить значение распространителей европейской культуры на восток... Но наряду с промышленным развитием должно идти и гуманитарное, и тут я себе представляю Иркутск центром изучения буддизма в будущем. Ведь Монголия — это живая Индия. Все, что происходит здесь, в Аге, есть, по всей вероятности, полнейшая копия того, что происходило в VII в. в Наланде. Влияние Индии перешло уже на фольклор, Владимирцов приходит к выводу, что весь почти фольклор индийский. Следовательно, наряду с литературой мы имеем здесь самую жизнь, которую должны были бы по литературе отгадывать. А предстоит на этом основании изучить, кроме логики и философии, такие системы, как Kālasakṛa и др. йогические. Проанализировав всю буддийскую литературу,

мы создадим такую филологию, которая превзойдет, как более молодая, классическую, и вознесем Индию выше Греции и Рима, на что она имеет полное право!».

Эти мысли в известной степени были повторены в 1928 г., когда он (вместе с С. Ф. Ольденбургом и М. И. Тубьянским) указывал на необходимость «обращения к устной традиции буддийской учености».

Свои занятия по буддийской философии и логике Ф. И. Щербатской начал с изучения единственного в то время опубликованного философского сочинения буддистов — с учебника индийской логики знаменитого Дхармакирти, буддийского философа VII в.

Результаты своих исследований он изложил в капитальном двухтомном труде «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов», впоследствии переведенном на французский и немецкий языки. Второй том, вышедший в 1909 г., стал докторской диссертацией Щербатского. Ученый высоко ценил Дхармакирти и отмечал, что раскрыть в полном объеме все его значение в истории индийской философии — «значит написать историю индийской философии». Помимо критического издания текста «Ньяябинду» на санскрите и тибетском он посвятил Дхармакирти пять больших работ.

Научная деятельность Ф. И. Щербатского проходит в Академии наук. Он активно участвует в создании «*Bibliotheca Buddhica*» — «Собрании оригинальных и переводных буддийских текстов». Серия была основана в 1897 г. академиком С. Ф. Ольденбургом и получила всемирную известность. С 1904 г. работы Щербатского стали появляться в изданиях этой серии. В 1910 г. он был избран членом-корреспондентом Петербургской Академии наук по разряду восточной словесности.

IV

Ф. И. Щербатской был твердо убежден, что влияние буддизма, хотя тот почти исчез из Индии, заметно сказалось на брахманской образованности и культуре. Чтобы ознакомиться с этой стороной вопроса, он в 1910 г. отправился в Индию.

К этому времени Федор Ипполитович был уже зрелым ученым, тем не менее он очень скоро понял, что ему нужно переучиваться у индийских пандитов. Вот что писал он из Бомбея С. Ф. Ольденбургу в апреле 1910 г.: «В Европе я считал себя недурным знатоком ньяя, но, приехав сюда, увидел, что нужно переучиваться с начала, и что без знания *mīmāṃsā* невозможно хорошо знать и ньяя. Я сразу напал на двух пандитов из *Mithilā*, настоящих *ṣāstrī*, один из них *sannyāsi*. С их помощью прохожу полный курс ньяя, как он проходится самими шастринами. Это настоящие учителя-

индусы совершенно старинного покроя, не знающие, разумеется, ни слова по-английски. Жизнь с ними устроить было довольно мудрено, т. к. нужно считаться с кастовыми порядками, пришлось нанять поместительный дом и отдельный для них штат прислуги, также и для себя. Но я считал, что моя главная цель изучение шастр, а объезд и знакомство с Индией второстепенная, и поэтому решил сделать все, чтобы использовать своих шастринов. Скоро уже 4 месяца как я ежедневно по 16 часов сижу за нья и все еще не могу сказать, чтобы чувствовал себя свободно. Другой раз, разжевав какое-либо рассуждение, ощущаю нечто вроде того, что чувствуется в теле после первого урока езды на велосипеде. Одновременно у меня завязались сношения со здешними джайнами, арьясамадж, брахмасамадж и махараджей Бародским, все необыкновенно предупредительны и внимательны, книг и рукописей по нья у меня уже образовалась порядочная библиотека».

Помимо глубокого знания философских шастр, Ф. И. Щербатской получил в Индии прекрасную языковую практику. Он свободно владел санскритом и выступал на философских диспутах наравне с индийскими ученнейшими пандитами. Этому в значительной мере способствовала схожесть произношения санскрита и русского. Вспоминая о своем общении с пандитами, Федор Ипполитович рассказывал ученикам: «Когда я был в Индии и говорил с брахманами по-санскритски, то все удивлялись и спрашивали меня: „Все ли у вас говорят по-санскритски?“».

Имя Ф. И. Щербатского стало популярным в Индии, и, когда он приехал в Калькутту, ему 23 ноября 1910 г. была устроена торжественная встреча во дворце раджи Бина Кришна Деб Бахадура. Здесь он произнес речь, составленную в санскритских шлоках. Пандиты удостоили его высокого ученого звания *tarka-bhūṣaṇa* («украшение логики»). Встреча завершилась представлением оперы «Лейла и Меджнун» композитора Радж Кришна Рая.

Английский ученый Эдвард Дениссон Росс, познакомившийся тогда с Федором Ипполитовичем, отмечал в своей автобиографии «Оба конца свечи» («Both Ends of the Candle»): «Разумеется, мы видели и принимали десятки путешественников и ученых, которые короткое время пребывали в Калькутте. Среди них были Орендж, Теодор Моррисон, Арчболд, Гертруда Лоутиан Белл и профессор Щербатской из Санкт-Петербурга. Для встречи с последним я часто приглашал индийских ученых, хорошо знающих санскрит, таких, как Харапрасад Шастри, и оставлял индийца с русским наедине, чтобы они могли беседовать более свободно».

Действительно, Ф. И. Щербатской был одним из очень немногих европейцев, кто столь глубоко проник в смысл и

дух этого древнего языка. Он блестяще овладел двумя системами изучения санскрита: европейской университетской и традиционной индийской, что ставило его в исключительное положение.

Кроме Калькутты он посетил Варанаси (Бенарес), Махабалешвар и другие места. В Варанаси принимал участие в диспутах по различным вопросам учения вайшешика. Один из его оппонентов, Бамачаран Бхаттачарья, был в восторге от совершенного знания русским ученым древних текстов. В Дарджилинге ему удалось получить аудиенцию у далай-ламы, который сообщил ему ценнейшие сведения о тибетских рукописях и буддийских монастырях.

Пребывание в Индии и общение с учеными-пандитами, по словам С. Ф. Ольденбурга, укрепили Федора Ипполитовича «во всегда им защищаемом представлении о том, что глубоко неверно утверждение, будто индийская культура — продукт мечтателей, лишенных исторических представлений. Щербатской блестяще доказывает во всех своих работах, как логично и точно работает мысль индийских ученых, отражающих в своих учениях социально-классовые отношения на различных периодах истории своей страны».

Из Индии Ф. И. Щербатской возвратился во всеоружии санскритологической науки, искушенный в вопросах традиционной индийской образованности. И не удивительно, что к нему в Петербург на консультацию по вопросам индийской философии и толкования шастр приезжали индийские пандиты. Известный ученый Дхармендранатх Шастри, автор книги, посвященной светлой памяти академика Ф. И. Щербатского (1953), говорит, что он «может быть назван наиболее выдающимся ученым современной эпохи в области буддийской философии».

V

На родине Ф. И. Щербатской приступает к систематическому исследованию знаменитого труда «второго Будды» Васубандху — «Абхидхармакоша» («Вместилище абхидхармы») и комментария к нему Яшомитры. В этом научном предприятии объединились ученые нескольких стран: проф. Сильвен Леви (Франция), д-р Дениссон Росс (Англия), де Ла Валле Пуссен (Бельгия), проф. Огихара (Япония) и Отто Розенберг (Россия). Работа, начатая по инициативе русского ученого и выполнявшаяся под его руководством, создала твердую почву для планомерного изучения буддийской философии и самого буддизма.

Талант и творческая деятельность Ф. И. Щербатского развернулись особенно полно в советский период — 2 ноября 1918 г. он был избран академиком, и с 1928 г. возглавлял

Институт буддийской культуры, реорганизованный в 1930 г. вместе с другими востоковедными учреждениями Академии наук в Институт востоковедения. Здесь он до конца жизни заведовал Индо-тибетским кабинетом.

В 20—30-е годы Ф. И. Щербатской издает свой самый капитальный труд — монументальную трилогию, опубликованную на английском языке. Этот труд всюду в странах Востока и Запада признан классическим. Он охватывает основные фазы развития буддийской философской мысли на протяжении полутора тысяч лет — с VI в. до н. э., т. е. со времени возникновения буддизма, и до конца X в. н. э., когда он был вытеснен из Индии. Весь период подразделяется на три более или менее одинаковых этапа, которые соответствуют традиционным буддийским «трем поворотам Колеса Закона».

Первая из работ трилогии — «The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word „Dharma“» (London, 1923) посвящена сложному ключевому вопросу буддийской философии — теории «дхарм», элементов, на которые в абстракции разлагается поток сознательной жизни, или, другими словами, теории движения атомов, к коим сводятся все жизненные процессы, в том числе и душевные явления: теория исходит из принципа отрицания души. Весьма характерна поэтому запись, сделанная Ф. И. Щербатским в его рукописной тетради: «Христос верил, что тела воскреснут; Будда же был философ, если не верил ни в воскрешение тел, ни в перерождение душ, а лишь в наследственность и безначальность жизни». Понятие «дхармы» автор выдвигает в качестве центрального пункта буддийского философского учения эпохи хинаяны и одного из главных его течений, сарвастивада. Анализируя «Абхидхармакошу», которая сохранилась в тибетском, китайском и уйгурском переводах и служит основным источником наших сведений о сарвастиваде, Ф. И. Щербатской показывает, что по теории сарвастивадинов «дхарма» — это элемент бытия, хотя палийская школа видела в ней только морально-этическое начало.

Вторая часть трилогии «The Conception of Buddhist Nirvāṇa» (Leningrad, 1927) является, по выражению автора, «сестрой» предшествующей и могла бы носить название «The Central Conception of Mahāyāna». В ней представлена та фаза развития буддизма, когда он во II в. н. э. подвергся переработке под влиянием знаменитого Нагарджуны, которого Ф. И. Щербатской ставил «в один ряд с великими философами человечества». Этот труд был по силам только ученому, искушенному в брахманской и буддийской философии и в языках — санскритском и тибетском. Он написан на основе изучения трех труднейших текстов. До исследования Щербатского ни в Европе, ни в Индии не имели сколько-ни-

будь ясного представления о философском содержании нирваны. В отличие от других ученых, особенно де Ла Валле Пуссена, считавшего ее состоянием блаженства души, достигаемого с помощью практики йоги, Ф. И. Щербатской доказывает, что нирвана скорее равнозначна абсолютной реальности, аналогичной во многом абсолютному духу Гегеля. Сравнивая Нагарджуну с рядом европейских мыслителей, он писал: «Мы, возможно, сумеем найти еще большее фамильное сходство между диалектическим методом Гегеля и диалектикой Нагарджуны». Автор усматривает в нирване центральную концепцию махаяны, т. е. позднейшего буддизма.

Самая большая и самая замечательная работа Федора Ипполитовича — двухтомная «Buddhist Logic» (Leningrad, 1930—1932 гг.), последняя часть его монументальной трилогии, представляет собой результат более чем 25-летнего труда. Ее не может обойти ни один специалист, занимающийся историей, философией и духовной культурой народов Азии. Здесь Ф. И. Щербатской исследует заключительную фазу буддийского учения в том его виде, какой оно приобрело под влиянием великого философа Дигнаги, принадлежавшего вместе с Дхармакирти и Дхармоттарой к светилам буддизма. Учение Дигнаги автор прослеживает на фоне всех важнейших школ индийской философии и в сравнении с философскими школами Запада. «В этом произведении,— пишет Федор Ипполитович в авторецензии,— я исследовал по источникам область индийской логики в ее ведущей, буддийской ветви и наряду с историческим наброском пытался систематически изобразить ее. Я старался сделать понятными чуждые индийские теории путем контраста, resp. параллелизма с соответствующими европейскими теориями». Работа эта посвящена теории познания и логике позднейшего буддизма в их эволюции. «Буддийская логика обнаруживает себя как кульминационный пункт длительного развития философской истории. Ее рождение, рост и упадок протекают параллельно рождению, росту и упадку индийской цивилизации». Тут автор уже отходит от прежней трактовки, когда он склонен был видеть в Дхармакирти «индийского Канта». Характеристика систем логики буддистов звучит так: «Это — логика, но не Аристотелевская. Она имеет отношение к теории познания, но не является Кантовской».

«Буддийская логика» получила всеобщее признание в странах Запада и Востока. Упомянувшийся уже Дхармендранатх Шастри назвал ее «шедевром Щербатского» — «величайшим произведением индийской философии за последние 250 лет».

По признанию Дх. Шастри, Ф. И. Щербатской владел санскритом как ортодоксальный индуист и в совершенстве знал специальную терминологию системы ньяя-вайшешика.

«Превосходно используя критический метод мыслителей Запада, он в то же время подходил к проблемам индийской философии с убежденностью и верой ортодоксального индийского ученого... Его блестящий талант, его самобытность напоминают нам гений Дигнаги, и когда мы взираем на его потрясающую ученость, на глубину его критического анализа, то испытываем такое чувство, как если бы увидели живое воплощение самого Вачаспатимишры».

Последняя работа Ф. И. Щербатского — «*Madhyānta-vibhanga, Discourse on Discrimination between Middle and Extremes*» (Ленинград, 1936) — представляет собою перевод с санскрита части основного сочинения школы йогачаров. Она вышла в свет в 1936 г. в XXX томе «*Bibliotheca Buddhica*».

Ф. И. Щербатской первым из русских и советских ученых обратил внимание на материалистические элементы в индийской философии. В статье «К истории материализма в Индии» (Ленинград, 1927) он дал обзор важнейших санскритских источников и европейских исследований по этому вопросу. Индийским материализмом Федор Ипполитович интересовался и в последние годы своей жизни. В его архиве сохранилась диссертация аспиранта М. С. Троицкого на эту тему, написанная под его непосредственным руководством.

Все свои основные работы Ф. И. Щербатской снабдил комментированным переводом, ибо он, как отмечал С. Ф. Ольденбург, «выдвинул принцип, что понимание памятника на чужом языке дается настоящим образом лишь при помощи перевода». Особенно это касается санскритских научных сочинений (шастр), исследование которых продемонстрировало, что индийские ученые по глубине анализа, силе мысли и точности ее выражения в древности не имели равных.

Главная заслуга Ф. И. Щербатского состоит в том, что он провел грань между буддизмом как религией и ее философией. Он рассматривал эту систему в ее историческом развитии, дабы выявить ее содержание и показать значение и место в мировой философии.

«Мы научились также, — говорил он, — различать две основные фазы буддизма — начальную, когда он не был религией, а скорее философской системой реалистического плюрализма, и позднейшую, когда на фоне философского монизма он превратился в пышную католическую религию. Мы научились отличать буддизм собственный от разных чуждых ему по духу теорий, мистических и даже изуверных, которые с течением времени к нему присосеживались и его обрастали. Оглядываясь на все эти достижения, можно действительно сказать, что, конечно, сделано немало».

Федор Ипполитович резко выступал против модного тогда

противопоставления индийской и западноевропейской философии. Он писал: «По моему мнению, индийская философия достигла очень высокого уровня развития, и основные линии этого развития протекают параллельно с теми, которые хорошо знакомы ученым в области европейской философии». Большинство работ Ф. И. Щербатского написано и опубликовано на английском языке, поскольку, по его убеждению (к которому он пришел еще в Индии), переводы индийских и буддийских сочинений, равно как и исследования о них, непременно должны быть сделаны на языке, доступном более широкому кругу ученых в Индии и в других странах. Это способствовало не только распространению его работ, но и популяризации нашей отечественной науки и благородных традиций русской культуры в странах Востока и Запада.

Посвятив всю свою жизнь изучению философии Индии и ее духовной культуры, Ф. И. Щербатский проявлял большой интерес и к другим областям индианистики. Он издал на русском языке учебник санскрита Г. Бюлера (Стокгольм, 1923), закончил в рукописи «Тибетскую грамматику» и сделал перевод популярной санскритской грамматики Варадараджи «Laghu-sidhānta-kaumudī». Ему принадлежит также высокохудожественный перевод романа Дандина «Приключения десяти принцев» (полностью опубликован в 1964). Кроме того, Ф. И. Щербатский возглавлял работу научного коллектива по переводу на русский язык «Артхашастры» Каутильи, в чем сам принимал непосредственное участие (опубликована в 1959 г.).

В 20-е годы Федор Ипполитович продолжительное время находился в Лондоне, выполняя важную для молодого Советского государства работу по линии дипломатической и ведя переговоры с лордом Керзоном.

Ф. И. Щербатский состоял почетным членом наиболее старых и авторитетных ученых обществ: английского Королевского Азиатского общества в Лондоне, французского Азиатского общества в Париже и немецкого Востоковедного общества в Берлине, а также членом-корреспондентом Геттингенской академии и т. д.

VI

Будучи крупнейшим ученым, Щербатский тем не менее всегда проявлял уважение к старшим и до конца сохранил чувство признательности и благодарности к своим учителям. Во время занятий или бесед с нами Федор Ипполитович любил по тому или иному поводу ссылаться на них. Занятия вызывали у него дорогие воспоминания о минувшем. Большой любовью к И. П. Минаеву проникнуто письмо

Федора Ипполитовича, отправленное в По 10 марта 1890 г.: «Очень грустно, что Вы в По вместо того, чтобы поправляться, стали хворать. Мне бы очень хотелось Вас повидать, махнуть в По мне ничего не значит, хотелось бы также переговорить с Вами о своих делах и своей судьбе. Если Вы ничего против этого не имеете, то напишите, пожалуйста: я приеду с большою радостью и искренним удовольствием... Ольденбург поедет за границу в мае, около того же времени поедет и Веселовский, и тот и другой думают Вас навещать... До свидания, Иван Павлович, поправляйтесь, а главное будьте бодрее; напишите хоть два слова в ответ». Через 20 дней, 31 марта 1890 г., т. е. за несколько месяцев до своей смерти, И. П. Минаев в Париже записал в своем дневнике: «Сегодня меня изумил Щербатской, неожиданно, негаданно явившись передо мной. Я ему обрадовался, и в то же время мне было как будто совестно: за что такая любовь? Любовь ко мне?» Как известно, Федор Ипполитович два месяца находился при учителе и сопровождал больного в Россию.

Очень внимательно относился Щербатской и к ученикам. На защите диссертации пишущего эти строки он не предполагал присутствовать (был нездоров) и передал свое письменное заключение официального оппонента академику И. Ю. Крачковскому, попросив выступить вместо него. Однако за два часа до защиты он приехал сам. Вместе с ним явились его близкий друг академик Б. М. Ляпунов, старейший ученик И. П. Минаева, и член-корр. АН СССР В. И. Чернышев. Это было 12 июня 1941 г., в тот день Федор Ипполитович последний раз посетил Институт востоковедения. Он сразу же уехал в санаторий Узкое (под Москвой). А через десять дней началась война, и ему больше не суждено было увидеть Ленинград. Из Узкого он вместе с другими учеными был эвакуирован в Боровое (Северный Казахстан) и там скончался 18 марта 1942 г. на 76-м году жизни.

На могиле Федора Ипполитовича лежит каменная плита, на которой начертаны простые слова: «Он объяснил своей стране ум древних мыслителей Индии».

* * *

Более четверти века отделяет нас от того времени, но имя Ф. И. Щербатского теперь все чаще звучит в научных кругах. Все настоятельнее чувствуем мы необходимость в возрождении и дальнейшем развитии связанной с ним славной традиции изучения индийской философии и буддийской культуры. Большой популярностью пользуется оно и в Индии. Его с глубоким уважением и признательностью называ-

ют выдающиеся ученые и государственные деятели этой великой страны.

Джавахарлал Неру в «Открытии Индии» с сердечной теплотой писал о «советском ленинградском профессоре Щербатском» и дал высокую оценку его трудов. Посетивший летом 1960 г. Институт востоковедения в Ленинграде Раджендра Прасад с благоговением произносил имя Щербатского. Упоминал его и д-р Сарвапалли Радхакришнан в свой приезд в 1964 г. Дхармендранатх Шастри, посвятивший памяти Федора Ипполитовича несколько своих книг, пишет о нем: «Мы должны признать наш глубокий долг благодарности к этому великому ученому и к Советской стране, откуда он происходит, за его неоценимый вклад в развитие индийской философской мысли».

Труды Ф. И. Щербатского, получившие всемирную известность, переиздаются в странах Запада, Востока, в самой Индии. В Варанаси вышла на хинди его «Buddhist Logic». Ряд индийских ученых обращаются к нам с просьбой достать его работы, которые давно уже стали библиографической редкостью.

Я имел возможность лично убедиться, что о Щербатском знают в Калькутте и Бомбее, в Варанаси и Пуне, в Майсуре и Патне, в Дели и Мадрасе. В Калькутте наш друг Махадев Прасад Саха любезно предлагал посмотреть дом, где в 1910 г. жил Федор Ипполитович. Индия свято хранит память о выдающемся русском ученом.

Г. М. Бонгард-Левин

БУДДОЛОГИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ Ф. И. ЩЕРБАТСКОГО

В истории каждой науки есть периоды особо значимые, определяющие дальнейшее развитие целых ее отраслей и намечающие основные направления научного поиска.

В отечественном востоковедении и прежде всего в индологии именно таким был период, связанный с именами И. П. Минаева, В. П. Васильева и их ближайших учеников академиков С. Ф. Ольденбурга и Ф. И. Щербатского. Благодаря исследованиям этих ученых русская и советская индология и буддология заняли почетное место в мировой науке.

Деятельность Ф. И. Щербатского — качественно новый этап в изучении философии буддизма и буддийской культуры. Это целая эпоха в мировой буддологии — эпоха Ф. И. Щербатского и его школы. Его труды фактически впервые раскрыли перед западным миром глубину и оригинальность теории познания и логики буддизма.

Тесно связанный по воспитанию и образованию с традициями XIX в., Ф. И. Щербатский вместе с тем отразил в своем творчестве те научные открытия, которые принесли с собой 20-е годы нашего столетия. Он продемонстрировал не только блестящее знание философии, но и живой интерес к новым течениям в психологии, логике, точных науках. Это позволило ему избежать судьбы ряда европейских и особенно индийских ученых, которые оказались в плену традиционного подхода, и взглянуть на развитие индийской философии и логики с позиций общемировой философии, глазами человека XX в., перевести сложную систему индийской мысли на знакомый ему язык европейской науки. Таким образом, то был новый подход, диктовавшийся отнюдь не стремлением противопоставить индийский мир и его философию Западу или, напротив, искусственно сблизить их,

как иногда ошибочно считают некоторые современные философы.

Востоковед широкого диапазона, крупный санскритолог и тибетолог, внесший значительный вклад в изучение индийской литературы, Ф. И. Щербатской был прежде всего буддологом. К тому времени, когда он приступил к разработке проблем буддийской доктрины, мировая буддология достигла значительных успехов. Уже были опубликованы многие памятники буддийской культуры, в том числе южной, палийской традиции тхеравадинов. Научный мир познакомился с важнейшими палийскими и санскритскими текстами: с буддийской хроникой Цейлона «Махавамсой», с «Дхаммападой», палийскими джатаками, с переводом «Сутта-нипаты».

В 1883 г. Г. Ольденберг и его коллеги завершили многотомное издание одной из частей палийского канона — «Виная-питаки» («Корзины дисциплинарных сочинений»). Супруги Рис-Дэвидс, создатели «Pali Text Society» — общества по исследованию и публикации палийских сочинений, выпустили «Дикха-никаю», «Датхавамсу», перевод «Милиндапанхи», «Висудхимагу» и др.

Богато представленная палийская литература порождала убеждение в необыкновенной древности южной традиции и аутентичности именно палийского канона, который часто рассматривался как истинное учение самого Будды. Однако этот традиционный взгляд был поколеблен в связи с находками и публикациями санскритских, тибетских и китайских буддийских источников, принадлежавших школам северного буддизма. Благодаря изысканиям Б. Ходжсона стали известны буддийские манускрипты Непала, венгерский ученый Чома Де Кёреш ввел в научный оборот разнообразные тексты Тибета. Особое значение для буддологии имел труд Эжена Бюрнуфа «Введение в историю буддизма в Индии», где впервые были исследованы санскритские памятники северного буддизма — «Дивья-авадана», «Ланкаватара-сутра», «Саддхармапундарика» и т. д.

Работы европейцев Макса Мюллера, С. Бендалла, М. Валлезера, Сельван Леви, русских ученых И. П. Минаева и В. П. Васильева, индийского — С. Видьябхушана убедительно показали, что проблемы соотношения хинаяны и махаяны, характера и хронологии первоначального учения Будды невозможно решить, опираясь лишь на палийскую традицию, без обращения к санскритским, тибетским и китайским текстам. Однако защитники палийской традиции не собирались сдавать своих позиций. Они объявили санскритский канон хаотичной сводкой, в которой ничего нельзя разобрать.

В обстановке острых научных дискуссий по центральным

проблемам буддизма, по установлению ведущих критериев при его исследовании и приступил к своей деятельности в буддологии Ф. И. Щербатской. «Хотя прошло уже сто лет с начала изучения в Европе буддизма, мы все еще блуждаем в темноте в вопросах основных положений этой религии и философии», — писал он.

После всемирного конгресса востоковедов в Риме в 1900 г., когда было доложено о новых находках в Восточном Туркестане, Ф. И. Щербатской полностью переключается на буддизм и начинает анализ северобуддийских текстов в их тибетских переводах. Он сразу проявляет себя сторонником нового направления, признающего важность использования широкой источниковедческой базы, хинаянских и махаянских текстов и всей огромной переводной литературы Тибета, Японии, Китая, Монголии. Он поддерживает точку зрения своего учителя проф. В. П. Васильева, доказывавшего в научной полемике с Э. Бюрнуфом необходимость привлекать, помимо индийских, тибетские и китайские источники.

Одним из первых в мировой буддологии Ф. И. Щербатской переносит новый подход на исследования буддийской философии и логики. Он придает огромное значение изучению буддизма в качестве широкого историко-культурного явления, неповторимого в своем своеобразии, многостороннего и сложного, оказавшего огромное влияние на развитие многих народов Азии. Буддизм, по его словам, «нес с собой все достижения индийской образованности за десять столетий, в числе коих были три столетия так называемого века индийской образованности, когда индийская наука, литература и техника достигли небывалого до этого в истории Востока развития».

Буддизм не был для Федора Ипполитовича Щербатского учением лишь этического, религиозного или философского плана, статичным и одинаковым в разных странах и на разных этапах его истории. Ф. И. Щербатской подчеркивал постоянное развитие буддийской доктрины, ее категорий и идей, специфику учения отдельных школ и сект. Вместе с тем он видел в буддизме круг определенных идей, общих для всех его форм. «Не заметив этих общих оснований, — писал ученый, — некоторые поверхностные наблюдатели заключили, что в северных странах буддизм «дегенерировал» и является совсем другой религией». Поэтому он настоятельно рекомендовал «отличать буддизм собственный от разных чуждых ему по духу теорий, мистических и даже изуверных, которые с течением времени к нему присосеживались и его обростали».

Примечательной особенностью Ф. И. Щербатского было стремление смотреть на буддизм не со стороны и, что са-

мое главное, не с позиции просвещенной христианской идеологии, столь характерной для многих буддологов, в том числе для Макса Мюллера и супругов Рис-Дэвидс, а изнутри, исходя из систем, складывавшихся в русле самой буддийской традиции. Недаром многие ученые Востока и Запада считают Ф. И. Щербатского не только крупнейшей фигурой в области буддологии, но заметной величиной в истории самой буддийской философии.

Уже первые его труды несли идеи, не совпадавшие с мыслями Г. Бюлера и Г. Якоби, у которых он прошел филологическую школу. В европейской науке в начале нашего столетия еще существовал взгляд на буддизм как на явление второстепенное по сравнению с брахманизмом. Русский ученый коренным образом менял эту традиционную и неправильную точку зрения. «Мы можем с чувством глубокого удовлетворения установить,— писали С. Ф. Ольденбург, П. К. Коковцев, Н. Я. Марр и В. В. Бартольд,— что влияние работы Федора Ипполитовича над буддийской философией сказалось даже на его учителях, профессорах Бюлере и Якоби, которые, несомненно, под влиянием нового научного материала, открытого и исследованного Щербатским, изменили в значительной мере свое старое брахманское отношение к буддизму как явлению второстепенному в культуре Индии. Им и другим индологам пришлось убедиться, что именно в центре индийской культуры, ее философии буддизм занял исключительное место и что брахманская философия после буддизма стала иною, испытав на себе в широкой мере его влияние».

Каждый из трудов Ф. И. Щербатского составил эпоху в мировой буддологии. В 1923 г. Федор Ипполитович публикует на английском языке небольшую по объему книгу «The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word „dharma“», посвященную выяснению понятия дхармы, ключевого лункта буддийского учения. Европейская буддология не могла дать правильного ответа на вопрос о содержании этого понятия, опираясь лишь на южную традицию, основываясь на ранних палийских канонических текстах и рассматривая Будду только как моралиста. Философский аспект дхармы, ее значение в качестве элемента бытия оказывались вне поля зрения. Такой односторонний подход вел к искажению буддизма в целом, сводил эту сложную, многообразную систему к простому религиозно-этическому и сектантскому учению, философское содержание которого имеет чисто исторический интерес. Ф. И. Щербатской детально проанализировал «Абхидхармакошу» Васубандху — сочинение поздней хинаянской секты сарваствивадинов и пришел к выводу, что под дхармами следует понимать элементы бытия, единственную для буддистов реальность.

В своем исследовании он показал, что такое понимание свойственно буддизму вообще, хотя в первоначальном учении дхарма нередко сохраняла значение нравственного догмата, морального долга. Все школы хинаяны и махаяны, особенно в позднюю эпоху, разрабатывали эту теорию и рассматривали дхарму в качестве элементов бытия. «В свете этого понятия,— писал Ф. И. Щербатской,— буддизм раскрывается как метафизическая теория, развившаяся из одного основного принципа — идеи, что бытие (существование) является взаимодействием тонких, конечных, далее невозможных к анализу элементов материи, духа и сил».

За четыре десятилетия, прошедших после выхода данного труда, безусловно, понятие стали история и доктрины различных школ северного и южного буддизма, но главные выводы Ф. И. Щербатского и сейчас так же значимы и весомы. Новое лишь подтвердило глубину его изысканий в области буддийской философии, правильность его взглядов на центральные категории, историю и судьбы этого учения.

Следующим важным этапом буддологических исследований Ф. И. Щербатского явилась работа над проблемой нирваны, работа, которую, по справедливому замечанию Вальтера Рубена, «не мог бы выполнить ни один из европейских или индийских ученых». Дело в том, что, несмотря на длительность изучения буддизма, буддологи не пришли к сколько-нибудь ясному заключению о содержании этой важнейшей категории буддизма. В науке даже получила широкое распространение точка зрения, по которой определить содержание нирваны невозможно. «Понятие буддийской нирваны,— писал Валле Пуссен,— находится вне наших категорий». Еще более крайнюю позицию занял индийский ученый Н. Датт, считавший, что «определять значение этого термина просто бесполезно».

И вот в 1927 г. Ф. И. Щербатской опубликовал свою «The Conception of Buddhist Nirvāṇa». Он был первым, кто дал философское истолкование нирваны и разглядел существенные сдвиги при складывании данного понятия в различные периоды истории буддизма и в разных школах хинаяны и махаяны. Основываясь на трактате Нагарджуны «Об относительности» («Мадхьямика-шастра»), комментариях Чандракирти, он последовательно и четко раскрыл махаянское понимание нирваны и его отличие от толкования хинаянистов. В противоположность многим своим предшественникам, которых интересовала лишь этическая сторона учения о нирване, сторона, отражавшая ранний этап развития буддизма, Ф. И. Щербатской обратился к философскому аспекту этой категории, что позволило ему по-иному подойти к оценке особенностей системы в целом.

Он показал, что разработка теории нирваны относится к

периоду гораздо более позднему, чем время появления буддизма, и связана с махаянской школой Нагарджуны и его учеников. Поэтому по смыслу и значению понятие нирваны в раннем буддизме заметно отличается от позднебуддийского. В этой книге был продемонстрирован подход к буддизму как к постоянно изменяющемуся учению, содержащему в рамках единой системы часто противоположные категории и идеи.

Здесь исследователь выступил против тех ученых (прежде всего Валле Пуссена и А. Кейта), которые видели в нирване «веру, выросшую из практики черной магии, блаженное состояние, достигаемое путем йоги». Однако этим не исчерпывается значение его труда. Ф. И. Щербатской одним из первых в буддологии вскрыл сущность доктрины махаяны в целом, отметил важнейшие сдвиги, происшедшие в буддизме в период оформления махаянских школ. «Никогда не было полностью осознано, какая радикальная революция трансформировала буддийскую церковь, когда новый дух, бывший дотоле в скрытом состоянии, возник в блеске славы в первые века после Р. Х.», — указывал он. Благодаря учению Нагарджуны об относительности «все сооружение раннего буддизма было подорвано и сокрушено. Нирвана хинаянистов, их Будда, их онтология и нравственная философия, их концепция реальности и причинности были отброшены совместно с идеей о конечной реальности органов чувств и чувственных данных, духа и всех их элементов материи, духа и сил».

Весьма существенно, что Ф. И. Щербатской рассматривает развитие буддийской доктрины не как изолированный процесс. Ему удалось разгадать основной смысл перехода от плюрализма хинаяны к монизму махаяны с ее идеей Будды в качестве абсолюта. Уяснив суть принципа Нагарджуны, Ф. И. Щербатской показал, что «хинаянский абсолютизм становится таким же относительным, как и все прочие сущности этой системы».

Полемика о нирване, столь острая при Ф. И. Щербатском, не прекратилась и в настоящее время. Пожалуй, она стала еще острее. Можно назвать имена нескольких крупных современных буддологов, которые не разделяют отдельных заключений русского ученого. Однако в целом развитие буддологии подтвердило основные его выводы, изложенные в книге о нирване.

Центральным направлением исследований Ф. И. Щербатского, безусловно, было изучение буддийской логики. Он начал эту работу с небольшой статьи «Логика в древней Индии», опубликованной в 1902 г., и завершил обобщающим трудом «Буддийская логика» (1932 г.).

К изучению буддийской философии и логики он подошел

с позиций мировой философии, стремясь сравнить их с широко известными европейскими философскими течениями и школами. Это, как уже отмечалось, позволило Ф. И. Щербатскому выявить своеобразие буддийской логики, облегчить понимание ее с помощью категорий и терминов европейской науки и одновременно установить ее место в истории человеческой мысли. Важность такого подхода определялась тем, что некоторые представители европейской науки видели в развитии индийской мысли процесс, резко отличный от общечеловеческого, и считали буддийскую логику либо зависимой от греческой, либо полностью мистической, «замкнутой в своей односторонности».

Уже в своей ранней работе «Теория познания и логика по изучению позднейших буддистов», изданной в 1903—1909 гг., Ф. И. Щербатской показал отличие буддийской логики от аристотелевской, на которую обычно опирались европейские исследователи, и самостоятельное развитие индийской философии.

Подчеркивая оригинальность буддийской философии и логики, он в то же время отмечал аналогичные явления в европейских и индийских системах, однако объяснял сходство не прямым влиянием, как это часто, по его выражению, «с субъективным восторгом» делали многие европейские философы. «Не случай и произвол управляют ходом развития философии, — возражал он, — но внутренний закон человеческой природы и самих философских взглядов, в силу коего у самых различных народов при самых различных условиях философское мышление ведет к одинаковым результатам». Эти принципиально важные положения особенно последовательно развиты в «Буддийской логике». Автор ее прибегнул к своеобразному и яркому приему — вложил реплики в уста европейских и индийских (древних и новых) философов. Здесь по основным вопросам высказываются Парменид, Демокрит, Эпикур, Лукреций, Спиноза, Кант, Гегель, Нагарджуна, Дигнага, Дхармакирти, Васубандху, Камалашила и джайнские мыслители.

Для написания этого труда Федор Ипполитович привлек более широкий круг источников. «Если раньше нашим единственным источником в то время был „Ньяябинду“, — писал он, — то теперь наши знания об этом предмете значительно обогатились. Теперь „Ньяябинду“ не является одинокой скалой в неведомом мире».

Ф. И. Щербатской рассматривает учение школы Дигнаги и Дхармакирти на фоне развития различных школ индийской философии — буддийской и небуддийской. Он выделяет три периода в истории буддизма и буддийской философской мысли: первый — V в. до н. э. — начало новой эры, второй — распространение махаяны (до V—VI вв.), наконец, третий,

связанный с Асангой, Васубандху, Дигнагой и Дхармакирти. Этой периодизации и сейчас следуют многие буддологи мира.

Большое внимание Ф. И. Щербатской уделял позициям главных оппонентов школы Дигнаги — Дхармакирти, представителей школы ньяя-вайшешики, учение которых почти не было известно индийским и европейским ученым. «Буддийская логика», — писал Дхармендранатх Шастри, — является величайшим произведением индийской философии за последние 250 лет не только потому, что она дает четкое и ясное изложение логики и эпистемологии школы Дигнаги, но и потому, что в ней критически рассматривается и блестяще объясняется ньяя-вайшешика».

Содержание этого труда, конечно, не исчерпывается теми вопросами, на которых мы остановились. Работа Щербатского может быть названа энциклопедией буддийской философии. Она буквально поражает богатством идей, искрящимся талантом автора, совершенным профессионализмом, острым и емким словом. «Буддийская логика», безусловно, вершина творчества Ф. И. Щербатского, «шедевр первостепенного значения» (Эдвард Конзе).

* * *

Блестящий знаток санскрита и тибетского языков, опытный текстолог и тонкий переводчик, Ф. И. Щербатской внес крупный вклад в буддологию публикациями важнейших памятников буддийской культуры. Достаточно перечислить изданные санскритские и тибетские сочинения, чтобы убедиться в грандиозности выполненной им работы.

В течение многих лет Щербатской изучал «Абхидхармакошу», сочинение выдающегося индийского ученого Васубандху. Интерес к нему особенно усилился в начале нашего столетия в связи с открытием А. Стейном уйгурской версии «Абхидхармакоши» в Восточном Туркестане. Придавая исключительное значение сочинению Васубандху, Федор Ипполитович намечает комплекс работ по исследованию его переводов и комментариев и привлекает к этому ряд крупнейших буддологов того времени — бельгийца Валле Пуссена, своего постоянного научного оппонента, англичанина Дениссона Росса, с которым он встретился в Индии, своего друга француза Сильвена Леви и известного японского ученого Огихару.

Это творческое сотрудничество дало блестящие результаты. Ф. И. Щербатской выпускает тибетские переводы «Абхидхармакоши», совместно с С. Леви публикует первую, а в содружестве с Огихарой — вторую часть комментария Яшомитры к труду Васубандху. Эти издания позволили

буддологам приступить к исследованию ряда новых кардинальных проблем, создали, по словам С. Ф. Ольденбурга, «твердую почву для систематического изучения буддийской философии и самого буддизма. Только с осуществлением предприятия Щербатского и его сотрудников начинается систематическое и планомерное изучение буддизма».

Работа над сочинениями Васубандху продолжается и в настоящее время. Интерес к этому памятнику буддийской культуры не только не ослабевает, но, пожалуй, даже усиливается.

Наряду с М. Валлезером Ф. И. Щербатской одним из первых в мировой буддологии обратился к изучению литературы праджняпарамиты. Со своим учеником Е. Обермиллером он издал санскритский и тибетский тексты и переводы «Абхисамаяланкара-праджняпарамита-упадеша-шастры» — важного сочинения школы йогачаров, приписываемого Майтрейе. Оно было своего рода комментарием к оригинальному тексту праджняпарамиты и позволило объяснить основы учения в целом.

Внимание к теории йогачаров имело следствием перевод одного из любопытнейших трактатов об абсолюте — «Мадхьянта-вибханга», в котором выявляются принципы расхождения йогачаров с мадхьямиками в трактовке главных понятий буддийской доктрины.

После Ф. И. Щербатского и Е. Обермиллера буддологи серьезно заинтересовались текстами праджняпарамиты, столь существенной для понимания сдвигов, происшедших в учении поздних махаянских школ, где «философия идеалистического монизма переплетается с удивительно богатой картиной мистических переживаний».

При работе над переводами Ф. И. Щербатской по-особому подходил к передаче труднейших понятий индийских и тибетских философских сочинений. Он добивался не буквальной точности слов, а адекватной передачи смысла оригинала. Перед ним возникали серьезные трудности — нужно было правильно и равнозначно понять тексты, истинное содержание которых в течение многих десятилетий не могла разгадать европейская буддология. «Переводы, — писал ученый, — отпугивали безнадежной темнотой, но это, конечно, объясняется недостаточным знакомством с кругом идей и их технических обозначений, которые для буддиста составляют его вторую натуру».

Мировая ориенталистика обязана Ф. И. Щербатскому осуществлением важнейшего научного мероприятия. Вместе с С. Ф. Ольденбургом он явился создателем всемирно известной серии «Библиотека буддиста» — крупного международного издания, где наряду с русскими ориенталистами приняли участие виднейшие буддологи конца XIX—XX в.

С. Бендал, Л. Фино, Валле Пуссен, Х. Керн, Б. Нандзё, У. Огихара, М. Валлезер, С. Леви и др.

Начиная с 1897 г., когда появился первый том, и до 1962 г. вышло 32 номера, причем последние два — после долгого перерыва. Но вот уже несколько лет как эта серия, к сожалению, не издается. Нет сомнения в ее высокой научной ценности, в необходимости дальнейших публикаций. Надо полагать, что серия, составившая славу нашей науки, будет продолжена.

Современные буддологи и философы не принимают ряд выводов Ф. И. Щербатского, в частности деление философских школ на критические и реалистические, его терминологию и т. д. Естественно, что с позиций ученых 70-х годов нашего столетия некоторые его положения могут показаться условными, не полностью отвечающими требованиям сегодняшних знаний; но нельзя забывать, что работы Ф. И. Щербатского были написаны несколько десятилетий назад, когда научное исследование буддизма и индийской философии лишь начиналось. Поэтому при оценке его буддологического наследия представляется более оправданным исходить из тогдашнего уровня развития отечественной и мировой буддологии и науки в целом, а не пытаться искать в его трудах категории и понятия, неизвестные и чуждые ему. Нельзя также не учитывать и эволюцию взглядов самого ученого, определенные изменения его философских позиций, идей, увлечений.

Самостоятельно и оригинально мыслящий ученый, пристально следящий за всем новым, что было в науке его времени, строгий и справедливый в оценках, иногда загадочно сложный, но всегда объективный, независимый, прямой — таким остался в своих трудах академик Ф. И. Щербатской и о таком Ф. И. Щербатском хочется вспомнить теперь, когда мы обращаемся к его научной деятельности.

* * *

Более четверти века прошло со дня смерти Федора Ипполитовича. За этот период мировая индология и буддология сделали большие успехи, появился ряд принципиально новых теорий, точек зрения на буддизм и историю его развития, трактовок основных понятий буддийской доктрины. Получили уточнение и многие выводы Ф. И. Щербатского. Однако эти достижения ни в коей мере не уменьшили значения его работ. Скорее наоборот: стал еще более очевидным огромный вклад Федора Ипполитовича Щербатского в мировую науку.

Перед советской буддологией стоят чрезвычайно важные задачи всемерного развития лучших традиций отечественной

индологической и буддологической школы — школы И. П. Минаева, В. П. Васильева, С. Ф. Ольденбурга и Ф. И. Щербатского. Сегодня все так же актуально звучат слова Ф. И. Щербатского, произнесенные им более тридцати лет назад: «При колоссальном значении буддийской литературы для всей Центральной и Восточной Азии и при близком ее к нам соседстве кому, как не русским ученым, надлежало в первую очередь ее изучить и систематизировать».

А. Д. Литман

**ВКЛАД Ф. И. ЩЕРБАТСКОГО
В ИЗУЧЕНИЕ ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

Научные воззрения Федора Ипполитовича Щербатского формировались в условиях развития традиционного востоковедения, для которого было характерно сведение всего комплекса многообразных проблем Востока к филологии и древней истории. Что же касается идеологии и, в частности, философии, то она фактически оставалась за пределами ориенталистики, вне объектов серьезного научного исследования.

В европейских историко-философских работах доминировали представления, согласно которым «подлинная» философия зародилась и достигла расцвета только на Западе. Немало буржуазных ученых придерживались мнения, будто народы Востока в основе своей неспособны к самостоятельному философскому творчеству; их мировоззренческие идеи либо объявлялись заимствованием, подражанием, эпитонством, либо расценивались как чисто религиозные, мистические. Уместно в связи с этим напомнить, что даже Гегель практически исключал философию Востока, особенно Индии и Китая, из всемирного процесса философского развития человечества. Он утверждал, что здесь «философское признание не может иметь места», что «восточную мысль следует, таким образом, исключить из истории философии», которая «в собственном смысле начинается на Западе»¹.

Величие Ф. И. Щербатского состояло в том, что он не просто признал наличие оригинальных философских традиций на Востоке, но и указал на их большое значение в развитии мировой философской мысли. Он был одним из тех немногих ориенталистов, кто сделал индийскую философию главным, определяющим объектом серьезного и всестороннего научного исследования, ибо именно она, по его

глубокому убеждению, является наивысшим достижением индийской культуры.

Вот почему в обширном комплексе научных интересов Федора Ипполитовича — а ведь он был и замечательным лингвистом, литературоведом, историком культуры, текстологом, этнографом и т. п. — доминантной оставалась историко-философская проблематика. Опираясь на блестящее знание древнеиндийских мировоззренческих систем, он сосредоточил свое внимание на логике, прежде всего буддийской, и продемонстрировал во всей полноте стройность индийской мысли, отрицаемую ревнителями европоцентризма.

Надо сказать, что и в статьях некоторых советских авторов содержится утверждение, что Ф. И. Щербатской нашел в учении Дхармакирти много общего с кантовской философией и увидел в знаменитом логике «индийского Канта»². Подобное мнение кажется нам не вполне точным.

Параллель, которую ученый проводит между философией Канта и системой Дхармакирти, направлена не столько на идентификацию или сближение их, сколько на демонстрацию и обоснование того неопровержимого факта, что индийские мыслители выдвинули идеи, к которым западноевропейская философия пришла несколькими столетиями позже.

Более того, Федор Ипполитович подчеркивал оригинальность, самобытность индийских систем, принципиально отличных от европейских. Он, например, доказывал, что «противоположение чувственного познания мышлению имеет у буддистов иной характер, чем во всей западной философии до Канта»³. А применительно к последнему прямо говорил, что стремится «всячески избегать всего того, что могло бы привести к предположению, что мы желаем предрешить вопрос о сходстве Канта с Дхармакирти...»⁴.

Далее Ф. И. Щербатской обратил серьезное внимание на органическую взаимосвязь индийской философии и религии. Признавая, что «научная философия, в особенности основанная на научной теории познания, несовместима с религиозными верованиями», он показал всю специфику соотношения этих компонентов в древней Индии. «В индийских религиях, — писал он, — даже в тех, которые предшествовали буддизму, взгляд на отношение религиозных верований к философским умовоззрениям был не тот, что в Европе»⁵. Это положение имеет чрезвычайно важное значение для методики исследования индийской философии, ибо эта специфика ее проявляется и в учениях нового и новейшего времени.

Наконец нельзя не отметить, что труд Щербатского «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов» демонстрирует, возможно, и стихийный, но, несомненно, материалистический подход его автора к самому пред-

мету истории философии — подход, позволивший ему столь глубоко проникнуть в сущность ее. В отличие от многих ученых, видевших в развитии философских знаний лишь филиацию идей, плавную эволюцию систем и концепций, он рассматривал историю философии как борьбу материализма и идеализма, отражавшую объективное соотношение социальных сил в определенный исторический период. «Историк,— отмечал Федор Ипполитович,— с живым интересом следит за перипетиями этого жаркого спора в области идей, так как он видит в ней борьбу идей вечных, борьбу реализма с идеализмом. За кулисами борьбы философской шла несомненно жизненная борьба людей: носителей этих идей»⁶.

Эти прогрессивные общетеоретические посылки Ф. И. Щербатского предопределили характер его дальнейших исследований буддизма и индийского мировоззрения в целом. Во время своей поездки в Индию в 1910—1911 гг. он изучает индийскую философию именно как отражение общественных движений и социальных отношений. «Целью моего путешествия в Индию,— писал он,— кроме общего знакомства со страной, было прежде всего разыскание остатков буддийской научной литературы как в сочинениях собственно буддийских, так равно брахманских и джайнских, поскольку последние так или иначе *отражали* (курсив мой.— А. Л.) эпоху буддийского расцвета в истории буддийской цивилизации...»⁷.

Как уже говорилось, подлинного подъема и широкого размаха научное творчество Щербатского получило после Великой Октябрьской социалистической революции. Здесь нет необходимости перечислять его основные труды: довольно полная характеристика их дана в статьях В. И. Кальянова и Г. М. Бонгард-Левина, помещенных в настоящем сборнике. Хочется лишь повторить, что фундаментальными работами Ф. И. Щербатского о буддизме не исчерпывается его вклад в изучение индийской философии. Ему принадлежит также значительная роль в исследовании истории индийского материализма. Небольшая статья «К истории материализма в Индии», опубликованная в 1927 г., служит поистине своеобразным введением в эту важную область индологии. Она нанесла серьезный удар по различным идеалистическим концепциям, отрицающим за индийским материализмом создание какой-либо самостоятельной школы и даже системы. «Как и все другие индийские учения,— утверждает Щербатской,— индийский материализм был достоянием определенной школы, которая хранила его традиции, развивала и проводила в жизнь его учение»⁸.

Наряду с исключительно плодотворной научно-исследовательской деятельностью Федор Ипполитович осуществлял

большую организационную и педагогическую работу, направленную на подготовку кадров и углубленное изучение индийской и всей восточной философии. О том, какое значение он придавал этому, свидетельствует его записка в президиум Академии наук СССР, относящаяся к последним годам жизни. «Объединить должен был бы все востоковедные кабинеты план философского обследования Востока, план изучения философского культурного наследия, общего всем странам Востока... Источником философских идей всего Востока нужно признать Индию. Отсюда исходили в разное время периодические волны мысли, захватывавшей и Восток и Запад... Настало время осуществить обозрение всего этого мощного движения и попытаться создать, с одной стороны, его историю, а с другой стороны, его, так сказать, инвентарь, т. е. каталог философских идей, четко сформулированных, которые в разные времена и в разные эпохи владели умами народов Востока»⁹. Следует попутно напомнить, что, хотя многое уже сделано, в целом эта задача еще ждет своей реализации.

Вклад Федора Ипполитовича Щербатского в исследование индийской философии получил всеобщее международное признание.

Труды его имеют не только научное, но и культурно-историческое значение, они содействуют взаимопониманию, сближению и укреплению дружбы между великими народами Индии и Советского Союза.

¹ Гегель, Лекции по истории философии. Книга первая, М., 1932, стр. 92.

² См., например: В. И. Кальянов, Академик Федор Ипполитович Щербатский, — «Известия АН СССР. Отд. языка и литературы», т. V, вып. 3, М., стр. 248.

³ Ф. И. Щербатской, Теория познания и логика по учению позднейших буддистов, ч. II, стр. 185—186.

⁴ Там же, стр. 239 (примечание).

⁵ Там же, ч. I, стр. IX.

⁶ Там же, ч. II, стр. V.

⁷ Ф. И. Щербатской, Краткий отчет о командировке в Индию, — «Известия Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии», сер. III, № 1, СПб., стр. 70.

⁸ «Избранные труды русских индологов-филологов», М., 1962, стр. 247—248.

⁹ Архив Академии наук СССР, ф. 725, оп. 2, № 14.

А. Я. Сыркин

ТРУДЫ Ф. И. ЩЕРБАТСКОГО И НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ
СООТНОШЕНИЯ ИНДУИЗМА И БУДДИЗМА

Неотъемлемая тенденция всякого описания — уподобление одного предмета другому. Вряд ли стоит говорить о важном, в известном смысле даже определяющем значении этого приема в художественной словесности, в поэтическом творчестве — оно достаточно очевидно. Соблазн сравнения слишком силен и при описании научном, призванном логически организовать наши представления, увеличить степень их упорядоченности. Сейчас уже не вызывает сомнения необходимость *системного* сопоставления исследуемых явлений, т. е. такого сопоставления, при котором всякая аналогия должна основываться на посильном учете положения сравниваемых элементов в соответствующих системах, на анализе их связей с другими элементами и их удельного веса в этих системах. Подобное требование в полной мере относится к интересующему нас здесь сопоставлению индуизма и буддизма¹. Сравнение двух самостоятельных и обособившихся друг от друга систем воззрений (хоть и связанных генетически) представляется значительно более сложным, чем, скажем, сравнение отдельных течений в рамках традиционного индуизма (таковы хотя бы сходства и расхождения в употреблении отдельных понятий, фиксируемые между Бр, Чх, Та, Кат и некоторыми другими упанишадами, с одной стороны, и восходящими к ним более поздними ведантистскими текстами, например «Атмабодхой» Шанкары — с другой).

Если сейчас возможно говорить о достаточно корректном сопоставлении буддизма и индуизма, то в немалой степени наука обязана этим Ф. И. Щербатскому. Во-первых, подобному сопоставлению способствуют его труды в целом. Ф. И. Щербатской впервые дал нам четкую картину важ-

нейших сторон буддийского мировоззрения (начиная с самых ранних этапов его развития) как своеобразной системы, основанной на определенных логических законах. Эта картина во многом прояснила представление о буддизме не только у европейских, но и у индийских ученых²; она, в частности, помогла более строго разграничить отдельные понятия раннего буддизма и их более поздние интерпретации (например, *dhamma*, *piṅvāṇa*) — они отнюдь не всегда разграничивались исследователями, что вносило путаницу в толкование соответствующих терминов³.

Далее Ф. И. Щербатский весьма удачно использовал ряд различительных признаков, по которым буддизм как религия может быть противопоставлен другим религиям (в традиционном для европейской науки понимании). Лучше всего это выражено в следующих его словах: «„Три главных идеи являются достоянием всякой религии: бытие бога, бессмертие души и свобода воли; без них не может быть построено учение о нравственности“.— Таково учение Канта и с ним европейской науки, равно как таково и убеждение широких слоев образованных людей. И вот, однако, существует религия, которая ярким пламенем живой веры горит в сердцах миллионов своих последователей, которая воплощает в себе высочайшие идеалы добра, любви к ближнему, духовной свободы и нравственного совершенства,— которая облагородила и, вместе, внесла цивилизацию в жизнь народов Азии,— и эта религия тем не менее не знает ни бога, ни бессмертия души, ни свободы воли»⁴.

Наконец Ф. И. Щербатской дал конкретные образцы чрезвычайно плодотворного сопоставления отдельных идей (прежде всего проблемы монизма и реальности внешнего мира) буддийской философии, веданты, ньяи-вайшешики⁵ и других древнеиндийских, а также европейских философских систем вплоть до нового времени⁶. Напомним в этой связи лишь один вывод ученого, сделанный около пятидесяти лет назад и неоднократно подтверждавшийся дальнейшим развитием научной мысли: основные стороны буддийского учения, «будучи правильно поняты и переложены на наш философский язык, обнаруживают замечательную близость как раз к самым последним, самым новейшим достижениям в области нашего научного мирозерцания»⁷.

Исследования Ф. И. Щербатского помогли дальнейшему изучению интересующей нас проблемы. Назовем здесь прежде всего А. Уордера, широко использовавшего материалы «*Buddhist Logic*» русского ученого и предложившего ряд признаков, по которым могут быть выявлены черты сходства и различия между буддизмом и современными ему учениями (ортодоксальным брахманизмом, джайнизмом и др.)⁸. Таковы, в частности, принцип неприятия традиционных ав-

торитетов и индивидуального постижения истины новообращенным (путь архатства), позволяющий противопоставить буддизм ортодоксальной индуистской традиции; идея непостоянства и отсутствия «я» (anatta), противопоставляющая буддизм учению адживаков; теории всеобщей причинности, отличающие его от локайаты, и т. д.⁹ Следует отметить работы Б. Мала, сопоставлявшего буддизм с упанишадами¹⁰; Х. Накамуры, выявившего в раннебуддийских текстах отдельные следы влияния упанишад¹¹; В. Н. Топорова, сделавшего ряд методологически важных наблюдений в связи с изучением «Дхаммапады»¹². Интересные параллели содержатся в некоторых общих трудах С. Радхакришнана, В. Бхаттачарьи и др.¹³.

Надо сказать, что ученые неоднократно останавливались на связи ранних упанишад с буддийскими текстами, сближая отдельные термины и представления в соответствующих системах¹⁴, ср., например, проповедь отказа от желаний (Бр IV.4.6, 7), идеи упанишад о посмертных путях человека (Бр VI.2.15 и сл.; Чх IV.5.15 и др.), о плодах намерений (kratu — Чх III.14.1), о небытии как источнике бытия (Чх VI.2.1; ср. Кат I.1.20), о майе (māyā — ср. Шв IV. 10) и т. д. При этом отдельные свидетельства дают основания и для прямого противопоставления указанных систем (ср., например, перечень осуждаемых сект, в том числе, по-видимому, и буддистов в Мт VII.8)¹⁵.

При изучении подобных параллелей отнюдь не всегда в должной мере учитываются особенности употребления соотносимых терминов и представлений, характер их связей и трансформации в каждой из сравниваемых систем. На примере нескольких терминологических обозначений отметим некоторые такие особенности¹⁶, существенные, на наш взгляд, для лучшего понимания специфики как индуизма, так и буддизма.

Одно из важнейших противопоставлений, выступающее своего рода универсалией и по-разному реализуемое в разных культурах, это противопоставление личного, субъективного начала универсальному, объективному. Здесь уместно вспомнить слова М. Борна: «Мир образуется из „я“ и „не-я“, из внутреннего мира и внешнего мира. Отношения между этими двумя полюсами являются объектом любой религии и философии. Однако каждое учение по-разному изображает ту роль, которую играет субъект в мировой картине. Значение, которое придается субъекту в картине мира, представляется мне тем масштабом, руководствуясь которым можно расположить по порядку, нанизывая, как жемчуг на нитку, религиозные верования, философские системы, мировоззрения, укоренившиеся в искусстве или науке»¹⁷.

В ранних упанишадах подобное противопоставление индивидуального начала (в личном и в универсальном планах) объективному выражено корреляцией *ātman — brahman*, играющей определяющую роль в учении упанишад (ср., в частности, важнейшее положение о тождестве указанных начал — Бр IV.4.5; Та I.5.1 и др.)¹⁸. Сравнение с каноническими буддийскими текстами (например, «Дхаммапада», XII; XXVI, «Тевиджджа сутта», 13—14 и др.) показывает, что в последних каждое из этих понятий претерпевает значительные изменения. Так, *ātman* (пал. *atta*) утрачивает универсальный аспект, обозначая индивидуальное существо, лишное свойств постоянства и реальности (отсюда новое противопоставление *atta — anatta*, «чуждое воззрениям упанишад, но весьма существенное для палийских текстов — ср. «Дхаммапада» XX, 279; «Маханидана сутта» 27 сл. и др.). До известной степени лишается своего трансцендентного значения и *brahman* — это, как правило, обозначение высшего индивидуализированного владыки или же — в сложных словах — понятие «высшего», «чистого» и т. п.¹⁹. Таким образом, корреляция *atta — brahman* по сути дела теряет в буддизме смысл; соответствующие понятия вступают здесь в новые семантические связи, утрачивая, в частности, ту первостепенную важность, которую они имеют для догматики упанишад.

Не столь существенной модификации подвергается другое противопоставление: *vidyā — avidyā* («знание — незнание»). В обеих системах эти понятия имеют сходное значение, сохраняется и сама оппозиция. В то же время анализ конкретных свидетельств позволяет проследить здесь более тонкие различия, восходящие прежде всего к контекстуальным связям *vidyā* и *avidyā*. В упанишадах эти связи прежде всего указывают на идею познавательной способности, в палийских текстах — на заметно более эмоционально окрашенные представления о страдании, жажде. Такова связь *avidyā* с понятиями *taṇhā*, *dukkha* и т. п., отчасти, можно полагать, свойственная и упанишадам (ср. Кат II.3.14), но гораздо отчетливее выступающая в буддизме (см. «Дхаммапада» XXIV, 353; «Виная питака», «Махавагга» I.1.2—3).

В этом отношении сходный характер носит и употребление пары *pāṇa — rūpa* («имя — форма» как обозначение сущности и видимости или духовного и физического начал постигаемого объекта). Наряду со сходными натурфилософскими рассуждениями (ср. Бр I.4.7; Чх VIII 14.1 и др. — «Махападана сутта» II, 18; «Маханидана сутта» 20 и др.) для буддийских текстов характерно представление об «имени и форме» в качестве причины страдания (*dukkha*), отсюда преодоление их мыслится как условие освобождения (ср. «Дхаммапада» XVII, 221; «Кеваддха сутта» 85 и др.).

Рассмотренные примеры, равно как и некоторые другие понятия, анализировавшиеся в свое время Ф. И. Щербатским²⁰, дают наглядное представление об отдельных существенных особенностях, отличающих сравниваемые системы. При переходе ряда понятий из индуистской системы воззрений в буддийскую систему явно усиливается эмоциональный акцент, уменьшается удельный вес метафизических рассуждений²¹.

Разумеется, указанная черта отнюдь не чужда и упанишадам — этико-практическая направленность в высокой степени свойственна древнеиндийским воззрениям, и буддизм — не исключение. Так, и в ранних упанишадах отдельные, даже самые отвлеченные, наставления даются не ради самих себя, а ради нравственного совершенствования, ради достижения новых норм поведения²², чему, по мнению учителей упанишад (расходившихся в этом с Буддой), могло служить и постижение отвлеченных формул. Именно таков смысл поучений Яджнявалкы в «Брихадараньяке» (II. 4; III. 1 сл.; IV. 1 сл.), Уддалаки в «Чхандогье» (VI) и др.

Это обстоятельство позволяет, в частности, лучше понять специфичное для упанишад сочетание отвлеченных спекуляций с конкретными ритуальными предписаниями — порой неожиданное для современного читателя, но вполне органичное в рамках данной системы сочетание различных (хотя и не равноценных) путей к одной и той же цели. С тем же, по-видимому, связана и своеобразная манера изложения в упанишадах — речь идет о приеме отождествления, который в соответствии с определенной магической техникой призван доставить знатоку единение с отождествляемыми понятиями (вплоть до Атмана и Брахмана)²³. Поэтому нам кажется, что практицизм буддийских текстов по сравнению с упанишадами, если можно так выразиться, пожалуй, носит чаще характер количественного, нежели качественного преобладания. Здесь больше удельный вес практических рассуждений — результат отказа от абстрактных спекуляций²⁴.

Уже неоднократно подчеркивалось, что Будда предпочитал воздерживаться от объяснения трансцендентных, внеопытных понятий, считая это бесполезным для достижения своих целей. Надо заметить, что такая практическая установка явственно прослеживается при сравнительном анализе отдельных понятий в том или ином тексте с учетом «абсолютной» или «относительной» оценки, которая им дается. Так, в «Дхаммападе» нетрудно установить характерную оценку одних понятий относительно других: например, в соответствующей иерархии устное повторение Писания подчинено следованию Писанию (I. 19—20 *bhāsamāno* — каго; ср. IV. 51—52), число речей — их полезности (VIII, 100) и т. д.²⁵.

Прослеживается также усиление отдельных мотивов в буддийских текстах по сравнению с упанишадами. Такова тема страдания (*dukkha*) и соответственно — сострадания (роль последнего, в частности, сразу же выступает при сопоставлении образов наставника — ср., с одной стороны, отношение Будды к своим ученикам и с другой — отношение Яджнявалкьи, Райквы, Сатьякамы) ²⁶. Неоднократно провозглашая идею преодоления страдания, буддизм значительно более явно подчеркивает свою терапевтическую цель и вызывает у исследователей прямые аналогии с врачеванием ²⁷. С этим отчасти связана и значительно большая «открытость», экзотеричность буддизма (сравнительно с индуизмом упанишад), сыгравшая определяющую роль в судьбе учения Будды за пределами Индии.

Еще один аспект сопоставления индуизма и буддизма касается более общих особенностей описания в обеих системах, обнаруживающих, в частности, черты изоморфизма в построении отдельных классификаций. Существенной предпосылкой такого сопоставления является отмеченная Ф. И. Щербатским закономерность описания в буддийских текстах. Как он подчеркивал, для буддистов каждое представление и каждое имя диалектично. «Every word or every conception is correlative with its counterpart and that is the only definition that can be given. Therefore all our definitions are concealed classifications taken from some special point of view. The thing defined is characterised negatively» ²⁸. Последнее отражается, например, в буддийской этической модели мира, построенной на противопоставлении «этого мира» «тому миру» (*lokiya — lokuttara*) и на идее соответствующего перехода как процесса совершенствования *bhikkhu*, идущего от сознания того, что приятно и что неприятно, к отбрасыванию и первого и второго ²⁹. Близкие конструкции предлагают и ранние упанишады — ср. противопоставления «этого мира» «тому миру» (Бр 1.5.4. — *ayaṃ lokaḥ... asau lokaḥ*) и «пути предков» — «пути богов» (Чх V.10; Бр VI.2.15—16; ср. выше); «существующего» — «истинному» (Бр II.3.1 сл. — *sac sa tyac sa*; ср. Та II.6.1; Кау 1.6 и др.) с примерно таким же описанием перехода от низшего состояния к высшему, в котором аналогичным образом снимаются оппозиции, значимые на низшем уровне, — скажем, ступени совершенствования в Бр III.5.1, где брахман сначала отрекается от учености (*pāṇḍitya*) и становится как дитя, затем отрекается от учености и от «детскости» (*bālyā*) и становится молчальником и, наконец, отрехшись и от немолчания (*amaṇa*), и от молчания (*maṇa*), — брахманом (*brāhmaṇa* — ср. также Бр IV.3.22 сл.; Кау 1,4 и др.) ³⁰.

В этой связи встает проблема числовой символики, также вносящей определенные черты изоморфизма в сравниваемые

системы (ср. принцип последовательного увеличения числовых комплексов, использование астрономических чисел и т. д.). Можно указать здесь, что в то время как в упанишадах преобладающим числовым комплексом является триада, в палийских канонических текстах это тетрада и числа, кратные четырем³¹. Надо вместе с тем иметь в виду, что отдельные параллели свидетельствуют о достаточно общих типологических совпадениях, выходящих за рамки индийской культуры³².

Мы вкратце остановились на некоторых чертах сходства и расхождения между индуизмом упанишад и ранним буддизмом. Черты эти связаны с известной трансформацией, отличающей употребление отдельных терминов, представлений, мотивов, наконец, способов описания в указанных системах и определяющей структурную специфику каждой из них³³. Нашей задачей было привести несколько примеров подобной трансформации, учет которой представляется необходимым для системного сопоставления, о чем шла речь выше. Отнюдь не все здесь кажется ясным, многое еще предстоит сделать, причем сложность задачи помимо прочего, усугубляется и тем, что от исследователя требуется равно глубокая эрудиция в сравниваемых областях (в противном случае весьма вероятно воздействие лучше известной ему области на оценку другой, чего, по-видимому, не смог избежать и автор настоящего сообщения).

Как бы то ни было, указанное направление исследований выглядит наиболее перспективным. И одно несомненно: как подобное исследование ни трудно, без работ Ф. И. Щербатского трудности эти стали бы еще больше.

¹ Чтобы по возможности избежать произвольного выбора материала, в рамках каждой из традиций нами рассматриваются достаточно однородные в функциональном отношении канонические тексты. Соответственным образом под буддийскими памятниками мы будем понимать тексты палийского канона (в основном «Сутта питака»), под индуистскими — тексты ранних упанишад, в частности Брихадараньяки, Чхандогьи, Катхи, Майтри, Тайттирии, Шветашватары, Каушитаки (далее — Бр, Чх, Кат, Мт, Та, Шв, Кау).

² См.: Д. Н. Ш а с т р и, Вклад Ф. И. Щербатского в развитие индийской философии, — «Краткие сообщения Института народов Азии», 28, 1958, стр. 76 и сл.; D. N. S h a s t r i, Critique of Indian Realism, Agra, 1964, стр. XI—XII (далее — Shastri).

³ Ср. «Дхаммапада», пер. с пали, введение и комментарии В. Н. Топорова, М., 1960, стр. 45 (далее — ДТ).

⁴ Ф. И. Щербатской, Философское учение буддизма, Пб., 1913, стр. 3—4 (далее — ШФ).

⁵ Ср. S h a s t r i, стр. XI сл. (ср. нашу рецензию на эту книгу — «Вестник древней истории», 3, 1967, стр. 154—155).

⁶ См.: Th. S t c h e r b a t s k y, Buddhist Logic, vol. I, Leningrad, 1932, стр. 15 sq, 536 sq. (Indo-European Symposion on the Reality of External World — пять бесед с участием представителей веданты, буддизма, сан-

кхьи, джайнизма, а также Демокрита, Спинозы, Декарта, Милля, Беркли, Канта, Гегеля и др.) (далее — SB).

⁷ ЩФ, стр. 48; ср. наблюдения Дж. Ферса, Дж. Брафа, В. В. Иванова, В. Н. Топорова (см., напр., Вяч. Вс. Иванов, Об аналогиях между буддийской логикой и новейшей европейской наукой, — «Материалы по истории и филологии Центральной Азии», Вып. 3, Улан-Удэ, 1968, стр. 143—147).

⁸ A. K. Warder, On the Relationships between Early Buddhism and Other Contemporary Systems, — BSOAS, 1956, XVIII, № 1, стр. 43—63 (далее — Warder).

⁹ Ср. Warder, стр. 61—62.

¹⁰ B. Mal, The Religion of the Buddha and its Relation to Upaniṣadic Thought, Hoshiarpur, 1958 (далее — Mal).

¹¹ Nakamura Hajime, Upaniṣadic Tradition and the Early School of Vedānta as Noticed in Buddhist Scripture, — «Harvard Journal of Asiatic Studies», vol. 18, 1955; № 1—2, стр. 74 sq. (далее — Nakamura).

¹² Ср. ДТ, стр. 42 и сл., 156—157 и др.

¹³ Ср.: С. Радхакришнан, Индийская философия, т. I, М., 1956, стр. 318 сл.; 400 сл. и др. (далее — Радхакришнан); «The Cultural Heritage of India», vol. I, 1958, стр. 559 sq.

¹⁴ См. в этой связи, помимо названных выше работ: H. Oldenberg, Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus, Göttingen, 1915, стр. 282 sq; A. B. Keith, Buddhist Philosophy in India and Ceylon, Oxford, 1923, стр. 54 sq; 61 sq; 73 sq и др.; S. Tachibana, The Ethics of Buddhism, Oxford, 1926, стр. 45 sq; R. D. Ranade, A Constructive Survey of Upanishadic Philosophy, Poona, 1926, стр. 179 sq; E. Thomas, The History of Buddhist Thought, London, 1933, стр. 82 sq; J. Przyluski, Bouddhisme et Upaniṣad, — BEFEO, t. 32, f. 1, 1932, стр. 141—169 (далее — Przyluski); В. М. Баруа, The Role of Buddhism in Indian Life and Thought, — «Indian Culture», 1946, vol. 13, № 2, стр. 97—109 (далее — Barua); P. Horsch, Die Kathopaniṣad und der ältere Buddhismus — «Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther Universität. Ges. und Sprachwiss. Reihe», Jhrg. 10, Hf. 6, 1961, стр. 1404—1410; A. Wayman, The Buddhist «not this, not this» — «Philosophy East and West», 1961, vol. 11, № 3, стр. 99—114; M. S. R. Anjaneyulu, The Buddha and Upaniṣadic Thought — «Aryan Path», 1967, vol. 38, № 6; стр. 252—255; U. Schneider, Upaniṣad-Philosophie und früher Buddhismus — «Speculum», 1967, Bd 18, Hf. 3, стр. 245—263 и др.

¹⁵ Можно заметить, что стремление так или иначе ассоциировать эти системы вообще присуще современным исследователям. Показательно, в частности, обозначение раннебуддийской доктрины как «Упанишады Будды» (Buddha-upaniṣad) в противоположность «Упанишаде вед» (Veda-upaniṣad), т. е. собственно упанишадам (ср. Barua, стр. 98, 106 sq.).

¹⁶ В этой части доклад печатается со значительными сокращениями. Подробнее см.: А. Я. Сыркин, К оценке некоторых индуистско-буддийских параллелей, — «Terminologia Indica», I, Tartu, 1967, стр. 41—51.

¹⁷ М. Борн, Физика в жизни моего поколения, М., 1963, стр. 10.

¹⁸ Ср. Радхакришнан, стр. 124 сл.; Nakamura, стр. 77; «Брихадараньяка упанишада», М., 1964, стр. 29—30, 186 (далее — БУ); «Чхандогья упанишада», М., 1965, стр. 19—20, 155.

¹⁹ Ср. ДТ, стр. 52; см. там же, стр. 152, прим. 279; Радхакришнан, стр. 324 сл., 384; 387 сл.; Warder, стр. 62; J. G. Jennings, The Vedāntic Buddhism of the Buddha, London, 1947, стр. 514 sq. (далее — Jennings); Nakamura, стр. 76—77; Pali-English Dictionary, ed. by T. W. Rhys Davids and W. Stede, London, 1959, стр. 22; 492—494 (далее — PE).

²⁰ См., напр.: Th. Stcherbatsky, The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word «Dharma», London, 1923] его же, The Conception of Buddhist Nirvāṇa, Leningrad, 1927 и др. Ср. в этой связи:

Радхакришнан, стр. 587—588; 380 сл.; ДТ, стр. 43 сл.; Ма I, стр. 189—190; 181 сл.; Jennings, стр. 478, 573 и др.

²¹ Ср.: О. О. Розенберг, Проблемы буддийской философии, Пг., 1918, стр. 282, 286 (далее — Розенберг).

²² Ср.: F. Edgerton, The Upanishads; What do they Seek and why? — JAOS, 1929, vol. 49, стр. 102.

²³ Ср. БУ, стр. 49 сл.

²⁴ Ср. ДТ, стр. 8; Ма I, стр. 172, 186—187.

²⁵ Ср. А. Я. Сыркин, К различению «относительного» и «абсолютного» в индуистских текстах, — Уч. зап. Тартуского гос. ун-та, вып. 198, 1967, стр. 43.

²⁶ Ср. Ма I, стр. 198; см. в этой связи: M. P. Hall, Buddhism and Psychotherapy, Los Angeles, 1967.

²⁷ ШФ, стр. 42; ср. Радхакришнан, стр. 607, прим. 51 и др.

²⁸ СВ, стр. 146—147. Особая проблема — отражение этой черты у более поздних буддийских авторов, например у Ратнакирти, и аналогии ее с идеями современной лингвистики.

²⁹ Ср. многочисленные примеры в РЕ, 588; ср. W arde r, стр. 58, 61—62; Jennings, стр. 623 сл. и др. О взаимосвязи этического «пространства» с пространственными и временными структурами и его отражении в буддийской иконографии см., в частности, В. Н. Топоров, Заметки о буддийском изобразительном искусстве в связи с вопросом о семиотике космологических представлений, — Уч. зап. Тартуского гос. ун-та, вып. 181, 1965, стр. 225 и др. Подобная взаимосвязь находит себе, по-видимому, типологически близкие параллели в разных культурах — ср. ее выражение в христианской иконографии (напр. в композиции триптихов Иеронима Босха «Повозка с сеном», «Сад наслаждений», «Страшный суд»), в средневековой русской литературе (см.: Ю. М. Лотман, О понятии географического пространства в русских средневековых текстах — там же, стр. 210 сл.) и др.

³⁰ Ср. А. Я. Сыркин, К систематизации некоторых понятий в санскрите, — «Семиотика и восточные языки», М., 1967, стр. 152 сл.

³¹ См. подробнее: А. Я. Сыркин, Числовые комплексы в ранних упанишадах, — Уч. зап. Тартуского гос. ун-та, вып. 236, 1969, стр. 76 сл., в частности, 83—84; ср. Przuluski, стр. 148 sq.

³² Ср. в этой связи: E. Cassirer, The Philosophy of Symbolic Forms, vol. II, New Haven, 1955, стр. 146 sq.; C. G. Jung, Versuch zu einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas, — «Symbolik des Geistes», Zürich, 1948, стр. 323—446; А. Я. Сыркин, В. Н. Топоров, О триаде и тетраде, — «III Летняя школа по вторичным моделирующим системам. Тезисы», Тарту, 1968, стр. 109—119.

³³ Ср. Розенберг, стр. 285 сл.; Радхакришнан, стр. 592—595; Ма I, стр. 197; ДТ, стр. 21 и др.

В. Н. Топоров

МАДХЬЯМИКИ И ЭЛЕАТЫ: НЕСКОЛЬКО ПАРАЛЛЕЛЕЙ

Европейские ученые, изучающие или описывающие древнеиндийскую философию, постоянно переводят (или ставят в соответствие) те или иные древнеиндийские понятия и идеи на язык европейской, в частности древнегреческой, философии¹. Подобные операции (независимо от того, осознается это или не осознается их авторами) приводят к установлению некоего инвентаря соответствий типологического (как правило) характера. Стремление к выявлению таких соответствий вполне объяснимо и оправданно, хотя конкретные его результаты часто недостаточно корректны, поскольку операции сопоставления нередко не предшествует внутренний анализ каждой из сопоставляемых систем, который позволил бы определить соответствующие структуры и иерархию составляющих их элементов. Отсюда вытекает как следствие то, что далеко не всегда ясно, на каком минимально достаточном фрагменте допустимо сравнение, чтобы не было нарушено внутреннее членение каждой из систем. Реже наблюдаются попытки сравнения идей, предполагающего исторические контакты, связанные с влияниями разного типа (ср. тем не менее отдельные опыты объяснения ряда идей ионийской натурфилософии и пифагореизма влиянием восточной, в частности индийской, мудрости; ср. также попытки наметить исторические связи между буддизмом и христианством или — в более узком плане — между *праджня-парамитой* и учением о Софии, апофатическим богословием и т. п.).

Сопоставление идей элеатской философии с идеями разных систем древнеиндийского знания встречалось уже не раз; особого внимания заслуживают параллели с мадхьямиками². Однако вызывает удивление, что этим параллелям уделялось столь малое внимание (чаще всего речь шла о сходствах в трактовке движения и в полемике против дуализма) и, главное, что не было замечено сходство в

самой структуре определяющих элементов двух школ в целом.

Эти сходства имеют под собой ряд оснований, и историк культуры вправе интересоваться ими по крайней мере в трех аспектах. Первый из них связан с наличием чисто типологического сходства весьма высокой степени, что всегда привлекает исследователя, даже если самому факту сходства или тождества нельзя дать сколько-нибудь правдоподобной интерпретации. Второй аспект предполагает типологическое сходство, имеющее четкое причинное объяснение (в более строгом виде речь идет об одинаковых или близких культурно-исторических контекстах, в которых отмечены тождественные явления). В данном конкретном случае уместно напомнить, что с возникновением элеатской и мадхьямической школ внутри каждой из традиций наметилось обращение к проблеме достоверности познания (зависимость результатов от органов познания, вопросы языка описания и т. д.), что само по себе явилось великим поворотным пунктом в истории философии. Именно в связи с этим и Парменид и Нагарджуна открывают историю современной философии.

Третий аспект относится к историческим основаниям сходства понятий и идей этих двух школ, коренящихся в древнейших индоевропейских истоках элеатского и мадхьямического мировоззрения и языка. Как это ни парадоксально, но в таких далеко эволюционировавших и сильно логизированных учениях, как системы Парменида и Нагарджуны, довольно легко обнаруживается мифопоэтический субстрат, который очевиден и у орфиков, Ферекида, Эмпедокла, Пифагора и Гераклита, о чем писалось в другом месте. Парменида с мифопоэтической традицией объединяют прежде всего язык (ср. фразеологию, общую с Гомером и Гесиодом; эпический стих, как и у Ксенофана, в целом ряде отношений близкого к элеатам; обращение к Богине³, перекликающееся с обращением эпических поэтов к Музе и т. д.) и жанр его поэм, весьма близкий к так называемым «шаманским путешествиям», на что впервые было указано еще Г. Дильсом.

Связь мадхьямиков с мифопоэтической традицией осуществляется через «Четыре Благородные Истины» (скт. *catvāry āryasatyāni*, тиб. *'phags pa'i bden pa bzhi po /rnam, dag*), которые у мадхьямиков связываются с «Двумя Истинами» (скт. *dve satye*, тиб. *bden pa gñis*)⁴, о которых см. ниже: *idaṃ duḥkham āryasatyam iti yathābhūtam prajānāti, ayaṃ duḥkhasamudayaḥ, ayaṃ duḥkhanirodhaḥ, iyaṃ duḥkhanirodhagāminī pratipad āryasatyam iti yathābhūtam prajānāti. sa samvṛtisatyakuśalaś ca bhavati paramārthasatyakuśalaś ca, lakṣaṇasatyakuśa-*

*laś ca, vibhāgasatyakuśalaś ca, nistirāṇasatyakuśalaś ca, vastusatyakuśalaś ca, prabhavasatyakuśalaś ca, kṣayānutpādasatyakuśalaś ca, mārgajñānāvatarasatyakuśalaś ca, sarvabodhisattvabhūmikramānusaṁdhiṇīspādanatayā yāvāt tathāgatajñānasamudayasatya kuśalaś ca bhavati. sa parasattvānāṁ yathāśayasamto śaṇāt samvṛtīsatyaṁ prajānāti; ekanaya-samavasaraṇāt paramārthasatyaṁ prajānāti; svasāmānyalakṣaṇānubodhāl lakṣaṇasatyaṁ prajānāti... и т. д.*⁵.
 Что же касается *catvāry āryasatyāni*, то они, будучи одним из наиболее фундаментальных достижений человеческой мысли, при всей неявной интеллектуальной сложности содержания, предполагающей индивидуальное авторство, восходят, несомненно, к четырехчленным схемам мифопоэтических систем космологии. Подробнее об этом и сходных схемах (ср. четыре элемента мироздания у вайбхашиков с исключением *ākāśa* и⁶) будет сказано в другом месте. Здесь тем не менее уместно обратить внимание на наличие в *catvāry āryasatyāni* следов трансформации основных четырех операций, определяющих космологические процессы, — рождение (возникновение), рост (увеличение), деградация (уменьшение), смерть (исчезновение). Если обратиться к языковым фактам, то окажется, что формулировка *catvāry āryasatyāni* или вариаций на эту тему (ср., например, соответствующие места в Бенаресской проповеди, где говорится о рождении и смерти, или в «Mūlamadhyamakakārikās» Нагарджуны и «Prasannaparadā» Чандракирти, ср. гл. I, 9: об отрицании причинности⁷; XI, § 2, XXIV, 38, XXVI, 548, 6 и др.) содержит слова *jāti*⁸, *jani*, *kṣaya*, находящие точные соответствия как в древнегреческих космологических текстах, так и в многочисленных философских текстах, не исключая и Парменида. Ср. несколько примеров:

... ἦν γὰρ ὕδωρ ἀρχὴ κατ' αὐτὸν (sc. Ὀρφέα) τοῖς ὄλοις, ἀπὸ δὲ τοῦ ὕδατος ἰλὸς κατέσθη, ἐκ δὲ ἐκατέρων ἐγεννήθη ζῶον, δράκων προσπεφυκυῖαν ἔχων κεφαλὴν λέοντος... οὗτος ὁ Ἡρακλῆς ἐγέννησεν ὑπερμέγεθες φόν ... Athenagoras. Pro Christ. 18 (= DK I B 13) или: τὸν δὲ Ἐπιμενίδην δύο πρώτας ἀρχὰς ὑποθέσθαι Ἄερα καὶ Νύκτα... ἐξ ὧν γεννήθη ἦναι Τάρταρον... ἐξ ὧν δύο Τιτᾶνας... ὧν μιχθέντων ἀλλήλοις φόν γενέσθαι... ἐξ οὗ πάλιν ἀλλην γενεάν προελθεῖν. Damascius. De principiis 124 (= DK 3 B 5), с одной стороны⁹, и: ... ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα, καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρώτου καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον... καὶ διὰ τοῦτο οὔτε γίγνεται οὐδὲν οἶονται οὔτ' ἀπόλλυσθαι... Arist. Met. A3, 983b6 (о Фалесе); τὸ ἄπειρον ὕβαναι τὴν πᾶσαν αἰτίαν ἔχειν τῆς τοῦ παντός γενέσεώς τε καὶ φθορᾶς... Ps. -Plut. Strom. 2 (= DK 12 A 10), ср. Hippol. Ref. I, 6, 1—2 (-DK 12 A 11) и др., ... ἔτι τῷ οὕτως ἂν μόνως μὴ ὑπολείπειν γένεσιν καὶ φθοράν... Arist. Phys. Γ4, 203b 15 (ср. Γ8, 208a 8; Θ 1, 250b 11; Simplicius. Phys. 24, 17; 1121, 5 и др.) (об Анаксимандре); ... ἐκ γὰρ τούτου πάντα γίγνεται

καὶ εἰς αὐτὸν πάλιν ἀναλύεσθαι. Aetius I, 3, 4 (об Анаксимене); λέγει δὲ ὅτι οὐδὲν γίνεται οὐδὲ φθίρεται οὐδὲ κινεῖται... Hippol. Ref. I, 14, 2; Ἐ δὲ ὁ Κολοφώνιος ἰδίαν τιὰ ὁδὸν πεπορευμένος καὶ παρηλλαχίαν πάντας τοὺς προειρημένους οὔτε γένεσιν οὔτε φθορὰν ἀπολείπει... Plut. Strom. 4 (=Dox: 580) (ο Κσеноφανε); οὐχὶ καὶ Ἡ. θάνατον τὴν γένεσιν καλεῖ. Clem. Strom. III 21 [II 205,7]; Ἡ μὲν οὖν φησὶν εἶναι... γεννητὸν ἀγέννητον, θνητὸν ἀθάνατον... Hippol. Ref. IX, 9 (ο Γερακλίτε); αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν | ἔστιν ἀναρχον ἄπαυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος | τῆλε μάλ' ἐπλάχθησαν... Simplicius. Phys. 145, 27 (=Parmen. Fr. 8, 26—28); ...οἱ δὲ γίγνεσθαι πάρος οὐκ ἐὼν ἐλπίζουσιν | ἢ τι καταθνήσκειν τε καὶ ἐξόλλυσθαι ἀπάντη. Plut. Adv. Colot. 12, 1113 C (=Emped. Fr. 11), ср. Fr. 17, 3 н след. (Эмпедокл); τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἑλλῆνες. Simplicius. Phys 163, 20(=Anaxag. Fr. 17), ср. Arist. Phys. A4, 187a 23; Aetius I, 3, 5 (об Анаксагоре); Λεύκιππος δ' ἔχειν ψῆθην λόγους οὔτινες πρὸς τὴν αἰσθησιν ὁμολογοῦμενα ἔγοντες οὐκ ἀναιρήρουν οὔτε γένεσιν οὔτε φθορὰν οὔτε κίνησιν αἰ τὸ πλῆθος τῶν ὄντων. Arist. De gen. et corr. A 8, 325a 2 (ο Левкиппе) и т. д., с другой стороны. Наличие одинаковых, последовательно сходных лексем в философских текстах двух древнейших индоевропейских традиций, как и присутствие этих фразеологизмов в космологических описаниях мифопоэтической традиции, делает правдоподобной праязыковую индоевропейскую реконструкцию соответствующего архетипа.

Смысл настоящей заметки — в привлечении внимания к сходству между элеатской и мадхьямической системами в целом с указанием естественных переходов внутри каждой из сопоставляемых систем. По необходимости придется останавливаться лишь на наиболее существенных вопросах, почти не касаясь деталей.

Одно из самых фундаментальных сходств между элеатами и мадхьямиками, определивших дальнейшие параллели, состоит в учении об истине двух родов. У элеатов это учение четче всего представлено в парменидовской поэме, хотя первые следы его можно обнаружить уже у Ксенофана¹⁰, а Зенон и Мелисс уже настолько органически усвоили это учение, что не считали нужным специально останавливаться на его обосновании.

Парменид в своей поэме различает истину (ἀλήθεια) и мнение (δόξα). Действительное (сущее, бытие) открывается через истину, оно рационально, интеллигибельно (κλητόν): если о нем можно мыслить (νοεῖν), оно может быть высказано и оно существует. Так связываются Парменидом элементы старой мифопоэтической триады мысль — слово — дело (бытие); ср. Fr. 6:

χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι

μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τὰ σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα...

или Fr. 5: ...τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν σε καὶ εἶναι¹¹.

Пути истины противопоставлен путь кажимости, открывающийся через чувства. Последний приводит к дуализму бытия и небытия, к утверждению реальности того, что не имеет субстанционального бытия (объекты чувств, которые суть не что иное как «простые имена»¹²), к постулированию системы противопоставлений¹³.

Оба пути неоднократно описываются Парменидом — и в мифопоэтическом плане (врата, через которые пролегают пути Дня и Ночи, встреча с Богиней и т. п.)¹⁴, и в дискурсивно-логическом (связь с проблемой бытия-небытия и т. д.)¹⁵. Переход с пути кажимости на путь истины соответствует избавлению от заблуждения и достижению просветления, что также находит многочисленные аналогии в текстах, описывающих приобретение высшего знания как итог путешествия героя шаманско-визионерского типа.

Чрезвычайно показательно, что атрибут вечности, конкретно — нерождаемости и неразрушаемости (бессмертия), связывается Парменидом именно с путем истины:

μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο

λείπεται ὡς ἔστιν· ταύτη δ' ἐπι σήματ' ἔασι

πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον ἐὼν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,

οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,

ἔστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμές ἡδ' ἀτέλεστον·

ἔν, συνεχές· τίνα γὰρ γένναν διζήσασαι αὐτοῦ;

πῆ πόθεν ἀύξηθ' ἐν. Fr. 8, 1—7

πῶς δ' ἂν ἔπειτ' ἀπόλοιτο ἐόν; πῶς δ' ἂν κε γένοιτο;

εἰ γὰρ ἔγενετ', οὐκ ἔστ', οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι.

τῶς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος. Fr. 8, 19—21

Так мифологическая концепция становления и разрушения (с соответствующей терминологией), будучи введенной в более широкую раннефилософскую схему, оказывается отгесненной на периферию. Отныне рождение и гибель становятся характеристиками вещей лишь в том феноменальном мире, который открывается на пути кажимости. Описание бытия на пути истины строится уже как отрицание концепции рождения и смерти (отсюда и возникновение терминологии с негативным смыслом — «нерожденный», «неразрушимый» и т. д.), в чем также следует видеть отрицательную трансформацию прежних космологических концепций мифопоэтической традиции. Естественно, что два пути Парменида ставятся в соответствие с единством (путь истины) и множественностью (путь кажимости), которые суть два аспекта двух составных частей одной и той же общей схемы. Путь

кажимости — незаконное продолжение пути истины лишь с крайней и абсолютно последовательной точки зрения¹⁶. На уровне восприятия органами чувств мир сохраняет свою множественность и разнообразие. В этом смысле не только $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$, но и $\delta\acute{o}\xi\alpha$ может рассматриваться как теоретико-познавательное понятие в системе Парменида¹⁷. Существенно подчеркнуть, что он не распространял на всю сферу познания тех принципов, которые относились к миру феноменального (в отличие, например, от Протагора). Вслед за Парменидом различие двух форм познания утвердилось и в некоторых других философских направлениях, в частности (что особенно показательно) у атомистов¹⁸.

Учение о двух истинах у мадхьямиков можно рассматривать как наиболее близкую параллель к парменидовскому различению истины и мнения¹⁹. Нагарджуна прямо свидетельствует, что Будды проповедуют Закон на основе двух истин — мирской и абсолютной; ср. ММК (= *Mūlamadhyama-kakārikās*, «Bibl. Buddh». IV) XXIV, 8; что не делающие различия между этими двумя истинами не в состоянии постигнуть глубинной реальности Учения, ср. ММК XXIV, 9²⁰. То, что соответствует $\delta\acute{o}\xi\alpha$ (и пути кажимости), называется *sañvṛtisatya* (пал. *sammūtisacca*, тиб. *kun rbzob kyi bden pa*), т. е. истина покрова, за которым находится абсолютная истина, истинная природа сущностей (*padārthatattva*); взаимная зависимость вещей (их относительность); факт, принятый по условию общим мнением²¹. То, что соответствует $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$, называется *paramārthasatya* (пал. *paramattahasacca*, тиб. *don dam pa'i bden pa*), т. е. высшая истина, трансцендентная по своему характеру²². Нет смысла подробнее останавливаться здесь на определениях *sañvṛtisatya* и *paramārthasatya*, поскольку они многократно описывались и изучались²³.

Важнее указать ряд деталей, сходных с теми, которые характерны для парменидовского учения о двух истинах. Как и там, в мадхьямических текстах постоянно присутствующая тема рождения и смерти (разрушения), перешедшая сюда по наследству из космологических схем (в частности, через *catvāry āryasatyāni*), локализуется исключительно в пределах истины «покрова». *Paramārthasatya*, как и $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$, связана с абсолютной реальностью, которой чужды рождение, рост, старение, смерть. Достаточно обратиться к знаменитой XXV главе основоположного труда Нагарджуны, переведенной и проанализированной Ф. И. Щербатским, чтобы увидеть, что основная характеристика Нирваны, понимаемой как высшая реальность (*paramārtha-sat*), — отсутствие рождения, смерти, изменения любого рода (ср. ММК. XXV, 1—4). Отсюда, строго говоря, развилась вся *ajāti-vāda* мадхьямиков, отрицавшая воз-

никновение (и разрушение) вещей. Место рождения и смерти, играющих основную роль в мире, описываемом *saṃvṛtīsatya*'ей, здесь, в мире *paramārthasatya*'и, занимает пустота (*śūnyatā*), что подчеркивается праджняпарамитистами, или элементы бытия (*dharma*), на чем настаивает абхидхармическая традиция. Следовательно, в целом складывается картина, довольно точно соответствующая цитированному выше отрывку из Демокрита... ἐτεῖ δὲ ἄτομα καὶ κενόν...²⁴.

С этим сходством связано и другое. *Paramārthasatya* лежит за пределами эмпирического и, в частности, вне языка и мысли. Она непроизносима, невозможна для мысли, для передачи ее с помощью обучения и т. д.: *yaḥ, puṇaḥ paramārthaḥ so'nabhilāpyaḥ, anājñeyaḥ, aparijñeyaḥ, avijñeyaḥ, adeśitaḥ aprakāśitaḥ*...²⁵. Отсюда — эти апофатические определения абсолютной реальности, напоминающие парменидовские, ср... ταύτη δ' ἐπι σήματ' ἕασι | πολλὰ μάλ', ὡς ἀγέννητον ἐὼν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν, | ἐστί γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμές ἤδ' ἀτέλειστον. (Fr. 8, 2—4)²⁶. Не случайно, что именно в связи с анализом *avyākṛta*, взятого в его антиномической сущности, возникает знаменитая проблема молчания Будды²⁷, сохраняющая свое значение до наших дней (ср. Витгенштейн). Элеатский вариант теории *avyākṛta* отнесен к небытию *μη εὐν*, ср. определения *κενόν* через *μη ὄν, οὐδέν, οὐκ*, ср. у Парменида: οὔτε γὰρ ἄν γνοίης τό γε μὴ εὐν (οὐ γὰρ [ἀνοστόν] οὔτε φράσαις, Fr. 4 (Procl. in Tim. t. I, 345, 18). Таким образом, по своим характеристикам *μη εὐν* элеатов совпадает с *śūnyatā* у мадхьямиков.

В связи с рассмотрением вопроса о двух путях, или истинах, и у элеатов, и у мадхьямиков возникает необходимость хотя бы в скрытом виде допустить существование третьего пути (или истины), понимаемого, однако, по-разному. Когда речь идет об элеатах, о третьем пути, можно судить прежде всего по Fr. 4—6 Парменида, где говорится о «двуголовых смертных», которые бродят, ничего не зная²⁸, поскольку, как сообщается в другом источнике, «они комбинируют противоположности»²⁹. Этот третий путь не является истиной, но он вместе с тем не совпадает и с другим неистинным путем, о котором говорилось выше³⁰. У мадхьямиков, в принципе различающих только две истины (в отличие от виджнянавадинов или ведантистов с их тремя истинами), тем не менее *saṃvṛtīsatya* может предполагать *aloka-saṃvṛtīsatya*'ю (тиб. 'jig rten ma yin pa' i kun rdzob kyi bden pa) и *lokasaṃvṛtīsatya*'ю (тиб. 'jig rten gyi kun rdzob kyi bden pa). *Aloka-saṃvṛtīsatya* относится к случаям расстройства органов восприятия, патологическим состояниям рассудка, сновидениям и т. п. и может быть сопоставлена с ведантистской *prātibhāsika*'ой (диагностический пример — принятие веревки за змею)³¹. Таким образом, и в данной схеме возникает идея третьей истины, причем лишь одна из

трех абсолютна (*paramārthasatya*). Наконец в этой связи уместно обратить внимание на учение, разделяемое Васубандху и Нагарджуной о троякой природе познания — *parikalpita* (воображаемая природа), *paratantra* (зависимая природа), *pariniṣpanna* (абсолютная природа)³². Многими особенностями эта теория напоминает те три пути, о которых говорилось выше. Среди этих сходств наиболее разительна связь с проблемой двойственности (идея противопоставлений) и с отношением к бытию-небытию³³. При рассмотрении вопроса о «третьем» пути у элеатов и мадхьямиков приходится сталкиваться с рядом неясностей, но при всем том трудно отказаться от предположения по поводу некоторых общих причин, вызвавших обращение к «третьему» пути.

Любопытны также и более частные совпадения в элеатских и мадхьямических теориях о двух истинах, совпадения, о которых, однако, здесь говорить специально не удастся³⁴.

С учением о двух путях у Парменида связано решение вопроса бытия и небытия. Первый путь означает существование бытия и несуществование небытия, второй — несуществование бытия и существование небытия³⁵. Как известно, Парменид избирает первый путь и доказывает его единственную и несравненную правоту. Поскольку бытие не имеет начала (рождения) и конца (смерти), ему ничто не может предшествовать или следовать за ним во времени; поскольку бытие неделимо, цельно и однородно, с ним ничто не может сосуществовать в пространстве; поскольку бытие неизменно, оно и только оно обладает атрибутом существования — ни бытие какого-либо другого рода, ни тем более, небытие не существуют³⁶. Итак, существует только бытие, соответствующее определенному описанию³⁷. Учитывая последовательность Парменида в логических выводах и его сугубый интерес к проблеме доказательства и верификации, наконец, опираясь на некоторые намеки в тексте его поэмы, можно предположить, что Парменид, говоря о бытии и небытии, исходил из полной схемы возможностей, предусматривающей четыре ответа³⁸:

- | | |
|---------------------|------------------|
| 1. S (E), | NS (\bar{E}) |
| 2. S (E), | NS (E) |
| 3. S (\bar{E}), | NS (\bar{E}) |
| 4. S (\bar{E}), | NS (E) |

Вариант 1, признаваемый истинным, и вариант 4, рассматриваемый как заведомо ложный, описаны в Фг. 2. Вариант 2, по сути дела, имеется в виду в Фг. 8 (там, где доказывается несовместимость бытия и небытия)³⁹. Вариант 3, естественно, не упоминается, поскольку его рассмотрение вообще снимало бы всю проблему⁴⁰. Таким образом, Пар-

менид в поэме считает нужным подчеркнуть только две наиболее существенные возможности (1 и 4) в трактовке отношения бытия и небытия, оставляя две другие в стороне. Если приведенные здесь соображения верны, то Парменид может рассматриваться как один из предшественников тех логиков, которые занимались вопросом тетралеммы.

Следует напомнить, что логическая конструкция тетралеммы была неоднократно используема мадхьямиками и прежде всего Нагарджуной (*catuṣkoṭi*). При этом, что особенно характерно, тетралемма применялась в связи с вопросом о бытии (вечности мира) и небытии (невечности мира) и вопросом об истине, т. е. точно в тех ситуациях, которые оказались существенными и для Парменида. Ср.: *sarvaṃ tathyam na vā tathyam tathyam ca atathyam eva ca naiva atathyam naiva tathyam etad Buddha anus. Nāgārjuna. ММК XVIII, 8.* «Все — истина, все — неистина, все — истина и не-истина, все — не истина и не не-истина, — таково учение Будды» или обсуждение вопроса о том, вечен мир или не вечен, или вечен и не вечен, или не вечен и не не вечен⁴¹. Та же самая логическая процедура применяется и в связи с анализом таких понятий, как Нирвана или причина (ср. ММК. 1, 6—8; XXV, 4—8, 10—18 и др. и соответствующие комментарии Чандракирти)⁴², что связывает *catuṣkoṭi* с *catvāry āryasatyāni* и через них, возможно, с еще более древним четырехэлементным комплексом мифопоэтических традиций⁴³. Интересно, что последовательное применение тетралеммы приводит и Парменида и Будду (в мадхьямической интерпретации) к отказу от ответа на некоторые ситуации — к молчанию (см. выше)⁴⁴.

Одним из наиболее фундаментальных следствий из общих схем элеатов и мадхьямиков является отрицание движения и множественности. Эти следствия будут проанализированы в другом месте. Здесь же, однако, важно подчеркнуть, что оба они непосредственно связаны с различием двух истин и относятся к тому, что выступает в данных системах как абсолютная реальность. Вместе с тем обращает на себя внимание, что тезис о недоказуемости движения объясняется весьма сходными аргументами⁴⁵; в обеих традициях авторы исходят из зависимости движения от характера пространства и времени; в связи с последними возникает вопрос об их делимости или неделимости⁴⁶ (дискретность — непрерывность). Существенно также и то, что в рассуждениях о недоказуемости движения обе школы критикуют понятия начала и конца движения, с одной стороны, и увеличения и уменьшения (в пространственном плане), с другой стороны. Эти понятия, естественно, возвращают нас к более древним комплексам рождения — роста — деградации — смерти, рассмотренным выше⁴⁷.

Число параллелей между системами элеатов и мадхьямиков, обнаруженных при внутреннем анализе этих систем, может быть увеличено, хотя и приведенных до сих пор, кажется, достаточно для установления факта весьма значительной типологической (в первую очередь) близости этих систем. Вывод можно подкрепить указанием на одинаковый или очень сходный идейно-исторический контекст, в котором располагаются сочинения элеатских философов и мадхьямиков. И тем и другим — и это было осознанным стимулом их учений — пришлось бороться за последовательный монизм. Пармениду нужно было опровергнуть непоследовательный монизм милетской школы и сознательный дуализм пифагорейцев (и те и другие приписывали существование как бытию, так и небытию), с одной стороны, и гераклитовскую попытку нейтрализации монизма и дуализма — с другой. Критика плюрализма Зеноном и Мелиссом шла в тех же направлениях.

Актуальность отстаивания монизма для мадхьямиков очевидна. В философской полемике с сарваствивадой и ее позднейшими филиациями (вайбхашики и др.) с их теорией двух субстанций мадхьямики подчеркивали монизм в теоретико-познавательном аспекте (*advaya*)⁴⁸, утверждая, что высшее знание (интуиция) лишено каких-либо признаков двойственности, оно свободно от «есть» и «не-есть», от «бытия» и «становления» и т. п.⁴⁹. В крайних точках своего развития и элеаты и мадхьямики подошли к рубежу, за которым естественно и необходимо возникали теории атомистического характера (атомизм Левкиппа — Демокрита, теория *дхарм* в учении Васубандху); в них сущее окончательно освобождалось от атрибутов движения, изменения, множественности; оно лишалось качественных различий, а очевидные слабости философии предшествующего периода (в трактовке бытия) компенсировались введением неделимых величин (атом, *дхарма* как элементы бытия)⁵⁰.

Заслуги элеатов и мадхьямиков в развитии научного мировоззрения исключительно велики. При этом следует помнить, что обе системы, с точки зрения последующего развития, оказались тем фокусом, в котором полнее всего скрестились тенденции архаичного взгляда на мир и тенденции зарождающегося логико-научного мировоззрения. Переход от первых к последним типологически напоминает переход от ньютоновской картины мира к эйнштейновской: некоторые ключевые понятия старой традиции были проанализированы в связи с рядом парадоксальных ситуаций. В результате оказалось, что старая традиция описывала лишь часть ситуаций и потому она всего лишь *δόξα*, *saṃvṛtisatyā*.

Полная картина должна была включить и эти вновь найденные парадоксальные ситуации. В узкопрактическом смыс-

ле их ценность была ничтожной, по крайней мере сначала, зато без анализа этих ситуаций наука лишалась бы своего самого мощного средства. Для того чтобы перейти от мифа к науке⁵¹, нужно было деперсонифицировать героев старой космогонической мистерии⁵² (Земля, Небо, Океан и т. д. стали соответствующими стихиями, веществами конкретного свойства, а далее — в ряде направлений — некими абстрактными элементами мира), придать более абстрактный вид операциям, связывавшим этих героев в мифе (вместо конкретных актов рождения, смерти — возникновение, исчезновение), расслечь старые мифопоэтические континуумы и приложить к их составным частям результаты абстрагирования мифопоэтических операций (ср. операцию возникновения, исчезновения применительно к временному и пространственному аспекту бытия), допустить свободную игру, участниками которой были бы элементы мира, а правила определялись бы новыми абстрагированными операциями (создание логически парадоксальных ситуаций за счет максимального снятия дистрибуционных ограничений), привести полученные результаты в соответствие с эмпирическими данными за счет выделения феноменального и абсолютного⁵³ аспектов бытия (при этом первый может еще долгое время удерживать черты мифопоэтического взгляда на мир, тогда как второй строится через отрицание атрибутов первого)⁵⁴ и, наконец, проецировать достигнутые результаты на область эпистемологии. Этот длинный путь в той или иной степени отражен текстами элеатских и мадхьямических мыслителей. На индоевропейских симпозиумах по философии, которые с целью мысленного экспериментирования любил устраивать Ф. И. Щербатской, Парменид и Зенон часто были бы заодно с Нагарджуной и Чандракирти.

¹ По мере ознакомления на Западе с древнеиндийской философией в курсах древнегреческой философии все чаще появляются параллели к терминам или идеям, взятым из области древнеиндийского знания.

² Первым, кто указал их, был, кажется, Г. Якоби (A. O. J. XXXI, I, стр. 1). Дальнейшее развитие см.: Th. Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvāna*, London, 1927, стр. 52, 67, 140, 164; его же, *Buddhist Logic*, vol. 1, L. 1932, стр. 431—432, 437, 537 (к закону противоречия в связи с отрывком из Камалашилы, который, как и его учитель Шантаракшита, уже в VIII в. пытался синтезировать идеи мадхьямиков и йогачаров; см. «The Tattvasaṅgraha of Śāntarākṣita», — «Gaekwad Oriental Series», vol. 30—31, Baroda, 1926; «The Tattvasaṅgraha of Śāntarākṣita», — «Gaekwad Oriental Series», vol. 80, 83, Baroda, 1937—1939/translated by Ganganath Jha/; ср. «Tattvasaṅgrahapañjikā» Камалашилы); T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, London, 1955, стр. 9, 124, 178, 182—183 и др. Ср. также сопоставление «Пути Кажимости» Парменида с *майей* в брахманских системах и демонстрацию несостоятельности этого сопоставления (при игнорировании более доказательных параллелей из мадхьямиков) в кн.: W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. II. The

Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus, London, 1965, стр. 53.

³ Ср. Prooimion: ἴπποι τὰ με φέρουσιν ὄσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰχάνου... Fr. 1, Sextus Adv. math. VII, 111; Simplicius de caelo 557, 25. Ср. также встречу Эпименида (пока тело его спало) с богинями Истины и Справедливости (Erim. fr. I DK ad fin.). О вступлении к поэме Парменида см. прежде всего: С. М. В о w г а, The Proem of Parmenides, — «Classical Philology», vol. 39, 1937, стр. 97—111 (см. его же, Problems in Greek Poetry, стр. 47); К. D e i c h g r ä b e r, Parmenides' Auffahrt zur Göttin des Rechts. Untersuchungen zum Prooimion seines Lehrgedichts, — «Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der geistes — und sozialwissenschaftlichen Klasse», Jg. 1958, № 11. К «шаманским» параллелям у Парменида ср. также M o r r i s o n, — JHS, 1955, 59.

⁴ Или «двойной истинной», т. е. *saṃvṛtisatya* и *paramārthasatya*.

⁵ См. «Daśabhūmikasūtra», éd. J. Rahder, Louvain, 1926, V, *initio*; Madhyamakāvātāra de Candrakīrti. Edition de la version tibétaine par La Vallée Poussin, SPb, 1907—1912 («Bibl. Buddh.», vol. 9); L. de La Vallée Poussin, — «Muséon», t. VIII, 1907, стр. 314—315 (перевод). Включенность *catvāry āryasatyāni* в *dve satye* понимается, в частности, таким образом, что *nirোধasatya* как *Nirvāṇa* является *paramārthasatyā'eū*, а три остальные *satya'u* — *saṃvṛtisatyā'eū*. См.: T. R. V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism, стр. 252).

⁶ Ср.: 'dir kha cig ni/nam mkha' dan so sor brtags pa ma yin pa'i gog pa [2] dan/mya ḥan las 'das pa rnam ni/[2]' dus ma byas yin no zes rtog par byed la/gzan dāg ni de bzin ṅid kyi mtshan ṅid can ston pa ṅid la 'dus ma byas su rtog par byed pa de thams cad 'dus byas rab tu ma grub par gyur pas [3] yod pa ma yin pa ṅid do [3] zes gsal bar bstan to|. Prasannapadā Madhyamakavṛtti. 176, 9; ср. перевод: «Les uns hypostasient en qualité d'incomposés l'espace, l'arrêst sans récapitulation, l'extinction; les autres la vacuité, définie comme siccité (sc. *tathatā*). Il est démontré (*ādarsitaṃ*) jusqu'à l'évidence que rien de tout cela n'existe si l'existence du composé n'est pas prouvée». (См.: J. M a y, Candrakīrti Prasannapadā Madhyamakavṛtti, Paris, 1959, стр. 140—141, а также: «Vijñaptimātratāsiddhi». La Siddhi de Huan-tsang, traduite et annotée par Louis de la Vallée Poussin, t. II, Paris, 1948, стр. 758.

⁷ Ср. перевод: «If birth comes first, decay and death comes later, we will then have a birth without decay and death, and what is born will be immortal», см. Th. S t c h e r b a t s k y, The Conception of Buddhist Nirvāṇa, стр. 92.

⁸ Ср. также *jātijarāmarāṇa* (тиб. *skye ba dan rga śi*) «рождение, старение и смерть», см. «Prasannapadā», XI, § 2.

⁹ Ср. также другую индогреческую параллель — употребление глагола *takṣ* — в космологических легендах (например, в связи с Вишвакарманом) в Ведах и глагола *τίκτω* в древнегреческих космогониях, например, у Гесиода (Theog. 16):

Νοκτὸς δ' αὖτ' Αἰθήρ τε καὶ Ἡμέρη ἐξ ἐγένοντο,
οὗς τέ κ' ἐκασμένη Ἐρέβη φιλότῃτι μιγείσα
или у орфиков: (Νύξ) ἢ δὲ πάλιν Γαίαν τε καὶ Οὐρανὸν εὐρὺν ἔτικτε | δεῖξεν
τ' ἐξ ἀφανῶν φανεροῦς οἷ τ' εἰσι γενέθλην Orph. Rhaps. Fr. 109. (= Kern).

¹⁰ Ср. прежде всего Fr. 34 (Sextus. Adv. math. VII, 49 и 110, cf. Plut. Aud. poet. 2, 17 E):

καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὕτως ἀνὴρ ἶδεν οὐδὲ τις ἔσται
εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων·
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,
αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται;

или Fr. 35 (Plut. Symp. IX, 7, 746B):
ταῦτα δεδοξάσθω μὲν εἰκότα τοῖς ἐτόμοισι...;

или Fr. 18 (Stobaeus. Anth. I, 8, 2):
οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖσ' ὑπέδειξαν,
ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον.

Ср. также Fr. 38 (Herodian π. μον. λέξ. 41, 5) и сообщения доксографов ἀποφαινεταὶ δὲ καὶ τὰς αἰσθήσεις ψευδεῖς καὶ καθόλου σὺν αὐταῖς καὶ αὐτὸν τὸν λόγον διαβάλλει. Plut. Strom. 4 (=Dox. 580), ср. Advers. haeres. III, 9 (=Dox. 590), отчасти Aetius Placita, IV, 9 (=Dox. 396). Есть мнение, что в своих высказываниях о возможностях человеческого разума по сравнению с божественным Ксенофан продолжал поэтическую традицию (ср. у Гомера В, 485 сл., у Пиндара, Пэан 60й, 51 сл. и др.). См. К. Deichgräber, Xenophanes περί φύσεως — «Rheinisches Museum», Bd. 87, 1938, стр. 1—31; G. S. Kirk, J. E. Raven, The Presocratic Philosophers, Cambridge, 1957, стр. 180—181 и др.

¹¹ См. G. E. L. Owen, Eleatic Questions, — «The Classical Quarterly», 1960; J. Mansfeld, Offenbarung des Parmenides, стр. 45—55; W. K. C. Guthrie, A History of Greek Philosophy, vol. II, стр. 15 ff.

¹² Ср.: ...τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται

ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθόντες εἶναι ἀληθῆ,
γίγνεσθαι τε καὶ ἄλλυσθαι, εἶναι τε καὶ οὐχί,
καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῶ φανὸν ἀμείβεϊν.

Fr. 8, 38—41 (Simplicius. Phys. 146, 7).

¹³ Как активные элементы пассивным у Парменида противопоставляются: огонь — ночь, яркое — темное, небо — земля, горячее — холодное, сухое — мокрое, редкое — густое, легкое — тяжелое, правое — левое, мужское — женское и мягкое — твердое (см.: W. K. C. Guthrie, A History of Greek Philosophy, vol. II, Appendix. The Opposites in Parmenides, стр. 77).

¹⁴ Ср.: ἔνθα πύλαι Νυκτὸς τε καὶ Ἡμερῶς εἰσι κελεύθων,
καὶ σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λαινὸς οὐδὸς.

τῶν δὲ Δίκῃ πολυποίνος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούσ.

Fr. 1, 11—14 (в качестве параллелей из мифопоэтической традиции ср.: κληῖδι θύρας οἰγύναι. Гомер или: αἰ κλεις τῆς βασιλείας τῶν ουρανῶν в новозаветных текстах); ср. также:

ὦ κοῦρ' ἀθανάτοισι συνάρορος ἠνιόχοισιν,
ἵπποισι ταῖ σε φέρουσιν ἰκάνων ἡμέτερον δῶ,
χαίρ', ἐπεὶ οὔτι σε μοῖρα κακῆ προὔπεμπε νέεσθαι
τήνδ' ὁδόν (ἧ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν),
ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε. χρεῶ δέ σε πάντα πωθέσθαι
ἡμῶν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμές ἦτορ
ἦδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθείης.
ἀλλ' ἐμπης καὶ ταῦτα μαθήσαιο, ὡς τὰ δοκοῦντα
χρῆν δοκιμῶσ' εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα. Fr. 1, 24—32.

Ср. еще одну переключку: парменидовскому таῖ δὲ θυρέτρων [χάσμ' ἀχανές ποίησαν ἀναπατάμεναι Fr. 1, 17—18 соответствуют ἀναπεπταμένα θύραι «широко распахнутые двери» у Гомера и мифологическая операция перехода из ограниченного, узкого, со страхом и неведением (*avidya*) связанного пространства (*amhas*) в широкое (*uru*), неограниченное пространство, открывающее человеку среди прочих благ знание (*veda*) в древнеиндийских представлениях.

¹⁵ См. Fr. 2, 6, 7, 8 и др. (ср. ниже), а также Simplicius. Phys. 30, 14: μετελθὼν δὲ ἀπὸ τῶν νοητῶν ἐπὶ τὰ αἰσθητὰ ὁ Παρμενίδης, ἦτοι ἀπὸ ἀληθείας, ὡς αὐτὸς φησιν, ἐπὶ δόξαν, ἐν οἷς λέγει

ἐν τῷ σοι παῦω πιστὸν λόγον ἦδὲ νόημα
ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων, [Fr. 8, 50—52]

τῶν γενητῶν ἀρχάς καὶ αὐτὸς στοιχειώδεις μὲν τὴν πρώτην ἀντίθεσιν ἔθετο, ἦν φῶς καλεῖ καὶ σκότος (ἧ) πῦρ καὶ γῆν ἢ πυκνὸν καὶ ἀραιὸν ἢ ταῦτ' οὐ καὶ ἕτερον, λέγων ἐφεξῆς

μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν,
τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἐστίν — ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσὶν —

τὰντῖα δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο
χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τῇ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,
ἦπιον ὄν. μέγ' [ἀραιὸν] ἐλαφρόν. ἐσωτῶ πάντοσε τούτων,
τῷ δ' ἐτέρῳ μὴ τωυτόν· ἀτὰρ κάκεινο κατ' αὐτὸ
τὰντῖα νόκτ' ἄδαῃ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθέε τε...

[Fr. 8, 53—59]. Здесь характерно сочетание описания перехода к пути ка-
жимости с перечислением противопоставлений и элементов (огонь, земля),
типичным и для текстов космологического содержания.

¹⁶ О двух истинах (истина и мнение) у Парменида см.: F. M. Corn-
ford, *Parmenides' Two Ways*, — «The Classical Quarterly», vol. 37, 1933,
стр. 97—111; A. H. Coxon, *The Philosophy of Parmenides*, — «The Classi-
cal Quarterly», vol. 38, 1934, стр. 134—144; W. K. C. Guthrie, *A History*
of Greek Philosophy, vol. II, стр. 20 ff.; H. Fränkel, *Wege und Formen*
frühgriechischen Denkens. Literarische und philosophiegeschichtliche Studien,
München, 1960 (*Parmenidesstudien*, стр. 157ff.; отдельной книгой — Berlin,
1930) и др. Из более ранних работ см.: K. Reinhardt, *Parmenides und*
die Geschichte des griechischen Philosophie, Bonn, 1916, стр. 5ff., 79ff. О по-
нятии истины см. также: H. Voeder, *Der frühgriechische Wortgebrauch*
von Logos und Aletheia, — «Archiv für Begriffsgeschichte», 1958, стр. 82—
112; M. Detienne, *La notion mythique d'Alétheia*, — REGr., t. LXXIII,
1960, стр. 27—35 и др.

¹⁷ Тем более это верно для пары φύσις — νόμος, в известном отношении
дублирующей парменидовское противопоставление ἀλήθεια — δόξα (ср. уже у
Филолая, Fr. 9 и далее: φύσει οὐ νόμῳ у Платона); однако и у этой кон-
цепции обнаружимы ее архаические истоки, ср. νόμος πάντων βασιλεύς. Пин-
дар (из поговорки). См.: F. Heinemann, *Nomos und Physis*, Basel,
1945; M. Rohlenz, *Nomos und Physis*, — «Hermes», 1953, стр. 418—438.

¹⁸ Ср. Arist. De sensu 4, 442a 29; Aetius IV, 8, 10; Theophr. De sensu 50;
Alex. De sensu 56, 12 и особенно два фрагмента Демокрита. Ср. Fr. 9 (Sex-
tus. Adv. math. VII, 135—136): νόμῳ γλυκύ, νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν,
νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροίην ἐτεῖ δέ ἄτομα καὶ κενόν... ἡμεῖς δὲ τῷ μὲν
εἶναι οὐδὲν ἀτρέχες συνίμεν, μεταπίπτον δὲ κατὰ τε σώματος διαθήκην καὶ τῶν
ἐπεισιόντων καὶ τῶν ἀντιστηρίζοντων и особенно Fr. 11 (Sextus. Adv. math. VII,
139): γνώμης δὲ δύο εἰσὶν ἰδέαι, ἡ μὲν γνησίη, ἡ δὲ σκοτίη· καὶ σκοτίης μὲν
τάδε σύμπαντα, ὄψις ἀκοή ὁσμὴ γεύσις ψαῦσις. ἡ δὲ γνησίη, ἀποκκριμένη δὲ
ταυτῆς...

¹⁹ В литературе обращалось внимание на то, что Будда различал аб-
солютную реальность Нирваны и конвенциональную
реальность мира явлений, ср. «Mādhymikakārikāvṛtti (Prasannapa-
dā)», — «Bibl. Buddh», IV, SS 41, 237 (с параллелями из палийского Ка-
нона); ранняя абхидхармическая традиция также знала различие между
реальностями двух уровней. Менее убедительны следы такого различия
в упанишадах (см.: T. R. W. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*,
стр. 243).

²⁰ Ср.: ye'nayor na vijānanti vibhāgam satyayor dvayoh/te tattvaṃ na
vijānanti gambhiram buddha-śāsane.

²¹ Ср.: kun nas sgrib pas na kun rdzob ste/mi šes pa ni dños po'i [3]
de kho na ñid la kun nas 'gebs pa'i phyir kun rdzob ces bya'o//yañ na phar
tshun brten pas na kun [6] rdzob ste/phar tshun brten pa ñid kyis na žes bya
ba'i doñ to//yañ na kun rdzob ni brda ste//jig rten gyi tha sñad ces bya ba'i
tha tshing go/de yañ brjod pa dañ/[4] brjod bya dañ/šes pa dañ/šes bya la
sogs pa'i [7] mtshan ñid can no. Prasannapadā Madhyamakavṛtti 492, 10;
'jig rten gyi kun rdzob tu bden pa ni//jig rten kun rdzob bden pa ste/brjod
bya dañ/brjod byed dañ/šes pa dañ/šes bya la sogs pa'i [3] tha sñad ma lus
pa'di dag thams cad ni//jig rten gyi kun rdzob kyī bden pa žes bya'o//...
Там же. 493, 5.

²² Ср.: don yañ de yin la dam pa yañ de yin pas na don dam pa'o//de
ñid bden pa yin par don [7] dam pa'i bden pa'o//... Там же, 494.

²³ Ср. J. W. de Jong, Le problème de l'absolu dans l'école Mādhyama-
ka — «Revue philosophique de la France et de l'étranger», t. 140, 1950,

стр. 322 sqq.; T. R. W. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, стр. 243 ff.; J. Maу, *Candrakīrti...*, стр. 18 sqq., 225 sqq. (здесь же литература по вопросу); E. Lamotte, *L'Enseignement de Vimalakīrti (Vimalakīrti-nirdeśa)*, Louvain, 1962, стр. 37 sqq., С. Радхакришнан, *Индийская философия*, т. I, М., 1956, стр. 564 и сл. и др., а также тексты Нагарджуны и комментарии к ним.

²⁴ В свою очередь с этим фрагментом сопоставимо знаменитое нагарджуновское *śūnyebhya evā śūnyā dharmāḥ prabhavanti dharmebhyaḥ* «из пустых дхарм возникают пустые дхармы», ср. также *dharmasūnyatā*. Другая аналогия — *sarvaṃ śūnyam* «все пусто» (в применении к дхармам), ср. *sarvadharmasūnyatā* как одна из характеристик *śūnyatā'y*, или определение Бхававивекой *śūnyatā'y* как не-восприятия (*anupatambha*) всех дхарм (Prajñāpāradīpa, XXV, 20), при эмпедокловском οὐδέ τι τοῦ παντός κενόν πέλει οὐδέ περισσόν или τοῦ παντός δ'οὐδὲν κενόν. Aetius I, 18, 2 (= D. 316, 1). За видимой противоположностью этих утверждений — единая проблема об отношении Всего и пустоты. Показательна приуроченность этой проблемы к теме высшей истины (εἴτη при *paramārtha/satyā/śūnyatā*). Ср. L. de La Vallée Poussin, *Réflexions sur le Madhyamaka*, — MCB 2, 1933, стр. 16—17; E. Obermiller, *A Study of the Twenty Aspects of śūnyatā*, Based on Haribhadra's *Abhisamayālaṅkāraloka and the Pañcaviṃśatisāhasrikā*, — IHQ 9, 1933, стр. 170—187 (ср. его же, *The Term śūnyatā and Its Different Interpretations Based Chiefly on Tibetan Sources*, — JGIS 1, 2, 1934, стр. 105—117); A. Vagueu, *L'absolu en philosophie bouddhique: évolution de la notion d'asamskrta*, Paris, 1951; T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, стр. 352—354; J. Maу, *Candrakīrti...*, стр. 140 и др. К истокам концепции, помимо соответствующей фразеологии Эмпедокла, ср. εἶναι τι κενόν, Гесиод. 20A5; διὰ τοῦ μανθοῦ καὶ πικνοῦ φανερόν ὅτι ἐστὶ κενόν. Xuthos 220, 14 и даже демокритовские фрагменты: φησὶ γὰρ διὰ τοῦτο κενότῃτα καὶ ὑγρότῃτα ἔχειν δεῦν τὸν ὀφθαλμὸν... D. I, 374,18; διὸ καὶ θερμαίνειν τὸ σῶμα κενότῃτας ἐμποιοῦντα· μάλιστα γὰρ θερμαίνεσθαι τὸ πλεῖστον ἔχον κενόν. D., I. 376,1 (из Theophr. De sensu 49 ff. = D. 513). Ср. к словообразованию κεν-ότης (ср. κενε-ότης) = *śūny-ātā*. Учитывая эпид. κενε (F)ός и ион. ποэт. κενός (начиная с Илиады), возможно реконструировать **ken(i)-u-s*, т. е. форму, допускающую сопоставление с *śūnya-* (при принятии метатезы, из **k'en-i-u-?*), как и с арм. *sin* «пустой».

²⁵ Ср. Śiṣka-samuccaya of Sānti Deva. Ed. by Bendall, — «Bibl. Buddh.»; T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, стр. 244. Ср. также определения *śūnyatā'y* в праджняпарамитистской традиции.

²⁶ Ср. ...'ἀνόητον ἀνόνημον... Fr. 8, 17 (Парменид) в сопоставлении с учением о невыразимом (скт. *avyākṛtavastūni*, пал. *avyākata*), см. T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, стр. 36ff.

²⁷ См. о ней T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, стр. 36—54; G. M. Nagao, *The Silence of Buddha and Its Madhyamic Interpretation*, — «Studies in Indology and Buddhism», Kyōto, 1955, стр. 137—151 и др. Ср. также E. Lamotte, *L'Enseignement de Vimalakīrti*, стр. 317—318.

²⁸ Ср.: πρώτης γὰρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος (εἴρω), αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἦν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν πλάττονται, δίχρονοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν στήθεσιν ἰθύνει πλακτόν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φύλα... Fr. 6 (Simplicius. Phys. 117, 4). Ср. также Fr. 7, Plato. 237A и Sextus. Adv. math. VII, 114 и др.

²⁹ Ср.: εἰς ταῦτο συνάγουσι τὰ ἀντικείμενα. Simplicius. Phys. 117, 3.

³⁰ Подробнее об этом третьем пути см. F. M. Cornford, *Parmenides' Two Ways*, стр. 98ff.; G. S. Kirk, J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, стр. 271—272 и др. Ср. также Fr. 2 Филолая (с тройным делением), вероятно, так или иначе связанный со сходными парменидовскими идеями.

³¹ Об *alokasaṃvṛtisatya* и *lokasaṃvṛtisatya* см. Prasannapadā 493, 2—3; Madhyamakāvataṛa 103.7—106.1; Madhyamārthasaṃgraha 44—45; ср. также T. R. V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism, стр. 245; J. Maу, Candrakīrti..., стр. 225, n 773.

³² Ср. Trisvabhāvanirdeśa (Mdo, vol. 58) Васубандху и Svabhāvatrayaraveśasiddhi (Mdo., vol. 17) Нагарджуны (тексты отличаются лишь деталями). См. L. de La Vallée Poussin, Le petit traité de Vasubandhu-Nāgārjuna sur les trois natures, — MCB II, 1932—1933, стр. 147—161.

³³ См. там же, стр. 157 sqq.

³⁴ Ср., например, сходную роль так называемых «затемняющих» факторов в обеих концепциях: скт. *saṃkleśa* (тиб. *kun nas ṅon moḥ pa*), см. Prasannapadā. 137, 3 и след.; J. Maу, Candrakīrti..., стр. 97—98 (с литературой вопроса), при *pān pléon éstiv óμου φάεος και νυκτός αφαντού, ισων άμφοτέρων, έπει ούδετέρω μετά μηδέν*. Simplicius. Phys 180, 9 (ср. День и Ночь во вступлении к парменидовской поэме); ср. также уже цитированное место из Демокрита: *γνώμης δέ δύο εἰσιν ιδέαι, ἡ μὲν γνησίη, ἡ δὲ σκοπίη· καὶ σκοπίης μὲν τάδε σύμπαντα, ὄψις, ἀκοή ὁδμή γεῦσις ψαῦσις*, удивительно полно перекликающееся с мадхьямическими фрагментами, трактующими проблему восприятия с помощью органов чувств в связи с темой *saṃkleśa'u*. Другое совпадение — оценка пути кажимости (см. выше) в связи с ММК XXIV, 10, Prasannapadā 494, 12, где также допускается обращение к *saṃvṛtisatya'e* как начальному этапу в процессе познания, ведущем в конечном счете к освобождению.

³⁵ Ср. Fr. 2 (Proclus in Tim. I, 345):

ἡ μὲν ὅπως éstiv τε καὶ ὡς οὐκ éstiv μὴ εἶναι, πειθοῦς éstiv κέλευθος ('Αληθείη γάρ ὀπηδεῖ), ἡ δ' ὡς οὐκ éstiv τε καὶ ὡς χρεῶν éstiv μὴ εἶναι, τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθεά εμμεν άταρπόν...

³⁶ Ср. Fr. 8 в целом, особенно 16—18:

éstiv ἡ οὐκ éstiv· κέκριται δ' οὖν, ὡσπερ άνάγκη, τὴν μὲν εἶν άνόητον άνώνομον (οὐ γάρ άληθής éstiv ὁδός), τὴν δ' ὡστε πέλειν καὶ έτήτυμον εἶναι.

Ср. Fr. 6. 1:

χρητὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐόν εμμεναι· éstiv γάρ εἶναι, μηδέν δ' οὐκ éstiv...

Ср. также Theophr. Phys. opin. Fr. 7 (=Dox. 483). К критике тех, кто отождествляет бытие и небытие (Гераклит) ср Fr. 6, 7—9.

³⁷ В данном случае тавтологичность доказательства менее существенна, чем связь самих аргументов со стратификацией возможностей человеческого познания.

³⁸ S — бытие, NS — небытие, E — квантор существования.

³⁹ Fr. 7, 1: *οὐ γάρ μήποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μὴ ἐόντα* с дальнейшим советом удерживать мысль от подобного пути исследований также могут свидетельствовать о том, что Парменид имел в виду и вариант 2 (как и 4), но не считал нужным — из-за невозможности — говорить о нем особо.

⁴⁰ Ср. о варианте 3 у Горгия Peri tou mhontos (в частности, отрывок В 3 у Дильса). Интересно, что аргументы Горгия против Парменида (и еще более против Зенона) обнаруживают стремление к воспроизведению схемы элеатов при том, что сама схема опровергается (см.: W. B g ö c k e r, Gorgias contra Parmenides, — «Hermes», Bd. 86; 1958, стр. 425—439).

⁴¹ Ср.: *antavān loko nāntavān... etās catasro drṣṭayo parāntam samāśritya pravṛttīh. śāśvato loko' śāśvato lokah... ityetās catasro drṣṭayah pūrvāntam samāśritya pravarttante*. Prasannapadā («Bibl. Buddh». IV, p. 536) Ср. также Abhidharmakośa, XIX и др.

⁴² Ср. ММК XXVII, а также у Арьядевы: *sad asad sadas ca ceti nobhayaṃ ceti ca kramaḥ... Catuḥ-Sataka*. XIV. 21. Применение тетралеммы мадхьямиками и позднейшими буддийскими логиками неоднократно привлекало внимание Ф. И. Щербатского (ср. The Conception of Buddhist Nirvāṇa; Buddhist Logic и др.); ср. также: S. Schayer, Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā, Kraków, 1931, стр. XXVI; J. Maу, Candrakīrti..., стр. 16; T. R. V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism, стр. 129—

der zenonischen Paradoxie, Frankfurt-am-Mein, 1962; J. O. Nelson, Zeno's Paradoxes on Motion, — «Revue of Metaphysics», 1963, стр. 486—490; S. Quana, The Solution of the Achilles Paradox, — «Revue of Metaphysics», 1963, стр. 473—485; А. И. Панченко, Апории Зенона и современная философия, — «Вопросы философии», 1971, № 7, стр. 177—183 и др. В связи с дальнейшим развитием идеи ср. также: J. B. Skemp, The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues, Cambridge, 1942.

⁴⁸ Монизм Веданты в шанкаровской интерпретации (*advaita*), как справедливо указывалось, имеет не эпистемологический, а онтологический характер.

⁴⁹ Весьма ценна в связи с этой темой глава VIII «Вималакиртинирдеша» — «Введение в доктрину не-двойственности» (*advaya*), ср. рождение (*utpāda*) и разрушение (*nirodha*) — их два, загрязнение (*saṃkleśa*) и очищение (*vyavadāna*) — их два, добро (*kuśala*) и зло (*akuśala*) — их два, я (*ātman*) и не-я (*anātman*) — их два, знание (*vidyā*) и незнание (*avidyā*) — их два, глаз (*cakṣus*) и цвет (*rūpa*) — их два, тьма (*tamas*) и свет (*jyotis*) — их два, истина (*satya*) и ложь (*mṛṣā*) — их два и т. д.; ср. там же о четырех элементах (*dhātu*).

⁵⁰ В ряде случаев и мадхьямики и элеаты (ср. особенно Фг. 8 Мелисса, см. Simplicius. De caelo 558, 21) весьма близко подходили к атомистическим теориям и поэтому могут быть признаны непосредственными их предшественниками. Не лишено интереса, что Демокрит вводит в атомистическую теорию последовательный детерминизм, как бы восполняя в этом отношении пробел по сравнению с мадхьямиками и другими направлениями, усвоившими идеи *pratityasamutpāda*'и.

⁵¹ Следует помнить, что у мадхьямиков то, что называют научными методами, было подчинено сотериологическим целям (ср. ММК, *Prasannapadā*, XXIV, и др.).

⁵² Обратная операция, имеющая целью создание новых мифов, характеризует язык некоторых современных текстов. См. A. Huxley, Words and Behavior, — «Collected Essays», London, 1966, стр. 245—255.

⁵³ Это абсолютное трансцендентное бытие может описываться как «пустое» и «относительное». Показательно независимое совпадение К. Рейнхардта, пишущего о «die erkenntnis-theoretische *Relativismus*» элеатов (ср. Parmenides und die Geschichte des griechischen Philosophie, стр. 88), и Ф. И. Щербатского, проанализировавшего *śūnyatā* у как «*Relativity*» (ср., впрочем, возражения L. de La Vallée Poussin'a).

⁵⁴ И часто — через снятие противопоставлений, характеризующих дуалистический подход.

Э. Н. Темкин

ФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ БХАМАХИ

Индийская традиция, к сожалению, не сохранила сведений о жизни и личности Бхамахи (V в.), автора самого раннего из дошедших до нас сочинений по теории литературы. Поэтому единственным, но косвенным источником информации о нем может служить лишь его известный трактат «Kāvyaśāstrakāra».

О своих философских и научно-теоретических исходных позициях Бхамаха прямо нигде не заявляет. Его редкие полемические высказывания в адрес анонимных оппонентов касаются главным образом толкования роли и значения отдельных изобразительных средств и не дают достаточных оснований для суждения по поводу его философских позиций.

И только в пятой главе трактата, в которой представлено систематическое описание возможных логических ошибок в художественном тексте, содержится несколько неожиданное для данного контекста отступление в область теории познания, позволяющее при условии его надежной интерпретации судить о мировоззрении одного из основателей науки о художественной литературе в Индии.

Приведем этот текст полностью (V.5—10) ¹.

Sattvādayaḥ pramāṇābhyāṃ pratyakṣamanumā ca te
asādhāraṇasāmānyaviśayatvaṃ tayoḥ kila.
Pratyakṣaṃ kalpanāpōḍhaṃ tato'rthāditi kecana
kalpanāṃ nāmajātyādiyojanāṃ ² pratijānate.
Samāropaḥ kilaitāvān sadarthālaṃbanaṃ ca tat
jātyādyapohe vṛttiḥ kva kva viśeṣaḥ kutaśca saḥ.
Tadapoheṣu ca tathā siddhā sā buddhigocarā
avastukaṃ cedvitathaṃ pratyakṣaṃ tattvavṛttihi.
Grāhyagrāhakabhedena vijñānāmśo mato yadi
vijñānamatra sādṛśyādviśeṣasya ³ vikalpanā.

Arthādeveti rūpādestata eveti nyāyataḥ
anyathā ghaṭavijñānamanyena vyapadiśyate.

Понимание текста сопряжено с определенными трудностями. И не только потому, что чтение карик без соответствующего комментария⁴ вообще нелегкое дело. В данном случае понимание осложняется еще и тем, что в этом кратком отрывке, насыщенном специфическими терминами противоположных по направлению философских школ и цитатами из разных философских сочинений без ссылок на автора, предельно сжато изложена самая суть той ожесточенной полемики, которая велась в V в. по основным вопросам теории познания.

До сих пор известны были лишь две попытки перевода и толкования этого отрывка. Первая по времени предпринята пандитом П. В. Шастри, опубликовавшим в 1927 г. единственный полный перевод с санскрита на английский язык трактата Бхамахи⁵, вторая — проф. К. Б. Патхаком, выступившим со статьей «Дхармакирти и Бхамаха»⁶. Рассмотрим их по порядку.

Первые две карик особых трудностей для понимания не представляют. В них говорится:

Есть два источника достоверного познания бытия и т. д.⁷
Они суть непосредственное восприятие и умозаключение.
И объекты их соответственно — единичное и всеобщее.
Непосредственное восприятие лишено связи с мышлением. Оно [зависит] от того самого объекта. Так [полагают] некоторые. [Они же] утверждают, что мышление — это соотнесение [объекта] с именем, родовым признаком и т. д.

Здесь Бхамаха цитирует положения Васубандху и Дигнаги. Васубандху определяет восприятие как знание, возникающее в связи с «тем самым объектом» и ничем иным; Дигнага — как знание, противоположное мышлению, как знание без мышления. Таким образом, Бхамаха, излагая взгляды йогачаров, соединил эти два определения в одно, справедливо полагая, что они последовательно дополняют друг друга. Дигнага исходит из того, что восприятие вызывает лишь чистое ощущение присутствия объекта, не более. И только мышление, функция которого состоит в наделении (yojanā) объекта общими признаками, дает нам представление об универсалиях — имени, роде, субстанции, качестве или действии объекта (pāmajātyūdiyojanā). Дигнаге принадлежит и утверждение, что число источников достоверного познания ограничивается двумя и что каждый из источников познания имеет свой особый объект⁸.

Далее, начиная с седьмой карики, появляются трудности. Термин «samāgōra» П. В. Шастри воспринимает буквально — «наделение»⁹, в то время как в этом контексте он равнозначен «kalpāṇ», т. е. под ним подразумевается конструктивное мышление типа «sa evāyam»¹⁰. На эмфатическое «kīla» Шастри не обращает должного внимания, хотя данная служебная частица связывает первую строку седьмой карики со второй строкой карики шестой, выступая в значении «так сказано».

К сожалению, и К. Б. Патхак не остановился на функции «kīla» в этой строке и, не уловив противопоставления, содержащегося во фразе, предположил что «tat» здесь равно «samāgōra». Его не смутило и то обстоятельство, что мужской род слова «samāgōra» особенно подчеркнут определением «etāvāṇ».

В результате при переводе первой строки седьмой карики П. В. Шастри нарушил связь этой строки с предыдущей. У К. Б. Патхака то же упущение осложнено неверным пониманием значения «tat»¹¹.

На самом же деле Бхамаха тут подытоживает изложенное: «[Значит], мышление таково, как сказано выше, а то (непосредственное восприятие) имеет в основе своей реальный объект». Это заключение необходимо ему в качестве опоры для перехода к последующей критике учения Дигнаги и Васубандху о восприятии.

Итак, «tat» в данном случае означает «pratyakṣam», «непосредственное восприятие». Это толкование, по нашему представлению, больше согласуется с грамматикой и внутренней логикой текста. Оно подтверждается и аналогичным, почти совпадающим по слову и смыслу текстом у более позднего автора — Джаянты Бхатты (X в.). Он говорит буквально следующее: «pratyakṣamāpi sadvastu saṃsparśānīyātavratam, vikalpāropitakārasāmānya — grāhakam katham»¹².

Обратимся теперь ко второй строке седьмой карики. Она начинается оборотом «jātyādyarohē», что означает, если брать его в отрыве от контекста, «при отрицании (отбрасывании) родового признака и т. д.». Однако здесь ароһа-ароḍha¹³ и «jātyādyarohē» прямо и непосредственно связано с цитированным Бхамахой определением восприятия, данным Дигнагой, — «pratyakṣam kalpāpṛoḍham» — и, следовательно, этот оборот должно перевести: «Если [непосредственное восприятие] не содержит [суждения]»¹⁴ о родовом признаке и т. д....»

Далее, во второй половине карики содержится вопрос: «vṛttiḥ kva kva viśeṣaḥ kutaśca saḥ?» Прежде всего нужно выяснить, что означают слова «vṛttiḥ» и «saḥ». П. В. Шастри предлагает понимать в первом случае «существование», во

втором — объект¹⁵. «Saḥ» действительно объект, но не объект вообще, а в рассматриваемом контексте — объект восприятия, т. е. единичное. Следовательно, «saḥ» = «viśeṣaḥ».

Слово «vṛttiḥ» — многозначно. Оно может означать и «бытие», «существование». Однако уместно ли это значение в данном контексте? П. В. Шастри не обратил внимания на синтаксическую особенность вопросительного предложения. В нем присутствует повтор «kva kva» (где — где), обычно указывающий на нарушение, разрыв связи между понятиями, выраженными теми членами предложения, к которым собственно относятся оба «kva»¹⁶. Если учесть это, то всю вторую строку седьмой карики предварительно можно прочесть так: «Если [непосредственное восприятие] не содержит [суждения] о родовом признаке и т. д., то где [оказывается] vṛtti, а где [оказывается] единичное (viśeṣa), да и откуда оно само?» Смысл предложения, таким образом, состоит в том, что в случае непризнания за восприятием способности давать представление о родовом признаке, оказывается разорванной в процессе восприятия связь между неким vṛtti и единичным.

Если же мы вспомним, что единичное суть объект восприятия, то станет очевидным, что в вопросительном предложении речь идет о нарушении связи именно между самим восприятием и его объектом. Тогда мы вправе предположить, что в данном контексте «vṛtti» есть не что иное, как синоним термина «pratyakṣa» (непосредственное восприятие), и прочесть всю фразу следующим образом: «Если [непосредственное восприятие] не содержит [суждения] о родовом признаке и т. д., то [в таком случае] исчезает связь восприятия с [его объектом] единичным и [становится неясным], откуда оно [само, это единичное]?».

Встречается ли в философских текстах термин «vṛtti» в предложенном выше значении? Ватсьяяна, определяя непосредственное восприятие, говорит: «Непосредственное восприятие есть знание, которое возникает на основе контакта органов чувств с познаваемым объектом»¹⁷. Попутно отметим, что для Васубандху и Дигнаги вопрос о контакте органов чувств с объектом не представляет интереса¹⁸. Однако для Ватсьяяны он имеет решающее, принципиальное значение. Мы читаем у него: «akṣasyākṣasya prativīṣayaṃ vṛttiḥ pratyakṣam. Vṛttistu sannikarṣo jñānaṃvā, т. е. «Восприятие есть такой процесс, такая деятельность органов чувств в связи с соответствующими им объектами, которая выражается в форме связи, контакта органов чувств с объектами и результатом которой является знание»¹⁹. Следовательно, восприятие по Ватсьяяне и обозначено тем самым термином «vṛtti», который использовал Бхамаха в тексте седьмой карики.

Нам остается теперь выяснить, на чем основано утверждение Бхамахи, что если в процессе восприятия нет контакта органов чувств с родовым признаком и т. д., то исчезает и контакт с единичным и, более того, ставится под сомнение само присутствие, наличие единичного (т. е. объекта).

Надо полагать, что в данном случае Бхамаха исходит из учения Канады и Прашастапады о сущности объекта, о присутствующей, неразрывной связи общего и единичного в объекте, о способности восприятия давать представление о форме объекта и, значит, о его общих признаках наряду со свойствами индивидуального порядка. Канада определяет объект так: «*artheti dravyaguṇakarmasu* (объект — это субстанция, атрибут, действие). Прашастапада разъясняет: «Термином «*artha*» (объект) обозначаются субстанция, атрибут и действие. Они относятся к области объективной реальности и обладают как общими, так и индивидуальными признаками»²⁰.

Наконец, у Удйотакары читаем: «Посредством восприятия... мы получаем представление о всеобщем, о единичном и об объектах, обладающих этими общими и индивидуальными свойствами...»²¹.

Теперь, когда прояснился смысл седьмой карики, становится очевидным, что содержание восьмой карики прямо и непосредственно связано со сказанным в седьмой и может быть верно истолковано только в едином контексте. А именно: «И если, следовательно, нет объектов, то действительно существующей будет только область сознания, а непосредственное восприятие, сущность которого состоит в контакте с реальностью и в познании ее, становится в таком случае беспредметным и недостоверным».

Таким образом, предложенное Шастри понимание «*vṛtti*» в качестве «*existence*» представляется возможным считать произвольным и случайным. В свете изложенного выше не менее случайным кажется и предложенное Патхаком толкование «*vṛtti*» как «*samāropavṛtti*»²². В отличие от Шастри Патхак верно оценивает «*vṛtti*» как процесс, однако вследствие неверно понятого слова «*tat*» он вступает в противоречие с логикой текста и подменяет процесс восприятия процессом мышления. Критикуя теорию восприятия Дигнаги, Бхамаха подводит читателя к выводу, что восприятие содержит суждение. Патхак же сразу спрашивает: «А где мышление, если нет суждения о родовом признаке?» Надо еще доказать, что восприятие содержит суждение, это и делает Бхамаха на основе определения восприятия, а Патхак начисто зачеркивает всю критику Бхамахи, задавая вопрос, который можно было бы задать только в результате исследования.

Эти главные и существеннейшие ошибки в толковании

термина «vṛtti», разумеется, пагубно сказались на толковании остальных карик. В результате предложенные Шастри и Патхаком переводы передают аргументацию Бхамахи в крайне искаженном виде. Однако разбор последующих ошибок Шастри и Патхака уже не имеет для нас существенного значения. Вернемся к тексту карик Бхамахи и приведем их в переводе полностью:

- V. 5. Есть два источника достоверного познания бытия и т. д. Они суть непосредственное восприятие и умозаключение. И объекты их соответственно — единичное и всеобщее.
- V. 6. Непосредственное восприятие лишено связи с мышлением. Оно [зависит] от того самого объекта. Так [полагают] некоторые. [Они же] утверждают, что мышление — это соотнесение [объекта] с именем, родовым признаком и т. д.
- V. 7. [Значит], мышление таково, как сказано выше, а то (непосредственное восприятие) имеет в основе своей реальный объект. Если, однако, [непосредственное восприятие] не содержит [суждения] о родовом признаке и т. д., то [в таком случае] исчезает связь восприятия с [его объектом] единичным и [становится неясным], откуда оно [само, это единичное]?»
- V. 8. И если, следовательно, нет объектов²³, то действительно существующей будет только область сознания²⁴, а непосредственное восприятие, сущность которого состоит в контакте с реальностью и в познании ее, становится [в таком случае] беспредметным и недостоверным.
- V. 9. Если признано [Вами], что область восприятия делится на субъект и объект²⁵, то [и] в этом случае [данное определение] восприятия — есть [результат] выделения единичного на основе тождественного.
- V. 10. «От того самого объекта» значит, согласно доктрине [йогачаров], от того самого цвета и т. д. [а не иного]. В противном случае воспринятый горшок можно было бы обозначить чем-нибудь иным²⁶.

Этот отрывок из сочинения Бхамахи, на что уже указывалось, посвящен главным образом критике учения Дигнаги о восприятии. Здесь Бхамаха обнаруживает превосходное знание текстов Васубандху и Дигнаги, сутр и комментариев к ним основных философских школ Индии того времени. В этом отрывке явственно ощущается накал современной Бхамахе полемики. Вопросы эпистемологии, учение о восприятии было, как отмечает Ф. И. Щербатской, тем решающим пунктом, по которому представители «реалистических» школ индийской философии давали бой субъективным идеа-

листам школы йогачаров²⁷. На чьей стороне в этой полемике был Бхамаха? Обратимся еще раз к его аргументации.

Он говорит: допустим, что существуют два источника достоверного познания — восприятие и умозаключение. Допустим, что единичное и всеобщее — соответственно объекты этих источников познания. Допустим, что в основе восприятия — реально данный объект, а в основе умозаключения, функция которого в соотношении объекта с общими признаками, напротив, — нечто нереальное, мыслимое, результат конструктивной работы мышления. Но если, допустив существование объекта в восприятии, йогачары отказывают восприятию в способности выделить объект из ряда других объектов, если они отказывают восприятию в способности судить об общем признаке в объекте, то тем самым они отказывают объекту в существовании, ибо объект есть совокупность индивидуального и общего, ингерентно связанных друг с другом. Но если исчез объект, тогда реальной остается только область сознания, познающая самое себя. И тогда восприятие, которое объявлено источником достоверного познания, утрачивает свой объект и становится беспредметным и недостоверным.

Более того, утверждается, что восприятие не содержит общих признаков, а в то же время в нем выделяются объект и субъект. Но это выделение возможно только благодаря установлению тождественного между ними! И далее говорится, что «восприятие [зависит] от того самого объекта», но цвет и другие атрибуты тоже суть объекты восприятия. И если бы восприятие не способно было давать представление о форме объекта, горшок, к примеру, в качестве объекта восприятия, допустимо было бы обозначить иначе.

Как видим, Бхамаха направил все свои возражения в самый уязвимый пункт йогачаров. Можно быть последовательным субъективным идеалистом в онтологии, но лишь только Дигнага обращается к теории познания, он вынужден допускать объект восприятия, как нечто противопоставленное последнему. Однако, стараясь соблюсти в эпистемологии свои онтологические принципы, он отказывает восприятию в способности давать четкие представления о предмете восприятия.

Ф. И. Щербатской в свое время писал, что Удйотакара в своей критике учения Дигнаги о восприятии не столько глубок, сколько остроумен²⁸. В отличие от Удйотакары Бхамаха в предельно краткой форме проявляет не только остроумие, но и поразительную глубину.

Здесь важно отметить еще одно очень существенное для истории индийской эпистемологии обстоятельство. Задолго до Вачаспатимишры Бхамаха выдвинул и сформулировал мысль о том, что восприятие единичного невозможно без

предварительного указания на всеобщее, что познание единичного идет через выделение общего²⁹. И еще одно. Задолго до Кумарилы и Вачаспатимишры Бхамаха в этом тексте обосновывает и утверждает способность восприятия давать представление об общих признаках объекта³⁰.

Бхамаха исходит из положений индийских «реалистов» об объективной реальности общего и единичного, о наличии присущей связи между ними и на этой основе приходит к выводу о способности восприятия давать представления типа «это есть то».

Рассмотренный отрывок убедительно демонстрирует истинные философские взгляды Бхамахи и не оставляет никаких сомнений в том, что он стоял на позициях признания объективной реальности и ее познаваемости.

¹ Текст приведен по изданию К. Р. Trivedi, *Bhāmaha, Kāvyaḷamkāra*. — «Bombay Sanskrit and Prakrit Series», Vol. LXV, Bombay, 1909, Appendix VIII (далее Trivedi). Из имеющихся четырех изданий трактата Бхамахи единственно надежным до сих пор остается первое по времени — К. П. Триведи. В последующих изданиях критический аппарат отсутствует.

² В издании Trivedi: *pāma jātyādīyojanāṇi*. Это, очевидно, опечатка; следует: *pāmajātyādīyojanām* (см. Udyotakara, *Nyāyavārttika*, — «Kāshī Sanskrit Series», № 33, Benares, 1916, стр. 41 (далее — Udyotakara); *Vācaspatimiśra, Nyāyavārttikātātparyāṭikā*, — «Vijayanagaram Sanskrit Series», vol. XIII, стр. 102 (далее — *Vācaspatimiśra*).

³ В издании Trivedi: *sādṛśyādviseṣo sa (sya?)*. В этом месте рукопись, очевидно, была дефектна. Контекст, однако, требует: *sādṛśyādviseṣasya*.

⁴ Единственный комментарий к трактату Бхамахи — «*Bhāmahavivaraṇa*» Удхаты — утрачен. Опубликованные Р. Ньюли фрагменты этого комментария, найденные археологами, практически использовать невозможно (см. R. Gnoli, *Udhaṭa's Commentary on the kāvyāḷamkāra of Bhāmaha*, Roma, 1962).

⁵ P. V. Shastri, *Kāvyaḷamkāra of Bhāmaha. Text, English Translation and Notes*, Tanjore, 1927, стр. 82—85 (далее — Shastri).

⁶ K. V. Pathak, *Dharmakīrti and Bhāmaha*, — «Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute», Poona, vol. XII, pt IV, стр. 379—380 (далее — Pathak).

⁷ Бытия и т. д. (*sattvādayaḥ*). В системе йогачаров *sattva-vastu-paramārthasat* (истинно существе). См. Dharmottara, *Nyāyabinduṭīkā*, 13, 18; «*Bibliotheca Buddhica*», VII; Ф. И. Шербатской, Теория познания и логика по учению позднейших буддистов, ч. II, СПб., 1909, стр. 222. О значении «*sattva*» у Дигнаги см. также *Vācaspatimiśra*, стр. 120, 1—3. Здесь Бхамаха имеет в виду учение йогачаров об истинно существе как голом факте бытия и о том, что к этой категории не относится (*ādayaḥ*), т. е. о мыслимом, воображаемом как результате конструктивной работы мышления; учение о единичной и общей сущностях в их связи с реальностью (*tattva*) и с единичным (*viśeṣa*) и всеобщим (*sāmānya*) как объектами познания (см. Ф. И. Шербатской, Теория познания... ч. II, стр. 206, 213, 215, 219, 246—248. Об *anumā-kalpanā* см. там же, стр. 205). Х. Р. Дивекар в попытках истолковать «*sattvādayaḥ*» не учел, что Бхамаха здесь прямо связывает объекты познания по Дигнаге с учением последнего о бытии и небытии (*asattva*). Поэтому предложение Дивекара исправить «*sattvādayaḥ*» на «*sattvāda (rtha)ḥ*» противоречит не только данным рукописей, но и контексту (см. H. R. Dīvekar, *Bhāmaha, Bhaṭṭi and Dharmakīrti*, — «The Journal of the Royal Asiatic Society», 1929, pt IV, стр. 837).

⁸ См. Udyotakara, стр. 40, 41; Vācaspatimiśra, стр. 99, 102; Th. Stcherbatsky, Dignāga's Theory of Perception,—«The Journal of the Taisho University», vol. VI—VII, Tokyo, 1930, стр. 92; «Nyāyamukha», ed. by G. Tucci. Heidelberg, 1930, стр. 50; «Nyāyapraveśa» ed. by A. B. Dhruva, Baroda, 1930, стр. 7; G. Tucci, Bhāmaha and Dignāga, the Indian Antiquary, 1930, стр. 142—143; cp. Shastry, стр. 83.

⁹ Shastry, стр. 84.

¹⁰ См. «Nyāyabindutikāṭṭippanī»,—«Bibliotheca Buddhica», XI, стр. 23; Th. Stcherbatsky, Buddhist Logic, vol. II, стр. 20—21, 80, 364.

¹¹ Shastry, стр. 84: «Imputing (Samāropa called Yojana in the last sloka) is of this nature (or avails thus far)»; Pathak, стр. 380: «Samāropa is of this kind; it rests upon real things».

¹² «Nyāyamañjari, ed. by G. Sh. Tailanga,—Vijayanagaram Sanskrit Series», vol. VIII, Benares, 1895, стр. 30; Ф. И. Щербатской, Теория познания..., ч. II, стр. 171: «Разница между восприятием и умозаключением состоит исключительно в том, что в восприятии мы имеем элемент реальности».

¹³ См. Ф. И. Щербатской, Теория познания..., ч. II, стр. 177.

¹⁴ Th. Stcherbatsky, Buddhist Logic, vol. II, стр. 20—21.

¹⁵ «So if direct perception excluded jati (Class attributes) etc, where is existence? where is individuality? and where is the object itself?» (Shastry, стр. 84).

¹⁶ V. Sh. Apte, Sanskrit Syntax, Bombay, 1925, стр. 165.

¹⁷ Vātsyāyana, Nyāyabhāṣya,—«The Chowkhamba Sanskrit Series», № 281, Benares, 1920, (далее — Vātsyāyana), стр. 11.

¹⁸ Ф. И. Щербатской, Теория познания..., ч. II, стр. 233.

¹⁹ Vātsyāyana, стр. 53—54.

²⁰ См. Kaṇāda-sūtras, VIII—2—3, стр. 287; Praśastapāda, Padārthadharmasamgraha,—«Vijayanagaram Sanskrit Series», vol. IV, Benares, 1895, стр. 17, а также стр. 11, 13—14, 186—187.

²¹ Udyotakara, стр. 30.

²² Pathak, стр. 379.

²³ tadapohesu. Здесь «Tat»=viśeṣa-artha. «tat» в этой карике прямо согласуется с tattvavṛtti (контакт с реальностью).

²⁴ siddhā sā buddhigocarā: о переводе siddhāsā см. Th. Stcherbatsky, Buddhist Logic, vol. II, стр. 83.

²⁵ См. «Nyāyabindutikāṭṭippanī» стр. 21: «yogācāramatena... sarvajñānam grāhya-grāhakatvena vikalpitaṃ kalpanā»; см. также Ф. И. Щербатской, Теория познания..., ч. II, стр. 185.

²⁶ См. Udyotakara, стр. 41.

²⁷ Th. Stcherbatsky, Dignāga's Theory of Perception..., стр. 93.

²⁸ Ф. И. Щербатской, Теория познания..., ч. II, стр. 37.

²⁹ S. Ch. Vidya bhūṣaṇa, A History of Indian Logic, Calcutta, 1921, стр. 138.

³⁰ Vācaspatimiśra, стр. 87.

И. Д. Серебряков

**К ВОПРОСУ ОБ ИСТОЧНИКАХ ИСТОРИИ
И ХРОНОЛОГИИ МАТЕРИАЛИЗМА В ИНДИИ**

В научном наследии академика Ф. И. Щербатского его статья «К истории материализма в Индии» занимает скромное место¹. Она, однако, крайне характерна для его оптимистического подхода к вопросу об источниках истории индийской философии (в том числе и материалистической мысли), а также древней и средневековой Индии. Неустанный поиск новых материалов, ввод их в научный обиход всегда были целью ученого. То, что им сделано по исследованию источников истории буддизма, и по сей день ни в какой степени не утратило своего значения.

В последние десятилетия изучение индийского материализма, его частных и общих проблем продвинулось вперед², но, как и в ряде других областей индологии, здесь постоянным препятствием является недостаток источников и вытекающее отсюда отсутствие прочных хронологических вех. Не может не обратить на себя внимание то обстоятельство, что у самых различных авторов круг используемых источников по данной теме почти неизменно один — помимо компендиумов Харибхадры и Мадхавачарьи, еще несколько уже давно известных сочинений на санскрите и пракритах. Сколько-нибудь заметного стремления расширить этот круг не наблюдается. Даже такой бесспорно авторитетный исследователь индийского материализма, как Д. Чаттопадхья, пишет: «Ученым, в том числе и мне, фактически не осталось даже возможности для открытия какого-либо нового факта о локайте; осталась только одна задача — поиски новых связей этих фактов»³.

В свете столь четко сформулированной задачи заслуживает, на наш взгляд, внимания работа, остававшаяся на протяжении последних почти тридцати лет незамеченной,—

речь идет о статье видного и авторитетного индийского историка Б. А. Салаторе «Исторические известия о локаятах»⁴. Опубликованная в 1942 г., она содержит исключительно важные сведения для истории материализма в Индии и его хронологии.

Схематично состояние современных знаний по описываемому вопросу может быть охарактеризовано следующим образом: а) подавляющее большинство исследователей относят развитие локаята к более или менее древнему периоду; б) основные факты, на которых они базируются, почерпнуты из трудов противников материализма, оценивавших его ретроспективно, поскольку время их собственной жизни и деятельности относилось к тому или иному периоду средневековья; в) традиционное представление об Индии как «классической стране религий и идеалистических философских систем» по-прежнему способствует поддержанию убеждения, что материалистическая мысль здесь к концу I тысячелетия потерпела поражение.

Материалы эпиграфики Карнатака, на которые опирается в своей статье Б. А. Салаторе, ставят под серьезное сомнение указанные традиционные положения. К чему же сводятся эти материалы?

1. В X—XV вв. на территории нынешнего штата Майсур было пять центров, в которых действовали локаятики: Гундери, Бегуру, Баллигамве, Соманатхапура и Нагаракханда. Из них Гундери, видимо, был самым важным, поскольку он именуется в эпиграфике как «lokaayatavolalam», т. е. «город локаятиков».

2. Из ряда надписей явствует, что локаята в тот период была активной идейной силой, имела много приверженцев, отличавшихся аскетическим образом жизни и демократически настроенных.

3. Главными противниками локаятиков выступали джайны. В эпиграфике упоминаются джайнские наставники, одержавшие непосредственные победы над локаятиками: Гопананди (1094)⁵ — «бешеный слон для последователей чарваков»; Гуначандрадева (1115), сказавший «не верь в силу своего красноречия, склонись и замолкни, чарвака»; Гандавимуктасиддхантадева (1129), бывший «причиной разрушения лунного света чарваков»; Дживакарананди (1163) — «подводный огонь для океана сторонников системы чарваков»; Дамананди Трайвидья Мунишвара (1176) — «ужасный громовой меч для горы чарваков»; Сридхарадева Трайвидьячакрешвара (1200) — «лев для слонов, отстаивающих в дискуссиях систему чарвака»; Чарукирти Пандита (1398), убеждавший: «О, чарвака, простишься со своей гордыней!». Авторы «Истории Индии в средние века»⁶ правы, когда отмечают непрерывность традиции локаятиков. В новом све-

те предстают и данные об индийском материализме по тамильским источникам, на которые ссылается А. М. Пятигорский в своей монографии «Материалы по истории индийской философии»⁷.

4. Во второй половине XIV в. видную роль в жизни империи Виджаянагара играли три брата, одним из которых был Саяна, комментатор вед, а другим — Мадхавачарья, главный министр виджаянагарских императоров и автор «Сарвадаршанасанграха»⁸, сочинения, остающегося до сих пор наиболее важным и интересным источником по индийскому материализму. Б. А. Салеторе предполагает, что Мадхавачарья должен был многое узнать о локаятиках от своего третьего брата Видьятирхта Срипада, возглавлявшего матх в Срингери. Но вряд ли тот нуждался в подобной информации. Ведь для главного министра мощного государства локаятики как община, их взгляды и деятельность отнюдь не были секретом. То обстоятельство, что сочинение Мадхавачарьи открывает глава, посвященная их взглядам, свидетельствует, что локаятики были не «тайным обществом еретических мыслителей, а известной философской школой, чье существование признавалось с уважением индусами и джайнами в течение более пяти столетий». Они, видимо, были в глазах виджаянагарского министра крупной политической силой.

Сведения, сообщаемые Б. А. Салеторе, важны и потому, что они указывают направление возможных поисков новых источников по истории материализма в Индии. По нашему мнению, интерес представило бы исследование рукописей на языке каннара, относящихся к изучаемому периоду. Во всяком случае статья Б. А. Салеторе дает достаточные основания утверждать непрерывность традиции индийской материалистической мысли с древнейших времен и по крайней мере до XV в. Непрерывность отмечалась и гораздо позже, не случайно А. Макдонелл в своем труде по истории санскритской литературы подчеркивал этот факт и утверждал, что в Индии материализм «имеет многих тайных приверженцев вплоть до настоящего дня»⁹.

Думается, что в результате целеустремленного поиска лакуна в источниках по индийскому материализму может быть заполнена. Как сообщил нам научный сотрудник Азиатского общества в Калькутте М. Саха, недавно обнаружена рукопись XVIII в. на санскрите, содержащая данные о материализме в Индии. В собрании Азиатского общества есть рукопись поэмы начала XIX в. на хинди — «Сунесар», явно отражающая идеи материализма. Она, правда, упоминалась еще в известной работе Х. Х. Вильсона¹⁰ о религии и сектах индусов и Гарсеном де Тасси в его «Истории литературы хиндустани»¹¹, однако свыше ста лет оставалась в забвении,

и только сейчас в нескольких индийских университетах началась работа по изучению этого интересного памятника.

Материал, накопленный наукой более чем за сорок лет, истекших со времени написания статьи «К истории материализма в Индии», позволяет не только продолжать поиски новых данных по этой проблеме, но и создать гораздо более полную и цельную картину развития материалистической мысли в Индии, чем это делалось до сих пор.

¹ Опубликована впервые в «Восточных записках», т. I, Л., 1927, стр. 1—10. См. также «Избранные труды русских индологов-филологов», М., 1962, стр. 246—253.

² Из работ советских исследователей укажем на следующие: Н. П. Аникеев, О материалистических традициях в индийской философии, М., 1966; В. В. Бродов, Индийская философия нового времени, М., 1967, стр. 36—64.

³ Д. Чаттопадхьяя, Локаята даршана. История индийского материализма, М., 1961, стр. 10—11.

⁴ В. А. Saletope, Historical Notices on Lokayatikas, — «Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute», vol. XXIII, 1942, стр. 386—397.

⁵ В скобках дается год, к которому относится надпись.

⁶ «История Индии в средние века», М., 1968, стр. 562, 575.

⁷ А. М. Пятигорский, Материалы по истории индийской философии, М., 1962, стр. 61—63, 68—70, 72, 196—246. Отметим, что трактаты Мейкандара и Арунанди относятся, как сообщает А. М. Пятигорский, к XIII в.

⁸ Śrīmanmādhavācārya pranītaḥ Sarvadarśanasangrahaḥ, — «Ānandāśramasanskṛtgranthāvalī», № 51, Baroda, 1950.

⁹ A. Macdonell, A History of Sanskrit Literature, Delhi — Patna — Varanasi, 1962, стр. 344.

¹⁰ H. H. Wilson, Religious Sects of the Hindus, Calcutta, 1956.

¹¹ Garcin de Tassy, Histoire de la littérature hindouie et hindoustanie, t. I, Paris, 1839; t. II, Paris, 1847.

А. И. Володарский

ДРЕВНЕИНДИЙСКИЕ СИСТЕМЫ НУМЕРАЦИИ

Ни в одной стране в древности не существовало столько систем нумераций, сколько в Индии. К ним относились: непозиционная система (цифры кхарошти и брахми), словесная (непозиционная и позиционная), алфавитная позиционная, цифровая позиционная система счисления.

Характерной особенностью индийских цифровых систем являлось то, что основанием большинства их служило число 10.

Обращает также внимание наличие развитой терминологии для обозначения степеней десяти. Древние индийцы знали названия для 10^{20} , а в отдельных случаях и для более высоких степеней (греки же лишь для 10^4 — мириада, римляне для 10^3 — милле). В буддийской работе V в. н. э. «Лалитавистара» приводятся названия чисел до 10^{63} , в «Грамматике» Пали Качайана — до 10^{140} . Впрочем, практического применения эта развитая терминология не имела.

Наименования чисел на санскрите звучат так:

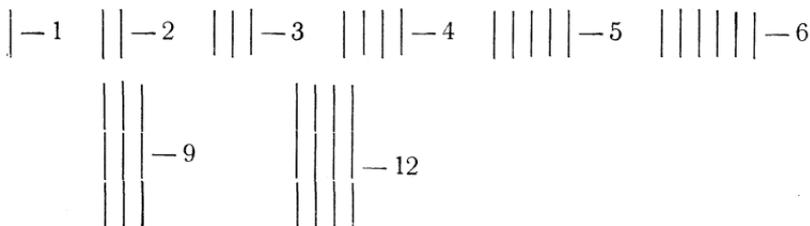
эка	1	тримшати	30
дви	2	чатваримшат	40
три	3	панчашат	50
чатур	4	шашти	60
панчан	5	саптати	70
шаш	6	ашити	80
саптан	7	навати	90
аштан	8	шата	100
наван	9	сахасра	1 000
дашан	10	айута	10 000
вимшати	20	лакша	100 000

При произнесении двузначных чисел сначала называли единицы, а затем десятки, скажем, чатурдашан — 14, сапта-

шашти — 67. Числа 19, 29, 39, 49 и т. д. служат примером субтрактивного принципа в разговорной речи. В ведийской литературе попадаются термины «экауна-вимшати» (один до двадцати) и «экауна-чатваримшат» (один до сорока) для обозначения соответственно 19 и 39. Позже приставка «эка» исчезла и осталась форма уна-вимшати — 19, уна-тримшати — 29, уна-чатваримшат — 39, употребляющаяся и в настоящее время. Те же числа порой обозначают и по-иному: наван-даша (19), наван-вимшати (29) и т. д.

В древней санскритской литературе часто встречаются аддитивные (использующие принцип сложения) и мультипликативные (использующие принцип умножения) способы выражения чисел или их сочетания. Так, 139 изображалось как $40+100-1$; 297 как $300-3$; $18-2 \cdot 9$; $27-3 \cdot 9$; 28 483 как $83+400+4000 \cdot 7$.

Непозиционные системы счисления. Самые ранние сведения об индийских обозначениях цифр дают надписи Мохенджо-Даро. Они полностью не расшифрованы, и можно говорить только о числах до 13, которые записывались вертикальными палочками разной длины и толщины.



Последующие материалы, касающиеся индийских цифровых обозначений, относятся ко времени правления Ашоки. В большинстве случаев цифры в надписях того периода выполнены шрифтом брахми, реже — кхарошти.

Появление цифр брахми датируют X—VI вв. до н. э., они индийского происхождения. Существуют теории, связывающие происхождение их с буквами санскритского алфавита. На протяжении нескольких веков вид цифр, равно как и букв, изменялся, поэтому указать, какие буквы и по какому принципу легли в их основу, сейчас затруднительно.

Они записывались слева направо и имели специальные знаки для девяти первых чисел, для десятков — от 10 до 90, 100, 1000. В этом отношении цифры брахми сходны с египетскими иератическими и демотическими цифрами. Для написания 200, 300, 2000 и 3000 применялись знаки для 100 и 1000, и к ним приставлялись две или три черточки. Аналогичным образом записывались числа от 400 до 900 и от 4000 до 70 000 (самое большое из попадавшихся). Схематически число 3451 в этой системе можно выразить так: $3 \cdot 1000 + 4 \cdot 100 + 5 \cdot 10 + 1$.

В I—VI вв. цифры брахми получили следующий вид:

1	2	3	4	5	6	7	8
—	—	≡	𑀓, 𑀔	𑀕	𑀖	𑀗	𑀘
9	10	20	40	70	100	200	500
𑀙	𑀚	𑀛	𑀜	𑀝	𑀞	𑀟	𑀠
1,000	2,000	3,000	4,000	8,000	70,000		
𑀡	𑀢	𑀣	𑀤	𑀥	𑀦	𑀧	

Цифры кхарошти встречаются во многих надписях, найденных на территории современного Восточного Афганистана и Северного Панджаба, и были в употреблении с IV в. до н. э. по III в. н. э. Относительно их происхождения есть несколько версий, но по наиболее распространенной они проникли в Индию из Египта или Месопотамии.

1	2	3	4	5	6	7	8
𑀓	𑀔	𑀕	𑀖	𑀗	𑀘	𑀙	𑀚
10	20	40	50	60	70	80	
𑀛	𑀜	𑀝𑀞	𑀟𑀠𑀠	𑀡𑀢𑀢	𑀣𑀤𑀤𑀤	𑀥𑀦𑀦𑀦	𑀧𑀧𑀧𑀧
100	200	300	122	274			
𑀨	𑀩	𑀪	𑀫𑀬	𑀭𑀮𑀮	𑀯𑀰𑀰𑀰	𑀱𑀲𑀲𑀲	𑀳

Это — десятичная непозиционная система с индивидуальными символами для 1, 4, 10, 20, 100. Цифры писались справа налево. В первом десятке четверка была узловым числом. Изображение чисел от 5 до 8, а также 20, 30, 40 и до 90 строилось по аддитивному принципу. Цифра 10 обозначалась новым символом. Начиная с сотен применялась

мультипликативная форма записи, т. е. 200 записывалось как $100 \cdot 2$, 300 как $100 \cdot 3$. Для обозначения других чисел употреблялись обе формы: 274 записывалось как $100 \cdot 2 + 70 + 4$.

Системы счисления с мультипликативной формой записи (к ним относятся старокитайские, где этот принцип применялся к числам более десяти) ближе к позиционной системе, чем системы с одной аддитивной формой (например, греческие геродиановы, египетские иероглифические).

Словесная система нумерации. Можно с уверенностью сказать, что Индия была единственной страной, где словесная система нумерации получила столь большое распространение. Сущность ее заключалась в том, что цифры обозначались различными словами. Этому способствовал очень богатый словарный состав санскрита, имеющего много синонимов («небо», например, — более 9 синонимов, «земля» — более 11 и т. д.). Поэтому индийские ученые, создававшие свои трактаты в основном в стихотворной форме, получали широкий простор для выбора слов при составлении хронограмм (словесных цепочек).

Чтобы понимать словесную систему, необходимо было знать индийскую философию, литературу, мифологию, религию, музыку.

Приведем слова, употреблявшиеся для выражения цифр. Так как у большинства первых много синонимов, в каждом случае в скобках дается число санскритских слов, которыми обозначаются цифры.

- 0 — пустой, небо, отверстие, бесконечный (15)
- 1 — начало, луна, земля, тело, предок, брахман (39)
- 2 — близнецы, ноздри, глаза, губы, два, пара, солнце и луна (30)
- 3 — тенденции, миры, три мира, времена, три времени, Шива (трехглазый), огонь, драгоценности (26)
- 4 — веды, океаны, сословия, мировые периоды, касты, стадии жизни, состояния сознания, страны света (29)
- 5 — стрелы, органы чувств, легендарные герои «Махабхараты», объекты, цели, сущности (19)
- 6 — вкусы, части тела, тело, цвета, субстанции, сезоны, годы (16)
- 7 — горы, мудрецы, пророки, отшельники, музыкальные тона, размер стиха, материка (28)
- 8 — змеи, слоны, один из размеров стиха, армия (26)
- 9 — знаки, богини (15)

- 10 — страны света, пальцы, линии, головы Рава-
на, воплощения бога Вишну (10)
11 — боги, владыки (10)
12 — солнце, боги (12)
13 — боги, один из размеров стиха (5)
14 — мир, прародитель (5)
15 — день, половина месяца (5)
16 — цари, шестнадцатая часть луны (5)
17 — один из размеров стиха
20 — ногти
27 — созвездия
32 — зубы
33 — боги
48 — один из размеров стиха
49 — музыкальные лады.

Цифра 1 обозначается словами только в единственном числе, 2 — словами, встречающимися попарно, 3 — тремя философскими тенденциями (инертность, стремление нарушить порядок, стремление к порядку), тремя временами (прошедшее, настоящее и будущее), цифры 7, 8, 13, 17, 48 — названиями принятых в индийской литературе стихотворных размеров, 9, 11, 12, 13, 33 — именами богов.

Словесная система была очень популярна и применяется до настоящего времени. Самые ранние случаи употребления слов для обозначения чисел относятся ко II тысячелетию до н. э. Повторяются слова очень редко, причем в одном и том же трактате отдельное слово употребляется для обозначения разных чисел. Так, в «Айтарейя-брахмане» под термином «вират» понималось 10 и 30.

Применение позиционного принципа к словесным системам относится, видимо, к III—V вв. н. э. Словесная позиционная система представлена в таких крупнейших математических и астрономических работах, как «Сурья-сидханта» (V в.), «Панча-сиддхантика» Варахамихиры (505 г.), «Маха-бхаскария» и «Лагху-бхаскария» Бхаскары I (629 г.), «Ганита-сара-санграха» Магавиры (850 г.), «Тришатика» и «Патиганита» Шридхары (IX—X вв.), «Лилавати» и «Биджаганита» Бхаскары II (XII в.) и ряде других. Словесные обозначения нуля и цифр от 1 до 9 при позиционной системе дают удобный метод записи чисел. Одно и то же число может быть выражено различными словесными хронограммами. Вот, например, как выглядит 1230:

небо (0) — время (3) — глаза (2) — земля (1).
пустой (0) — миры (3) — близнецы (2) — брахман (1).
отверстие (0) — Шива (3) — губы (2) — луна (1).

Словесные хронограммы пишутся в основном справа налево, хотя иногда, как, скажем, в «Бахшалийской рукописи» встречаются записи слева направо.

Он строит свою систему на сочетании согласных и гласных букв. Согласные буквы из I группы всегда стоят на местах единиц, сотен, десятков тысяч и т. д.; согласные буквы из II группы занимают места десятков, тысяч, сотен тысяч и т. д.

Например, ga; g — согласная, обозначающая цифру 3 из первой группы, стоит в сочетании с гласной a на месте единиц. Таким образом, ga = 3.

gi; g — согласная, обозначающая цифру 4 из второй группы, в сочетании с гласной i, находится на месте тысяч. Таким образом, gi = 4000; ti = 1100; mi = 250 000.

Если встречаются вместе две согласные с одной гласной, то числа суммируются. Так, kma = ka + ma, т. е. 1 + 25 = 26. Вот примеры образования других чисел:

$$\text{khyugh}\Gamma = \left\{ \begin{array}{cccc} \overbrace{0 \ 0}^{\Gamma} & \overbrace{0 \ 0}^u & \overbrace{0 \ 0}^i & \overbrace{0 \ 0}^a \\ gh & y \ kh & & \\ 4 & 3 \ 2 & 0 \ 0 & 0 \ 0 \end{array} \right. = 4320000$$

$$\text{cayagiynusuchl}\Gamma = \left\{ \begin{array}{cccc} \overbrace{0 \ 0}^{\Gamma} & \overbrace{0 \ 0}^u & \overbrace{0 \ 0}^i & \overbrace{0 \ 0}^a \\ 1 \ ch & s \ \bar{n} & y \ g & y \ c \\ 5 \ 7 & 7 \ 5 & 3 \ 3 & 3 \ 6 \end{array} \right. = 57753336$$

Алфавитная система Ариабхаты позволяет записать довольно большие числа, поскольку для обозначения следующих 18 позиционных мест употреблялись те же гласные со специальными диакритическими знаками.

С помощью этой системы можно было одно и то же число выразить несколькими способами:

$$435 = \left\{ \begin{array}{l} \text{payaghi} - 400 + 30 + 5 \\ \text{mṇaghi} - 400 + 20 + 15 \\ \text{mñaghi} - 400 + 25 + 10 \end{array} \right.$$

2-й вид. Цифры обозначаются согласными буквами:

1 — k, ṭ, p, y	6 — c, t, ṣ,
2 — kh, ṭh, ph, r	7 — ch, th, s,
3 — g, ḍ, b, l	8 — j, d, h,
4 — gh, ḍh, bh, v	9 — jh, dh,
5 — ṇ, ṇ, m, ś	0 — ñ, n и гласными.

Если попадают подряд несколько согласных, то числовое значение имеет последняя, гласные, обозначая нуль, слу-

жат также для разделения цифр. Буквенные хронограммы записываются справа налево. Для подобного вида алфавитной системы характерно смысловое значение буквенных хронограмм.

Например:

1. га (2) — gha (2) — va (4) — ya (1) = 1442 (дательный падеж от Рагхава — потомка Рамы).

2. bha¹ (4) — va (4) — ti (6) = 644 (3-е лицо единственного числа наст. времени от глагола «быть»).

Эта система применялась Бхаскарой I (629 г.)

3-й вид. Ариабхата II (950 г.) несколько изменил второй вид: запись ведется слева направо, гласные не имеют числового значения; если встречаются подряд несколько согласных, то каждая из них имеет числовое значение. Смыслового значения эти хронограммы не имеют.

Например: dha (4) — ja (8) — he (8) — ku (1) — па (0) — he (8) — t (6) — sa (7) — bha (4) = 488 108 674.

Вторым и третьим видом алфавитной системы можно записывать любые числа.

4-й вид. Составлен из комбинации 16 гласных и 34 согласных букв. Так, 34 согласные с гласной а обозначают числа от 1 до 34, с гласной ā — от 35 до 68 и т. д.

5-й вид. Те же буквы только в другом сочетании. Гласные буквы с согласной k обозначают числа от 1 до 16, с согласной kh — от 17 до 32 и т. д. Последние два вида способны выразить число не более 544.

Выводы. Десятичная позиционная система счисления включает следующие компоненты:

- а) мультипликативная форма записи чисел,
- б) позиционный принцип записи чисел,
- в) нуль для обозначения отсутствующих разрядов,
- г) число 10, лежащее в основании системы счисления.

Все эти составные части уже имелись в индийской математике в первые века нашей эры. Действительно, мультипликативная форма записи чисел употреблялась в цифрах брахми и кхарошти, начиная с сотен; позиционный принцип записи чисел применялся в словесной и алфавитной системах нумерации; нуль для обозначения отсутствующего разряда в виде точки и маленького кружочка встречается в «Бахшалийской рукописи», кроме того, слова и буквы, означающие нуль, встречаются в словесной и алфавитной системах нумераций; число 10 лежит в основании большинства индийских цифровых систем.

Таким образом, древнеиндийские системы нумераций оказали непосредственное влияние на возникновение десятичной позиционной системы счисления, которая была создана не позднее VI в. н. э.

В. А. Кочергина

**ОБ ИЗУЧЕНИИ СЛОЖНЫХ СЛОВ САНСКРИТА
В ДРЕВНЕЙ ИНДИИ**

Сложные слова как важнейшее явление в древнеиндийских языках были изучены уже в древности. Индийская грамматическая традиция связывается прежде всего с именем Панини (V в. до н. э.), автора восьми книг грамматических правил, называемых индийцами *aṣṭakam Pāṇinīyam*. Он имел многочисленных предшественников. Его современниками были Апишали, Кашьяпа, Гаргья, Галава, Чакравармана и другие грамматик, объединившиеся в так называемую северную школу (сам он принадлежал к восточной школе). Произведения Панини в значительной степени представляют собой систематизацию уже исследованных языковых явлений. Частично и терминология, которой он пользуется, сложилась до него. Иными словами, его труд — это обобщение огромной работы по изучению языка, ее итог и одновременно вершина.

Особенности изложения Панини, затрудняющие понимание, и огромное количество языковых фактов, собранное им, обусловили возникновение комментариев к его «Правилам». Деятельность последующих поколений лингвистов проходила под знаком толкования отдельных его мыслей. Патанджали, автор «Махабхашья», Большого комментария к Панини, и Катьяяна, автор «Варттика», вместе со своим учителем¹ были создателями грамматических норм индийского языка, «индийской грамматической традиции».

Когда европейские исследователи, знакомые по литературным памятникам в первую очередь с классическим санскритом, обратились к Панини, то обнаружилось, что многочисленные примеры, приводимые в «Правилах», представляли в целом какой-то иной языковой материал, нежели тот, которым располагали европейские ученые. «То или иное знакомое слово появляется время от времени, — писал В. Д. Витней, — но что представляет собой большинство примеров?»²

Язык Панини пытались отождествлять с бхаша³. Некоторые объясняли наличие совершенно незнакомых слов стремлением творца «абсолютных норм» языка образовывать в соответствии с этими нормами и новые слова⁴. Более внимательное чтение «Правил» и сочинений комментаторов помогло установить, наконец, какой материал использовал Панини.

Основным материалом послужил не письменный, а народный разговорный язык, от которого классический санскрит, в идеале связывавшийся обычно с «нормами» Панини, видимо, не унаследовал главной массы слов. Отдельные европейские ученые вынуждены были признать: «Древним грамматикам язык кухни и конюшни давал еще богатый материал для многих языковых наблюдений и грамматических примеров»⁵.

Древнеиндийские грамматики знали, что сфера употребления слова — это, как говорил Патанджали, прежде всего «земля с ее семью островами»⁶. Создавая свои труды, они научно обобщили те факты языка, которые сложились в живой разговорной речи к тому времени. Поэтому при изучении какого-либо явления древнеиндийских языков необходимо в первую очередь обратиться к работам Панини и его последователей.

Вопросу о сложных словах в «Правилах» отведена II книга — главы 1 (целиком), 2 (целиком), 4 (1—31) — и отдельные места в других книгах (III.2, I—101 о сложении прапада, V.4.68—160 о конечном звуке в сложном слове, VI.2, об ударении в сложном слове, VI.13 о форме первого члена).

Сложные слова — *saṁhāsa* (P. I.1, 3) — делятся на несколько видов. Рассмотрим каждый из них, сохраняя ту последовательность, в которой они даны у Панини.

I vid *Avuayūibhāva* (P. II.1.5—21) — «ставшее неизменяемым» (*avuaya* — «неизменяемый»). Первым элементом слов *avuayūibhāva* являются частицы.

Сложные слова этого вида имеют, по Панини, 16 значений: 1) неизменяемое слово в качестве первого члена служит как бы падежным окончанием, например *adhistri* — среди женщин; 2) близость, 3) хорошее, 4) плохое, 5) отсутствие чего-либо, 6) прекращение, 7) все, что не существует сейчас, 8) воспроизведение звука, 9) будущее, 10) сочетание с *yāthā*, 11) последовательность по порядку, 12) одновременность, 13) сходство, 14) совершение, 15) целость, 16) конец (предел).

С особыми значениями образуют *avuayūibhāva* следующие рассматриваемые у Панини слова: *yāthā* и *yāvad* как первый член, *prati* как второй член, некоторые слова с *ragi* корень *añs*, а также *ara*, *ragi*, *bahiṣ* с существительным в

отложительном падеже и соединения с ā. Со словом, обозначающим цель, соединяются abhi и prati. Anu присоединяется для указания на близость (anuvanaṁ — вблизи леса), длину (anugaṅgaṁ — вдоль Ганга). В качестве авуауībhāva признаются слова группы tiṣṭhadgu⁷, обозначающие время. Авуауībhāva образуют rāga и madhya, соединяясь в местном падеже с существительными (pāṛegaṅgaṁ — по ту сторону Ганга, madhyēgaṅgaṁ — по середине Ганга), а также числительные в сочетании с vaiṅśya⁸ (dvimunī vyaakagaṅgaṁ — два мудреца, [авторы] грамматик, trimunī vyaakagaṅgaṁ — три мудреца...) ⁹, числительные в сочетании с названиями рек (saptaṅgaṅgaṁ — семь Гангов, т. е. Ганг с притоками). Наименования рек с другим понятием составляя слово авуауībhāva, означающее имя собственное места (ṣanairgaṅgaṁ — место, где Ганг течет медленно, lohitaṅgaṅgaṁ — место, где Ганг красноватый).

Панини относит к авуауībhāva лишь сложные наречия, что является новым по сравнению с системой его предшественников. Это, с одной стороны, сужает рамки данного типа, так как за его пределами оказываются, например, сочетания тех же частиц с прилагательными (с atī, скажем, — atīgura — очень красивый, atīmānī — высокомерный и др.); с другой стороны, расширяет их за счет включения сочетаний, первый элемент которых не только частица или неизменяемое слово, но существительное или прилагательное (например, madhyau — середина, lohita — красноватый, медного цвета и др.). Поэтому отнесение к авуауībhāva того или иного слова нередко требует больших оговорок. Так, образование *имен собственных*, обозначающих место, из соединения названия реки с *другим понятием* (Р. II.1, 21) комментируется в Kāṣikāvṛtti: «Если не имя собственное, то это словосложение bahuvrīhi, если не другое понятие, то это словосложение tatpuruṣa».

Вид авуауībhāva, каким мы его представляем по Панини, оказывается неоднородным по способу выражения первого элемента и по отношению между элементами сложного слова. Объединяющим служит способ выражения второго элемента как неизменяемого слова. Сущность авуауībhāva, согласно Патанджали, заключается в образовании неизменяемого слова из изменяемого посредством словосложения ¹⁰.

II вид tatpuruṣa (Р. II.1.22—2.22) — «его человек». Слова этого вида составляют пеструю картину из-за множества способов выражения как вторых, так и первых элементов словосложения. К ним принадлежат слова типа vīrasenasuta — сын Вирасены, pādodaka — вода для ног, grāmavāsa — жительство в деревне, nilotpala — темно-синий лотос, maharṣi — великий мудрец, sukṛta — хорошо сделанный, brahmarṣi — брахманический риши и др.

Общим здесь является зависимость первого элемента от второго и определительная роль первого по отношению ко второму. В комментариях Патанджали указывается, что главное — это значение второго элемента¹¹. Поскольку у Панини приведено много частных единичных случаев образования *tatpuruṣa*, мы не будем останавливаться на каждом из них. Важен общий принцип, поэтому выделяются лишь наиболее существенные моменты. Группировка их, принятая для удобства понимания, отступает от расположения материала у Панини.

Отвечом на вопрос, как образуется сложное слово *tatpuruṣa*, служит полное описание этого вида у Панини.

1. Он рассматривает существительные в определенных падежах, способные вступить в состав сложного слова в качестве первого элемента. Его могут образовать существительные в винительном, орудийном, дательном, отложительном и местном падеже (традиционная в древнеиндийском языке последовательность расположения падежных форм сохраняется и у Панини). Особенно подробно освещены случаи образования *tatpuruṣa* из соединения с существительным в родительном падеже, а также запрещения такого образования (см. Р.И. 2, 10—11). Каждый отдельный факт образования *tatpuruṣa* сопровождается подробным описанием способов выражения второго элемента, которым может быть имя существительное, прилагательное, отглагольное образование (*krīta*) и пр. Обычно перечисляются конкретные слова.

2. В указанные выше влетают случаи образования *tatpuruṣa* из сочетания прилагательных, местоимений, частиц в качестве первого элемента. Ими могут быть:

1) *rīgva* (первый), *saṅva* (весь), *paṅva* (новый) и т. д. (Р.И.1.49); 2) любое определение — прилагательное, как, например, в словах *pīlotpalaṁ* — голубой лотос, *raktopalaṁ* — красный лотос (см. Р.И, 1, 57); 3) *araḅa* (будущий, следующий), *prathama* (старший, ранний, лучший) и др. (Р.И.1, 58); 4) *sat*, *mahat*, *paraṁ*, *uttama*, *utkriṣṭa* (все обозначают положительную оценку) — Р.И.1.61, и некоторые другие.

Сочетания двух прилагательных, обозначающих цвет, тоже относятся к этому виду, например: *kṛṣṇasāraṅgaḥ* — черно-пегий.

Все эти сложные слова Панини упоминает под названием *kaṛmadhāra* (значение термина неясно) (И.2.38)¹².

3. В середине 1-й главы II книги говорится о сложных словах *dvigu*, которые отнесены к *tatpuruṣa* по *samāsānta*, т. е. по характерным для конца сложного слова суффиксам (И, 1, 24). Первым элементом в них выступает числительное (И, 1, 52). Отсюда и обозначение подобных слов терми-

ном dvigu — две коровы. К ним относятся слова типа triloka — три мира, saptaṣi — семь мудрецов и пр.

Отмеченные группы tatpuruṣa у Панини особо не выделяются, а смешиваются, чередуясь при изложении. Связано это в значительной мере с методом изложения, при котором упоминаются отдельные слова (по семантической группировке их) или падежные и глагольные формы, кратко обозначающиеся (как, например, ṣaṣṭa — шестой, т. е. родительный падеж). Подробно излагаются случаи образования имен собственных, прозвищ, сравнений, гиперболических определений. Согласно Панини вид tatpuruṣa объединяет чрезвычайно многообразные по значению и по форме сложные слова. Поэтому один из учеников Панини, грамматик Вопадава, различает в них три самостоятельных типа:

1) (собственно) tatpuruṣa, т. е. сложные слова, первый элемент которых существительное, 2) karmadhāraya — сложные слова с первым элементом — прилагательным; 3) dvigu — сложные слова с первым элементом — числительным.

Такое деление, на практике очень удобное, стало общепринятым.

III вид bahuvrīhi (P.II.2, 23—28) — «имеющий много рису». Сложные слова этого вида служат определениями предмета (anekam anyapadārthe, P.II, 2, 24). К bahuvrīhi относятся такие слова, как sūryatejas — обладающий блеском солнца, bṛhadratha — имеющий большую колесницу, ahasta — безрукий, hastipāda — имеющий слоновьи ноги, jīva Putra — чьи сыновья живы, jñātimukha — похожий на родственников, durbhaga — несчастливый, suhārd — обладающий хорошим сердцем, и др.

Вторым элементом всегда является имя существительное, в целом слово как определение согласуется с определяемым в роде, числе и падеже.

Приведенные у Панини случаи образования bahuvrīhi объединены Патанджали в шесть групп. У всех входящих в них слов первый элемент выражен: 1) samānādhikaraṇa, т. е. прилагательными типа rūgva, sarva, pava и др. (см. P.II.1, 49), например: citragu; 2) avyaya (неизменяемое), например: pīśairmukha; 3) локативом или чем-то, с чем сравнивают, например: kaṇṭhekāla; 4) родительным падежом рода или материала, например: keśasūta — имеющий волосы (завязанные) узлом; 5) элемент — gaṇa, prādaya, например: rgarāṇa; 6) отрицанием, например: aputra.

Панини относит к bahuvrīhi еще соединения с saha (вместе), например: saha putreṇārataḥ = saputraḥ; двух слов в орудийном или в местном падежах, например: musalāmusalī; а также слова типа āsanna (близко), adūga (недалеко) с числом.

Сложное слово данного вида нередко приобретает особый суффикс (*samāsānta*).

IV вид dvandva (P.II.2, 29—34) — «два и два». К нему принадлежат слова вроде *mātāpitarau* — мать и отец, *āhoratram* — день и ночь, *bhūtābhutaṁ* — существующее и несуществующее, *devagandharvamanuṣyoragarākṣasāḥ* — боги, гении, люди, змеи и демоны.

У Панини (II.2, 29) сказано: *cārthe dvandvaḥ* — «то, что соединяется союзом *и*, называется *dvandva*». Известны четыре типа соединения через *и*:

1) *samuccaya* — двух или нескольких понятий, друг с другом не связанных, но относящихся к одному действию; 2) *anvāsa* — не связанных между собой понятий, относящихся к разным действиям; 3) *itaretarayoga* — связанных между собой понятий, но сохраняющих свою индивидуальность; 4) *samāhāga* — связанных понятий.

Сложными словами можно считать только *itaretarayoga* и *samāhāga*.

Панини различает множество групп *dvandva* по их смыслу — слова, обозначающие наименования рек и стран (II.4, 7), очень маленьких животных (II.4, 8), классы шудр (II.4, 10) и др. Существуют так называемые *devatadvandva* — сложные слова, обозначающие двух богов, например: *mitravagunau* — Митра и Варуна.

Последний элемент *dvandva* может стоять в единственном числе среднего рода, в двойственном и множественном числе. Это зависит в первую очередь от смысла слова в целом (см. P.II.4, 13). Панини указывает на возможную последовательность слов — компонентов *dvandva*. Слово на *ghi* (т. е. оканчивающееся на *i—u*) предшествует слову на *—a*. Слово с меньшим числом слогов ставится впереди, названия каст располагаются в обычном порядке (т. е. *brāhmaṇakṣatriyavaiśyaśūdrāḥ*), братья распределяются по возрасту начиная со старшего и т. д.

Надо отметить, что соединение противоположных по значению слов типа *kr̥tākṛta* (сделанное и несделанное) или *bhuktābhuktaṁ* (соединенное и несоединенное), равно как и соединения прилагательных, обозначающих цвет, например: *kriṣṇasaraṅgaḥ* — черно-пегий, Панини относит к *tatpuruṣa* (II.1, 60, 69).

Сочетание слов для обозначения сторон света, направления, скажем: *pūrvottarā* — северо-восток, он рассматривает вместе с *bahuvrīhi*¹³.

Патанджали, которому принадлежит дальнейшая разработка и систематизация положений Панини, так характеризует разобранные выше четыре вида сложных слов: «В некоторых сложных словах главным является значение первого элемента, в некоторых — второго элемента, в ряде слож-

ных слов — значение постороннего слова, в ряде же — обоих элементов. Слова, в которых главным является первый элемент — авьяйбхава, с главным вторым элементом — татпуруша, с главным значением в постороннем слове — бахуврихи, с одинаково значимыми обоими элементами — двандва»¹⁴.

Древнеиндийские грамматики в качестве неперменного признака каждого из видов сложных слов устанавливают двучленность. На отношении между двумя элементами и строится их классификация. Как явствует из «Правил», внутри намеченных видов слова рассматриваются исключительно с точки зрения значения одного или другого элементов. Дается описание языкового явления вне генетического исследования этого явления.

В заключение следует сказать, что индийскую классификацию сложных слов в дальнейшем принимают как состоящую либо из четырех типов (по Панини и Патанджали), либо из шести (по Вопадеве, который делил tatpuruṣa на три типа, о чем говорилось выше).

¹ Панини называли ācārya — учитель (см. Böhlingk, II, стр. LI).

² Цит. по: В. Lieblich, Zwei Kapitel der Kācikā, стр. XXVI.

³ См. О. Franke. Was ist Sanskrit? Berz. Bertr. XVII, стр. 54—90.

⁴ См. об этом подробнее: В. Lieblich, Zwei Kapitel... и др. работы.

⁵ Н. Jacobi, Über den nominalen Stil des wissenschaftlichen Sanskrits, YGF. Bd 14, 1903, стр. 236.

⁶ Цит. по: В. Lieblich, Zwei Kapitel...

⁷ О значении термина см. комментарий Кашика к Панини (Р. III, 17. пер. Lieblich).

⁸ О значении термина см. тот же комментарий (Р. II, 1, 19, пер. Lieblich).

⁹ Гарадатта так комментирует эти примеры:
dvau muni iti pāṇinikātyāyanau,
trimunīti tau ca bhāṣyakāraṣa

Два мудреца — это Панини и
Катьяяна,
Три мудреца — это они (двое)
и автор «Бхашья»
(т. е. Патанджали).

¹⁰ См. Bhāṣya k P. II, 1, 5.

¹¹ Bhāṣya, II, 1, 6, 20, 49.

¹² См. об этом: В. А. Кочергина. О некоторых сложных словах санскрита, — «Языки Индии», М., 1961, стр. 14 (примеч. 5).

¹³ О числе и роде сложных слов см. Pāṇini II.4, 1—3, 31, об ударении — VI.2.

¹⁴ iha kaṣṣit samāsaḥ pūrvapadārthapradhānaḥ
kaṣṣid uttarapadārthapradhānaḥ/kaṣṣid
anyapadārthapradhānaḥ/kaṣṣid ubhayapadārtha —
pradhānaḥ||
pūrvapadārthapradhāno 'vyayībhāvaḥ/
uttarapadārthapradhānaḥ tatpuruṣaḥ/
anyapadārthapradhāno bahuvrihiḥ/
ubhayapadārthapradhāno dvandvaḥ||

(Bhāṣya. II, 1, 6, 20, 49).

А. А. Вигасин

О РАЗВИТИИ ЭНДОГАМИИ ДРЕВНЕИНДИЙСКИХ ВАРН

Индийская традиция происхождения многочисленных каст в результате вырождения и смешения четырех варн явно не выдерживает исторической критики. Однако сведения источников о названиях, занятиях и положении «смешанных каст» должны стать предметом самого тщательного изучения. Это важно и для понимания существа самих варн, их взаимного отношения. Прослеживаемое по ряду памятников изменение представлений о межварновых браках выражает, очевидно, эволюцию индийского общества. Подробное изучение позволяет также сделать выводы, касающиеся состава и хронологии памятников.

В настоящей заметке разбирается частный вопрос о браках анулома («по порядку»), при которых по варне жена ниже мужа, и притом лишь таких, когда жена принадлежит к непосредственно следующей варне (анантара). Подробное изложение теории «смешанных каст» содержится во всех дхармашастрах (кроме Апастамбы), в «Артхашастре» Каутильи и в «Анушасана-парве» — XIII книге «Махабхараты». К самым ранним памятникам относят обычно дхармасутры Баудхаяны, Гаутамы и Васиштхи, но текст этих сутр носит явные следы поздней обработки, что заставляет нас сначала обратиться к позднейшим, но текстуально более надежным источникам — «Манусмрити» и «Артхашастре». Условно их можно датировать рубежом нашей эры. «Анушасана-парва» текстуально чрезвычайно близка «Манусмрити». Во всех этих трех памятниках по интересующему нас вопросу представлена по существу единая традиция.

Согласно «Артхашастре» (III. 7. 21), сыновья, рожденные в браках типа анулома, принадлежат к варне отца¹. То же несколько раз повторяет Ману. «Сыновей дваждырожденных от женщин следующих более низких варн считают равными

[отцам по варне]...» (X, 6); «[Мужчина, принадлежащий к одной из первых] трех варн, рождает себя от [женщин] двух варн...» (X.28)²; «Шестеро сыновей, рожденные дваждырожденными от женщин той же или непосредственно следующей варны, имеют дхарму дваждырожденных» (X.41). Ману добавляет, правда, что, поскольку женщина-анантара не равна женщине той же варны, сыновья также не равны, хотя принадлежат к одной варне (X.6.14, 28).

Аналогичные идеи ясно и подробно изложены в «Анушасане»: «От брахмана [рождаются] равные [по варне] сыновья от брахманки и кшатрийки» (47. 37). «Не равна по варне кшатрийка брахманке, [поэтому] сын брахманки — первый, более достойный» (47.38). Согласно шлоке 47.40, то же относится и к потомству кшатрия от женщины той же и непосредственно следующей варны. Далее в 48-й главе говорится: «У брахмана [могут быть] четыре жены, от двух он рождает себя, от двух других рождаются низшие, принадлежащие к варне матери» (48.4). «Три жены [могут быть] у кшатрия, от двух он рождает себя, от третьей [рождаются] низкие по варне — шудры, [называемые] угры» (48.7). «Две жены у вайшьи, от двух он рождает себя; у шудры — одна: шудра рождает шудру» (48.8). Комментируя эти стихи, Нилакантха постоянно ссылается на «Манусмрити», подтверждая тем самым идентичность традиции.

Отличие версии «Анушасаны» от «Манусмрити» и «Артахашастры» состоит в том, что согласно ей сыновья от женщин, принадлежащих к еще более низким варнам, чем анантара, наследуют варну матери. «Манусмрити» и «Артахашастра» относят их к смешанным кастам: сын брахмана от вайшьи — «амбаштха», от шудрянки — «нишада», или «парашава», сын кшатрия от шудрянки — «угра» (M.X.8, 9; A.III.7.22—24). Правда, и «Анушасана» говорит, что сын брахмана и шудрянки — «парашава» (48.5), а сын кшатрия и шудрянки — «угра» (48.7). По толкованию Нилакантхи (к 48.4 и 7), сын брахмана от вайшьи — вайшья, называемый «амбаштха», а брахмана и кшатрия от шудрянки — шудра, называемый соответственно «нишада» и «угра».

В более поздних дхармашастрах (III—IV вв. н. э.) — «Яджнавалкьясмрити», «Вишнусмрити», «Нарадасмрити» — содержится иная традиция. Яджнавалкья (1.91—92) целиком перенимает схему Ману (так же, как и при описании браков пратилома — «против порядка»), но добавляет названия смешанных каст, получившихся от браков с женщинами непосредственно следующих варн: от брахмана и кшатрийки — «мурдхавасикта», от кшатрия и вайшьи — «махишья», от вайшьи и шудрянки — «карана». Вишну (XVI.2) утверждает, что сыновья, рожденные от подобных браков, принадлежат к варне матери. Согласно Нараде

(XII.106), сын брахмана и кшатрийки принадлежит к варне отца, но называется «анантара» (этим подчеркивается его неполное равенство с сыном от брахманки — ср. М.Х.14), сын брахмана и вайшьйки, а также кшатрия и вайшьйки именуется «амбаштха», сын вайшьи и шудрянки — «угра» (XII.107), сын кшатрия и шудрянки — «нишада», сын брахмана и шудрянки — «парашава» (XII.108). Вся эта схема Нарады явно переделана из соответствующей схемы Ману, причем новые названия для смешанных каст не вводятся. Поэтому происходит удвоение «амбаштхи» и разделение названий «нишада» и «парашава». Можно предполагать, что обычное перечисление — амбаштха, угра, нишада или парашава — стало пониматься по-иному: первыми двумя терминами обозначались сыновья от женщины следующей варны, за сыном брахмана и вайшьйки сохранилось традиционное амбаштха, нишада стал вторым «екантара» (сын от женщины, низшей по варне — через одну), а парашава остался «двьянтара»³ (сын от женщины, низшей по варне — через две).

Еще в середине I тысячелетия н. э. автор «Вайкханасасмартасутры» пытался согласовать раннюю и позднюю традиции, сообщая, что сыновья от законных браков принадлежат к варне отца, а от незаконных связей — к смешанным кастам (X.12). Средневековые комментаторы почти исключительно стоят на точке зрения Вишну или Яджнавалкьи (т. е. либо варна матери, либо смешанные, промежуточные касты, но не варна отца, как в более ранних памятниках) и стараются истолковать тексты соответствующим образом. Так, Нараяна полагает, что слово «порицаемый», употребляемое в «Манусмрити» (X.6), означает «исключенный из варны отца», сам термин «анантара» комментаторы «Манусмрити» (X.14) рассматривают как указание на принадлежность к варне матери и т. д.

Обратимся к более ранним дхармасутрам. Согласно первой версии Баудхаяны (I.16.6—7) сын от женщины следующей варны принадлежит к варне отца (так же, как по «Законам Ману»), только не указывается на то, что он при этом «порицаем». Далее называются три обычные смешанные касты: амбаштха, угра, нишада. Вторая версия (I.17.3—6) существенно не отличается от первой и делает исключение лишь для брака вайшьи и шудрянки — сын их здесь именуется «ратхакара», кроме того, дается второе название нишады — «парашава». Видимо, эта версия несколько более поздняя.

У Гаутамы (IV.16) говорится, что от женщин следующей варны, а также варн, идущих через одну и через две, рождаются сыновья саварна (той же варны), амбаштха, угра, нишада, даушьянта (даушманта), парашава. Название

«даушьянта» или «даушманта» больше нигде не встречается, и можно думать, что первоначально оно было эпитетом нишада или парашава («дурной?»). Тогда традиция Гаутамы становится тождественной традиции Баудхаяны, Ману, «Артхашастры» и других ранних источников. Если согласиться с комментатором Гаутамы Харадаттой, то надо признать, что тут произошла такая же перестановка, переосмысление значений, как в «Нарадасмрити». Другая версия Гаутамы (IV.18—21) — она выдается за точку зрения «некоторых» (!) — повторяет для каст, получившихся в результате браков с женщинами следующих варн, такие же названия, что и Яджнавалкья. Показательно, что в древнеиндийских источниках нигде, кроме Яджнавалкьи и Гаутамы, они не упоминаются⁴.

Вторая версия Гаутамы содержит и слово «явана» (греки), что вряд ли возможно в памятнике VI—V вв. до н. э. Кане⁵ полагает, что индийцы могли знать данное название и до походов Александра, но это рассуждение кажется малоубедительным. «Явана» не случайно стоит здесь в качестве потомка кшатрия и шудры, на месте угры, который в «Манусмрити» (X.9) характеризуется как «существо, имеющее природу кшатрия и шудры, находящее удовольствие в жестоких обычаях». Видимо, «явана» были известны автору именно в качестве враждебных воинов (греко-бактрийцев?). Важно и то, что определение каст вайдехака и магадха⁶ в разбираемой версии совершенно необычно и находит параллель только в шастрах «Ушанас» и «Вайкхана-наса», безусловно очень поздних. Поэтому весь этот пассаж у Гаутамы является, вероятно, поздней интерполяцией, совпадающей по времени с текстом Яджнавалкьи (т. е. не раньше III в. н. э.).

Текст Васиштхи гласит: «От женщин, принадлежащих к варнам через одну, через две и через три, рождаются от брахманов, кшатриев, вайшьев — амбаштха, угра, нишада» (XVIII. 8). «От шудрянок — парашава» (XVIII.9). Во-первых, мы встречаем здесь нелепое словоупотребление — «через одну, через две, через три(!)» вместо ожидаемого (ср. Г.IV.16) — «от следующей, через одну, через две». Кроме того, в восьмой сутре говорится о сыновьях трех типов от женщин трех варн, и надо бы ожидать шесть названий, а не три, как в данном тексте. Вместе с тем чрезвычайно трудно связать девятую сутру с восьмой, если принять толкование, что от шудрянок мужчины всех трех варн порождают парашаву. Это противоречило бы и буквальному пониманию восьмой сутры. Представляется возможным исправить текст следующим образом: либо вместо *bṛāhmaṇakṣatriyavaiśya* читать *bṛāhmaṇakṣatriyavaiśya* — «от женщин через одну, через две, через три варны рождаются брахманы, кшат-

рни, вайшьи, амбаштхи, угры, нишады», либо считать интерполяцией *tryantara* и *vaiśya*. И в том и в другом случае мы получим вместо бессмысленного текста традицию, идентичную традиции ранних памятников.

Заслуживает внимание не только то, каким кажется первоначальный или более ранний текст (дозволяющий браки мужчин высших варн с женщинами низших варн), но и тот факт, что поздние переписчики и комментаторы исправляют этот текст в соответствии со своим отрицательным отношением к таким бракам. Имеющийся материал позволяет утверждать, что только в начале нашей эры появляется тенденция к запрещению подобного рода браков, и варны замыкаются, становятся все более эндогамными. В XI в. Бируни мог уже констатировать, что потомство от браков анулома всегда наследует варну матери и «брахманы, хотя им это и позволено, никогда не женятся на женщине из другой касты»⁷.

Даже из самых поздних источников явствует, что потомство от таких браков не занимало слишком низкого социального положения. При межварновых браках все зависело от варны или касты родителей и от соотношения их варн или каст, т. е. от того, насколько нарушалась при этом иерархия варн. И даже смешанные касты, возникшие в результате браков «пратилома», когда женщина выше мужчины по варне, составляли, по брахманской традиции⁸, определенную социальную иерархию, где действовали те же принципы, что и внутри четырех варн⁹.

¹ Исключение составляет сын вайшьи от шудрянки, который является шудрой (III.7.25).

² Мы следуем толкованию этого места у Нараяны и Нанданы; справедливость этого толкования доказывается параллельным текстом «Анушасаны» (48.15).

³ В издании Иолли явно ошибочно напечатано *brāhmaṇāduttaram* вместо *brāhmaṇāddviantaram*, что ввело в заблуждение Мейера, объявившего весь раздел бессмысленным поздним добавлением. См. J. J. Meiser, *Über das Wesen der altindischen Rechtsschriften...* Leipzig, 1927, стр. 107—108.

⁴ За исключением «карана» в Адипарве (115.43) как названия для сына кшатрия и вайшьи (вместе вайшьи и шудрянки). Упоминания в поздних средневековых памятниках основываются, очевидно, на тех же Яджнавалкье и Гаутаме.

⁵ P. V. Kane, *History of Dharmaśāstra*, vol. I, Poona, 1930, стр. 19.

⁶ По памятникам можно проследить понижение социального ранга касты магадха. Гаутама как раз ставит ее очень низко (мифическое происхождение смешанных каст, очевидно, отражало их реальное положение в социальной иерархии, и авторы шастр, создавая генеалогию каст, заботились больше всего о ненарушении и обосновании этой иерархии).

⁷ Бируни, Индия, Ташкент, 1963, стр. 470.

⁸ См. «Манусмрити» (X.28, 31) и «Анушасана» (48.15, 18). Пятнадцать смешанных каст точно так же получаются при браках пратилома каст пратилома, как те шесть из четырех основных варн (см. комментарии Куллуки и Рагхавананды к Ману (X.31).

⁹ А. М. Пятигорский считает безусловной и универсальной аксиомой «социальный изолирующий принцип, который можно выразить следующим образом: важно не столько то, что вайшья выше шудры, сколько то, что они есть нечто совершенно *неодинаковое*... Индийское осознание системы социальных подразделений не знает промежуточных состояний. Отпрыск членов двух варн (а нередко и каст) во всех случаях ниже члена любой из них. Чаще всего он — *внекастовый*» («Касты в Индии», М., 1965, стр. 151—152). Приведенный нами материал позволяет по достоинству оценить эту аксиому.

Е. М. Медведев

**О САМОУПРАВЛЕНИИ СЕВЕРОИНДИЙСКИХ ГОРОДОВ
РАННЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ**

Культурная жизнь древней и средневековой Индии концентрировалась преимущественно в городах. Понятно, что социальная атмосфера здесь — особый образ жизни, традиции, общественная психология и т. п. — должна была наложить свой отпечаток на развитие культуры. Изучение индийского города того периода шло неравномерно и подчас весьма односторонне. Довольно подробно рассматривались и освещались, например, привычки и времяпрепровождение богатых молодых горожан — «золотой молодежи», как называл их Ф. И. Щербатской в своем переводе «Дашакумарачариты», но о городе как о социальном организме мы знаем явно недостаточно. Исследованию индийских ученых, если они касались этой проблемы, серьезно мешала тенденция идеализировать и модернизировать прошлое, особенно проявившаяся при истолковании природы институтов местного самоуправления.

В настоящей статье автор делает попытку найти подход к некоторым аспектам ранней истории индийского города: происхождению и эволюции самоуправления, его связи с общинно-корпоративной структурой, соотношению городской автономии и государственной власти.

Уже давно установлено, что купцы и ремесленники Северной и Южной Индии были организованы в профессиональные корпорации (шрени, пуга и др.) и селились в городе обычно обособленно, на отдельных улицах. Известны также деревни ремесленников одной специальности — кузнецов, горшечников, плотников. Жители таких деревень и городов сохраняли связь с землей. Каутилья в разделе 22 «Артхашастры», озаглавленном «Внутреннее устройство крепости» (города), писал, что царь «должен установить границы вла-

дений глав семьи в зависимости от ремесла или полеводства (которыми они занимаются). В этих границах они должны, получив дозволение, заниматься цветниками, плодовыми садами, огородами, рисовыми полями, а также должны производить продажу и накопление зерна. На каждый участок из 10 семей должен быть один колодец»¹. Горожане имели скот. Известны случаи дарений городом земель храму². Торговые и ремесленные корпорации владели полями, садами и другой подобной недвижимой собственностью³.

«Подсобное» хозяйство, видимо, играло существенную роль в экономике небольших городов и гораздо меньшую — крупных, где концентрировались значительные массы населения.

Вообще же четкую грань между деревней и городом провести довольно трудно: последний зачастую возникал из сельской общины путем развития промыслов и торговли. Торгово-ремесленное местечко сохраняло облик сельского поселения, противостоя уже в экономическом смысле своему земледельческому окружению. Дальнейшую судьбу такого местечка определяли удобство расположения на торговых путях, наличие продуктивного сельского хозяйства в округе, политическая роль в качестве центра территории племени, административного округа, владения, государства, наличие ставки правителя и его войск, а также святилищ. В благоприятных условиях оно превращалось в «настоящий» город с разнородным населением, с характерной застройкой, укреплениями, торговыми улицами, храмами и дворцами.

В Индии насчитывалось немало городов, существовавших с глубокой древности и сохранившихся, несмотря на непрерывные войны и нестойкость государственных образований, на территории которых они находились. Таковы Дели (Индрапрастха), Матхура, Аллахабад (Праяга), Варанаси (Бенарес), Патна (Паталипутра), Удджайн (Удджайини), Броч, Сурат (Суратха), Мултан, Лахор, Пешавар (Пурушапура), Сялкот (Шакала), Мадур, Куилон, Кожикод (Каликут), Канчипурам, Пайтхан (Пратиштхана) и др.

В течение длительного времени они несли многие черты общинного устройства, лишь постепенно приспособляясь к новым условиям. Пережитки общинно-родового строя пронизывали всю структуру городов раннего средневековья.

Вероятно, древнейшим типом города в Индии был своеобразный полис, представлявший укрепленное поселение правящего рода племени или группы господствующих родов — к сожалению, мы этого не знаем. Однако если судить по более поздним материалам о так называемых республиках — ганах и сангхах, то можно предположить, что центры ган — племен и объединений племен, у которых первобытная демократия в ходе развития классовых отношений сменилась

олигархической властью аристократических кшатрийских родов, были такими полисами, обросшими ремесленным и торговым населением, разного рода слугами, зависимыми людьми и рабами. Некоторые из них, например Вайшали — столица союза племен вадджи и господствовавшего племени личхавов, достигали больших размеров. Подобного же типа города-общины видели, наверно, спутники Александра в долине Инда.

Управление территорией ганы — республики осуществлялось советом раджанов⁴ (кшатриев, которые получили посвящение), избранных на собрании полноправных кшатриев. В собрании могли участвовать и другие свободные из числа вайшьев и брахманов. Видимо, первоначальным условием их присутствия была принадлежность к данному племени. Впрочем, к концу I тысячелетия до н. э. это, кажется, стало необязательным, так как в дом собраний допускались брахманы-чужеземцы⁵. В условиях классового общества строгий порядок родо-племенной структуры должен был отступить под натиском имущественных отношений; перемещения людей ломали прежние границы. Племенная чистота населения городов даже в ганах, где сохранялось весьма архаическое общественное устройство, не говоря уже о монархических государствах, в значительной мере нарушалась. Органы управления здесь являлись и органами самоуправления кшатрийского полиса, однако трудно сказать, в каком соотношении находилась городская и сельская администрация в ганах и сангхах.

Традиция самоуправления древнеиндийских городов, очевидно, восходит к родо-племенной демократии. В рекомендациях по планировке городов и деревень, содержащихся в трактатах по архитектуре (шилпашастрах) и в других сочинениях, предлагалось отводить специальные места для общих собраний в самом городе или вне его. У Апастамбы, например, говорится о необходимости построить здание для собраний на небольшом расстоянии от города с его южной стороны⁶.

Данные многих источников позволяют сделать вывод об участии горожан столицы в решении важных государственных дел. В раннее средневековье собрание стало в основном лишь совещательным органом, пережиточным по существу, но сведения об избрании горожанами (а также жителями сельской местности) царя при отсутствии законного наследника⁷ свидетельствуют, что прежде оно пользовалось весьма широкими правами. В данном случае связь народного собрания с племенным времен военной демократии и становления классового общества несомненна. Характерно, что в источниках говорится главным образом об активности горожан; жители сельской местности (джанапады) играли как бы второ-

степенную роль. Это подтверждает существование городов типа полиса и их важное значение в формировании государственности.

Археологические раскопки показали, что схемы планировки поселений, представленные в шильпашастрах, не оставались лишь теоретическими выкладками, они были использованы и на практике. Чаще всего в идеальном плане город являл собой прямоугольник, разбитый на четыре части двумя главными перпендикулярными улицами⁸.

Можно предположить, что помимо соображений целесообразности традиционное деление города на четыре части определялось пережитками естественного деления в соответствии с дуальной структурой племени или рода⁹. Существенных различий между планировкой деревни (грама) и города в этом смысле не отмечалось.

По «Манасара-шильпашастре» установить специфику городских и сельских поселений тем более затруднительно, что она заключалась почти исключительно в количественных показателях, в остальном же грама, как правило, характеризовалась теми же признаками, что и город, — укреплениями, наличием дворца правителя, торговых улиц и рынков, сходным размещением жителей — членов тех или иных каст по особым кварталам. Некоторые типы деревень были в сущности феодальными крепостями-замками (Nandūvarta, Padmaka, Svastika, Prastara, Candila), но и другие рекомендовалось окружать каменной стеной и рвом. По-видимому, эти данные «Манасара-шильпашастры» и трактата Маяматы¹⁰ отразили возникший в условиях феодализма обычай укрепления резиденций мелких феодальных владетелей¹¹.

Китайские источники сообщают, что экспедиция Ван Сюань Цзе покорила 580 индийских городов. Ряд историков (в частности, Р. Ч. Маджумдар, С. К. Дас и др.) относятся к этой цифре весьма скептически, полагая, что слабый отряд китайского посла, состоявший из вассальных тибетцев и непальцев, не мог добиться многого. Однако представляется вероятным, что это сообщение в какой-то степени отражает действительность, если принять во внимание распространенность традиции укрепления деревень и строительства феодальных замков.

Большинство поселений, описанных Манасарой, было разделено на четыре квартала. Конечно, естественная застройка могла быть и совершенно хаотичной (например, на древнейшем городище Таксилы — Бхир Маунде). Сюань Цзан отмечал, что улицы и переулки индийских городов извилисты¹². Тем не менее не исключено, что деление на четыре или вообще на четное число частей происходило и без соответствующей планировки.

В «Артхашастре» также говорится о разбивке города на

четыре части (района), во главе каждой из которых стоит стханика (sthānika), «ведающий делами» такого района¹³. Более мелкие подразделения (независимо от того, город это или деревня), охватывавшие 10, 20 или 40 семей (точнее, «40 благородных соседей»), безусловно, идентичны упоминаемым в других местах памятника объединениям 5 и 10 семей и 40 соседей. Видимо, в одном случае речь идет о городе, а в другом — о сельской местности.

Возглавлял подобное подразделение гопа (gora)⁴¹. Обычное значение этого термина — «староста», «старшина», но Каутилья в соответствии с брахманской юридической концепцией квалифицирует подобных должностных лиц (в том числе и стханику) как чиновников пражыствалта.

Группа горожан-соседей, очевидно, составляла общинный или родовой коллектив, пережиточно сохранившийся внутри города. Каутилья указывает, что в сделках по продаже недвижимости предпочтение отдавалось сначала родственникам, потом соседям, а затем кредиторам. «После них предоставляется уже право покупки другим. 40 соседей из уважаемых семейств должны перед данным домом объявить о его продаже»¹⁵. В другом месте говорится о преступнике, «причиняющем затруднения 40 благородным соседям»¹⁶. По смыслу текста этот коллектив выступал в судопроизводстве как одно юридическое лицо.

Объединения соседей «Артхашастры» можно соотнести с часто встречающимся в эпиграфике термином «аштакула» (aṣṭakula), означавшим, вероятно, объединение восьми кул — семей в сельской общине.

Архаические общинно-родовые связи в городе сохранялись длительное время. В крупных торговых центрах, вероятно, все большее значение приобретали связи чисто имущественные и деловые. Огромным влиянием здесь пользовались богатые купцы, стоимость имущества которых в литературных источниках выражается обычно в баснословных цифрах. Действительно, нельзя не признать, что купцов, обладавших значительными состояниями и ведших обширную торговлю, было много. Это подтверждается и записями о щедрых дарениях монастырям и храмам. Известно немало рассказов о переезде купцов в другой город, где они вновь занимали подобающее их богатству положение. Есть в литературе упоминания и о ремесленниках, меняющих места жительства. Население городов было очень пестрым, что усугублялось еще присутствием войск, приближенных и слуг правителя, а также люмпенов, стекавшихся сюда.

Однако был важный фактор, способствовавший консервации общинных институтов в городе, — господство купеческих и ремесленных корпораций — шрени (śreṇī, gaṇa, puṅga, nigama). Как уже отмечалось, шрени объединяла людей

одной профессии на определенной ограниченной территории. По-видимому, она охватывала, например, ремесленников той или иной специальности — кузнецов, масленщиков, плотников, ткачей и т. д. в данном городе. Возглавляемая советом корпорация защищала интересы своих членов, которые были связаны взаимопомощью и могли рассчитывать на ее поручительство¹⁷, способствовала и регламентации производства, и накоплению производственных навыков. Несомненно, большую роль в укреплении профессиональных объединений играла конкуренция, порождавшая стремление тщательно хранить секреты производства¹⁸.

По своим функциям индийские шрени напоминали античные корпорации и средневековые европейские цехи и купеческие гильдии. В принципе они представляли собой организации, открытые для вступления в них посторонних. Вероятно, как правило, контингент ремесленников здесь пополнялся за счет учеников, заканчивавших обучение у мастеров.

В «Нарада-смрити» (V—VI вв.) сообщается: «Желающий постигнуть свое ремесло с разрешения родственников пусть поселится у мастера, твердо определив срок [своего обучения]»¹⁹. На этот период мастер приобретал права на ученика и результаты его труда. Побег последнего карался телесным наказанием и тюремным заключением, что не избавляло беглеца от обязанности продолжать работать на своего хозяина. Мастера, видимо, были заинтересованы в увеличении срока обучения, ибо могли эксплуатировать учеников в качестве бесплатной рабочей силы. Более того, они пытались закрепить их за собой как наемных работников навечно. В том же источнике сказано: «Если после проверки искусства ученика ему будет назначено жалование, [то] подмастерье должен взять [его], а не поселиться в доме другого»²⁰. За этими словами отчетливо проступает факт ожесточенной конкуренции. Если ученик, получивший звание мастера, не выражал желания работать самостоятельно, он должен был остаться у прежнего хозяина.

Обращает на себя внимание еще одна черта сходства с цехами Запада — проверка искусства ученика, что аналогично, вероятно, изготовлению «шедевра», изделия, удостоверяющего право на получение звания мастера. В более поздних южноиндийских источниках содержатся сведения о проведении состязаний мастеров.

Поскольку проверка искусства лежала на полноправных членах корпорации, допустимо заключить, что они, если хотели, задерживали переход учеников в разряд мастеров. Вероятно, так и случалось. Подмастерье не мог работать самостоятельно вопреки воле цеха и попадал в кабалу к хозяину. Трудно, конечно, сказать, насколько распространен

на была эта практика, но так или иначе шрени обладала большой властью над своими членами.

Примерно те же функции выполняли профессиональные ремесленные касты-джати. В принципе они представляли собой замкнутые эндогамные группы, порой отличавшиеся этнически от остального населения. Многие профессиональные касты образовались из отсталых племен, специализировавшихся в процессе ассимиляции на выполнении специфических работ, нередко считавшихся нечистыми. Ввиду большого сходства профессиональных джати и шрени, члены которых наследовали занятия предков, провести между ними четкую грань невозможно, да и вряд ли она существовала.

По известному словарю Амарасинхи (около IV в.) варга (разряд) шудр включает множество ремесленников самых разнообразных специальностей, в том числе и таких, кои раньше, в более глубокой древности, считались уважаемыми. Упомянуты там и презираемые занятия, выполнявшиеся, судя по другим источникам, членами вневарновых каст. Сопоставление данных показывает, что к IV в. большинство ремесленников уже объединялись в касты. Но в этот период касты-джати только формировались и кастовые правила не носили еще столь строгого характера, как в позднее средневековье.

Можно предположить, что взаимоотношения институтов каст и шрени в значительной степени определялись различиями в их расселении. Часть джати (более широкой организации) иногда входила в шрени, объединившую ремесленников одной специальности в данной местности или городе. Вместе с тем шрени могла быть местным подразделением касты. Однако в изучаемый период связь между ними не была обязательной. Корпорация (например, купеческая) порой состояла из представителей различных каст-джати и жителей разных областей (деша) ²¹.

Внутренняя структура и цеховых, и кастовых организаций в большой мере копировала общинно-родовую. По-видимому, наиболее свободными от кастовых ограничений и архаических пережитков были шрени купцов, составлявших самый богатый, а потому и самый влиятельный слой городского населения. Не случайно начальником города в литературе называется часто крупный купец. Единство купечества облегчало ему борьбу за власть с малоимущими. Правда, есть сведения, что и купечество делилось на различные категории в зависимости от рода торговли. Упоминаются, например, шрени торговцев фруктами, торговцев тканями ²² и т. д. Корпорации помогали в организации караванов, обеспечивали их охрану, облегчали совершение денежных сделок, ссуд и вкладов. Как и шрени ремесленников, купе-

ческие объединения оберегали своих членов от произвола государства или частных владельцев.

Корпорации пользовались большим влиянием и умели постоять за себя. Иногда они переселялись в другой город или даже в другую страну, где рассчитывали найти более благоприятные для себя условия. Так поступила шрени шелкоткачей, уехавшая из страны Лата (Гуджарат) в г. Дашапуру (современный Мандасор) и быстро разбогатевшая там (V в.)²³. Однако обычно не было нужды прибегать к столь крайним мерам.

Авторитет корпораций был так велик, что в дхармашастре Брихаспати царю рекомендуется одобрять деятельность их руководителей независимо от того, полезна она или нет²⁴.

Во многих случаях шрени выступали в роли своеобразных гарантов-банкиров при передаче состоятельными людьми, знатью и даже царями религиозных даров храмам — принимали денежный вклад на условии выплаты процента с суммы, чтобы обеспечить храм маслом для ламп, цветами, тканями и т. п. Надежность такого помещения денег в качестве вечного религиозного дара не вызывала сомнений ни у дарителей, ни у храма. Иногда шрени осуществляли функции сборщиков налогов и податей, по-видимому, выступая откупщиком²⁵.

В представительных органах городского управления корпорации, конечно, играли ведущую роль. Их руководители решали все важные вопросы. Общие собрания граждан, даже если они созывались в рассматриваемый период, были, вероятно, формальностью, данью традициям.

Согласно сообщению Мегасфена в Паталипутре времени Чандрагупты Маурьи функционировал совет из 30 выборных членов, который делился на шесть комитетов по пять человек в каждом. Комитеты контролировали различные сферы городской жизни. Очевидно, это был орган самоуправления столицы.

Спустя семь веков, в гуптскую эпоху, роль населения в управлении рисуется ограниченной центральной властью. В дамодарпурских²⁶ и некоторых других бенгальских грамотах (V в.) упоминается совет города (*adhīṣṭhanādhikaraṇa*), куда входили глава городского управления (*paḡara — śreṣṭhin*), глава купцов (*sārthavāha*), делегат ремесленных шрени (*prathamakulika*) (букв. «главный ремесленник») и главный писец (*prathama — kayastha*), возможно, член касты или корпорации писцов, претендовавшей на замещение постов в бюрократическом аппарате; в данном случае пратхамакайастха, вероятно, представлял государственную администрацию. В дамодарпурских грамотах адхиштхана-адхикарана являлся органом, действовавшим совместно с администратором правительства или под его контролем.

Городской совет и его глава нагарашрештхин обладали широкими полномочиями. В их ведении находилась городская охрана и муниципальные службы. В «Дашакумарачарите» говорится, что нагарашрештхин распоряжается городской стражей²⁷. В другом эпизоде той же книги сообщается, что некий Калахакантака просил у городского совета Уджайини место сторожа на кладбище и получил его²⁸.

Совет мог санкционировать земельные сделки и дарения брахманам, монастырям и храмам в сельской округе города. Это показывает, что местные власти не ограничивались лишь чисто городскими делами, их влияние признавалось и удостоверялось официально, хотя не исключено, что практически они могли быть уже в полной зависимости от государственных чиновников.

Из дошедших до нас документов явствует, что городской совет входил в состав административного органа по управлению округом-вишайей. Судя по дамодарпурской грамоте № 5, во главе последнего стоял вишайapati (начальник округа). В грамоте № 4 отмечается, что эту должность занимал чиновник-аюктака (ayuktaka), а в грамоте № 1—что чиновник с довольно высоким титулом кумараматья (kumāratyā).

По-видимому, начальник округа имел свою администрацию, городской совет же был автономным. В надписи на печатях, найденных на городище древнего Вайшали, оттиснуто: *tīrakumāratyādhikaraṇa* — «Управление кумараматья (области) Тира» и *vaiśālyādhīṣṭhanādhikaraṇa* — «Управление города Вайшали»²⁹.

Какая-то часть сельской округи все же считалась территорией города или была подчинена ему. Помимо приведенных выше данных об этом свидетельствует то место из «Законов Ману», где говорится об обязанности начальника города проверять служащих лично, а в сельской местности (*gāṣṭra*) — с помощью соглядатаев (*caṅga*)³⁰.

Градоначальник, вероятно, избирался, во всяком случае можно предположить, что так было первоначально. Источники или ничего не сообщают о порядке выдвижения кандидата на этот пост, или указывают на факт назначения градоначальника царем. У Ману, например, читаем: «В каждом городе надо назначить одного думающего обо всех делах, высокого по положению, грозного на вид, подобного планете среди звезд»³¹. Каутилья также сообщает о назначении начальника города.

Следует заметить, что эту должность, по-видимому, всегда занимал богатейший и влиятельнейший представитель городского купечества, чаще всего глава купеческих гильдий, «начальник купцов». В его лице, по всей вероятности, сочеталась государственная административная власть и город-

ское самоуправление. Как руководитель городских корпораций и городского совета, как представитель людей, обладавших богатством, он пользовался авторитетом у чиновников царской администрации и, возможно, оказывал влияние на царя (если это был нагарашрештхин столицы). Такой человек мог успешно защищать интересы цехов. В то же время как чиновник правителя он получал над городом власть бóльшую, чем та, которую ему давали демократические органы.

С подобным градоначальником мы встречаемся в одном из рассказов «Панчатантры» Пурнабхадры: начальник купцов Дантила, «поставленный над городом... исполнял и городские и царские дела и радовал всех жителей»; но, попав в немилость, лишился должности, когда же подозрения правителя рассеялись, был восстановлен на прежнем посту³².

В этом плане любопытна характеристика купца в «Дашакумарачарите»: «По своей близости ко двору он превосходит всех старейшин города»³³. Надо отметить и тот очевидный факт, что купцы нередко предстают в качестве феодальных земельных собственников³⁴. Можно поэтому допустить, что городская верхушка приспособлялась к феодальной власти и использовала ее в своих интересах.

Государство эксплуатировало город, облагая его многочисленными налогами, податями и пошлинами. Свое это право оно нередко передавало частным феодалам, превращавшимся в сеньоров городов³⁵. Феодальные порядки господствовали и в его внутренней жизни. Так, главы корпораций взимали с членов этих объединений подати в свою пользу³⁶. Сами корпорации имели феодальный статус. Гильдии купцов, например, давались податной и административный иммунитеты на ее территории, право распоряжаться работниками и пастухами, использовать принудительный труд ремесленников³⁷. Купеческие корпорации в раннее средневековье нередко чеканили свою монету³⁸.

Древние правоведы рассматривали шрени как судебные органы. Их юрисдикции подлежали преступления, не являвшиеся опасными для государства. Интересная надпись, очерчивающая судебные функции купеческой гильдии, была отмечена К. А. Антоновой³⁹.

В сочинении Бузурга ибн Шахрияра ар-Рам-Хурмузи сообщается о судебном иммунитете мусульманских колоний на западном побережье Индии⁴⁰. Эти права не были какой-то особой привилегией. Ими обладали обычно и индийские шрени и городские общины, что засвидетельствовано в южноиндийских источниках средневековья⁴¹.

Иными словами, если корпорациям не удавалось сохранить полную автономию, они отстаивали свои позиции с помощью судебных и иных иммунитетов.

С течением времени, однако, города под натиском феодалов все больше утрачивали свою самостоятельность. Древние традиции самоуправления при благоприятных условиях сохранялись. Так было, например, в сравнительно отсталых районах Раджпутаны, где в период мусульманского господства выжила специфическая «индусская» общественная структура, а также в ряде торговых центров, где купечество обладало исключительным влиянием, но при всем том сфера независимой деятельности городских организаций сужалась.

Преемственность традиций самоуправления прослеживается в Раджпутане и в позднее средневековье. Здесь выборным муниципальным советом городов (*chotia*, *chauthia*, *chabootra*) руководил наследственный *нагарсетх* (*nagarseth* — то же, что санскритское *нагара* — *śreṣṭhin*), считавшийся главным судьей. Некоторые города получили право чеканки собственной монеты. Характерно, что Дж. Тод, говоря о совете чотиев, не проводил различия между городом и деревней⁴².

Следовательно, есть основания с уверенностью сказать, что предоставление власти шрени, перечисленным в дамодарпурских грамотах V в., отнюдь не было «наиболее смелым административным экспериментом имперских Гуптов»⁴³, автономия соответствовала природе городской общины и корнями своими уходила в глубь веков.

Можно предположить, что значительные разноречия в источниках по поводу правового положения города и корпораций объясняются особенностями исторического развития различных районов Индии и сложностью взаимоотношений государственной власти и городских и профессиональных общин. Отдельные города пользовались значительной степенью независимости, другие были подчинены власти царей или князей. Если не считать гипотетического города-государства, на существование которого в древности имеются кое-какие указания в источниках, нам неизвестны полностью независимые индийские города, подобные городам-республикам средневековой Европы.

¹ «Артхашастра, или Наука политики», М., 1959, II, 4.

² См.: R. S. Sharma, *Indian Feudalism: c 300—1200*, Calcutta, 1965, стр. 117.

³ R. C. Majumdar, *Corporate Life in Ancient India*, Calcutta, 1922, стр. 21.

⁴ Форма *gājān* (ном.) употреблена здесь в отличие от термина «раджа», с которым обычно связывается понятие «царь», «князь».

⁵ См. Г. М. Бонгард-Левин, О сословной организации в ганах и сангхах древней Индии, — доклад на VII Международном конгрессе антропологических и этнографических наук, М., 1964; его же, Некоторые черты сословной организации в ганах и сангхах древней Индии, — «Касты в Индии», М., 1965; его же, Республики в древней Индии, — ВДИ, 1966, № 3.

⁶ Apastamba, II, 10, 25, 5.

⁷ О взаимоотношении царской власти и горожан см.: Г. М. Бонгард-Левин, Некоторые особенности государственного устройства империи Маурьев (источники и проблематика), — «История и культура древней Индии», М., 1963.

⁸ Р. К. Ашарага, *Architecture of Mānasāra*, London, 1933, vol. I—V. и др. источники.

⁹ Ср.: М. О. Косвен, Семейная община и патронимия, М., 1963, стр. 190—193; его же, Этнография и история Кавказа. Исследования и материалы, М., 1961, стр. 26—32; С. П. Толстов, Древний Хорезм, М., 1948, стр. 248—249.

¹⁰ См. R. S. Sharma, *Indian Feudalism*, стр. 287.

¹¹ Об укрепленных поселениях см. там же, Appendix II.

¹² Si-Yu-Ki, *Buddhist Records of the Western World*, transl. from the Chinese of Hsien Tsiang by Samuel Beal, London, 1906, vol. I.

¹³ «Артхашастра», II, 36; ср.: II, 4; III, 9; III, 20.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же, III, 9.

¹⁶ Там же, III, 20.

¹⁷ Там же, IV, 1.

¹⁸ *Milinda — Pañho*, IV, IV, 5.

¹⁹ Нарада, V, 16. Цит. по «Хрестоматии по истории Древнего Востока», пер. Т. Я. Елизаренковой, М., 1963, стр. 421. Ученик ремесленника (тележника) упоминается в древнейшей рецензии «Панчатантры» (*Tantrākhyāyika*, III, 8).

²⁰ Нарада, V, 21.

²¹ Комментарий Медхатитхи к Ману, VIII, 219.

²² «*Epigraphia Indica*» (далее — *Ep. Ind.*), vol. XIII, стр. 15.

²³ «*Corpus inscriptionum indicarum*», vol. III, — «*Inscriptions of the Early Gupta Kings and Their Successors*», ed. by J. F. Fleet, Calcutta, 1888, стр. 84—87.

²⁴ *Bṛhaspati*, XVII, 18.

²⁵ *Ep. Ind.*, vol. XIV, стр. 190. См. также: R. S. Sharma, *Indian Feudalism*, стр. 202.

²⁶ *Ep. Ind.*, vol. XV.

²⁷ См. Дандин, Приключения десяти принцев, М., 1964, стр. 67.

²⁸ Там же, стр. 113.

²⁹ «*The History and Culture of the Indian People*», vol. III — «*The Classical Age*», Bombay, 1953, стр. 345.

³⁰ Ману, VII, 122.

³¹ Ману, VII, 121.

³² «Панчатантра» Пурнабхадры, 1, 3.

³³ Дандин, Приключения десяти принцев, стр. 110.

³⁴ Богатый материал об этом представлен в кн.: R. S. Sharma, *Indian Feudalism*.

³⁵ См. S. A. Q. Husaini, *The Economic History of India (From the Earliest Times to the Formation of Feudalism)*, vol. I, Calcutta, 1962, стр. 95.

³⁶ R. S. Sharma, *Indian Feudalism*, стр. 129.

³⁷ Там же, стр. 69—70.

³⁸ Там же, стр. 73, 131.

³⁹ К. А. Антонова, К вопросу о развитии феодализма в Индии. — «Краткие сообщения Института востоковедения АН СССР», III, М., 1952, стр. 29—30. Об этой надписи см. также: R. S. Sharma, *Indian Feudalism*, стр. 71.

⁴⁰ Бузург ибн Шахрияр, Чудеса Индии, М., 1959, стр. 94—95, 104.

⁴¹ Л. Б. Алаев, Южная Индия. Социально-экономическая история XIV—XVIII веков, М., 1964, стр. 55—56.

⁴² J. Tod, *Annals and Antiquities of Rajasthan*, vol. I, London, 1829, стр. 145.

⁴³ «*The History and Culture of the Indian People*», vol. III — «*The Classical Age*», стр. 345.

Е. С. Се ме ка

СТРУКТУРА НЕКОТОРЫХ ЦЕЙЛОНСКИХ РИТУАЛОВ И МИФОВ

(в связи с культом деревьев)

В настоящей работе цейлонские обряды и мифы, относящиеся к культу дерева Бодхи и других деревьев, рассматриваются не сами по себе¹, а во всей системе символической классификации, определяющей структуру сингальских религиозных представлений. Статья состоит из трех частей: в первой анализируется связь деревьев с первым членом противопоставления 'женский' — 'мужской', в свою очередь связанного с оппозицией 'молоко' — 'кровь', во второй — с символическим выражением социальной организации, в частности структуры социальных рангов и каст. В третьей части Бодхи изучается в его соотношении со священным царем, культовая роль которого существенна для древнего Цейлона².

1.1. На Цейлоне дерево Бодхи (*Ficus Religiosa*, пал. *assatha*, скр. *aśvattha*), обнесенное каменной оградой (*pāsaṇa* — *vedikā*), является одной из наиболее почитаемых святынь и обязательно присутствует в каждом буддийском монастыре.

По сообщениям палийских хроник, ветвь священного дерева Бодхи из Гаи на восемнадцатом году царствования индийского царя Ашоки была торжественно перевезена на Цейлон и посажена в специальном дворе главного буддийского монастыря Махавихара в Анурадхапуре³.

Культе Бодхи, сложившийся в индийском буддизме, при переносе его на Цейлон наложился на культ священных деревьев, существовавший в цейлонском индуизме на всем протяжении его истории.

О почитании деревьев в древнейший период свидетельствуют сохранившиеся в Анурадхапуре многочисленные холмики — террасы, которые были, по всей вероятности, платформами, соорудавшимися вокруг деревьев — объектов по-

клонения, что отразилось и в дошедших до нас названиях этих мест.

Согласно религиозным представлениям древних сингалцев в деревьях, в отличие от небесных сфер, обитают «земные» боги (*bhumma-devatā*). Эти духи (*rukka-devatā*) обычно женского пола, но иногда могут быть и мужчинами⁴. Древесными божествами (нередко демоны — яккхи) выступают и супружеские пары. Так, в Расавахини дух дерева *karaija* называется сыном бога (*devaputta*) и имеет супругу древесную богиню (*divyastri*)⁵.

Сам по себе культ женского божества, воплощенного в дереве или рассматриваемого в качестве аналога дерева, весьма архаичен как для индийской, так и для ряда других традиций. На печатях Мохенджо-Даро нередко встречается ритуальное изображение священного дерева ашваттхи⁶, в некоторых случаях оно воспроизведено с двумя стволами (или, точнее, одним раздвоенным стволом). Между ними помещена фигура стоящего божества, предположительно женского. Голова ее украшена трезубцем, из которого растет ветвь, покрытая цветами и листьями. В нижней части печати — семь фигур с ветвями на головах⁷.

В индоарийской литературной традиции сочетание или чередование образов дерева и женщины засвидетельствовано уже в самых ранних текстах⁸. В сказках часто повторяется мотив брака женщины с деревом⁹, в буддийском искусстве Индии одно из распространенных канонических изображений — комбинация женского божества — яккхини с деревом¹⁰.

По цейлонским представлениям, духи, обитающие в деревьях, могут быть как благими, так и несущими зло. В сингалском тексте «Алавакадаманая» древесный дух — демон, пожирающий людей, в то время как богиня дерева «Сутасомы-джатаки» — воплощение добра. Царь-людоед, ошибочно считая ее божеством зла, намеревается принести ей человеческие жертвы. Весьма интересны иллюстрирующие эту джатаку фрески храма Дегальдорува. На одной из них изображено дерево с женской головой между ветвями. Под ним — шесть человек, предназначенных ей в жертву¹¹. Под другим таким деревом сидит царь-людоед. Эти концепции весьма архаичны, что демонстрирует, в частности, мотив человеческого жертвоприношения.

Подобного рода изображениям полностью соответствует по теме записанная на Цейлоне уже в XX в., но содержащая также весьма архаичные мотивы легенда о богине Паттинни¹². Имя ее, проникшее на остров, видимо, через дравидийское посредничество, первоначально обозначает 'супруга бога'. Она рождена из манго¹³, т. е. изначально является уже дочерью дерева. Претерпев множество мучений из-за

неверности мужа, обвиненного в конце концов в краже, казненного по приказу царя и похороненного под деревом *kohomba*, Паттини оживляет его своим горестным плачем, а вслед за тем, расщепив дерево, входит в него¹⁴. Ее муж Паланга пытается настичь ее, но застревает в дереве, так как оно вновь соединяет две свои расщепленные половины, и богиня навсегда скрывается в нем, становясь его духом¹⁵.

На Цейлоне в центральных районах и сейчас существует ритуал, посвященный Паттини и Паланге (*an keliya*), — ‘игры богов’. По этому дуалистическому мифу они взбираются на дерево в поисках цветов священного дерева *sapu*. На площадке деревьев, где совершается ежегодный ритуал *an keliya*, стоят два дерева, которые символизируют Паттини и Палангу¹⁶. Каждый из символов, воплощающих оппозицию ‘женский’ — ‘мужской’, соотнесен с одной из двух дуальных половин селения. Таким образом, здесь еще прослеживается связь символической классификации, отраженной в культуре дерева, с архаической социальной организацией.

1.2. К традиционной ассоциации дерева с женщиной имеют отношение также цейлонские обычаи поклонения дающим сок деревьям в случаях, когда женщина хочет иметь ребенка¹⁷. Большая роль придается деревьям и в брачных церемониях и в обрядах, отмечающих рождение ребенка. У индустов Цейлона распространен обычай заворачивать послед в тряпочку и вешать его на дерево, источающее сок. Это делается, чтобы у матери было молоко¹⁸.

Они же особо поклоняются деревьям, из которых течет молочный сок (вембу, марута, маргоса и др.)¹⁹ и которые так и называются *kiri gaha* ‘молочное дерево’.

В цейлонском буддизме к этой же категории принадлежит Бодхи. Последнее столь почитаемо, что, в отличие от других молочных деревьев и в первую очередь *jak*, никогда не используется при заклинаниях и прочих аналогичных церемониях²⁰. Остальные же деревья представлены во многих существенных ритуалах, в частности в заклинательных обрядах врачевания, а также инициации. Одна из церемоний врачевания, *bali*, начинается с устройства специального сооружения, которое носит название *kiri maduwa* ‘молочная хижина’. Вслед за этим происходит водружение *kiri gaha*. Во время другой такой же церемонии в качестве жертвы злему *яккхе* сжигается пять ритуально нечистых предметов. Они помещаются в специальные формочки, сделанные из листьев *jak*, чем достигается очищение, т. к. это дерево является ритуально чистым. Во время этой же церемонии в дар злему *яккхе* приносятся кровь и красные цветы. Будде обычно даруются белые цветы.

Для характеристики представлений о противостоящих

друг другу «ритуально чистых» богам (в цейлонских культах Будда), с которыми связан белый цвет и молоко, и «ритуально нечистых», с которыми ассоциируется красный цвет и кровь, весьма показательна легенда центрального индийского племени гонда (дравидийская семья языков). Действующие в легенде боги Шембу (Шива) и Парвати живут на белой горе и ездят на молочно-белом быке. Однажды, когда все боги гондов собрались под деревом *saj*, появилась Парвати на своем быке и спросила их, что она может им дать. Боги попросили накормить их молоком из ее правой груди, богов же телугу и маратхов — из левой. Богиня исполнила их желание, и все они питались ее молоком двенадцать месяцев. Когда было высосано все молоко, из груди пошла кровь. Боги телугу и маратхов прекратили сосать, боги же гондов продолжали пить кровь, в результате став ритуально нечистыми. Шива назвал их «едящими кровь», наказал, а позднее превратил в людей. Жрец гондов Лингал носит второе имя *Pahandi*, что значит 'рожденный из красного цветка', он олицетворяет собой мужское начало, символом его является красный цвет ²¹.

Представление о материнском молоке как ритуально чистом отражается также и в цейлонском обряде заклинания. Во время церемонии водружается дерево, после чего начинается поклонение семи богиням — *kiri amma*. Эти богини — 'матери, которые кормили молоком' — считаются сестрами богов. Танцовщицы, изображающие *kiri amma*, обязательно одеты в белое ²².

Центральная оппозиция 'ритуально чистый' — 'ритуально нечистый', выражением которой в ряде цейлонских ритуалов является оппозиция 'молоко' — 'кровь', в значительной степени определяет собой структуру каст и потому очень важна для понимания организации всего цейлонского общества ²³. Культ *kiri gaha* оказывается существенным для ритуального отражения этой структуры.

Связь данного культа с представлением о молоке как ритуально чистом, женском начале, о белом цвете отмечается и у других народов. Так, по мифологии ндембу (Африка) белый цвет ассоциируется с женской природой, что проявляется, в частности, в культе дерева *tudyi*, из которого течет молочный сок, отчего оно считается символом женственности и материнства. Это дерево служит главным символом в церемонии инициации ²⁴, заключающейся в очищении после первой менструации.

На Цейлоне девушку, достигшую зрелости, изолируют от всей семьи и запирают в отдельном доме или комнате. Если возможно, их огораживают белой веревкой. В «благоприятный момент», определяемый гороскопом, голову, лицо и тело девушки покрывают белой тканью и ведут ее в место для омо-

вения. Здесь ее трижды омывают водой со всякими снадобьями; считается, что лучше всего употреблять молоко. Сюда же приносят горшок с загрязненными вещами и после омовения разбивают его о дерево, источающее молочный сок. Участникам обряда подают рис, сваренный в молоке. В доме, украшенном белыми тканями, куда возвращается девушка, сооружают бассейн; его заполняют водой или, что более желательно, молоком²⁵.

В некоторых деревнях эта церемония совершается под деревом *jak*. После ритуального обливания девушка ножом семь раз надрезает дерево, чтобы пролилось молоко, и затем считается полностью очищенной²⁶.

В рассматриваемом ритуале существенны не только описываемые оппозиции 'кровь' — 'молоко' (и как его символ 'молочное' дерево), 'красный' — 'белый', но также и убеждение в том, что молоко как очищающая жидкость иерархически выше, чем вода. Здесь, несомненно, имеется в виду то, что в структурной антропологии принято называть «культурным символом», т. е. трансформированным продуктом естественной природы²⁷. Особенно отчетливо это представление о молоке выражено у тода в Индии. Ритуально чистые священнослужители *palol*, которым поручено изготовление молочных продуктов, не должны подносить воду ко рту правой рукой, сбивающей масло. Культ молока как ритуально чистого, сакрального, в противоположность ритуально нечистому, мирскому, у тода определяет структуру жизненного уклада, построенную на принципах двоичных противопоставлений. Все тода делятся на мирских, или 'просто тода' (*to:rdas*), и сакральных (*tevaliol*), получающих доступ к священным быкам и молоку. Главными ритуальными помещениями — храмами — являются «священные молочные», разделенные на внутреннюю сакральную часть, где хранится утварь, связанная с производством молочных продуктов, и мирскую, где держат посуду, в которой эти продукты раздаются мирянам. Точно так же строится и обычное жилище тода — во внутренние сакральные помещения (там хранятся молочные продукты) не разрешено входить женщинам. К молоку допускаются только мужчины, женщины не могут даже готовить те блюда, в которых употребляется молоко²⁸. Таким образом, у тода двоичное противопоставление 'молоко — немолочные продукты еды и питья' совмещается с оппозициями 'сакральный — мирской', 'мужской — женский', 'правый — левый', 'внутренний — внешний'. В противопоставлении «вода» — «молоко» выражено одно из самых существенных для архаичных культур противопоставлений: 'природа' — 'культура'²⁹.

Связанное с белым цветом (в противоположность красному) представление о чистоте отражается в некоторых южно-

индийских ритуалах. Белый цвет выступает в них знаком сексуальной чистоты (или асексуальности). На Цейлоне в день свадьбы дом невесты украшается новыми белыми тканями, причем данный обряд за определенное вознаграждение выполняют члены каст прачек³⁰. Есть основание думать, что в этом проявляется архаическая ритуальная роль этих каст, по-видимому, связанная с рассмотренным выше противопоставлением как в его абстрактном виде ('ритуально чистый' — 'ритуально нечистый'), так и в более конкретном 'белый' — 'запятнанный кровью')³¹.

В Южной Индии в областях, где обязательны или желательны кросскузенные браки, на ежегодной церемонии, когда мужчины, одетые в белое, и женщины — в цветное, обмениваются одеждой, параллельные кузены (те, которым не предписаны брачные отношения) дарят друг другу белые одежды, в то время как кросскузены (с кем браки предписаны) — красные³². У тода отчетливо прослеживается зависимость между счетом родства по материнской линии и молоком, понимаемым как культурный символ: родственник со стороны матери называется *poljol* «мужчина, относящийся к священной молочной (*polj*)»³³, с чем сопоставляется индийское обозначение родственной линии *gotra(ya)* (первоначальный смысл 'стойло для коров')³⁴. На Цейлоне тоже обнаруживается сходное противопоставление «родственников по молоку» и «родственников по крови», причем давая толкование первой из этих категорий, один из информантов утверждал, что молоко одинаково у всех членов высшей касты (*goigama*), у женщин, коров, коксовых орехов (синг. *pol kiri* 'молоко кокосового ореха'), риса³⁵ и деревьев, источающих молочный сок³⁶.

Согласно представлениям сингальцев кровь, молоко и семя теснейшим образом связаны друг с другом. При этом кровь наряду с выделениями организма (слюна, кал, моча) считается крайне загрязняющей. Семя, которое рассматривается как дистиллированная кровь, тоже в высшей степени ритуально нечисто, оно, однако, полно мощи: это — эссенция тела, его энергии и жизни (из восьмидесяти капель крови получается только капля семени). Попав в лоно матери, семя становится пищей для зародыша.

Молоко также возникает из крови, которая попадает в грудь и там согревается (ср. выше с мифом о богах гонда, сосущих Парвати). Оно с ритуальной точки зрения самое чистое, несущее благо, и должно всячески почитаться. Поэтому ему отводится одна из главных ролей в обрядах цейлонцев. Так, молоко кокосового ореха употребляется при приготовлении жертвенной пищи различным богам и Будде; кипячение молока для них считается благим делом; загрязнившиеся должны в целях очищения быть обмыты молоком³⁷.

Все эти представления отражаются в различных обрядах, связанных с сельским хозяйством. После сбора каждого урожая совершалась церемония кипячения молока *kiri — itirima*. Она проводилась обязательно возле дерева, источающего молочный сок, вблизи водоема. Рис раскладывался в три горшочка и кипятился с молоком кокосового ореха, после чего его приносили в дар богам. В конце церемонии молочный рис (*kiri-bat*) раздавался участникам. Другой ритуал, во время которого поедали *kiri-bat*, выполнялся в период созревания риса. Крестьяне, совершив ритуальные омовения, надевали белые одежды. Затем один человек направлялся в поле, девять раз кланялся колосьям, срезал горсть готовых, выбирал из них три, заворачивал их в три листа Бодхи или другого священного дерева кадуру, и на голове отослал на специальную площадку. Здесь их опускали в вырытый для этого колодец и отверстие закрывали камнем или кокосовым орехом. У жителей равнины был обычай вешать на дерево или шест возле поля три горсти рисового зерна. Его жертвовали божеству Катарагаме³⁸. Любопытно отметить перенесение на земледельческие церемониалы представлений, сложившихся первоначально в сфере скотоводческой (рис и кокосовый орех как символы молочных продуктов).

У некоторых народов, в частности ндембу, существуют ритуалы, аналогичные описанным. Здесь материнское молоко и семя мужчины приравниваются друг другу. Это вызывает обратные ассоциации — красного цвета (символ материнской крови) с женским, белого — с мужским. В ритуале *wib-wang'u*, совершаемом в честь матери близнецов или женщины, которая должна родить близнецов, белую глину, растертую в порошок (она отождествляется с семенем) и помещенную в коробочку в форме фалла, выдувают на женщину, которая становится на бревно возле водного источника. Затем на нее из раковины речного моллюска выдувается растертая в порошок красная глина (отождествляется с материнской кровью)³⁹. Характерно, что операция с белой глиной продельывает *врач-мужчина*, который, согласно представлениям ндембу, «кормит детей семенем»⁴⁰, с красной — *врач-женщина*⁴¹.

В ряде случаев, в частности в южноиндийских ритуалах, посвященных богине Мари Амман, происходит переосмысление молочного дерева как мужского символа. Мари Амман почитают и на Цейлоне в качестве богини инфекционных болезней, в первую очередь оспы, и в этом смысле она неотличима от богини Паттини⁴². Здесь отчетливо видна прямая связь с южноиндийской культурой, особенно с дравидийскими традициями. В Южной Индии во время восьмидневной церемонии перед храмом Мари Амман устанавливается ствол молочного дерева. С него сдирают наружную бурую

кору, чтобы была видна внутренняя, белая. Это белое дерево ассоциируется с демоном — возлюбленным Мари Амман⁴³. Можно сопоставить такую обратную зависимость с тем фактом, что в Индии и на Цейлоне Бодхи считается «молочным» деревом, но при этом ассоциируется не с женщиной — богиней, а с мужчиной — Буддой (ср. также связь Паланги с деревом).

2.1.2. Согласно каноническим текстам⁴⁴ все важнейшие события жизни Будды Гаутамы связаны со священными деревьями. Будда рождается в момент, когда его мать Майя, гуляя в роще Лумбини, касается ветви дерева *sāla*; уже в раннем детстве он переживает состояние джханы под деревом *jambu*; уйдя от мира, семь дней живет в манговой роще; перед просветлением сидит под деревом баньян, где получает пищу (молочный рис) от женщины, принесшей ее в дар древесному божеству; остальную часть дня накануне просветления проводит в роще *sāla*; вечером отправляется к дереву Бодхи, появившемуся на земле в момент его рождения; после просветления проводит по семь дней сначала под деревом Бодхи, потом под деревом нигродха, затем под кольцами змия Мучалинды (где змий — нага равен дереву) и, наконец, под деревом *rājāyatana*; во время последнего пути он останавливается в манговой роще Какуттха, затем в роще *sāla* в Кушинаре. Здесь, как сообщают, например, палийские цейлонские хроники, он, лежа между двумя деревьями *sāla*⁴⁵, достигает нирваны. Этот факт весьма интересен в свете сказанного выше о божестве (в частности, женском) между двумя деревьями или в дереве.

Подобно тому как включенные в буддийский пантеон уже на ранних этапах его истории на Цейлоне брахманистские боги занимают положение, зависимое от Будды, священные деревья оказываются подчиненными господствующему над ними дереву Бодхи.

В одной из легенд «Махавамсы» рассказывается о человеке, который, увидев однажды пратека будд за трапезой, дал им ветви, чтобы они очистили свои чаши. За это он был вознагражден — в следующем рождении стал божеством дерева *rājāyatana*⁴⁶. В момент пребывания Будды в парке Джетавана (в Индии) древесное божество держало свое дерево над Буддой наподобие зонта. Когда Будда отправился на Цейлон, он взял его с собой для блага обитателей острова (Mhv., I. 52—57). В другом отрывке хроники, повествующем о перевозке ветви Бодхи на Ланку, сообщается, что по пути ей поклонялись различные божества — осыпали ее цветами священных деревьев *campaka*, *salla*, *nimba*, *nāga*, *pinnāga*, *ketaka*. Наги тоже приветствовали дерево, поднося ему в дар красные, белые и голубые лотосы и другие священные цветы⁴⁷.

Цветовая символика, являющаяся частью общей системы символической классификации, в приведенном тексте может рассматриваться как весьма архаичная, в отличие от специфической индийской системы четырех цветов. Трехчленная цветовая структура обнаруживается и в некоторых древнеиндийских текстах, например в «Чхандогья-упанишаде» (VI.4.1—7), где цвета красный, белый, черный соотношены с тремя основными элементами вселенной — с тремя «божествами»⁴⁸.

Подобная структура сопоставима с римской цветовой символикой ритуальных животных — там с тремя родами богов связаны животные белой, черной и красной мастей, что является отражением трехчастности архаичного римского пантеона и соотносением его с трехчастным пространством (мирового дерева, мирового животного).

Согласно Дюмезилю трехчастность римской и древнеиндийской символики восходит к индоевропейской. Он подтверждает это сравнением с хеттским обрядом, где используют ткани трех цветов (белая, красная, голубая), ассоциирующиеся с дорогами, по которым идут боги. По Дюмезилю данные три символа соответствуют трем основным социальным функциям и группам, отраженным и в индоиранском⁴⁹.

Примечателен фрагмент ритуального хеттского текста, описывающий путешествие бога на колеснице по священной дороге из Хаттусаса через Тавинийские ворота. Колесница украшалась тремя лентами тех же цветов — красного, белого и голубого⁵⁰, в чем выражалась, вероятно, идея объединения трех священных дорог. Структура этого хеттского ритуала аналогична ритуалу перевозки ветви Бодхи на Цейлон: божество (его статуя или его символ — дерево), с которым связываются три сакральных цвета, движется по священному пути (на колеснице или на корабле). Сопоставление цветовой символики индоиранцев с тремя основными социальными функциями, как отмечает В. В. Иванов, «особенно интересно для решения вопроса о возможном соотношении этих цветовых различий с различиями социальных классов (др.-инд. *varṇa* 'цвет, класс > каста')»⁵¹.

В структуре четырехчленной индийской цветовой символики наблюдается четкое противопоставление белого, красного и желтого, с одной стороны, сине-черному — с другой. Его можно рассматривать как параллель обычного противопоставления дваждырожденных (брахманов, кшатриев и вайшьев) однорожденным (шудрам). При этом черный, естественно, занимает низшую ступень в иерархии цветов или остается за ее пределами⁵². Соотнесенность четырех варн с определенным цветом в индийских ритуалах проявляется в том, что каждой варне приносится подношение (жертва) ее цвета: брахманам — белое, кшатриям — крас-

ное, вайшьям — желтое, шудрам — синее. В самой цветовой символике наиболее важными оказываются белый и красный цвета, они обычно неразлучны в ритуале, «подобно тому как брахманы и кшатрии объединены в соответствии с их ролью руководителей других людей»⁵³, причем белый противопоставляется красному, как чистота брахмана — правящей силе, т. е. «нечистоте» кшатрия.

Параллель к оппозиции цветов 'красный' — 'белый', связанной с различием социальных рангов кшатриев и брахманов, обнаруживается в неавестийских—пехлевийских текстах, где с различием этих двух цветов и соответствующих им рангов жрецов (*asrōnih*) и воинов (*artēštārih*) соотнесен третий цвет — голубой, связанный с рангом земледельцев (*vastryōših*) и у древних кельтов, где белый цвет одежды друидов противопоставлен красному у воинов⁵⁴.

Противопоставление красного и белого в цейлонских ритуалах кажется весьма существенным, так как здесь не сохранилось противопоставления брахманов кшатриям, столь важного для древнеиндийской системы социальных групп (варн)⁵⁵. Таким образом, возможна реконструкция некоторых исчезнувших элементов социальных отношений (в частности, брахманской варны на буддийском Цейлоне), оказывающихся более подвижными, чем связанные с ними черты символической классификации, которые отражались в ритуале и в нем окостенели.

2.2. В систему древнеиндийской символической классификации, повлиявшей и на ранние цейлонские представления (в частности, на изложенное в палийских хрониках предание о перевозке южной ветви дерева Бодхи на Ланку), входили также четыре мировых дерева, соотнесенные с четырьмя социальными рангами⁵⁶. Весьма важным для понимания этой проблемы является текст «Шатапатхабрахманы», где речь идет о ритуальном окроплении царя во время коронации: «Одна [чаша] сделана из дерева *palāśa*, водой из нее совершает окропление священнослужитель (брахман. — *Е. С.*). Дерево *palāśa* имеет жрецкое достоинство... Одна [чаша] сделана из дерева *udumbara*, водой из нее совершает окропление родственник царя (т. е. кшатрий. — *Е. С.*). Дерево *udumbara* означает пищу... Одна [чаша] сделана из отростков дерева *nyagrodha*, водой из нее совершает окропление знатный друг [царя] (*janyomitra*). Подобно тому как дерево *nyagrodha* поддерживается своими ветвями, так государство поддерживается знатными людьми, которые являются друзьями... Одна [чаша] сделана из дерева *aśvattha*, водой из нее совершает окропление земледельца (вайшья. — *Е. С.*). Потому что как-то однажды Индра воззвал к Марутам, укрывавшимся в ашваттхе»⁵⁷. В различных мифах эти деревья выступают как деревья, растущие корня-

ми вверх (в приведенном тексте «Шатапатхабрахманы», см. также *Ṣat. Br.*, XIII, 2, 7, 3). Они в то же время служат обителью богов и представляют одного из них⁵⁸.

Связь мировых деревьев с социальными рангами является частью общей системы классификационных соответствий древней Индии⁵⁹. Отраженная в описываемом ритуале система социальных рангов может считаться весьма древней, так как в ней, наряду с тремя социальными группами⁶⁰, варнами, называется и четвертая, имеющая отношение к роду (царскому). Подобный факт может быть рассмотрен как подтверждение идеи связи социальных рангов со структурой родства⁶¹. Вместе с тем изложенные факты согласуются с гипотезой А. Хокарта о ритуальном происхождении каст⁶² и о древности царской касты (ср. на Цейлоне касту *rāja — kula* 'царский род')⁶³.

Воссоздаваемая на основании описываемого ритуала структура включает, таким образом, четыре социальные (и одновременно ритуальные) группы, расположенные вокруг священного царя. С каждой из них соотнесены различные символы (в данном случае мировые деревья), размещенные по странам света. Применительно к Индии такая структура весьма архаична. Архаичность проявляется в том, что царь здесь выступает центром (пятым членом) ритуала. Для Индии более позднего периода это уже не характерно, а сохраняется только в Южной и Юго-Восточной Азии, в частности на Цейлоне, где, по меткому замечанию Дюмона, разделяющего идею А. Хокарта о ритуальном происхождении каст, ритуал «воспроизводит крайне разработанную „литургию“, в центре которой находится царь...»⁶⁴.

В легенде о перевозке дерева Бодхи можно видеть отражение аналогичных идей. Царь и дерево Бодхи, связанное с ним, символизируют центр мироздания и вселенную в целом. Вокруг дерева в качестве его стражей располагаются назначаемые царем и сопровождающие его лица (*Mhv*, XIX, 1—3). Порядок перечисления стражей, их числовые характеристики позволяют выделить три их основных типа: представители различных социальных рангов, кастовых профессий, а также кланов. Первые четыре (по порядку) группы почти аналогичны индийским социальным рангам в рассмотренном выше ритуале четырех чаш. Это — восемнадцать членов царской семьи (*devakula*), в данном случае *deva* в значении 'царь', восемь из семей царских министров (*amacca*), восемь из семей священнослужителей (*brāhmana*), восемь из семей купцов (*setṭhi*). Здесь, в отличие от индийского текста, открывает перечисление родовая группа (царская), а не брахманы, которые помещены лишь на третье место (после царских министров), четвертое отдано купцам — *setṭhi* (тут равнозначно вайшьям).

Вслед за четырьмя первыми группами названы представители (по одному) пастухов (*goraka*), а также кланов *taracca* (гиены) и *kuliṅga* (птицы сорокопуд), составляющие вторую группу (включение кланов гиены и сорокопуда еще раз подтверждает факт неполного отделения социальных рангов от клановых объединений на Цейлоне в древности). Завершают список профессиональные группы — ткачей (*pe-sakāra*) и горшечников (*kumbhakāra*), число членов которых не указано.

В средневековой хронике «Махабодхивамсе», целиком посвященной истории дерева Бодхи, в тексте, говорящем о том же событии, но значительно более подробно, нет столь строгой иерархической расстановки различных социальных слоев. Однако и здесь в начале помещены представители главных социальных рангов. При этом восемнадцать членов царского рода (*devakula*) выделены и поставлены над всеми другими членами свиты дерева. Далее в списке, охватывающем 24 группы (по восемь человек от каждой), первое место занимают кшатрии (*khattiya*), второе — купцы (*setṭhi*), третье, как и в «Махавамсе», — брахманы (*brāhmaṇa*), четвертое — владельцы земли (*kuṭimbika*). В хронике сохранено упоминание о членах кланов тарачча и калинга и перечислены также представители различных кастовых профессий, играющие с древности до настоящего времени важную роль во всех цейлонских ритуалах и церемониях: цирюльники, ткачи, горшечники, прачки, повара, портные, кузнецы, граверы, золотых дел мастера, плотники, живописцы, царские телохранители, лучники, носители царских зонтов, смотрители царских садов, цветочники, изготавливающие благовония.

Анализ приведенных текстов дает в известной мере возможность реконструировать староцейлонскую социальную организацию. Он позволяет выявить древние социальные ранги и их положение в общественной структуре, а также указывает на отличие самой структуры от своего индийского прототипа. Отведение брахманам третьего места подтверждается и другим отрывком из «Махабодхивамсы». Царь Ашока, прощаясь с деревом Бодхи, посвящает ему на семь дней свое царство (об этом ниже) и выполняет при этом обряд, который может рассматриваться как эквивалент ритуала окропления при коронации (*rājā — sūya*). Три избранные царем девушки должны совершать окропление — кшатрийка (*khattiyakañña*) — святой водой из золотой раковины, девушка из купеческого рода (*setṭhikañña*) — из серебряной, брахманка (*brāhmaṇakañña*) — из белой. Соотнесение определенных цветов, а также металлов и деревьев с рангами является частью общей системы классификационных соответствий⁶⁵ (ср. данные о связи женщины с деревом).

Все эти факты свидетельствуют не только о том, что не

Цейлоне оказывается несущественным различие между брахманами и кшатриями⁶⁶, но и о том, что брахманы полностью оттеснены здесь с вершины социальной пирамиды (в некоторых случаях они поставлены даже ниже купцов). Для буддийской страны это обстоятельство вполне объяснимо. Правда, отдельные священнослужители-брахманы играли видную роль при дворах сингальских правителей, поскольку в государстве наряду с общегосударственной буддийской религией сохранялся индуизм, но целостность и значимость этого социального ранга была утрачена. Часть брахманов растворилась в других рангах, они слились с кшатриями или стали земледельцами⁶⁷. На первое место выдвигается род царя и соответственно социальный ранг кшатриев. Вероятно, в связи с этим можно говорить о преобразовании североиндийской варновой системы на буддийском Цейлоне. В более позднее время происходит также видоизменение южноиндийской кастовой системы, проникавшей на остров. Н. Ялман отмечает, что «у сингальцев (разумеется, и у индийских тамиллов на Цейлоне) не было брахманских каст... Перед нами гибридный случай, когда некоторые основные черты трансформировались (буддизм), тогда как другие сохранились в сочетании, характерном для Индии (небрахманские касты). Пример Цейлона особенно поучителен, потому что, насколько мы знаем, эта особая комбинация буддизма с небрахманскими «кастами» существовала на протяжении почти 800, если не 2 тысяч лет»⁶⁸.

Структура кастовой системы современного Цейлона в целом включает три группы: самую многочисленную и привилегированную касту земледельцев — *goyigama* (там. *vellalar*), многочисленные касты обслуживания, которые могут быть названы ритуальными, ибо закрепленные за ними функции до сих пор выполняются при совершении ритуала. В повседневной жизни профессия, по которой названа каста, и ее основное традиционное занятие (первоначально ритуальное) часто не совпадают. Поэтому для уяснения ее происхождения и для понимания занимаемого места в кастовой иерархии необходимо определить ее ритуальные обязанности. Третью группу составляют низшие, или «внекастовые» (родии и другие), они считаются ритуально нечистыми и обычно к участию в обрядах не допускаются⁶⁹.

В средние века основным делением тоже было деление на 'знатных' *kulinā* и 'низких' *hina*. К первым относились земледельцы — *goyivaṃsa* (или *vellālayā*) и в качестве более низкой их подгруппы 'пастухи-скотоводы' — *gopālā* (или *paṭṭi*), ко второй — многочисленные касты обслуживания, внутри которых была своя иерархия⁷⁰. Далее шли внекастовые. Подобная структура, как видно из приведенных выше текстов, находит соответствие и в древнем Цейлоне. Так,

в «Махавамсе» термин *kula* употреблен применительно к членам царской семьи, царским министрам, брахманам и купцам, а также пастухам и людям из кланов гиены и сорокопута. О горшечниках и ткачах сказано просто — «люди из горшечников и ткачей» (добавлено: «и других ремесел», без уточнения профессии).

Ритуальная роль касты горшечников (*kumbalu*) на современном Цейлоне очевидна. Она выражается в том, что члены касты должны поставлять буддийским и индуистским храмам новые горшки для приготовления ритуальной пищи Будде и другим богам⁷¹. Эта каста в Южной Индии и на Цейлоне возводит свое происхождение к Брахме, изготовлявшему горшки, и претендует, таким образом, на брахманское достоинство⁷². Согласно более новым исследованиям признаки ее относительно высокого ритуального статуса сохранились только в отдаленных районах острова⁷³.

В сингальских средневековых надписях зафиксировано, что горшечники, приписанные к хозяйству вихары, делают для нее различные горшки, получая в качестве вознаграждения участок земли из монастырских владений (вознаграждение довольно значительное в общей системе вознаграждения служащих и работников вихары)⁷⁴. В государстве Канди существовал специальный «департамент горшечников» — *baḍahalbadda*. Наличие его, а также лежащая на горшечниках обязанность поставлять черепицу, кирпичи и горшки в царские кладовые и в дом главы провинции⁷⁵ отчетливо указывают именно на ритуальную функцию этой группы (см. ниже)⁷⁶. Однако самым ярким доказательством является их роль в общегосударственной ежегодной церемонии вызывания дождя — в кандийской перахере. Горшечники сопровождали главных участников процессии, которую возглавлял царь, неся в руках глиняные горшки, украшенные цветами кокоса⁷⁷.

Горшки (*kumbha*, *kalaśa*, *ghaṭa*), в которых растет дерево желания, или дерево Бодхи, — один из самых распространенных мотивов изобразительного искусства не только Индии и Цейлона, но и всей Восточной Азии⁷⁸. Весьма распространен он и в мифологии. В «Бхагавата-пуране» говорится о божестве леса — *vanaspati*, которого надлежало поместить в горшок и почитать жертвенным огнем (Bhāg. Pur., II, 1, 10, 38). В джакате *Kaliṅgabodhi* (№ 479) содержится рассказ о том, что Ананда, желавший посадить дерево Бодхи перед воротами Джетаваны, вырыл яму, установил в ней горшок, наполненный землей и водой, и опустил туда зерно. Из него тотчас же вырос тонкий и высокий ствол с пятью ветвями в четыре стороны и вверх. По легенде о перевозке ветви Бодхи горшок из золота изготовляет бог Вишвакарман — Всеобщий Ремесленник, принявший облик кузнеца.

Готовый горшок, судя по символическому описанию (девять хаттх в окружности, пять хаттх глубиной, три хаттхи по периметру, толщиной в восемь пальцев), подобно самому дереву, а также ритуалам, с ним связанным, представляет собой космологическую модель вселенной. Царь устанавливает его на золотой трон и поклоняется ему как божеству или его символу (Mhv., XVIII, 24—39). Горшок с посаженным в него лотосом до сих пор играет существенную роль в обрядах Индии и Цейлона, представляя во многих случаях само божество⁷⁹.

С точки зрения ритуальных функций привлекает внимание каста цейлонских ткачей. По свидетельству Роберта Нокса, они кроме основной профессии занимаются астрологией, а также бьют в барабаны том-том, дуют в дудки, пляшут в храмах во время различных обрядовых церемоний. Сегодня члены этой низкой касты, носящей название *beravā* (от синг. *bera* 'барабан'), выполняют те же функции, причем ткачество почти забыто, оно просто считается традиционным. Многие за участие в ритуалах получают отрезки храмовой земли⁸⁰. Члены касты *beravā* (*beravaya*) живут в замкнутых поселениях, иногда отделенных от основной деревни, занимаемой *goyigama*, рекой. Ритуальным центром такого поселения служит дерево Бодхи, которое сажают в самой середине территории деревни с прилегающими к ней полями. Ему по дням *poya* (особые дни четырех фаз луны) приносят в дар цветы⁸¹.

На буддийском Цейлоне ряд каст, главным образом составляющих группу *durayi*, связывает свое происхождение с деревом Бодхи. Кандийская каста *panna* (или *panna-durayi*) когда-то выполняла ритуальную функцию, имеющую отношение к обслуживанию царя. По свидетельству англичанина Деви, члены ее считались косцами травы для царя, должны были заботиться о царском скоте, лошадях и слонах и т. п. Современная каста *panna* связывает себя со священным деревом Бодхи и заботами о нем. На этом основании она претендует на высокий кшатрийский статус, которым якобы обладала в древности. То же можно сказать и о касте *konta* — *durayi*, название которой, вероятно, допустимо понимать как относящееся к вооруженному стражу. Согласно легендам происхождение ее также связано с деревом Бодхи и его охраной; во времена царей члены касты носили царские паланкины⁸².

Насколько реально носители традиций воспринимают связь каст с деревом Бодхи, видно из того, что на Цейлоне существует местная хронология каст, ведущая отсчет с момента привоза ветви Бодхи из Индии. Эта дата служит своеобразным хронологическим рубежом. Желая доказать превосходство своей касты, цейлонец в середине

прошлого века говорил, что члены ее приехали на остров за-долго до прибытия дерева Бодхи⁸³.

В качестве необходимой поправки к приведенной выше характеристике цейлонских каст, данной Н. Ялманом, надо заметить, что специализированные группы, сохраняющиеся сегодня как касты (например, упомянутые *panna* и *konta durayi*), складывались на собственно буддийской почве. Так, небольшая каста *velli — durayi*, по традиции, происходит от стражей индийского священного дерева Бодхи. Члены ее объясняли этим название своей группы, которое, по их мнению, идет от слова *villi*, что значит «лук» (они защищали дерево от обезьян с помощью каменных луков)⁸⁴.

Многие члены этой касты действительно охраняют буддийскую святыню в древней столице Анурадхапуре, работают в храме и живут на храмовой земле. Они, в отличие от большинства других цейлонских каст, сосредоточены в определенном районе и составляют население семи его деревень. Даже те *velli — durayi*, которые обитают за пределами этих деревень и не несут прямых обязанностей по отношению к храму, добровольно помогают в его хозяйстве⁸⁵.

Истоки традиций возведения данной родовой группы или касты к знаменитому предку, реальному или мифическому, сопровождавшему дерево Бодхи из Индии на Цейлон, обнаруживаются и в палийских хрониках. В «Махабодхивамсе» (Mhbhv., стр. 154) упоминается брат жены Ашоки Ведишадеви из рода Шакьев. Он вместе с Сумиттой был назначен главой свиты, а после посадки дерева в Анурадхапуре — его стражем⁸⁶.

Таким образом, целый ряд социальных групп-каст связывает свое привилегированное положение (внутри всей социальной системы или в пределах определенной группы каст) и свое происхождение со священным деревом. Это объясняется прежде всего мифологическим и ритуальным соответствием между деревом и фигурой сакрального царя.

3.1. В буддийских текстах Индии Будда как центр вселенной или как ее символ выступает центром четырехчленной и восьмичленной структуры мира, характерной для космологических представлений многих древних обществ. При этом он составляет пятый, центральный элемент структуры. По сторонам от него располагаются четыре бога — хранители четырех стран света⁸⁷. Они являются свидетелями всех важнейших событий жизни Гаутамы: посещают его в раю Тушите, присутствуют при зачатии и рождении, в момент ухода из дворца и т. д. После просветления подносят ему четыре чаши, объединяемые Буддой в одну (см. выше), что символизирует главенствующее положение его по отношению к четырем стражам света⁸⁸.

Одновременно в индийских источниках Будда ассоцииру-

ется с деревом жизни или деревом желаний. Функционально равнозначному Будде дереву Бодхи отведено в космологической модели мира центральное положение по отношению к деревьям четырех или восьми стран света, а также по отношению к стражам этих стран.

Согласно архаичным представлениям о сакральном характере царя он, подобно главному божеству, также воспринимается центром вселенной, в частности выступает в рассматриваемом контексте главным объектом ритуалов, связанных со священным деревом, или же концептуально приравнивается к самому дереву.

Четыре бога — хранителя мира *mahārāja* — Кувера, Дхаттараттха, Вирупаккха и Вирульхака сопровождают, согласно тексту «Дипавамсы», ветвь Бодхи из Индии на Цейлон (Дрв., XVI.13). «Махабодхивамса» сообщает (стр. 154), что царь Ашока выделяет четырех кшатриев из своей свиты, чтобы они во время путешествия окропляли ветвь священной водой.

Описываемые представления наиболее отчетливо выражены в уже упоминавшемся древнейшем ритуале вызывания дождя — перахере, совершаемом на Цейлоне по сей день. Эта религиозная церемония в честь четырех богов-охранителей *hatara deiyo* — Натхи, Паттини, Вишну и Скандхи (боги — защитники государства в буддизме подчинены Будде) происходила во всех крупных индуистских храмах Цейлона (основная в Канди), причем в ней принимали участие и буддисты.

Выбранное для обряда дерево *jak* после освящения разрубалось на четыре части, которые символизировали четырех богов. В день новолуния куски дерева устанавливались перед храмами этих богов под временной крышей и украшались цветами, листьями и плодами. Перахерой в Канди руководил сам царь⁸⁹. С точки зрения описываемой схемы особенно важно то, что в сакральном комплексе города, центром которого является Храм Зуба (олицетворение самого Будды в нирване), размещены храмы этих четырех богов-охранителей⁹⁰. Существенно, что ритуалы, совершавшиеся в Храме Зуба, и ежедневные церемонии во дворцах сингалских царей полностью совпадали. Более того, в обрядах Храма Зуба до сих пор сохраняются следы ритуальных функций священного царя⁹¹.

Кандийская перахера носит ярко выраженный четырехчленный характер: четыре храма четырех богов и связанные с ними четыре части дерева, четыре улицы, по которым к центральному храму движется процессия, несущая четыре паланкина богов-охранителей, четыре индуистских священнослужителя — капуралы (по одному от каждого храма четырех богов), совершающие заключительную церемонию празд-

нества — «рассекание воды» (*diyakerima*), четыре группы слонов (по одной от каждого храма). Четырехчленная структура, отражающая космологические и социальные представления, имеет прямое отношение к деификации государственной власти. Это проявляется прежде всего в наличии пятого члена: во главе процессии, состоявшей из высших чиновников государства, правителей провинций, индуистских и буддийских священнослужителей, представителей различных каст, находится царь; в центре сакрального комплекса — Храм Зуба (иначе — Будда в окружении четырех богов-охранителей); в центре ритуала — священное дерево *jak*, разделяемое на четыре части; в центре шествия слонов четыре храмов — слон Храма Зуба со священной шкатулкой, где заключен зуб Будды, на спине; сама реликвия — в центре символов четырех богов и т. п.⁹²

Подобная четырехчленная структура с деревом как центром, воспроизводящая модель вселенной, узнается в отрывке из «Махавамсы» (Mhv., XXXVI, 103—104), где говорится: «Он (царь Готхабхая. — E. C.) соорудил каменную платформу (*vedi*) для великого дерева Бодхи, а у северного входа ворота (*torana*) с аркой. Он поставил также по четырем углам двора колонны со знаком колеса (*sakka*)»⁹³.

На современном Цейлоне в магических ритуалах врачевания (в частности, церемонии *sanniya* — *yakuma*) воссоздается аналогичная четырехчленная структура из символических подобий деревьев. В северной стороне ритуальной площадки устанавливают четырехугольную конструкцию из побегов банана и листьев кокоса, называемую *sanniya* — *vidiya*. Внутри ее помещают квадрат из пальмовых листьев и побегов банана, на котором приносят жертву Санния яккхе. В тех случаях, когда пациент — женщина или девушка, в другом углу площадки сооружают второй квадрат *kumāra vidiya* для жертвоприношений яккхе Калу-кумаре.

В землю вкапывают несколько столбов, на них укрепляют квадратную платформу с ведущей к ней лестницей из семи ступеней. С четырех углов платформы свисают листья кокосовой пальмы. В центре воздвигают небольшой шест с тремя или пятью ветвями (имитирующий мировое дерево), с которых свисают два молодых красных кокоса и цветок кокосовой пальмы. Этот зубчатый шест привязан к большому шесту, возвышающемуся над стендом для жертвоприношений. Вершина его соединена с четырьмя углами квадрата гирляндами из молодых листьев кокосовой пальмы. Шест утыкан пучками листьев девяти пород священных деревьев (в том числе дерева Бодхи), считающимися обителями яккху. Еще один жертвенник в виде цветов и рисовых зерен, где всю ночь горят четыре светильника, предназначается Господину четырех стран света (*Sataravaram* — *rajjuruvo*)⁹⁴.

В этом ритуале и в ряде других, ему подобных, обращает на себя внимание не только связь его со священными деревьями и четырехчленная структура с символами дерева в центре, но и соотношение женщины с «древесными» символами и наличие красного цвета (цветка), ассоциируемого с ритуально нечистыми яккхами. Характерно, кроме того, и участие в подобных магических актах священного дерева Бодхи и лестницы⁹⁵.

3.2. Весьма показательно также, что в различных цейлонских современных обрядах врачевания, как и в перахере, ветвь дерева или часть его в виде шеста или обрубка, цветы, листья и плоды соответствуют целому дереву и наделяются такой же священной магической силой. Причем эта часть дерева обладает всеми чертами мирового дерева, символизирующего вселенную⁹⁶. То же касается и ветви Бодхи (*mahābodhidakkhiṇasākha*), которая необычным образом сама отделяется от него (к священному дереву Бодхи нельзя прикасаться ножом, см. *Mhv.*, XVIII.19). Согласно легенде в момент отделения ветви (длиной в четыре йоджаны) у нее выросли корни и ствол, а на нем появилось пять ветвей с пятью плодами на каждой. От листьев и цветов пошли лучи шести цветов, озарив своим сиянием все мироздание (*Mhv.*, XVIII. 47—49, 53—54, а также XVII 47—50 и XIX. 44—45). Представление о равенстве части дерева целому отражается в разного рода культовых предметах, например в магических жезлах — обязательной принадлежности заклинателя или шамана у разных народов⁹⁷.

С идеей ветви, равной священному дереву Бодхи, связана многократно повторяющаяся в легенде о переносе ветви символика чисел. Так, в момент отделения ветви Ашока приказывает расчистить дорогу к дереву Бодхи длиной в семь йоджан. Царь отправился к дереву во главе своей четырехчленной армии, растянувшейся на семь йоджан и занявшей три йоджаны в ширину (*Mhv.*, XVIII, 27—34). Ветвь, помещенная в золотую вазу, поднимается в область снегов, где пребывает семь дней (*Mhv.*, XVII. 50; XVIII. 54). Отправив дерево морем, сам Ашока идет по суше и через семь дней встречает корабль с ветвью в порту Тамалитти. Тем же путем через семь дней прибыли поклониться дереву боги, наги и люди (*Mahābodhivaṃsa*, стр. 154—155). Празднество, которое царь устраивает в честь дерева, продолжается семь дней (*Mhv.*, XVIII. 55). Получив ветвь, цейлонский царь Деванампийатисса поклоняется ему три дня (*Mhv.*, XIX, 32)⁹⁸. Ашока трижды обходит дерево — центр ритуала и поклоняется восьми странам света (*Mv.*, XVIII. 37). Он дает четырем кшатриям, сопровождающим дерево для окропления его в пути, восемь ваз золотых и восемь ваз серебряных (*Mahābodhivaṃsa*, стр. 154). Те же восемь

золотых и восемь серебряных ваз, помещенных по восьми странам света, присутствуют в обряде закладки ступы (Mhv., XXIX, 57—65), являющейся магическим изображением вселенной и аналогом мирового дерева⁹⁹. Присутствующая в описании всех ритуалов, связанных с отсечением ветви и перевозкой ее на Цейлон, символика соответствует известным космологическим представлениям: трехчастность вертикального и четырехчастность горизонтального вселенского пространства, четыре или восемь стран света с пятым или девятым центром и т. п.

3.3. В обрядах, носящих космологический характер, где дерево является объектом и центром ритуала, неизменно присутствует фигура царя, который также символизирует центр, господствующий над всеми странами света — вселенной. Здесь наблюдается типичная для многих древних и архаичных культур мифологическая и ритуальная связь сакрального царя со священным деревом, а в ряде случаев и отождествление первого со вторым. В средневековых южноиндийских государствах каждый царь имел свое особое священное дерево. Считалось, что, если оно будет срублено или вражескому царю удастся привязать к нему слона, государство придет в упадок, на жителей его и самого царя обрушатся страшные беды¹⁰⁰. В литературе Древнего Ближнего Востока царь часто сравнивается с деревом или растением. Так, по представлениям древних евреев, он — могучее дерево, растущее в раю, саду богов, который находится в центре земли¹⁰¹.

Аналогичные отождествления встречаются в сингальских средневековых надписях. При таких могущественных цейлонских царях, как Нишшанкамалла и, главное, Параккамбаху I, древнейшие концепции сакрального царя вновь обретают силу и становятся даже более отчетливо выраженными, т. е. происходит явление, которое может быть названо вторичной мифологизацией. Так, в одной из надписей царь Нишшанкамалл сравнивается с солнцем, поднимающимся над Восточной Горой, и с «деревом желаний» (*kalpavrk-ṣa*)¹⁰². В буддийской литературе и символике, продолжающей традицию, существовавшую с ведийских и даже доведийских времен, Будда обычно отождествляется с деревом жизни и деревом желаний. На одной из колонн ступы в Санчи он представлен в виде дерева желаний: внизу — две стопы с изображением колеса дхармы, вверху трезубец, ствол образуют стебли лотоса, перевитые плодами и гирляндами из драгоценных камней¹⁰³.

В небуддийском искусстве Индии также есть изображения бога под деревом желаний. На рельефе джайнского храма в Элуре (IX в.) царь богов Индра восседает на слоне — вахане под «деревом, исполняющим желания»

(*kalpavṛkṣa*)¹⁰⁴. В «Махавамсе» (Mhv., XVII, 17; XVIII, 33) описан царь, стоящий с поднятыми вверх руками под деревом и совершающий обряд поклонения (ср. аналогичные изображения, традиционные для искусства древнего Востока).

О Деванампийатиссе, встречавшем ветвь Бодхи на острове и руководившем церемонией по поводу этого события, говорится, что он, «царь людей» (*manussindo*), сопровождал этого царя деревьев (*dumindam*) (Mhv., XIX. 32). По сообщению «Чулавамсы», Параккамабаху, обладавший всеми чертами священного царя, построил дворец с изображением дерева желаний. Он же соорудил прекрасный трехэтажный павильон, который сравнивается с залом богов. В павильоне помещалось дерево желаний, а под ним царский трон (Clv., LXXIII.82—84, 87—89)¹⁰⁵.

Эти данные цейлонских хроник имеют многочисленные типологические параллели в мифологии и изобразительном искусстве стран древнего Востока, где царь представляется в качестве самого культового дерева, растущего возле храма, в качестве эквивалента дерева жизни¹⁰⁶. С подобным представлением связана в религиозных схемах многих народов идея царя — строителя святилищ с садом, в котором растет дерево жизни. Весь мир — это сад главного божества, царь же — в нем садовник¹⁰⁷. «Чулавамса», рассказывая о деятельности великого Параккамабаху I, особое место уделяет этой его роли. В хронике указывается, что царь посадил 91 дерево Бодхи (Clv., LXXIX.16), затем еще семь таких же деревьев (Clv., LXXIX.73), подробно перечисляются разбитые им сады и парки, посаженные кусты и деревья (Clv., LXXIX, 1—12). Один из садов Параккамабаху называется Нандана — имя сада бога Индры (Clv., LXXIX. 2; ср. LXXIII. 28—29).

В цейлонских легендах о переносе дерева Ашока и Деванампийатисса оказываются связанными не только со священным деревом Бодхи, но и с его ветвью, которая начинает выступать самостоятельным объектом поклонения, центром ритуалов. Соотнесение и отождествление царя с ветвью дерева жизни также характерно для многих стран древнего Востока. 'Отросток', 'побег' дерева — распространенные эпитеты месопотамских царей¹⁰⁸.

Представление о царе как о ветви дерева, исполняющего желания, можно обнаружить в легенде, описывающей воцарение на престол Деванампийатиссы. В ней говорится, что в момент коронации у подножия священной горы Чхата чудесным образом выросло три побега бамбука (число три имеет здесь космологический смысл, связанный с трехчастностью мирового пространства, способом выражения которого, в частности, является мировое дерево). Один из них,

‘побег ползущего растения’ (*latāyaṭṭhi*), сиял словно серебро, на нем появились великолепные вьющиеся растения, от которых исходил блеск золота. Второй — ‘побег цветка’ (*kusumayaṭṭhi*) был усыпан цветами разных видов и оттенков. Третьим был ‘побег птицы’, на нем, «будто живые», сидели различные птицы и животные (Mhv., XI, 10—14). Эта картина, несомненно, соответствует традиционному воспроизведению «дерева желаний». В материале древневосточных обществ также содержатся соответствующие параллели. В Месопотамии, Северной Сирии, Анатолии весьма часто встречается изображение царя с вазой в руках. В вазу помещена ветвь священного дерева, нередко тройная, т. е. с тремя отростками или бутонами¹⁰⁹ (царь с вазой и ветвью в руках может быть в свою очередь сравнен с царями Ашокой и Деванампийатиссой, несущими вазу с ветвью дерева Бодхи)¹¹⁰.

Интересную аналогию с памятником индийской культуры вызывает изображение на саркофаге из Библа. Царь, сидящий на троне, держит в левой руке большой цветок лотоса, в правой — чашу. Лотос как ветвь дерева жизни известен у всех западных семитских народов¹¹¹.

Ваза наряду с ветвью связана с представлением о царе — садовнике бога. В соответствии с этой идеей царь является одновременно садовником, стражем вод (потока жизни, возле которого растет дерево жизни) и жрецом, совершающим обряды орошения. В многочисленных образцах искусства Древнего Востока царь (или жрец) изображен производящим очистительные омовения дерева¹¹². В древнем Цейлоне зафиксированы ритуалы, во время которых толпы молящихся с горшками в руках отправлялись к дереву Бодхи и кропили его водой, чтобы прекратить засуху. Обряд носил название *Vodhi sināna rūjā* ‘купание дерева Бодхи’ (Clv., XXXIV, 59; XXXVIII. 55)¹¹³.

По данным «Махавамсы», Ашока повелел соорудить вокруг этого дерева ограду, чтобы, поднявшись на нее, можно было окропить его. Ритуальное омовение совершается и при перевозке ветви Бодхи по морю. Как уже говорилось, Ашока назначает для этого четырех кшатриев и дает им восемь золотых и восемь серебряных ваз. В момент остановки и поклонения ветви в порту Тамалитти обряд омовения из раковин, наполненных водой священного озера Анотата, совершают девушки — представительницы трех социальных рангов.

В связи с вопросами, рассмотренными в первой части статьи, интересным кажется факт омовения священного дерева Бо молоком во время весеннего праздника Весак. По материалам сингальских хроник, цейлонские цари на больших буддийских празднествах орошали молоком гигантские

дагобы¹¹⁴, являющиеся с мифологической космологической точки зрения аналогами мирового дерева¹¹⁵. Последнее может быть объяснено, исходя из отмеченных выше представлений сингалцев об одинаковом происхождении женского молока и семени мужчины. Второе название семени (*kere*) — *dhatu* обозначает семя вообще, а также мощи Будды; заключенные в крупнейших дагобах Цейлона и Индии. Само слово *dagoba* выводится из сочетания двух слов — *dhatu garbhaya*, что значит «семя во чреве». Таким образом, дагоба содержит в себе идею плодородия¹¹⁶. Телесные останки (зуб, волосы, ногти, кости) ассоциируются с нечистой телом, и обливание их молоком, возможно, понимается как очищение ритуально наиболее чистой жидкостью.

По шумерским и ассирио-вавилонским источникам, дерево жизни растет в райском саду возле потока жизни (аккад. *kiškanu*, шум. *giš — kin*). В соответствии с данным представлением каждый храм имел святилище со своим «деревом жизни» — символом бога и обязательным источником возле него (*apsū*)¹¹⁷. На Цейлоне священные деревья тоже высаживались возле источников, либо искусственные водоемы сооружались возле деревьев (Clv., XLI. 29; XLVIII. 125; LXXIX. 2; LIII. 10; EZ, V, № 31)¹¹⁸. Г. Виденгрэн по поводу царя, кропящего дерево, замечает: «В ритуалах царь представляет бога, является воплощением его... В своей функции кропителя вод и садовника он выступает как культовый эквивалент райского сада, т. е. храма с культовым деревом, представляющим дерево жизни»¹¹⁹.

Следует отметить, что в легенде о перевозке ветви Бодхи царь связан с водой не только в качестве окропителя, но и более сложным образом. Одновременно с очищением дерева происходит и ритуальное омовение самого царя — эквивалента дерева жизни. Провожая ветвь и водружая ее на корабль (*pāvā*)¹²⁰, Ашока устанавливает вазу с деревом себе на голову и с ней входит по шею в воду (*Mahābodhivaṃsa*, стр. 155; *Mhv.*, XIX, 11), то же самое делает Деванампийатиса, встречая дерево и перенося его на берег (*Mahābodhivaṃsa*, стр. 158; *Mhv.*, XIX, 29—30). В месопотамской литературе царь также очищается священной водой, взятой из двух мифических рек, у истока которых растет дерево жизни¹²¹. Царь Цейлона Абхая, по сообщению хроники, совершает церемонию коронации, главной частью которой является ритуал омовения возле дерева Бодхи в прекрасном саду Мегхавана (*Drv.*, XXI, 24).

В свете ритуального равенства царя и дерева как центра вселенной нужно рассматривать и случаи символического приношения царства и царской власти Бодхи. Ашока, прощаясь с ветвью, трижды погружается по горло в океан и приносит ей в дар все царство Джамбудвипу (Индию).

«Я чту дерево Бодхи, отдавая ему царство», «и он сделал великое дерево царем своих обширных владений» (Mhv., XVIII. 35—36; см. также XVIII. 60, 66; XIX. 8, 13; Mahābodhiṃsa, стр. 155). То же делает и Деванампийатисса по прибытии ветви на остров (Mhv., XIX, 31).

Обращает на себя внимание сходство описанных представлений на древнем Востоке и Цейлоне, что согласуется и с другими типологическими совпадениями не только в области мифологии и ритуалов, но и в некоторых аспектах социальной структуры и хозяйства.

¹ Подробно о событиях, связанных с историей культа дерева Бодхи на острове и не рассматриваемых в настоящей статье, см.: Е. С. Семяка, История буддизма на Цейлоне (Сангха в древности и в средние века), М., 1969, стр. 123—133; е е же, О культе дерева Бодхи на Цейлоне, — «Летняя школа по вторичным моделирующим системам. III. Тезисы. Доклады», Тарту, 1966, стр. 52—53.

² В отличие от традиционных этнографических работ, подчеркивавших только общее в универсальном символе мирового дерева, появившиеся в последнее время описания конкретных культур указывают на то, что знак дерева может становиться способом выражения различных других значений в данном определенном контексте (см.: G. Charachidzé, Le système religieux de la Géorgie païenne. Analyse structurale d'une civilisation, Paris, 1968).

³ «The Mahāvamsa», ed. by W. Geiger, London, 1908 (Pāli Text Society), главы XVIII—XIX (далее—Mhv).

⁴ Например, *nigrodha-devatā* (Mhv, V. 42) — божество дерева баньян (*nigrodha*) — Вайшравана, или божество дерева пальмира (*tālaka*) — Вьяхдаева (Mhv, X. 89).

⁵ Saddharmalaṅkāra, Colombo, 1928, стр. 598, 12. Относительно происхождения в буддийскую символику народных представлений, по которым духи обитали в деревьях, см.: O. Vieuillot, Le culte de l'arbre dans l'Inde ancienne, Paris, 1954, стр. 105—106. Особенно показательно высказывание об этих верованиях, обращенное к монахам (Mahāvagga, ed. by B. Saddhātissa Thera, Alutgama, 1922, V, 7, 2), и слова Нагасаны, что «дерево» употребляется как символ древесного духа, обитающего в нем (Milinda Pañha, IV, 3, 19—20).

⁶ Ю. В. Кнорозов, Характеристика языка протоиндийских надписей, — «Предварительное сообщение об исследовании протоиндийских текстов», М., 1966, стр. 50 (пункт 9); е го же, Формальный анализ протоиндийских текстов, — «Proto-Indica: 1968. Brief Report on the Investigation of the Proto-Indian Texts», М., 1968, стр. 15 и сл.; см. также: С. Г. Рудич, В. Г. Эрман, рец. на кн. «Proto-Indica: 1968» в журнале «Советская этнография», М., 1970, № 1, стр. 176.

⁷ E. J. H. Makey, Further Excavations at Mohenjo-Daro, Delhi, 1938, № 430; Э. Маккей, Древнейшая культура долины Инда, М., 1951, стр. 68, табл. XVII, 8; Б. Я. Волчек, Изображения на объектах с протоиндийскими надписями, — «Предварительное сообщение...», стр. 65; е е же, Towards the Interpretation of the Proto-Indian Pictures, — «Proto-Indica: 1968», стр. 21—23. См. также сообщение «Progress in the Decipherment of the Indus Script», — «Newsletter of the Scandinavian Institute of Asian Studies», Copenhagen, 1970, стр. 7, где, впрочем, божество в дереве рассматривается как мужское и идентифицируется с индуистским богом-творцом Брахмой (Брихаспати).

⁸ Об интерпретации гимна «Ригведы» (X.114.3), в котором воспевается юная дева с четырьмя косами и двумя сидящими на ее голове птицами, при его сопоставлении с другим гимном (1,164. 20) в смысле эквивалентно-

сти мирового дерева и женщины см.: Б. Л. Огибенин, Структура мифологических текстов «Ригведы» (ведийская космогония), М., 1968, стр. 21, примеч. 24. О возможном сопоставлении этого образа с культовыми изображениями древнего Ближнего Востока и района Эгейского моря см.: P. Thieme, Das Rätsel vom Baum, — «Untersuchungen zur Wortkunde und Auslegung des Rgveda», Halle, 1949, стр. 60—61. См. также O. Viennot, Le culte..., стр. 26, 36; J. Przuluski, La grande Déesse, Paris, 1950, стр. 180 и след.

⁹ O. Viennot, Le culte..., стр. 119, а также стр. 104, 108, 109.

¹⁰ В. Н. Топоров, К реконструкции некоторых мифологических представлений (на материале буддийского изобразительного искусства), — «Народы Азии и Африки», М., 1964, № 3, стр. 103—104.

¹¹ А. К. Сооматасвату, Mediaeval Sinhalese Art, New York, 1956, стр. 122—123, 267, табл. 151, 152.

¹² Легенда о Паттини известна в нескольких вариантах, древнейший из которых зафиксирован ранними тамильскими источниками.

¹³ P. Wirz, Exorcism and the Art of Healing in Ceylon, Leiden, 1954, стр. 143. Ср. данные о культе манго на добуддийском Цейлоне, отраженном в названиях холмиков-террас: С. Е. Годакумбура, The Sacred Bo-tree, — «Ceylon Today», Colombo, February—March, 1966, vol. XV, № 2—3, стр. 22.

¹⁴ Ср. также выражение «входить в дерево», употребляемое по отношению к древесному божеству (А. К. Сооматасвату, Mediaeval..., стр. 123).

¹⁵ L. Meerwarth Levina, The Hindu Goddess Pattini in the Buddhist Popular Beliefs of Ceylon, — «Ceylon Antiquary and Literary Register», Colombo, 1915, vol. I, pt I. См. там же о Паттини как о дочери манго.

¹⁶ N. Yalman, Dual Organization in Central Ceylon, — в сб. «Anthropological Studies in Theravada Buddhism», New Haven, 1966, стр. 208 и след.

¹⁷ J. Cartman, Hinduism in Ceylon, Colombo, 1957, стр. 146—147. О женщине, просящей плодородия у дерева, в индийской традиции см. также: P. V. Kane, History of Dharmasāstra, vol. II, pt II, Poona, 1941, стр. 894.

¹⁸ J. Cartman, Hinduism in Ceylon, стр. 175. Относительно обычая бенгальских женщин поклоняться дереву — обители богини Vana Durgā см.: В. М. Чаудхури, The Cult of Vana Durgā a Tree Deity, — «Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal», Poona, 1933, vol. XI, № 28, стр. 75—85.

¹⁹ J. Cartman, Hinduism in Ceylon, стр. 85. О сопоставлении этого факта с римским обрядом Nonae Capritinae, во время которого используется «молоко», стекающее с одной из ветвей дикого фигового дерева (*caprificus*), а также об объединении в ритуале *Ficus Ruminalis* — мирового дерева и символа сосцев римской волчицы, кормящей близнецов — основателей города Рима, в связи с представлением о молоке, стекающем с фикуса см.: В. В. Иванов, Заметки о типологическом и сравнительно-историческом исследовании римской и индоевропейской мифологии, — «Труды по знаковым системам», т. IV, Тарту, 1969, стр. 65—66; см. также: L. Cser, Der mythische Lebensbaum und die *Ficus Ruminalis*, — «Acta Antiqua Academiae scientiarum Hungaricae», Budapest, 1962, t. X, fasc. 4, стр. 315—335; там же табл. 8, см. изображение Исыды в образе дерева с женской грудью, которой она кормит фараона; там же см. об осмыслении названия этого дерева в духе народной этимологии *ruma, rumis* '(материнская) грудь'. Относительно восприятия римского дерева *Ficus Ruminalis* как дерева-кормильца см. также: В. В. Иванов, Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от *aśva-* 'конь' (жертвоприношение коня и дерево *aśvattha* в древней Индии). О молоке в связи с ритуалами окропления дерева Бодхи см. также ниже.

²⁰ N. Yalman, The Structure of Sinhalese Healing Rituals, — в сб.

«Religion in Southeast Asia», Seattle, 1964, стр. 141. Этот факт следует рассматривать как свидетельство существования различных уровней в синкретической религии сингалцев, где пантеон построен строго иерархично, а Будда занимает вершину пирамиды. О выделении двух аспектов в религиозной жизни сингалцев — религии и магии, соотносящихся как два уровня — высший и низший, см. в работах последних лет: E. R. Leach, Pulleyar and the Lord Buddha. An Aspect of Religious Syncretism in Ceylon, — «Psychoanalysis and Psychoanalytic Review», 1962, № 19; N. Yalman, On Some Binary Categories in Sinhalese Religious Thought, — «Transactions of the N. Y. Academy of Sciences», Ser. II, 1962, vol. 24, № 4; G. Obeyesekere, Structure of a Sinhalese Ritual, — «Ceylon Journal of Historical and Social Studies», Colombo, 1958, № 1; его же, The Great Tradition and the Little in the Perspective of Sinhalese Buddhism, — «Journal of Asian Studies», Ann Arbor, 1963, vol. 22. Ср. утверждение, что сингалец использует и призывает духов, дабы помочь себе в этой жизни, но никогда не станет им поклоняться. В то же время он почитает Будду, но никогда не закликает и не призывает его (см.: M. Ames, Buddha and the Dancing Goblins: a Theory of Magic and Religion, — «American Anthropologist», Menasha, 1964, vol. 66, № 1, стр. 75—82). По мнению Г. Обейесекере, Будда даже не является богом в обычном смысле слова, так как не приносит в ответ на поклонение жизненные блага (G. Obeyesekere, The Buddhist Pantheon in Ceylon and its Extensions, — в сб. «Anthropological Studies in Theravada Buddhism», New Haven, 1966, стр. 8). Объекты поклонения, связанные с Буддой, также относятся к этому высшему абстрактному уровню.

²¹ M. S. Robinson and L. E. Joiner, An Experiment in the Structural Study of Myth, — «Contributions to Indian Sociology», New Series, Bombay, 1968, № 2, стр. 9—16. О мифологическом противопоставлении белого цвета как «чистого сознания, спонтанного просветления» красному цвету — «активному цвету, созидательной энергии» в Индии см. также: H. Zimmer, Myths and Symbols in Indian Art and Civilization, New York, 1946, стр. 203, 205, 207. Ср. легенду о Парвати, кормящей грудью богов под деревом *saj*, с мифом о кормлении деревом-богиней своей грудью фараона (сн. 19). Ср. также «дерево-кормилицу» мифов нагуа; оно находилось там, куда попадали дети, умершие в грудном возрасте. Здесь младенцы питались молоком, капавшим с ветвей этого дерева — «дерева нашей плоти» (М. Леон-Портилья, Философия нагуа, М., 1961, стр. 226). См. представления негроидов Малайи о том, что в Стране Мертвых растет дерево, в основании его ствола есть несколько женских грудей, из которых течет молоко. В северной области обитания саора (группа мунда) распространены обычай вырезать в основании центрального ствола дома две женские груди (см.: «Contributions to Indian Sociology», ed. by L. Dumont and D. Pocock, № 3, Paris, The Hague, 1959, стр. 65, сн. 9).

²² N. Yalman, The Structure..., стр. 143—145.

²³ По мнению Дюмона, центральным понятием, определяющим структуру индийского общества, служит «иерархия», для которой главное значение приобретает противопоставление «чистый» — «нечистый». Именно оно лежит в основе деления общества: «система каст и есть иерархически организованная совокупность групп, обладающих той или иной степенью чистоты» (L. Dumont, Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes, Paris, 1966, стр. 258, см. также стр. 69—85; его же, Pure and Impure, — рец. на кн. M. N. Srinivas, Religion and Society among the Coorgs of South India, Oxford, 1952, — «Contributions to Indian Sociology», Paris, 1959, № 3, стр. 9—39). Он указывает, что в Индии самой чистой сладкой пищей считаются сладости из сахара и молока (L. Dumont, Homo hierarchicus, стр. 183, сн. 64 с). Такие же сладости (синг. *kiri pāni*) являются главным ритуальным угощением во время обрядовых церемоний на Цейлоне (см. N. Yalman, Under the Bo Tree, London, 1967, стр. 277). Ср. также с данным о том, что в Индии коровье молоко считается ритуально чистым и теоретически даже брахман может принять его из рук неприкасаемого (см. E. V. Nagreg, Ritual Pollution, Caste and Religion, — в сб.

«Religion in South Asia», Seattle, 1964, стр. 156). Ср. аналогию в цейлонских свадебных обрядах (N. Yalman, Under the Bo Tree, стр. 137). О кастах в Индии в связи с понятием «чистоты — нечистоты», в частности, о «нечистых» кастовых профессиях см. M. Douglas, Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo, Washington, 1966, стр. 122—127.

²⁴ V. Turner, The Forest of Symbols, Ithaca, New York, 1967, стр. 62—65.

²⁵ N. Yalman, On the Purity of Women in the Castes of Ceylon and Malabar, — «Journal of the Royal Anthropological Institute», London, 1963, № 93, стр. 29—31.

²⁶ B. Ryan, Sinhalese Village, Miami, 1958, стр. 60. Относительно типологических параллелей, касающихся представления о менструальной крови как о нечистоте, см. M. Douglas, Purity and Danger, стр. 147, 151.

²⁷ См. В. В. Иванов, В. Н. Толпоров, К семиотической интерпретации коровай и коровайных обрядов у белорусов, — «Труды по знаковым системам III», Тарту, 1967, стр. 64 и сл.

²⁸ W. H. R. Rivers, The Todas, London, 1906.

²⁹ См. C. Lévi-Strauss, Le cru et le cuit, Paris, 1964; E. Leach, Lévi-Strauss, London, 1970, стр. 30. По выражению Дюмона, «понятие чистоты частично соответствует тому, что мы называем культурой, или цивилизацией» (L. Dumont, Homo hierarchicus, стр. 85). См. ниже об «омывании» молоком дерева Бодхи и ступы.

³⁰ N. Yalman, Under the Bo Tree, стр. 267.

³¹ B. Ryan, Modern Caste in Ceylon, The Sinhalese System in Transition, New Brunswick, New Jersey, 1953, стр. 116. Ср. J. H. Hutton, Caste in India. Its Nature, Functions and Origins, Cambridge, 1946, стр. 113. Автор предполагает, что низкое социальное положение каст прачек определяется тем, что они прикасаются к тканям, испачканным менструальной кровью. См. также N. Yalman, On the Purity of Women, стр. 30—31 о роли прачек в ритуале инициации девушки.

³² B. E. F. Beck, Colour and Heat in South Indian Ritual, — «Man», London, 1969, vol. 4, № 4, стр. 571.

³³ M. B. Emenau, Toda Marriage Regulations and Taboos, — «American Anthropologist», Menasha, 1937, № 39, стр. 106.

³⁴ N. Yalman, Under the Bo Tree, стр. 139, сн. 12, ср. M. Maughofer, Kurzgefaßtes Etymologisches Wörterbuch des Altindischen, Bd I, Heidelberg, 1956, стр. 346.

³⁵ Ср. сингальские названия ритуальных блюд из риса, типа *kiri-bat* ('молоко — рис'), т. е. рис, сваренный в молоке. См. об использовании *kiri-bat* в свадебных церемониях и обрядах инициации: N. Yalman, Under the Bo Tree, стр. 173; его же, On the Purity of Women..., стр. 30.

³⁶ N. Yalman, Under the Bo Tree, стр. 139; его же, On the Purity of Women..., стр. 30. О том, что женщины и коровы, а соответственно и их молоко, считаются равно ритуально чистыми, следовательно, имеют равный ритуальный статус, см. там же, стр. 43.

³⁷ N. Yalman, Under the Bo Tree, стр. 137—138, п. 11. Об использовании кокосового ореха и молока в ритуале инициации девушки см.: N. Yalman, On the Purity of Women..., стр. 30.

³⁸ R. Pieris, Sinhalese Social Organization. The Kandyan Period, Colombo, 1956, стр. 81, 247.

³⁹ По поводу ассоциации красного цвета с кровью Лич пишет: «В действительности мы создаем ряд оппозиций, в которых красный цвет противопоставляется... другим «цветам», особенно белому... В парных оппозициях такого типа красный обладает одним и тем же значением — воспринимается как знак опасности: кран с горячей водой, электрические провода под напряжением, графа дебета в бухгалтерских книгах, знаки «стоп» на шоссе и железных дорогах. Это уводит нас за пределы нашей собственной во многие другие культуры, где существует вполне объяснимое осознание того, что «опасность» красного берет свое начало в «естественной» ассоциации с кровью» (E. Leach, C. Lévi-Strauss, стр. 22).

⁴⁰ W. Turner, *The Forest of Symbols*, стр. 70. На Цейлоне в комнату девушки во время обряда инициации помещают рисовый пестик — символ фалла. Ср. также представление сингалцев о поедании сексуальных символов (приготавливаемых, например, из теста), а также плодов манго и семян дерева *jak* — N. Yalman, *Under the Bo Tree*, стр. 94.

⁴¹ W. Turner, *The Forest of Symbols*, стр. 49.

⁴² J. Carman, *Hinduism in Ceylon*, стр. 74 и др.

⁴³ B. E. F. Beck, *Colour and Heat...*, стр. 561. Ср. переосмысление символа пола в сходных ритуалах, посвященных богине Паттини, например, в *gam maduwa*, где индуистские священнослужители (*kapurala*), совершающие церемонию, одеты в женские одежды, покрытые женским орнаментом, — см. С. М. Austin de Silva, *Museums and Research on Folk Religion. Patthini Cult*, — «Focus», Colombo, March 1 and 15, 1970, vol. 2, № 28, 29, стр. 5, 8. См. также M. D. Raghavan, *The Patthini Cult as a Socio-Religious Institution*, — «Spolia Zeylanica», Colombo, 1951, vol. 26, pt 1.

⁴⁴ См. Accharyabbutadhamma Sutta, Majjhima Nikāya III, 118 и след.; Dīgha Nikāya II, 12 и сл.; Vinaya Piṭaka, I, I и след.; Jātaka, I, 47 и след.

⁴⁵ Mhv., III. 2.; Daṭṭhavaṃsa, — «Journal of the Pāli Text Society», London, 1884, II. 32—33.

⁴⁶ Rājāyatana = gājā + āyatana — 'дерево — обитель царя' (или, точнее, «царя божеств») *Buchanania latifolia*. «Махавасту» (III.303) называет это дерево *kṣīrikā*, т. е. «дерево, источающее молоко».

⁴⁷ Dipavaṃsa, *An Ancient Buddhist Historical Record*, Ed. and transl. by H. Oldenberg, London, 1879 (далее Dpv), XVI. 16—17. В цитируемой строке употреблено сложное выражение *urpalaradumakumudanilāni*, в котором слово *urpala* 'лотос' в сочетании с прилагательным *nila* 'темно-голубой', 'сине-черный' означает 'голубой (или сине-черный) лотос'; *paduma* — одна из разновидностей лотоса, обычно имеет комлексное значение 'красный и белый лотос'; *kumuda* 'белый лотос'. В каноническом определении семи видов священных лотосов под *urpala* понимается 'синий, красный и белый', *paduma* — 'красный и белый', *kumuda* 'белый' и *kallahāra* 'белый' (Jāt, V. 37). Прилагательное *nila* служит для выявления противопоставления 'цветного — черного' 'цветному белому', в сочетании с *pita* 'желтый' оно противопоставит 'чистым' цветам (например, описание пяти цветов глаз Будды: *nila* 'синий', *pitaka* 'желтый', *lohitaka* 'красный', *kaṇha* 'черный', *odḍata* 'белый' по существу содержит основное противопоставление 'черный и белый') — см. T. W. Rhys Davids, *Pāli-English Dictionary*, London, 1959, стр. 376.

⁴⁸ О трех символических цветах в «Махабхарате» см. также R. C. Zehner, *Hinduism*, London, 1962, стр. 91.

⁴⁹ G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris, 1966, стр. 534, 413; см. также: В. В. Иванов, Заметки о типологическом и сравнительно-историческом исследовании римской и индоевропейской мифологии, стр. 69—70. О трех и четырех социальных группах в индоиранском, см. также: Э. А. Грантовский, Ранняя история иранских племен Передней Азии, М., 1970, стр. 348—349. G. Dumézil, *Rituels indo-européens à Rome*, Paris, 1954, стр. 47. Ср. там же, стр. 53—54, данные о трех и четырех цветах в римских ритуалах, соотносившихся с тремя трибами.

⁵⁰ J. Garstang and O. R. Gurney, *The Geography of the Hittite Empire*, London, 1959, стр. 11.

⁵¹ В. В. Иванов, Заметки о типологическом и сравнительно-историческом исследовании римской и индоевропейской мифологии, стр. 70.

⁵² В. Е. Ф. Beck, *Colour and Heat in South Indian Ritual*, стр. 559.

⁵³ Там же.

⁵⁴ G. Dumézil, *Rituels indo-européen à Rome*, стр. 45.

⁵⁵ N. Yalman, *De Tocqueville in India: an Essay on the Caste System*, — «Man», London, 1969, vol. 4, № 1, стр. 129.

⁵⁶ Не совсем точно употребленный при анализе мифологических представлений, выраженных в древнем ритуале, термин «каста» (см., например:

О. Viennot, *Le culte...*, стр. 187), целесообразно заменить адекватным, но более соответствующим термином «социальный ранг», который используется в новейших работах (см., например, М. В. Крюков, Социальная дифференциация в древнем Китае. — Опыт сравнительно-исторической характеристики, — в кн. «Разложение родового строя и формирование классового общества», М., 1968).

⁵⁷ *Çat. Br.*, V, 3, 5, 10—14; О. Viennot, *Le culte...*, стр. 187. Весьма интересно, что Будда, принимая чаши от представителей четырех социальных рангов, олицетворяющих четырех богов — охранителей мира, соединяет эти чаши в одну, словно символизирует тем самым единство вселенной, воплощенное в нем как в центре. Он делает это для того, чтобы положить в нее молочный рис — священную пищу, эквивалентную амрите (там же).

⁵⁸ О. Viennot, *Le culte...*, стр. 31, 33—35, 49, 53, 55—57, 63, 66, 67, 69, 70, 74, 87, 169.

⁵⁹ См. также: *Āpastamba śrauta sūtra*, XVIII, 16, 3, 5 и *Katyāyāna śrauta sūtra*, XV, 5, 30.

⁶⁰ Ср. отмеченные Дюмезилем три основные социальные функции и группы у индоевропейцев.

⁶¹ М. В. Крюков, Социальная дифференциация...

⁶² М. Носарт, *Caste*, London, 1950.

⁶³ W. Geiger, *Culture of Ceylon in Mediaeval Times*, Wiesbaden, 1960, стр. 26 и след.

⁶⁴ L. Dumont, *Homo hierarchicus*, стр. 272—273, см. также стр. 351—375.

⁶⁵ О связи золота с царем см.: J. P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, 1965, стр. 26—27. См. также выше о связи белого цвета с ритуально чистыми брахманами, сохранившейся и на буддийском Цейлоне, несмотря на явное вытеснение брахманов из социальной структуры.

⁶⁶ О различном характере соотношения «брахманы — кшатрии» в разные периоды истории древней Индии см.: L. Dumont, *Homo hierarchicus*, стр. 351—358.

⁶⁷ См. W. Geiger, *Culture of Ceylon...*, стр. 25—26.

⁶⁸ N. Yalman, *De Tocqueville in India...*, стр. 129.

⁶⁹ N. Yalman, *Under the Bo Tree*, стр. 61.

⁷⁰ W. Geiger, *Culture of Ceylon...*, стр. 32. Ср. анализ того же противопоставления высшей касты (*goyigama*) и низших каст в ритуалах Храма Зуба в Канди: А. М. Носарт, *The Temple of the Tooth in Kandy*, London, 1931, стр. 25—26; см. также R. Pieris, *Sinhalese Social Organization*, стр. 173—174.

⁷¹ N. Yalman, *Under the Bo Tree*, стр. 71—72.

⁷² А. М. Носарт, *Caste*, стр. 13—14.

⁷³ В. Руан, *Caste in Modern Ceylon*, стр. 120—121, 286 и след.

⁷⁴ «*Epigraphia Zeilanica*», Colombo, 1917, I, № 7 Б; см. также: Е. С. Семек, Система управления древних монастырей Цейлона по материалам сингальской эпиграфики, — в сб. «Индия в древности», М., 1964, стр. 249—253.

⁷⁵ R. Pieris, *Sinhalese Social Organization*, стр. 184.

⁷⁶ О подобных функциях ритуальных групп (социальных рангов — каст) в связи с царем см.: А. М. Носарт, *Kings and Councillors*, Cairo, 1936.

⁷⁷ R. Pieris, *Sinhalese Social Organization*, стр. 136.

⁷⁸ См., например: Н. Моде, *Die buddhistische Plastik auf Ceylon*, Leipzig, 1963, табл. 2, 4, 7, 16, 17, 20, 22—27, 57; F. D. К. Восх, *The Golden Germ. An Introduction to Indian Symbolism*, 'S-Gravenhage, 1960, табл. 23b, 27a—d, 28a—d, 29a—b, 30a—d и т. д.

⁷⁹ О символике и культе горшка с растением — деревом см.: F. D. К. Восх, *The Golden Germ*, стр. 110—113, 156; L. Dumont, Рецензия на кн.: F. D. К. Восх, *The Golden Germ*, — «L'homme», Paris, 1961, t. I, № 1.

⁸⁰ В. Руан, *Caste in Modern Ceylon*, стр. 63, 124—125. См. также N. Yalman, *Under the Bo Tree*, стр. 63—68, особенно стр. 67, табл. 13, где перечислены церемонии, в которых принимают участие *beravā*, и их ритуальные функции.

⁸¹ Там же, стр. 63.

⁸² В. Руан, *Caste in Modern Ceylon*, стр. 123, 126. Реальные носители паланкинов (*kūṇam — maduvē — gamayō*), известные по источникам (см., например, *Nīti-naghaṇḍuva, or the Vocabulary of Law as It Existed in the Last Days of Kandyan Kingdom, Colombo, 1880*, стр. 15), действительно имели высокий социальный статус, будучи подкастой гоигамы (см.: R. Pieris, *Sinhalese Social Organization*, стр. 171, прим. 13).

⁸³ В. Руан, *Caste in Modern Ceylon*, стр. 242—243. Приведенное высказывание принадлежит члену локальной кастовой группы северных областей Цейлона — *vanni*. Ср. R. Pieris, *Sinhalese Social Organization*, стр. 250), где говорится о том, что члены *vanni* были владельцами земли и наследственной знатью, ведущей свое происхождение от вождей индийских переселенцев времен царя Махасены (III в. н. э.). Одно из семейств *Sū-riyavamsa Nuvaravāva* вело счет от предков, сопровождавших на Цейлон дерево Бодхи.

⁸⁴ Там же, стр. 122 и 191.

⁸⁵ R. Pieris, *Sinhalese Social Organization*, стр. 173, 250; R. W. Ievers, *The Custom of Polyandry in Ceylon*, — *JRAS (CBr)*, Colombo, 1899, vol. XVI/5, стр. 3—6.

⁸⁶ Следует отметить, что не только касты *durayi*, имеющие статус четвертого уровня (см. В. Руан, *Caste in Modern Ceylon*, стр. 201), возводят свое происхождение к стражам дерева Бодхи; подобные легенды бытуют и у стоящих на самой низшей ступени социальной лестницы внекастовых родиев. Последние иногда объявляют себя ветвью касты *velli-durayi* и связывают себя с легендой о дереве (см.: M. D. Raghavan, *Cultural Anthropology of the Rodayas*, — *Spōlī Zeylanica*, Colombo, 1950, vol. 26, pt I, стр. 70; В. Руан, *Caste in Modern Ceylon*, стр. 226, прим. 9). Представление родиев о связи своих прародителей с деревом отчетливо проявляется в их песнях. В ритуалах, воспроизводящих миф происхождения, Ратна Валли — прародительница родиев — всегда помещается на вершину дерева *telambu* (см. N. Yalman, *Dual Organization in Central Ceylon*, стр. 215—216). Ср. с данными об Африке, согласно которым гереро поклонялись дереву, называя его Мукуру — «отец», «дед» или давая имя любого предка по мужской линии. У бамбара столб, находившийся перед входом в жилище и подпиравший крышу, считался воплощением прародителя рода. Возле этого столба, на котором было семь зарубок, ежегодно приносились жертвы предкам. Кроме того, обрубок, врытый в землю во дворе, рассматривался как воплощение первого дяди — основателя рода. У кавирондо бог Ньяси — творец человека живет на вершине большого дерева (см.: Б. И. Шаревская, *Старые и новые религии тропической и Южной Африки*, М., 1964, стр. 53—54; 138; А. Т. Брайт, *Зулусский народ до прихода европейцев*, М., 1953, стр. 53).

⁸⁷ *Jātaka*, I, 68, ср. также обращение Будды к четырем сторонам света, верху и низу (*Lalitavistara*, VII, 78—79).

⁸⁸ *Mahāvastu*, III, 315, 2; *Mahāvagga*, I, 2, 1; *Lalitavistara*, XXIV, стр. 323 и др.

⁸⁹ R. Pieris, *Sinhalese Social Organization*, стр. 135—138; А. К. Коомарасвами, *Mediaeval Sinhalese Art*, стр. 25, 38—39.

⁹⁰ G. Obeyesekere, *The Buddhist Pantheon in Ceylon and its Extensions*, стр. 1—26. См. также S. Paranavitana, *Buddhist Festivals in Ceylon*, — в сб. «*Buddhist Studies*», Calcutta and Simla, 1931, стр. 544.

⁹¹ А. М. Носарт, *Temple of the Tooth in Kandy*; его же, *Buddha and Dewadatta*, — «*Indian Antiquary*», Bombay and London, 1923, № 152, стр. 267; N. Yalman, *Dual Organization in Central Ceylon*, стр. 220; см. также Е. С. Семяка, *История буддизма на Цейлоне*, стр. 91, 137.

⁹² Ср. с данными «Махавамсы» (Mhv, XVIII, 29), согласно которым царь Ашока, провозжа ветвь дерева Бодхи, совершает поклонение ей перед своей армией, состоящей из четырех частей *cataraṅgini senā* (пехота, кавалерия, колесницы и слоны). Свидетельство о сходном делении тангутской армии на четыре части, каждую из которых возглавлял особый полководец, см.: Е. И. Кычанов, Очерк истории Тангутского государства, М., 1968, стр. 123.

⁹³ О четырехчленных структурах с четырьмя мировыми деревьями в индийской, а также в древнеазиатских и древнемексиканских культурных традициях см. подробнее: Е. С. Семерка, Типологические схемы четырех- и восьмичленных моделей мира, «III Летняя школа по вторичным моделирующим системам. Тезисы», Тарту, 1968, стр. 137—147; ее же, Опыт типологического истолкования некоторых символов раннего цейлонского буддизма, — «IV сессия по Древнему Востоку. Тезисы докладов», М., 1968, стр. 87—90; см. ее же, История буддизма на Цейлоне, стр. 83—85, а также гл. IV.

⁹⁴ P. Wirz, Exorcism and the Art of Healing..., стр. 47—49.

⁹⁵ О равнозначности мирового священного дерева и лестницы и о связи с ними женщины в ритуалах арауканцев см.: В. В. Иванов, Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от *asva* 'конь' (жертвоприношение коня и дерево *asvattha* в древней Индии) (в печати). Во время этих церемоний, символизирующих брак женщины с деревом, арауканская шаманка поднимается по священной лестнице-дереву *rewe* на четырехугольную площадку, «вступая в контакт с духами лестницы и ступеней». Вокруг священной лестницы стоят четыре священнослужителя с ветвями священного дерева *canelo* в руках, см.: A. Métraux, Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud, Paris, 1967, стр. 191—195, 201, 234 и др.

⁹⁶ См. о роли лимона, а также особого рода тыквы — «тыквы золы» в современных ритуалах врачевания на Цейлоне: P. Wirz, Exorcism and the Art of Healing..., стр. 78, 81—82. Магическая сила лимона объясняется тем, что лимонное дерево с четырьмя ветвями и лянью плодами выросло на том месте, куда упала слона богини земли, обратившей в бегство силы зла, направленные против Будды. Легенда о «тыкве золы» гласит, что на могиле супруги Шакры появилось растение с девятью побегам. Каждый из них рос в определенном направлении (восток, юго-восток, юг ... и т. д.) и породил свой особый вид тыквы или огурец. Один из побегов, достигший неба Ишвары, породил «тыкву золы».

⁹⁷ О магическом жезле *igaha* в ритуалах Цейлона см.: P. Wirz, Exorcism and the Art of Healing..., стр. 53. Ср. с *инау* у племени айнов (Л. Штернберг, Айнская проблема — в кн. «Гиляки, орочи, голды», Хабаровск, 1933), а также с колотушкой и бубном шаманов (символизирующим вселенную) у селькупов. Эти предметы изготовлялись из березы, имеющей семь прямых веток-сучьев с правой стороны (Е. Д. Прокорьева, Костюм селькупского шамана, — в кн. «Сборник музея антропологии и этнографии», т. XI, Л., 1949, стр. 343—354). О роли обрубок дерева при сооружении шаманских чумов, а также о двойных тотемных столбах у североамериканских индейцев см.: В. Н. Топоров, К предьстории двух архаичных концепций, — «Летняя школа по вторичным моделирующим системам III. Тезисы. Доклады», Тарту, 1968, стр. 132, 133. См. также многочисленные данные о роли обрубок и отростков деревьев у различных племен Африки (Б. И. Шаревская, Старые и новые религии..., стр. 68, 74, 85, 107, 134, 163, 165). Особенно интересно с этой точки зрения представление бамбара о том, что в обрубке дерева пембеле воплощено божество, олицетворяющее землю. На пембеле наносятся различные черточки и знаки — космологические символы. Верхняя плоскость пембеле изображает небо, нижняя — землю, а четыре боковые поверхности — север, юг, восток и запад; наибольшей магической силой наделены углы (G. Dieterlen, Es-sai sur la religion Bambara, стр. 36).

⁹⁸ Семерка — универсальное число при описании космологического

пространства (состоящего из суммы трех вертикальных и четырех горизонтальных частей) — связано с деревьями и в легенде о достижении Буддой просветления: после победы над силами зла — Марой он провел семь дней под деревом Бодхи, затем еще семь дней поклонялся этому дереву. Потом семь дней в сопровождении свиты богов Будда пребывал в небесах, следующие семь дней проводил в размышлениях на западе от дерева Бодхи, семь дней у корней баньянового дерева *Ajapāla*, семь дней у корней дерева *Muchalinda* и, наконец, семь дней и ночей размышлял под деревом *Rājāyatana* (*Dāṭhavaṃsa*, 149—57).

⁹⁹ Подробно см.: Е. С. Семяка, История буддизма на Цейлоне, стр. 116—117.

¹⁰⁰ N. Subrahmanian, *Sangam Polity*, стр. 84—85.

¹⁰¹ G. Widengren, *The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion*, Uppsala, 1951, стр. 58.

¹⁰² «*Epigraphia Zeylanica*», vol. II, pt 4, № 28.

¹⁰³ J. Marshall, *A Guide to Sanchi*, Calcutta, 1918, стр. 45—46.

¹⁰⁴ H. Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, стр. 57, табл. 2. Для сравнительного изучения этого символа могут быть привлечены известные ассиро-вавилонские, а также аналогичные им изображения из многих стран древнего Ближнего Востока. На этих изображениях по сторонам от дерева жизни стоят крылатые божества в царских одеждах (см. например: R. D. Barnett, W. Forman, *Assirische Palastreliefs*, Praha, 1959; G. Widengren, *The King and the Tree of Life...* и др.).

¹⁰⁵ Ср. с традиционными для искусства Индии изображениями трона, олицетворяющего Будду, а также самого Будды, сидящего под деревом Бодхи.

¹⁰⁶ Подробно об этом см.: G. Widengren, *The King and the Tree of Life...*, стр. 42—58.

¹⁰⁷ Там же, стр. 11, 16—19 и др.

¹⁰⁸ Там же, стр. 51—54. В то же время ветвь дерева жизни в руках царя служит символом его власти, магическим жезлом, скипетром (см. выше о магических жезлах, являющихся частью или имитацией священных деревьев); см. там же, стр. 20, 30—32, 38, 58.

¹⁰⁹ Там же, стр. 20, 24, 28.

¹¹⁰ См. выше о ритуальной роли горшков.

¹¹¹ G. Widengren, *The King and the Tree of Life*, стр. 28—32, табл. 7—11. Ср. с изображениями на арках царского дворца в Нимруде, где пара крылатых божеств, которые в ассиро-вавилонском искусстве обычно стоят симметрично по двум сторонам священного дерева, расположены справа и слева от розетки лотоса. О розетке лотоса как субституте священного дерева в ассиро-вавилонском искусстве см.: M. Jastrow, *The Civilization of Babylonia and Assyria*, Philadelphia and London, 1915, стр. 370. Раннеиндийские изображения цветка лотоса в том же значении, см., например, в кн.: H. G. Franz, *Buddhistische Kunst Indiens*, Leipzig, 1965, табл. 4—6, 21, 42, 245—248, 256—262 и др. О символике растения лотоса и способах ее передачи в искусстве Цейлона см., например: Е. С. Семяка, История буддизма на Цейлоне, стр. 145—146; ее же, Опыт типологического истолкования некоторых символов раннего цейлонского буддизма, — «IV Сессия по Древнему Востоку. 5—10 февраля 1968 г. Тезисы докладов», М., 1968, стр. 87—90. О символике лотоса как мирового дерева в искусстве Индии и стран индийской культуры см.: А. К. Сооматасватму, *Elements of Buddhist Iconography*, Cambridge, 1935. Разительное сходство с древневосточными изображениями царя с чашей в одной руке и лотосом — в другой обнаруживают традиционные для буддийского искусства Цейлона фигуры нагаджей — «царей-змей» (см.: H. Mode, *Die Buddhistische Plastik auf Ceylon*, табл. 18—20, 23—27).

¹¹² G. Widengren, *The King and the Tree of Life...*, стр. 14—18.

¹¹³ S. Parānavitana, *Buddhist Festivals...*, стр. 536.

¹¹⁴ N. Yalman, On Some Binary Categories in Sinhalese Religious Thought, стр. 410.

¹¹⁵ См. Е. С. Семёка, История буддизма на Цейлоне, стр. 121—122.

¹¹⁶ N. Yalman, Under the Bo Tree, стр. 137, п. 8; его же, On the Purity of Women..., стр. 30. Об окроплении дерева как об очистительной церемонии в Месопотамии см.: G. Widengren, The King and the Tree of Life..., стр. 8.

¹¹⁷ Там же, стр. 9, 10, 19, 36 и др. Ср. с деревом Игдрасиль в Эдде, в корнях которого находится источник и три ключа («Страшная Эдда», пер. Корсуна, М.—Л., 1963, стр. 11—12).

¹¹⁸ Параллелью цейлонским священным деревьям Бодхи, являющимся объектом культа в монастырях, может служить священное дерево тибетского монастыря Коит Воит, где, по традиции, родился реформатор тибетского буддизма Цзонхава. Согласно легенде, вскоре после того как он появился на свет, из крови, пролитой при рождении, начало расти дерево. Позднее оно было одето «платьем» из шелка, вокруг него был воздвигнут храм. Отросток этого чудесного дерева, которому поклоняются, окружен балюстрадой. Другой такой отросток находится в саду перед храмом Будды (см.: A. David-Neel, Mystiques et magiciens du Tibet, Paris, 2nd ed., 1968, стр. 117—120).

¹¹⁹ G. Widengren, The King and the Tree of Life..., стр. 59.

¹²⁰ Ср. священное дерево Рима, соотнесенное с водой (растет у устья Тибра) и судном (лодкой). О возможной связи наименования фигового дерева *Ficus navia* с индоевропейским названием судна, лодки, фигурирующим в легенде о дереве Бодхи и в анализируемом тексте,— см. В. В. Иванов, Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов.

¹²¹ G. Widengren, The King and the Tree of Life..., стр. 46—47.

Б. А. Литвинский

БУДДИЗМ И СРЕДНЕАЗИАТСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ

«...Ни сасанидское государство, ни его государственная религия — зороастризм, никогда не включали всего иранского мира.

Для позднейшей культурной жизни иранского мира буддийский Иран сыграл не менее значительную роль, чем зороастрийский».

*В. В. Бартольд*¹

Можно предположить, что уже в ахеменидское время некоторые представления о буддизме и отдельные его приверженцы проникали в Среднюю Азию. Но историю этого вероучения здесь следует, по-видимому, начинать с периода Греко-бактрийского царства. С I в. до н. э. буддизм распространяется на юго-восточных территориях Парфянского государства и в Маргиане. Роль его в Средней Азии, безусловно, усиливается с образованием кушанского царства².

В IV—V вв. судьбы буддизма остаются во многом неясными, хотя ряд свидетельств подтверждает сохранение сильной буддийской традиции. В раннее средневековье (IV—VIII вв.) он в некоторых областях, особенно на юге, являлся одной из ведущих религий. Про Хотоло (средневековый Хутталь) Хой Чао пишет: «Царь, знать и народ верят в триратну, имеются монастыри и монахи, исповедуют учение хинаяны»³. То же сообщается о Вахане; вопреки мнению А. Габэн, думается, что в Средней Азии буддизм отнюдь не был лишь религией горожан⁴. Правда, в Восточном Туркестане и Китае он охватывал городское население⁵. Возможно, сперва так было и тут, но в VII—начале VIII в. его уже исповедовала какая-то часть и сельских жителей. Об этом помимо Хой Чао непреложно свидетельствуют мате-

риалы археологии, прежде всего Аджина-тепе и Занг-тепе — памятники «негородского» буддизма.

Исследователи раннего китайского буддизма в качестве его характерной черты отмечают «сосуществование» хинаяны и махаяны. Надо, однако, заметить, что никаких следов махаяны не выявлено в переводческой деятельности Ан-ши гао и его ближайших помощников. Сам он был основоположником здесь одной из хинаянских школ. Во II в. появляются сочинения махаянского толка, хотя еще и в IV в. проповедники, приходившие в Китай из Тохаристана, были эрудированы преимущественно в учении хинаяны⁶ — направления, преобладавшего в среднеазиатском буддизме. Впрочем, судя по перечням переведенных сочинений⁷, многие выходцы из Средней Азии не только хорошо знали махаянские сочинения, но и занимались их переводами. Быть может, в этом нужно видеть намек на какие-то совершенно неизвестные нам явления, связанные с возможными попытками распространить данное учение, а также даже с борьбой между приверженцами малой и большой колесницы, как было, например, в Хотане во II пол. III в. н. э.⁸

И Цзин (VII в.) писал: «Те, кто поклоняются бодхисаттвам и читают сутры махаяны — приверженцы махаяны, те же, кто не делает этого, называются хинаянистами». Но и он признавался в трудности выделения отдельных школ⁹. Согласно материалам письменных памятников монахи монастырей юга Средней Азии держали в руках сочинения хинаянистского характера, за пределами ее проповедовали хинаяну и переводили ее основополагающие труды, хинаянистами именуют их проезжие паломники-буддисты. Но это не значит, что здесь не почитались бодхисаттвы. Аджина-тепинская скульптурная иконография свидетельствует, что в монастырях наряду с изображениями Будды и персонажей, имеющих к нему отношение, представлены были и бодхисаттвы, однако культ их не стал ведущим.

В Средней Азии, во всяком случае на юге, развитие получила школа вайбхашика — ветвь школы сарвастивада (малой колесницы), вместе с тем именно учение вайбхашиков характеризовалось рядом существенных моментов, сближающих его с кругом махаяны. Считается, что в Хотане оно в какой-то степени «вымостило путь» махаяне¹⁰.

В советской историко-философской литературе учение вайбхашиков рассматривается иногда как принадлежащее к материалистическому течению (исходя из решения ими основного вопроса философии), хотя и отмечается непоследовательность в трактовке проблем онтологии и гносеологии и религиозно-идеалистическая направленность этических воззрений¹¹. Крупнейший знаток буддизма Ф. И. Щербатской подчеркивал материалистические элементы в философии

вайбхашиков и говорил, что некоторыми чертами она «напоминает современный материализм»¹².

Чрезвычайно сложной и интересной является проблема взаимоотношения буддизма с другими религиями в Средней Азии. В. Б. Хеннинг показал, что уже древнейшие парфянские манихейские сочинения — поэмы, которые можно приписать самому Мар Аммо, содержат индийские буддийские термины. В текстах IV в. число таких терминов постепенно увеличивается. Один из магических текстов, проанализированный В. Б. Хеннингом, обнаруживает сильное влияние литературы северного буддизма и демонстрирует очень тесные контакты манихеев с буддистами в областях на границе Ирана и Индии. Он составлен скорее всего в VI в. в Балхе или вблизи него¹³. Известно, что в парфянско-манихейских сочинениях встречаются чисто буддийские заимствованные термины: š'qmnbwt = Будда Шакьямуни, šmn = шрамана, pybr'p = нирвана, buxš = бхикшу, mytrg = Майтрея и др.

Подобные термины попадают и в манихейско-согдийских текстах¹⁴. Согдийцы сыграли важную роль в проповеди буддийского учения как в Средней, так и в Центральной Азии. Об этом свидетельствует хотя бы то, что именно из согдийского языка слово «бодхисаттва» (инд. Bodhisattva, согд. pwtystß) проникло в среднеперсидский, уйгурский, китайский, через среднеперсидский (bwt'sp) стало источником арабского بداسف (Budāsaī и Joasaph западной формы легенды о Варлааме и Иоасафе)¹⁵. Роль согдийцев подтверждает и анализ тюркских буддийских текстов, найденных в Восточном Туркестане. Исследовавшая их А. Габэн отмечает: «Многие основные термины в буддизме тюрков — зороастрийского происхождения, тюрки должны были позаимствовать их на западе (т. е. в Средней Азии) при посредничестве согдийцев»¹⁶.

Как известно, на восточный манихейзм наложил сильный отпечаток среднеазиатский буддийский «субстрат». В западном манихействе также нашли определенные, хотя и рудиментарные, отражения концепции буддизма¹⁷, которые могли возникнуть, пусть отчасти, при парфянском посредничестве¹⁸.

Лингвисты считают бесспорным, что приведенные факты допустимо связывать не только со среднеазиатскими этническими общностями (согдийцами и парфянами), но и с территорией Средней Азии, хотя проанализированные им тексты найдены в Восточном Туркестане. Все это представляется вполне убедительным, ибо, как уже отметил И. П. Асмуссен, совпадает с историческими данными и является достаточно логичным. Так, путь манихейства в Восточный Туркестан пролегал через Среднюю Азию¹⁹. Она оставалась «цитаделью» манихейства и позже²⁰.

Вообще буддизм и манихейство в Средней (и Центральной) Азии сосуществовали на протяжении длительного времени, причем, как указывалось, первый оказал значительное влияние на пантеон, терминологию, даже концепции восточного манихейства (в меньшей степени и несторианства) и на религиозную практику. Достаточно упомянуть, что одна из центральных его идей — признание грехов перешла из буддизма. На востоке появляются манихейские монастыри (они распространяются и на западе) наподобие буддийских. Манихейские сочинения имитируют буддийские сутры. Мани в среднеиранских текстах получает титул «бодхисаттвы». Смерть его называют нирваной. Более того, в манихейско-буддийском сочинении, там, где говорится о прибытии Мани в Туран (имеется в виду территория современного Белуджистана), есть обращенные к нему следующие слова: «Вы — Будда, а мы — греховные человеческие существа». Манихейский гимн на тюркском языке адресован «Моему отцу, Мани — Будда!»²¹ и т. д.

Никаких попыток полемики с буддизмом в манихейской литературе нет. По остроумному замечанию Я. Асмуссена, манихейство атаквало его единственным способом — заимствуя его положения и внося их в собственное учение²². Но это, так сказать, в идеологическом, точнее в богословском, плане. В реальной же жизни каждая из религий неизбежно вступала в борьбу с другой. Обычным приемом была вербовка адептов среди правителей и вообще представителей господствующего класса. Уже первый миссионер манихейства на Востоке Мар Аммо, по материалам согдийской версии «миссионерской истории», обратил в свою веру в областях Абаршахра (Нишапура) и Мерва «бесчисленное число царей и правителей, вельмож и благородных, цариц и знатных дам, принцев и принцесс», выполнив тем самым приказание и распоряжения Мани²³. Важно также, что, достигнув конечной точки путешествия — Вагишан (к югу или юго-западу от Балха), он, как повествуется в сохранившемся отрывке среднеперсидской версии этой истории, «победил учения других религий», и на него обратил внимание некий Вагишан-шах²⁴. Картина достаточно красноречивая — велась напряженная борьба. Она осложнялась тем, что в Средней Азии пустила корни и третья пришлая религия — христианство (точнее — несторианство), отнюдь не отличавшаяся миролюбием.

Крайне труден вопрос о взаимоотношениях буддизма и зороастризма. Данные иконографии позволяют утверждать, что взаимовлияния были. В результате создавались синкретические произведения вроде фресок Бамиана и Духтари — Нуширвана; образ Рустама переплетался с образом бодхисаттвы и т. д. Что же касается воздействия буддизма в тео-

логическом плане, то, следует признать, проблема эта изучена мало. Тем не менее такой авторитетный исследователь, как Р. Цэнер, считает, что зороастризм в сасанидскую эпоху явно испытывал влияние индийской религиозно-философской мысли²⁵. В пехлевийско-зороастрийских книгах фигурирует злокозненный демон *Āz*. По своему смыслу он близок буддийским *avidyā* — «невежество» и его проявлению *trṣṇa* — «сильное желание», которое связано с намерением продолжать существование. По сути *Āz* свидетельствует о переносе в поздний зороастрийский мир названных буддийских представлений, правда, значительно трансформированных. «Если идея по своему происхождению буддийская, — пишет Е. Цэнер, — то оформление ее полностью зороастрийское»²⁶.

Более явным кажется влияние зороастризма и дозороастрийских иранских верований на буддизм. Проиллюстрируем это примерами из хотано-сакского и тумшукско-сакского. Так, хот.-сак. *gyas* = *gyasna*-, *gyasta* и тум.-сак. *jezda* («дух», «почитание») восходят к авест. «*yaux*», др.-перс. *yad*. Напротив, «демон» в хот.-сак. называется *dyūva*-, что следует сопоставить с др.-перс. *daiva*, авест. *daēva*. Буддийское божество судьбы именуется хот.-сак. *Srī Sṣandramata* — в «Авесте» это *srənta ārmaitiš*, бывшее эпитетом земли. Термин для установления закона *dāta* начал употребляться в значении буддийской *dharma*. Г. Бэйли заключает из этого, что «старая терминология стала частично использоваться для выражения новых буддийских идей»²⁷. По-видимому, и в вероисповедном и культовом плане среднеазиатский буддизм имел определенную специфику. И Цзин, например, прямо говорит, что церемония *Uraवासatha* в Тухаре (Тохаристан) и Сули (Кашгар) отличается от той же церемонии в других странах²⁸.

Во второй половине VII — первой половине VIII в. Средняя Азия была завоевана арабами, которые стали насильно насаждать здесь ислам. Новой религии пришлось вести борьбу с уже существовавшими. Обычно акцентируется внимание на вытеснении исламом прочих религий; историки реже задаются вопросом, какое влияние доисламские среднеазиатские верования оказали на мусульманство. Нас, естественно, интересует влияние буддизма.

В средневековых сочинениях по суфизму список суфиев начинается именем Ибрахима ибн Адхама, балхского принца, умершего в 777 г. История его «обращения» в мусульманство во многом напоминает историю «обращения» Будды. Балхцем же был еще один из самых ранних суфиев, ученик Ибрахима по имени Шакик, умерший в 810 г. Ибн ал-Мубарак (ум. в 797 г.) происходил из Мерва, известен еще ряд суфиев из «хорасанской группы»²⁹.

Уже Бируни указал на точки соприкосновения учения ранних суфиев, в том числе Абу Бахр аш-Шибли

(861—945 гг.), Абу Йазид аль Бистами (ум. в 878 г.) и названного им по имени суфия ал-Халладжа (ум. в 922 г.), с одной стороны, и индийских религиозно-философских систем — с другой³⁰. Первый из этих суфиев был уроженцем Мавераннахра, второй — города, расположенного в Северном Иране, у Каспийского моря, третий много лет провел в Хорасане, Средней Азии и Индии. Именно Абу Йазид аль-Бистами принадлежит положение о фана (букв. «небытие») — состоянии, когда человек исчезает, слившись с божеством. Вскоре эта идея была воспринята большинством школ суфизма, причем фана рассматривался конечной целью тариката («суфийского пути») ³¹.

Некоторые специалисты по истории суфизма, и среди них такие крупные, как М. Хортен³², сопоставляют фана с буддийской нирваной, другие, например Е. Э. Бертельс, отрицают возможность такого сопоставления³³. А. Кремер, И. Гольдциер, Р. Никольсон, М. Хортен вообще выдвинули идею, что ранний суфизм несет признаки влияния индийских философских школ³⁴, по мнению Е. Э. Бертельса, однако, вопрос во многом остается нерешенным³⁵.

И. Гольдциер привел ряд данных о связи буддизма и суфизма. Он обратил внимание, в частности, на то, что в мусульманской литературе разрабатывался сюжет о могущественном правителе, отказавшемся от земного царства и ставшем аскетом. В этой связи ученый подробно разбирает биографию Ибрахима б. Адхама, вопрос о соотношении буддийского и мусульманского странствующего монашества и др. и приходит к выводу, что собранные им факты следует рассматривать как признаки влияния буддизма («als Zeichen des Einflusses des Buddhismus») ³⁶.

Против признания роли буддизма в развитии суфизма выступал Л. Масиньон. В системе его возражений важное место занимают следующие: 1) в самой Индии к VIII в. буддизм пришел в упадок; 2) от гипотезы о так называемом «наубехаре» в Балхе теперь отказались³⁷. Нетрудно заметить, что оба довода бьют мимо цели: буддизм действительно к VIII в. утратил былое значение в Индии, но был еще силен на юге Средней Азии и Афганистане, т. е. районах, выходцы из которых сыграли видную роль в сложении суфизма.

Укрепление буддизма в Средней Азии увеличило интенсивность среднеазиатско-индийского обмена в области искусства. На рубеже и особенно в первые века нашей эры здесь появляются произведения, отражающие сюжеты буддизма. Принципы и приемы буддийской иконографии находят широкое применение в искусстве кушанской Бактрии, где они сосуществуют и развиваются в тесном контакте с местными художественными традициями.

Сейчас мы располагаем значительным числом памятников буддийского искусства левобережной³⁸ и правобережной³⁹ Бактрии. Среди них находится такой шедевр, как изготовленный из камня (мергелистый известняк) айртамский фриз⁴⁰. Известны находки и за пределами Бактрии.

Археологические раскопки привели к открытию множества произведений скульптуры и живописи. К VI—VIII вв. относятся буддийские храмы Ак-Бешимского и Краснореченского городищ (Семиречье)⁴¹, Кувинский храм (Фергана)⁴² и монастырь Аджина-тепе (Южный Таджикистан)⁴³. Цикл скульптурных произведений в последнем позволил детально изучить среднеазиатскую иконографию Будды и некоторых других персонажей.

Распространение в Бактрии буддизма и индийского (в частности, буддийского) искусства — процессы взаимосвязанные, но не параллельные и отнюдь не идентичные. Наличие мощной и чрезвычайно жизнеспособной местной школы (блестящий образец ее — Халчаян), видимо, вначале служило своего рода «барьером». Позже наряду с буддийским искусством продолжало развиваться и собственно бактрийское. По словам Д. Шлюмберже, то, что связывает скульптуру Сурх Котала с памятниками Гандхары или Матхуры, — все это греческое или иранское. «Индийское влияние, навеянное буддизмом (и имевшее позже в Центральной Азии и на Дальнем Востоке такой необычайный успех), не затронуло еще этот памятник»⁴⁴. Однако всего в двух километрах от акрополя Сурх Котала обнаружен буддийский памятник, вероятно, синхронный ему. По своей архитектурной декорации, капителям он близок акрополю, здесь были явно буддийские изображения⁴⁵.

Символична и территориальная близость. Именно в Бактрии происходило слияние гандхарской и более поздних индо-буддийских школ с местной школой искусства. Процесс этот необычайно противоречив. Отметим лишь, что само по себе гандхарское искусство, как блестяще показал Д. Шлюмберже, было бы немислимо без греко-бактрийского или шире — греко-иранского вклада⁴⁶. При этом ученый считает, что «буддийское искусство кушанского времени в Гандхаре и небуддийское искусство того же времени в Бактрии были братьями-близнецами»⁴⁷. Новейшие открытия еще более подчеркнули значение бактрийского и греко-бактрийского элемента в гандхарском искусстве. Раскопки Французской археологической миссии в Ай-Ханум проливают свет на степень влияния эллинистической культуры в Бактрии⁴⁸; Халчаян⁴⁹ восстановил облик бактрийского искусства на рубеже нашей эры (согласно Г. А. Пугаченковой во второй — третьей четверти I в. до н. э.⁵⁰ или, что на наш взгляд не исключено, в I—II вв. н. э.)⁵¹.

Как развивалось бактрийское, собственно тохаристанское, искусство в эпоху, следующую за периодом Сурх-Котала? Можно лишь догадываться, что взаимодействие бактрийского искусства, школ, связанных с буддизмом, а также искусства кочевых народов, в состав владений которых входил в IV—VI вв. Тохаристан, было очень сложным. Широкое распространение буддизма должно было способствовать еще более глубокому, чем прежде, внедрению его искусства. Вместе с тем следует, по-видимому, предположить, что небуддийское направление продолжало сохраняться. Балалык-тепе показал высочайший подъем светского искусства⁵², уходящего своими корнями в местное бактрийское. После открытия памятника с его живописью А. М. Беленицкий писал: «Не говоря о том, что благодаря этому открытию общая картина истории развития изобразительного искусства в Средней Азии становится полнее, живопись Балалык-тепе имеет громадное значение и в другом отношении: она является тем важным звеном, которое соединяет с особой наглядностью среднеазиатское искусство с искусством сопредельных стран, в первую очередь Афганистана и Восточного Туркестана»⁵³. Ныне, после открытия Аджина-тепе, эту характеристику надо дополнить: стала известна не только живопись, но и скульптура Тохаристана. Высказывавшееся в литературе мнение (Л. И. Ремпель), что в VII в. «творческая мысль художника в культовом (буддийском) искусстве угасала»⁵⁴, оказалось, как засвидетельствовали раскопки Аджина-тепе, абсолютно беспочвенным: именно на VII—начало VIII в. падает расцвет буддийского художественного творчества в Тохаристане и вообще в Средней Азии.

Выясняется, что некоторые, причем существенные, черты аджина-тепинского искусства в какой-то мере выводятся из гандхарского. Прослеживаются связи с позднегандхарскими скульптурами Хадды. Можно усмотреть воздействие гуптской традиции и, безусловно, параллели с восточнотуркестанской скульптурой.

В целом очень велико сходство аджина-тепинской скульптуры с фундукистанской (ок. VII в.), хотя есть и существенные различия⁵⁵.

Б. Роуланд отмечает в искусстве Фундукистана очень сильную индийскую струю, причем восходящую не к гуптским образцам, а к значительно более ранним. Некоторые из изображений являются, по его утверждению, «скульптурными двойниками» изображений «индийского стиля» из Бамиана⁵⁶.

М. Буссаллы подчеркивает большое влияние среднеазиатского искусства, в частности живописи и скульптуры Пенджикента, живописи Балалык-тепе. Вместе с тем он, как и Б. Роуланд, обращает внимание на наличие в Фундукистане

произведений явно индийского облика. Он считает, что здесь представлен «сплав» индийских и среднеазиатских элементов⁵⁷.

В Аджина-тепе индийская струя выражена менее ярко, быть может, в результате сильного воздействия бактрийско-тохаристанских традиций. Эти традиции местного светского искусства как-то преломлялись в буддийском искусстве Аджина-тепе. В некоторых случаях они выступали не только в качестве замаскированного фона, но и значительно более обнаженно. Взять, например, сцену дароносцев в живописи, скульптурные портреты «брахмана» и монаха. (Тот факт, что из общей массы выделяются именно изображения монахов и «брахманов», не случаен — сошлемся на материалы из Восточного Туркестана)⁵⁸. Эти две головы пожилых людей воспроизводят, очевидно, разные этнические типы, но перед нами — жители Тохаристана. Художественный образ, представленный этими произведениями, несмотря на некоторый отпечаток индо-буддийской традиционности, несомненно, гораздо больше связан с бактрийской школой реалистической скульптуры.

Итак, даже на основании части былого живописного и скульптурного убранства Аджина-тепе можно восстановить черты могучей тохаристанско-буддийской школы. Истоки ее лежат как в искусстве Индии, так и в искусстве Бактрии; синтез художественных достижений обеих стран объясняет ее своеобразный характер. В свою очередь она оказала существенное влияние на искусство других областей Средней Азии и прилегающих стран. Сравнительно недавно М. Буссалли написал о среднеазиатском (а не иранском) воздействии на раннесредневековое искусство Афганистана и Восточного Туркестана, ибо именно в среднеазиатском искусстве имеются «типы и тенденции», которые «в сасанидском искусстве или не отражены, или все еще не документированы». «Мы должны, следовательно, — продолжает он, — признать, что определенные тенденции, развивавшиеся в центрах Сериндии, были в действительности эхом восточно-иранских (т. е. среднеазиатских. — Б. Л.) творений»⁵⁹. Таким образом, положение, впервые высказанное в трудах советских ученых, все шире признается зарубежными коллегами. Однако лишь раскопки Аджина-тепе создали четкое развернутое представление о среднеазиатском буддийском искусстве на примере тохаристанской школы.

Естественно, что вместе с буддизмом в Среднюю Азию пришли буддийские культовые сооружения: ступа, вихара, сангхарам. При этом были использованы, конечно, некоторые индийские архитектурные идеи и схемы. В «Винае» содержались предписания, которые надлежало выполнять при возведении монастырей⁶⁰. Из письменных источников изве-

стно, что далеко за пределы Индии вывозились модели культовых построек, в частности, монастыря в Наланде⁶¹, быть может, были они и в Средней Азии.

Отдельные идеи индо-буддийского зодчества оказались продуктивными и привились в измененном виде на новой почве. Следует в то же время со всей определенностью сказать, что архитектура большинства среднеазиатских буддийских культовых памятников, кроме общих планировочных схем, к тому же радикально переработанных, и культовых аксессуаров, не имеет ничего общего с индийской архитектурой. В Индии, особенно в ее равнинной части, здания возводились и из сырцового кирпича. Однако сохранившиеся от интересующего нас времени постройки такого рода немногочисленны и в целом во многом зависят от каменных образцов⁶². Средняя Азия же в эпоху раннего средневековья — страна исключительного господства сырцовой архитектуры. Строительные материалы, конструкции — все, начиная от размера кирпича и кончая формой арок, сводов, помещений Аджина-тепе и других памятников, — продукт творчества среднеазиатской архитектурной школы.

Но в изученных памятниках воплотились и тесно переплелись достижения и поиски среднеазиатских зодчих с достижениями архитектурных школ соседних областей. Айванные святилища и четырехайванно-дворовая планировка, двухчастная схема, сочетание камер и коридоров, конструкции стен и перекрытий, строительные материалы — все это глубоко слито в едином архитектурном ансамбле.

Вместе с тем, по нашему мнению, буддийская архитектура сыграла важную роль в генезисе некоторых типов «мусульманского» зодчества Средней Азии, в частности мавзолея и медресе.

Раскопки Аджина-тепе привели к открытию пазушно-разгрузочных сводов. Это существенно, ибо теперь документально зафиксировано наличие в раннем средневековье конструктивных обходных галерей верхнего яруса. Однако из них нельзя прямо вывести происхождение столь характерных для средневековых мавзолеев карликовых арочных галерей.

Думается, решение этой проблемы надо искать в другом направлении. Авторы трудов по истории среднеазиатской архитектуры не замечают или не принимают во внимание гипотезу Э. Дица⁶³, предположительно выводившего средневековые карликовые арочные галереи из аркад некоторых ступ. Недавно С. Г. Хмельницкий назвал эту гипотезу «формалистической»⁶⁴. Между тем аркады ступ Хадды и других областей чрезвычайно ясно указывают на возможный источник карликовых галерей — в этом Е. Диц, как нам кажется, совершенно прав. Нужно добавить следующее.

Такие галереи появляются в X в. в мавзолее Саманидов, а затем, в XI—XII вв., в мавзолеях Мерва, Серахса, Мехне, Туса, т. е. вначале — на территории Средней Азии и Хорасана. По-видимому, возникновение этой формы нельзя отрывать от генезиса средневекового мавзолея и механически присоединять к нему формы, свойственные совсем другим типам архитектурных сооружений.

Проблема происхождения мавзолея оживленно обсуждается историками архитектуры, и последнее слово еще не сказано. Мы считаем, что существенное влияние на облик его оказала афгано-среднеазиатская ступа. По семантике они хотя не идентичны, но близкородственны. В каноническо-буддийских текстах ступа рассматривалась как памятник особого, наиболее благородного характера. Он не обязательно был связан с религией, а мог посвящаться особой группе смертных, заслуживающих такого почитания, скажем, «праведным» царям. Позже, особенно в народных представлениях, произошла эволюция. Ступа, куда помещаются мощи Будды (dhātu), воспринимается религиозным памятником, символизирующим присутствие Будды. Предполагается, что он присутствует в священном холме, осеняя мощи⁶⁵.

В буддизме был чрезвычайно распространен культ ступ. Первоначально он выражался лишь в ритуальном пожертвовании цветов, курильниц или краски, но позже приобретал все более самостоятельное значение — включал церемонию обхода (pradakṣiṇā), почитание складыванием рук, игру на музыкальных инструментах, разбрызгивание благовоний, жертвования не только цветов, гирлянд, курильниц, но и светильников и особенно зонтиков (chatra), служащих для увенчания ступ. Предписывалось «совершать обход вокруг почитаемого объекта таким образом, чтобы он оставался справа»⁶⁶. Многие элементы описанного обряда сохранились в Средней Азии до наших дней и в качестве органической части вошли в столь распространенный до недавнего времени культ мусульманских мазаров⁶⁷.

В свете всего изложенного перенос и включение (в измененном виде) аркад ступ в архитектуру среднеазиатского мавзолея можно рассматривать как вполне закономерное явление. При этом следует предположить, что галерея мавзолея Саманидов (и архитектура сооружения в целом) — конечный результат сложного и длительного процесса развития⁶⁸. Центрический характер раннего среднеазиатско-хорасанского мавзолея также в значительной мере объясняется распространением в Афганистане и Средней Азии одинаково с четырех сторон оформленной ступы. К сожалению, мы не знаем, какой была верхняя часть аджина-тепинских ступ, но представление об этом имеем по изображениям на оссуариях⁶⁹, а теперь и по аркадам в коридорах

храмовой части Аджина-тепе. Наше мнение о прочих источниках формирования среднеазиатского мавзолея совпадает с точкой зрения Г. А. Пугаченковой (на его ранней истории нам уже приходилось останавливаться⁷⁰). Более подробное рассмотрение всего комплекса вопросов, связанных со средневековыми карликовыми галереями⁷¹, генезисом и эволюцией среднеазиатского мавзолея, выходит за рамки настоящей работы.

Другим ведущим видом сооружений Средней Азии и всего «мусульманского» Востока была медресе. Для нее типичен план внутреннего двора в виде четырех айванов. Разгадка происхождения этой композиции рассматривается историками архитектуры как ключ к пониманию генезиса архитектурной формы медресе⁷² (мы не останавливаемся здесь на идеологических аспектах вопроса и на связи медресе с буддийской сангхарамой)⁷³. После раскопок Аджина-тепе старые данные о времени сложения четырехайванно-дворовой композиции потребовали пересмотра: в развитом виде, полностью сложившееся, это композиционно-планировочное решение известно было на юге Средней Азии во всяком случае в VII в., причем в культовой буддийской постройке⁷⁴. Позже оно применено в памятниках X—XII вв. Северного Хорасана и получает дальнейшее развитие в последующие века.

Наиболее ранний пример использования подобной композиции в средневековой архитектуре Мавераннахра дает термезский Кырк-Кыз — сооружение, датированное IX в. К прочим ранним образцам ее здесь же относятся здание (мечеть?) X в. на цитадели Варахши⁷⁵ и комплекс XI в. в селении Саят в Шаартузском районе (Южный Таджикистан), который С. А. Хмельницкий считает медресе. Одним из древнейших (сохранившихся) образцов средневекового воплощения четырехайванно-дворовой композиции служит медресе Низамийе в Харджирде (конец XI в.). Случайность ли, что в числе первых культово-мусульманских построек такой композиции есть медресе? По-видимому, нет. В. В. Бартольд уже давно высказал мысль о возможной связи между буддийским монастырем и мусульманским медресе. Он писал: «Высшие мусульманские духовные училища — медресе — появились на восточной окраине халифата раньше, чем в его центральных и западных областях; очень вероятно, что ислам в этом отношении находился под влиянием буддизма и что родиной медресе были местности по обе стороны Аму-Дарьи, примыкавшие к Балху, где буддизм сохранял господство до мусульманского завоевания»⁷⁶.

Несмотря на прямое свидетельство Наршахи (под 937 г.) о существовании медресе в Бухаре, Р. Фрай полагает, что в X в. их еще не было, сообщение же источника

рассматривает как случайное⁷⁷. Он полагает, что если медресе и появились к самому концу правления саманидской династии, то были нововведением⁷⁸. Вместе с тем ученый считает, что в Бухаре находились чуть ли не самые древние высшие духовные учебные заведения и что именно Бухара, скорее, чем Балх, была родиной медресе. По мнению Р. Фрая, Низам ал-Мульк, устраивавший знаменитое Низамийе в Багдаде, просто копировал бухарские образцы⁷⁹. Не все предположения Р. Фрая кажутся нам убедительными, но они заслуживают внимания. Думается, сопоставление данных Наршахи с сообщениями авторов конца X — начала XI в. ясно показывает, что медресе в Бухаре могли существовать и в X в. Недостаточно обоснованным, однако, является предположение, что Бухара была родиной медресе. Накопленный археологический материал, историко-архитектурные соображения и, наконец, ставшее теперь известным сообщение Хой Чао позволяют считать правильной мысль В. В. Бартольда о том, что медресе впервые возникли в Тохаристане, тохаристанских владениях Саманидов.

Согласно В. В. Бартольду в источниках термин «медресе» не встречается ранее X в., «притом в это время он, по-видимому, употреблялся только в восточных областях и только во второй половине XI в. был перенесен на запад». Ученый подчеркивает, что первое упоминание медресе связано с Бухарой (937 г.— медресе Фарджек). Затем, уже во второй половине X в., называют «изящные медресе» Нишапура, медресе Мерва и т. д. Бейхаки, говоря о событиях 1026 г., сообщает, что в области Хутталя насчитывалось более 20 медресе. Именно на этом сообщении В. В. Бартольд особенно акцентирует внимание, видя в нем одно из доказательств возможной связи буддийского монастыря и медресе: область Хутталя тяготела к Балху с его буддийскими монастырями⁸⁰. Опубликованный уже после смерти ученого текст Хой Чао прямо свидетельствует, что еще в VIII в. (726 г.) на территории самого Хутталя было «много буддийских монастырей», то же подтверждается и некоторыми топонимическими материалами.

Таким образом, Аджина-тепе может рассматриваться не только как исходный пункт развития важнейшей (для последующего более чем тысячелетнего периода) архитектурно-планировочной схемы, но и, что не менее существенно, как убедительный аргумент в пользу генетической связи мусульманской высшей богословской школы с буддийским монастырем и, вероятно, возникновения медресе на территории Тохаристана⁸¹. Разумеется, контакты с Индией и Афганистаном, влияние буддийской архитектуры обнаруживаются и в других среднеазиатских типах сооружений⁸².

По одному из подсчетов, примерно до конца правления династии Западная Цзинь среди переводчиков буддийских сочинений на китайский язык было 6 или 7 китайцев, 6 лиц индийского происхождения и 16 человек, принадлежавших к разным средне- и центральноазиатским народностям (6 юэчжийцев, 4 парфянина, 3 согдийца, 2 кучинца и 1 хотанец). Конечно, это — весьма приблизительные цифры, но они, видимо, отражают общую тенденцию⁸³.

Кажется совершенно невероятным, чтобы буддисты среднеазиатского происхождения переводили громадное число сочинений на китайский язык и не занимались переводами на свои родные языки: согдийский, бактрийский и др. Согдийские переводы буддийских сочинений, хорошо известные по Восточному Туркестану⁸⁴, позволяют предположить, что и в Средней Азии должны были существовать многочисленные переводы буддийских трудов и других индийских сочинений (произведения художественной литературы переводились бесспорно; очевидно, научные трактаты тоже). Логично поэтому предположить, что в доисламской Средней Азии буддизм был важным компонентом идеологической жизни. В крохотные монастырские кельи и в обширные дворцовые палаты, в дом бедняка-ремесленника и лачугу крестьянина — всюду проникала эта религия, во всяком случае в Тохаристане (вспомним слова Хой Чао).

В. Н. Топоров справедливо отмечает, что было бы неправильно «ограничиться лишь указанием основных направлений в развитии буддизма как религии и не упомянуть о замечательных достижениях в области построения неаристотелевской логики, по-настоящему понятой и оцененной лишь в XX в., психологии, философии, художественной литературы и искусства»⁸⁵. Для Средней Азии буддизм явился также своеобразным «мостиком» к индийской культуре в целом.

К. Маркс и Ф. Энгельс писали, что «религия разverteвается во всей своей *практической* универсальности лишь там, где нет никакой *привилегированной* религии»⁸⁶. Эта характеристика, на наш взгляд, отражает и положение буддизма в древней и раннесредневековой Средней Азии, где не было единой государственной религии.

Необходимо подчеркнуть, что в буддийских монастырях новички знакомились не только со священными текстами и предписаниями, но и со светскими науками⁸⁷. В документе III в. на кхарошти из Нийа (№ 514) излагается своего рода «программа преподавания». Она включала, в частности, изучение медицины и грамматики, музыки, земли, ветров и звезд, поэзии и живописи⁸⁸. В индийских монастырях наряду с буддийским богословием изучалась светская литература, грамматика, филология, медицина, искусство и др.⁸⁹.

Несколько слов надо сказать о распространении индий-

ской литературы. В последнее столетие сасанидского правления были обработаны занимательные индийские сюжеты, в частности тот, что впоследствии в арабской передаче стал известен в качестве «Тысячи и одной ночи»⁹⁰. Уроженец Нишапура Бурзбѳ перевел «Панчатантру», которая получила название «Калилак и Димнак». Из Индии в Среднюю Азию пришло немало литературных произведений: «Калила и Димна», две книги о Синдбаде, чрезвычайно популярная позднее легенда о Бѳдасафе (Йѳдасафе) и Билаухаре, именовавшаяся в европейских литературах как «Варлаам и Иосафат»⁹¹. Вариант ее известен из манихейско-уйгурских текстов⁹², несомненно, ее знали и в Средней Азии — указание на это можно извлечь из согдийских и парфянских манихейских сочинений⁹³.

В Восточном Туркестане найдены фрагменты индийских драм — на санскрите и пракритах. Вместе с тем имелись переводы (переделки?) их на хотано-сакский язык⁹⁴.

В самой Индии литературные и фольклорные произведения обычно были снабжены религиозным обрамлением или даже включены в буддийские сочинения. Так, в труде преобладавшей в среднеазиатском буддизме школы сарвастивада — в «Винае» (кстати, уже найденной и в Сурхан-Дарье, и в Марыйской области) представлено большое число беллетризованных новелл, в частности романического характера. Одна из них — история любви принца Судханы и волшебницы Монохары — была переложена с санскрита на хотано-сакский и сохранилась в свободной стихотворной обработке, сделанной безымянным поэтом. На хотано-сакском языке переданы также истории о Раме и Сите и др.⁹⁵.

Переводы эти отнюдь не всегда были точными. Переводчики изменяли текст и делали вставки, проецируя свои представления, почерпнутые из окружающей их жизни. В. А. Лившиц установил, например, что согдиец, переводивший индийскую Vessantara Jātaka, внес в текст принятую в его время клятву — ту, что применялась в тогдашней юридической практике⁹⁶.

Исследование источников позволяет извлечь данные и о влиянии индийской науки на среднеазиатскую. По словам Бэйли, распространение вместе с буддизмом индийской медицины — «отличительная черта индийской культуры». С III по X в. индийские медицинские трактаты переводились на языки Центральной Азии. Они сохранились на хотано-сакском, согдийском, «тохарском», уйгурском, тибетском и других языках. Разумеется, и среднеазиатская наука в свою очередь оказала воздействие на индийскую. В Индию был передан успешный опыт проведения трепанации черепа — сложнейшей операции, применявшейся в Средней Азии уже в середине I тысячелетия до н. э., как показал череп, из-

влеченный при раскопках сакского могильника Може Таш (Восточный Памир, раскопки автора).

Все изложенное дает основание коренным образом пересмотреть представления о роли буддизма в истории среднеазиатской цивилизации. На протяжении более чем половины тысячелетия с I—II и до VII—VIII вв. это вероучение (и связанные с ним элементы светской культуры) было одним из важнейших компонентов жизни среднеазиатского общества. Его воздействие не прекратилось и после арабского завоевания и проникновения ислама. Генезис и содержание многих явлений средневековой («мусульманской») духовной и материальной культуры следует искать в буддизме. Проблема среднеазиатского буддизма — по существу часть более общей проблемы о «домусульманском» культурном наследии народов этого региона.

¹ W. Barthold, *Der iranische Buddhismus und seine Verhältnis zum Islam*, — «Oriental Studies in Honour of C. F. Pavry», London 1933, стр. 29.

² Подробнее о ранней истории буддизма здесь см.: Б. А. Литвинский, Начало распространения буддизма в Средней Азии, — «История археологии и этнографии Средней Азии (сборник к шестидесятилетию С. П. Толстова)», М., 1967; его же, Махадева и Дутхагамани (о начале буддизма в Парфии), — ВДИ, 1967, № 3. При написании настоящей работы мы пользовались ценными советами В. А. Лившица и М. А. Воробьевой-Десятковской, которым приносим искреннюю благодарность.

³ W. Fuchs, *Huei-ch'ao's Pilgerreise durch Nordwest-Indien und Zentral-Asien um 726*, — SPAW. Philosophisch-historische Klasse. Jahrgang 1938, Berlin, 1938, стр. 452—453.

⁴ A. Gabain, *Buddhistische Türkenmission*, — «Asiatica. Festschrift. Fr. Weller», Leipzig, 1954, стр. 166.

⁵ E. Zürcher, *The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, vol. I, — text, Leiden, 1956 (*Sinica Leidensia*, vol. XI), стр. 59.

⁶ Там же, стр. 33—34, 54, 72, 202—204.

⁷ B. Nanjio, *A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka*, Oxford, 1883, cols. 381 sg.

⁸ E. Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*, стр. 62—63.

⁹ I-Tsing *A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago* [A. D. 671—695], Oxford, 1896, стр. 14—15. Согласно И Цзину (I-Tsing, *A record...*, стр. 14), «в Северной Индии и на островах Южного моря они в основном принадлежат к хинаяне, тогда как в Китае — к махаяне». О размещении монастырей и о численности приверженцев хинаяны и махаяны, по данным Фа Сяня, Сюань Цзана и Хой Чао, см.: E. Lamotte, *Sur la formation du Mahāyāna*, — «Asiatica. Festschrift Fr. Weller», Leipzig, 1954, стр. 392—396.

¹⁰ J. P. Asmussen, *X'astvānīft. Studies in Manichaeism*, Copenhagen, 1965 (*Acta Theologica Danica*, vol. VII), стр. 144.

¹¹ Н. П. Аникеев, О материалистических традициях в индийской философии (древность и раннее средневековье), М., 1965, стр. 60—71.

¹² Th. Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvana*, Ленинград, 1929, стр. 27—29.

¹³ W. B. Henning, *Two Manichaean Magical Texts*, — BSOAS, 1947, vol. XII, № 1, стр. 48—50; W. B. Henning, *Waručan-Sāh*, — «The Journal of the Greater India Society», Calcutta, 1944, vol. XI, № 2, стр. 87—90.

¹⁴ J. P. Asmussen, *X'astvānīft*, стр. 136—137. В этой связи

В. Б. Хеннинг писал: «Следует иметь в виду, что согдийцы (или по крайней мере большая часть этого народа), перед тем как к ним пришли манихейские проповедники, были буддистами» (см.: W. B. Henning, *Neue Materialien zur Geschichte des Manichäismus*, — ZDMG, Bd 90, Leipzig, 1936, № 1, стр. 5).

¹⁵ H. W. Bailey, *The Word «but» in Iranian*, — BSOS, 1931, vol. VI, pt 2, стр. 281—282. Ср.: W. B. Henning, *Sogdian Tales*, — BSOAS, 1945, vol. XI, pt 3, стр. 487. Детальное исследование этого сюжета на Востоке и Западе дано у D. M. Lang, *The Wisdom of Balahvar. A Christian Legend of the Buddha*, London — New York, 1957 (*Ethical and Religious Classics of East and West*, № 20), стр. 11—64.

¹⁶ A. von Gabain, *Buddhistische Türkenmission*, стр. 167—168; см. е е же, *Der Buddhismus in Zentralasien*, — «Handbuch d. Orientalistik», I, VIII, 2, Leiden — Köln, 1961, стр. 501.

¹⁷ J. P. Asmussen, *X'astvānift*, стр. 136.

¹⁸ Вообще считается, что идеи буддизма в какой-то степени повлияли на философов-гностиков, были восприняты ими, а через них — самим Мани (см.: D. M. Lang, *The Wisdom of Balahvar*, стр. 24).

¹⁹ J. P. Asmussen, *X'astvānift*, стр. 136.

²⁰ A. Adam, *Manichäismus*, — «Handbuch der Orientalistik», I, VIII, 2, Leiden — Köln, 1961, стр. 118.

²¹ J. P. Asmussen, *X'astvānift*, стр. 253—261; A. Gabain and W. Winter, *Türkische Turfantexte IX. Ein Hymnus an den Vater Mani auf «Tocharisch» B mit alttürkischen Übersetzung*, Berlin, 1958 (*Abhandlungen d. Deutschen Akademie d. Wissenschaften zu Berlin. Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst*, 1956, № 2), стр. 11.

²² J. P. Asmussen, *X'astvānift*, стр. 254. Важные замечания, касающиеся отношения манихейства к другим религиям, см.: M. Boyse, *On Mithra in the Manichaean Pantheon*, — «A Logust's leg. Studies in Honour S. H. Tagizaden», London, 1962, стр. 44—54.

²³ W. B. Henning, *Waručān-šāh*, стр. 87; W. B. Henning, *Mittleriranisch*, — «Handbuch der Orientalistik», I, IV, 1, Leiden — Köln, 1958, стр. 94.

²⁴ W. B. Henning, *Waručān-šāh*, стр. 86, 88. Согласно среднеиранской версии миссионерской истории в Хорасане Мар Аммо был послан вместе с принцем Артабаном, парфянином. Таким образом Мани, очевидно, хотел облегчить вербовку adeptов в среде старой парфянской знати (см.: W. Henning, *Mittleriranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan*, II, — «Sitzungsberichte der Preussische Akademie der Wissenschaft». Philosophisch-historische Klasse, Berlin, 1933, № 7—9, стр. 303.

²⁵ R. C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, New York, 1961, стр. 195—198.

²⁶ Там же, стр. 229—230. См. также: R. C. Zaehner, *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*, Oxford, 1955, стр. 166—183.

²⁷ H. W. Bailey, *Indo-Scythian Studies being Khotanese texts*, vol. IV, Cambridge, 1961, стр. 12—13.

²⁸ I-Tsing, *A Record...*, стр. 49.

²⁹ R. A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, Cambridge, 1930, стр. 232—233; A. J. Arberry, *Sufism, An account of the Mystics of Islam*, London, 1950, стр. 35—41; A. J. Arberry, *Sufism*, — «Handbuch der Orientalistik», I, VIII, 2, Leiden — Köln, 1961, стр. 451—452.

³⁰ Абу Рейхан Бируни, Индия. Пер. А. Б. Халидова и Ю. Н. Завадовского, — «Избранные произведения», II, Ташкент, 1963, стр. 114.

³¹ Е. Э. Бертельс, *Происхождение суфизма и зарождение суфийской литературы*, — «Избранные труды. Суфизм и суфийская литература», М., 1965, стр. 32. Подробнее об этом: L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique de la mystique musulmane*, Paris, 1922, стр. 38—39, 75, 96; J. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*. II. Aufl., Heidelberg, 1925, стр. 162, 343 (Anm. 122); Ali Abdel Karim, *Al-Junayd's Theory of Fanā'*, — «The Islamic Quarterly», London, 1954, vol. I, № 4, стр. 219—228.

³² M. Horten, *Die Indische Strömungen in der islamischen Mystik*, I. Zur Geschichte und Kritik, Heidelberg, 1927 (Materialien zur Kunde des Buddhismus, Ht 12), стр. 17—24.

³³ Е. Э. Бертельс, *Происхождение суфизма...*, стр. 32.

³⁴ R. A. Nicholson, *A Library...*, стр. 289—391; M. Horten, *Die Indische Strömungen...* См. также соображения Жуковского по поводу того, что в Иране столкнулись идеи неоплатонизма и индийского пантеизма, — Zhukovski, *The Idea of Man and Knowledge in the Conception of Persian Mystics*, — BSOS, 1930, vol. VI, pt I, стр. 153.

³⁵ Е. Э. Бертельс, *Нур-алудум*, — «Избранные труды. Суфизм и суфийская литература», М., 1965, стр. 226.

³⁶ J. Goldziher, *Vorlesungen...*, 1925, стр. 159—164 (русский перевод: И. Гольдцигер, *Лекции об исламе*, СПб., 1912, стр. 147—152). Изложение специальной работы И. Гольдциера «О влиянии буддизма на ислам» (на венгер. языке) — см. T. Duka, *The Influence of Buddhism upon Islam*, — JRAS, 1904, London, стр. 125—141.

³⁷ L. Massignon, *Essai...*, 1922, стр. 63.

³⁸ Полезный библиографический обзор и издание некоторых памятников — K. Fischer, *Candhāran Sculpture from Kunduz and Enirons*, — «Artibus Asiae», vol. XXI/3—4, 1958.

³⁹ Обзор и описание этих памятников: Б. Я. Ставиский, *Средняя Азия, Индия, Рим (к вопросу о международных связях в кушанский период)*, — «Индия в древности», М., 1964, стр. 174—175; его же, *Основные итоги раскопок Кара-Тепе в 1961—1962 гг. «Кара-Тепе — буддийский пещерный монастырь в Старом Термезе»*, М., 1964, стр. 22 след.; Г. А. Пугаченкова, Л. И. Ремпель, *История искусств Узбекистана с древнейших времен до середины девятнадцатого века*, М., 1965, стр. 54, 74—77.

⁴⁰ Наиболее подробное издание: К. В. Тревер, *Памятники греко-бактрийского искусства*, М.—Л., 1940, стр. 149—157, табл. 54—61.

⁴¹ Л. Р. Кызласов, *Археологические исследования на городище Ак-Бешим в 1953—1954 гг.*, — «Труды Киргизской археолого-этнографической экспедиции», II, М., 1959; Л. П. Зяблиц, *Второй буддийский храм Ак-Бешимского городища, Фрунзе, 1961*; Я. Голованов, *Чуйский колосс*, — «Комсомольская правда», 7.VI.1962.

⁴² В. А. Булатова-Левина, *Буддийский храм в Куве*, — СА, 1961, стр. 3, стр. 241—250.

⁴³ Б. А. Литвинский и Т. И. Зеймаль, *Аджина-Тепе, Архитектура. Скульптура. Живопись (в печати)*.

⁴⁴ D. Schlumberger, *Descendants non-méditerrané dans de l'art grec*, — «Syria», t. XXXVII, 1960, стр. 146—147, 159—160.

⁴⁵ D. Schlumberger, *Descendants...*, стр. 148—149; его же, *The Excavations at Surkh Kotal and the Problem of Hellenism in Bactria and India*, — Repr. from «Proceedings of the British Academy», vol. XLVII, 1961, стр. 90—91.

⁴⁶ D. Schlumberger, *Descendants...*, стр. 160—164.

⁴⁷ D. Schlumberger, *The Excavations...*, стр. 91.

⁴⁸ D. Schlumberger, *Ài Khanoum une ville hellénistique en Afghanistan*, — «Académie des inscriptions et belles-lettres, Comptes Rendus», 1965, Janvier — Juin, Paris, 1966, стр. 36—46; Г. А. Кошеленко, Р. М. Мунчаев, *Археологическая экспедиция в Афганистане*, — «Вестник АН СССР», 1966, № 6, стр. 64—68; многочисленные публикации П. Бернара.

⁴⁹ Г. [А.] Пугаченкова, *Скульптура Халчаяна*, — «Искусство», 1964, № 6; ее же, *Халчаян. К проблеме художественной культуры Северной Бактрии*, Ташкент, 1966.

⁵⁰ Г. А. Пугаченкова, *Халчаян*, стр. 190.

⁵¹ Такая дата, как нам представляется, более соответствует характеру всего найденного при раскопках материала.

⁵² Г. А. Пугаченкова, Л. И. Ремпель, *История искусств Узбекистана с древнейших времен до середины девятнадцатого века*, М., 1965,

стр. 137—138; ср.: Л. И. Альбаум, Балалык-Тепе, Ташкент, 1960, стр. 196—204.

⁵³ А. М. Беленицкий, Новые памятники искусства Древнего Пянджикента. Опыт иконографического истолкования, — «Скульптура и живопись Древнего Пянджикента», М., 1959, стр. 23—24.

⁵⁴ Г. А. Пугаченкова, Л. И. Ремпель, История искусств Узбекистана..., стр. 161.

⁵⁵ J. Hackin, Le monastère bouddhique de Foundukistan, — MDAFA, t. VIII, Paris, 1959, стр. 49—58; B. Rowland, The Art and Architecture of India, стр. 103; Ph. Stern, Avant-propos, — MDAFA, t. VIII, Paris, 1959, стр. X.

⁵⁶ B. Rowland, The Art and Architecture of India, стр. 103.

⁵⁷ M. Bussagli, Painting of Central Asia, Geneva, 1963, стр. 40, 48. О «гандхарской традиции» в скульптуре Фундукистана см.: H. G. Franz, Buddhistische Kunst Indiens, Leipzig, 1965, стр. 110—111.

⁵⁸ А. Грюнведель, Краткие заметки о буддийском искусстве в Турфане, СПб., 1908 (отд. отт. из ЗВОРАО, т. XVIII), стр. 4; «Toumshouq», II, 1964, стр. 267.

⁵⁹ M. Bussagli, Painting..., стр. 36.

⁶⁰ N. Dutt, Survey of Important Books in Pali and Buddhist Sanskrit, — «2500 Years of Buddhism», Delhi, 1956, стр. 173.

⁶¹ E. H. Schafer, The Golden Peaches of Samarkand. A Study of Tang Exotics, Berkeley and Los Angeles, 1963, стр. 265.

⁶² P. Brown, Indian Architecture (Buddhist and Hindu Periods), Bombay, стр. 39—46.

⁶³ E. Diez, Islamic Architecture. The Principles and Types, — SPA, vol. II, London and New York, 1939, стр. 924.

⁶⁴ Н. Н. Негматов и С. Г. Хмельницкий, Средневековый Шахристан (Материальная культура Уструшаны, вып. 1), Душанбе, 1966, стр. 136.

⁶⁵ Разбор соответствующих гипотез о назначении и эволюции ступы см.: A. Foucher, L'art gréco-bouddique du Gandhara, I, Paris, 1905, стр. 47—62; J. Marshall, Taxila, vol. I, Cambridge, 1951, стр. 232—233 (культ ступы начинается со времени Ашоки и необычайно возрастает к концу нашей эры) и большую серию специальных работ. См. также: S. Dutt, Buddhist Monks and Monasteries of India. Their History and their Contribution to Indian Culture, London, 1962, стр. 108—109; 184—185 (указанием на последнюю книгу мы обязаны любезности Б. Я. Ставиского).

⁶⁶ S. Dutt, Buddhist Monks and Monasteries..., стр. 184—187.

⁶⁷ См. о нем: О. И. Сухарев, Ислам в Узбекистане, Ташкент, 1950; см. также: A. Foucher, L'art gréco-bouddique, I, 1905, стр. 58.

⁶⁸ Эти аркады могли в Средней Азии быть использованы и в функционально иных сооружениях, например в храмах солнца, о которых есть прямые упоминания в источниках. Согласно зороастрийским представлениям о солнце (как они отразились в пехлевийском Риваяте) на востоке и на западе имеется по 180 окон, из которых день за днем выглядывает солнце. Следует напомнить также, что в Центральной Азии были найдены среднеперсидские манихейские рукописи с фрагментами из «Книги Еноха» (вообще известной манихеям). В ней говорится: «И я увидел шесть «порталов», в которых солнце поднимается, и шесть, в которых оно садится. Далее сообщается, что с «порталами» связано движение луны и звезд, причем справа от этих порталов находится помногу окон (H. W. Bailey, Zoroastrian Problems in Ninth-century Books, Ratanbai Katrak Lectures. Oxford, 1943, стр. 138—139). Но, вопреки М. С. Булатову, мы не считаем вероятное (реконструируемое на основании письменных источников) использование аркад в среднеазиатских храмах (связанных с культом звезд или небесных светил) исходным для применения их в мавзолеях. Здесь речь могла бы идти скорее о параллелизме.

⁶⁹ Не отражали ли в свою очередь аркады оссуариев иконографическую схему, созданную под воздействием буддийского искусства и архи-

тектуры? Мы все больше склоняемся к этой гипотезе, вполне вероятной с историко-культурной точки зрения.

⁷⁰ Б. А. Литвинский, Архитектурный комплекс Ходжа Нахшран, — «Труды АН ТаджССР», т. 17, Душанбе, 1953.

⁷¹ Таков вопрос о конструктивном смысле средневековых карликовых галерей. Они, как и аджина-тепинские, имели разгрузочное значение, частично погашая распор купольной конструкции здания (см. Б. Н. Засыпин, *Архитектура Средней Азии*, М., 1948).

⁷² К. А. С. Creswell, *The Origin of the Cruciform Plan of Cairene Madrasas*, — *Bulletin de l'Institut Français d'archéologie orientale*, t. XXI, Le Caire, 1923; E. Diez, *Architecture des mosquées (masjid, III)*, — *EI*, III, Leide-Paris, 1936, стр. 431; E. Herzfeld, *Damascus: Studies in Architecture*, II, — *Ars Islamica*, Ann Arbor, 1943, vol. X, стр. 13—30; A. Godard, *L'origine de la madrasa, de la mosquée et du caravansérai à quatre iwans*, — *Ars Islamica*, 1951, vol. XV—XVI; его же, *L'art de l'Iran*, Paris, 1962, стр. 345—346; Г. А. Пугаченкова, *Пути развития архитектуры Южного Туркменистана поры рабовладения и феодализма*, М., 1958, стр. 340—341; С. Г. Хмельницкий, *Архитектурный комплекс Ходжа Машад в селини Сает*, — «Вопросы архитектуры и градостроительства. Доклады к XXII научной конференции», Л., 1965 (Ленинградский инженерно-строительный институт), стр. 38.

⁷³ Б. А. Литвинский, Буддийская сангхарама и мусульманское медресе (в печати).

⁷⁴ Мы здесь не касаемся вопроса о начальных этапах генезиса четырехайванной композиции. По нашему убеждению, и эта проблема не может быть решена без привлечения материалов по истории буддийской архитектуры.

⁷⁵ А. М. Прибыткова, *Здание Кырк-Кыз как образец строительной техники IX в.*, — *Архитектурное наследие*, 13, М., 1961; В. А. Нильсен, *Варахская цитадель*, — *Труды Ин-та истории и археологии (АН УзССР)*, вып. VII, Ташкент, 1956, стр. 66, рис. 18.

⁷⁶ В. В. Бартольд, Улугбек и его время, — «Сочинения», т. II(2), М., 1964, стр. 30. В настоящее время мнение о восточном происхождении медресе является общепризнанным (см. R. N. Frye, *The History of Bukhara*, Cambridge, Massachusetts, 1954, стр. 120, п. 102). О ранней истории медресе см.: J. Pedersen, *Some Aspects of the History of the Madrasa*, — «Islamic Culture». *The Hyderabad Quarterly Review*, vol. III, № 4, 1929, стр. 525—537; A. S. Tritton, *Materials on Muslim Education in the Middle Ages*, London, 1957, стр. 102 sq.; G. Makdisi, *Muslim Institutions of Learning in Eleventh-century Baghdad*, — *BSOAS*, vol. XXIV, pt 1, 1961, стр. 1—56; A. L. Tibawi, *Origin and Character of al-madrasah*, — *BSOAS*, vol. XXV, pt 2, 1962, стр. 225—238.

⁷⁷ R. N. Frye, *The History of Bukhara*, стр. 131.

⁷⁸ Там же, стр. 132.

⁷⁹ Там же, стр. 189.

⁸⁰ В. В. Бартольд, *История культурной жизни Туркестана*. — «Сочинения», II(1), М., 1963, стр. 227. О хутталаянских медресе см.: Абу-л-Фазл Бейхаки, *История Масуда, 1030—1041*, Ташкент, 1962, стр. 207.

⁸¹ Следовательно, медресе в архитектурном плане представляло не просто комбинацию «индо-буддийского монастыря, с одной стороны, и хорасанского айвана, с другой» (E. Diez, *Masjid*, — *EI*, III, 1963, стр. 431). Генезис этого типа архитектурного сооружения в действительности был много сложнее.

⁸² Так, чрезвычайно интересен вопрос о происхождении святилищ с обходными коридорами, который служил предметом рассмотрения А. М. Беленицкого, В. Л. Ворониной, Л. П. Зяблина и Б. Я. Ставиского. Наша точка зрения сводится к следующему. Ритуал обхода святилища был широко распространен у разных индоевропейских (и неиндоевропейских) народов. В буддийском церемониале он очень рано стал играть важную роль. Первоначально обход совершался вокруг капитального со-

ружения, вроде ступы в Санчи, с тех пор, однако, как возникла идея установки миниатюрных ступ внутри помещений, он начал совершаться вокруг них.

Буддисты считали, что обход вокруг святыни — *pradakṣiṇā* является в такой же степени важным ритуальным актом, как и пожертвование цветов, светильников и курильниц. Иногда место для обхода было слишком узко и не могло быть практически использовано, но сохранялось как символ соблюдения обряда (см.: S. Dutt, *Buddhist Monks and Monasteries...*, стр. 13). Вместе с тем именно практическая необходимость совершения *pradakṣiṇā* в очень небольшой целие святилища и породила, как мы думаем, устройство вокруг целлы специального обходного коридора. Могла быть использована задолго до того сложившаяся схема иранского (и среднеазиатского?) храма огня. Уже в ахеменидском храме огня в Сузах имеется обходный коридор. Парфянские храмы огня, в частности, в Селевкии на Тигре, в Хетре и Кухи-Ходжа также развивают эту схему (см. об этом: С. Hopkins, *The Parthian Temple*, — «Berytus», VII, 1, 1942, стр. 1—17; G. Widengren, *Die Religionen Iran*, Stuttgart, 1965 (*Die Religionen der Menschheit*, Bd 14, стр. 188—189). Представлены они и в сасанидском зодчестве — в храме второй половины III в. в Бишапуре (см.: R. Ghirshman, *Iran. Parthian and Sassanians*. Thames and Hudson, 1962, стр. 149—150, fig. 191). Чрезвычайно существенно, с одной стороны, что храмы с обходными коридорами имелись и в области Гандхары — в Джандиале, который Д. Маршалл датирует II или I в. до н. э. (J. Marshall, *Taxila, I*, стр. 225, 229; упоминающий его Р. А. Джайразбхой — R. A. Jirgashvili, *Foreign Influence in Ancient India*, Bombay, 1963, стр. 154 — не сделал никаких заключений о дальнейшей судьбе данной схемы в индийской архитектуре), а с другой, что эта схема воспроизведена и в святилище храма Сурх Котала, в Бактрии (см. публикации Д. Шлюмберже, в частности последнюю: D. Schlumberger, *Le temple de Surkh Kotal en Bactriana (IV)*, — JA, Paris, 1964, стр. 303—333, fig., см. его же, *Descendants non-méditerranées de l'art grec*. — «Syria», t. XXXVII, 1960, стр. 145). Б. Я. Ставицкий считает, что скорее всего такая планировка (в буддийских постройках) возникла в Бактрии (Тохаристане) кушанского времени [Б. Я. Ставицкий, Некоторые вопросы истории буддизма в Средней Азии (Из итогов раскопок Кара-Тепе — буддийского пещерного монастыря в Старом Термезе), — «Доклады по этнографии», вып. 1(4), Л., 1965, стр. 39]. Мы предпочли бы искать истоки подобной планировки в более широком регионе, включающем наряду с указанным также Гандхару. Именно в обширной области, в обстановке контакта индо-буддийских и зороастрийских архитектурных идей она могла быть усвоена (а не возникнуть!) буддийской архитектурой. В Хадде, в комплексе Баг-Ган мы встречаем обходный коридор как вокруг квадратной целлы со ступой (B.51), так и вокруг двухкамерной (B.56) айванного типа [J. Vagthoux, *Les fouilles de Naḍḍa, I*, Paris, 1933 (MDAFA, IV), стр. 159—167 et plan]. Таковую планировку имеют и некоторые буддийские сооружения в самой Индии, например в Сахетхе (см.: Daya Ram Sahni, *Saheth. ARSI*, Calcutta, 1911, стр. 119—121, pls. XXXIV, XXXVI). Указания на параллели из Восточного Туркестана см. в кн.: Л. П. Зяблин, *Второй буддийский храм...*, стр. 17—18. В Средней Азии схема получила широкое распространение, значительно при этом усложнившись.

⁸³ J. Brough, *Comments on Third-century Shan-Shan and the History of Buddhism*, — BSOAS, vol. XXVIII, pt 3, 1965, стр. 587. Как указывает этот исследователь, некоторые из переводчиков-юэчжийцев могли происходить не из страны «Больших юэчжи», а быть выходцами из среды восточнотуркестанских малых юэчжи (J. Brough, *Comments on Third-century...*, стр. 606—607).

⁸⁴ Считается, что большинство ныне сохранившихся согдийских буддийских текстов переведено с китайского. Однако были переводы и с других языков, в том числе с санскрита [см.: W. B. Henning, *Sogdica*. London, 1940 (J. G. Forlong Eund, vol. XXI). Ср.: O. Klima, *Dějiny avestské*,

staroperské a středoperské literatury, — «Dejini perské a tadžiské literatury», Praha, 1963, стр. 50. Мы пользовались рукописным русским переводом, выполненным В. А. Лившицем, за предоставление которого приносим ему свою благодарность]. Сохранились также переводы индийских буддийских оригиналов на тюркский, «тохарский» язык и язык саков Хотана и Тумшука [H. W. Bailey, An Indo-Scythian Version of the Kuṣa Jātaka, «Sāgūra-Bhārati or the Homage of Indology», Hoshiārpur, 1954 (Visveshvaranand Indological Paper Series, 13), стр. 2].

⁸⁵ В. Н. Топоров, Дхаммапада и буддийская литература, — «Дхаммапада», пер. с пали, введение и комментарии В. Н. Топорова, М., 1960, стр. 11.

⁸⁶ К. Маркс и Ф. Энгельс, Святое семейство, или критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании, — Сочинения, изд. 2-е, т. 2, М., 1955, стр. 129

⁸⁷ E. Zürcher, The Buddhist Conquest of China, стр. 9, о медицине — стр. 141; P. Schwarz, Bemerkungen zu den arabischen Nachrichten über Balkh, — «Oriental Studies in Honour C. E. Pavry» 1933, стр. 439.

⁸⁸ См. об этом: H. W. Bailey, Romantic Literature in Early Khotan, — «Mélanges Massé», Téhéran, стр. 1.

⁸⁹ S. Dutt, Buddhist Monks and Monasteries..., стр. 319—327.

⁹⁰ O. Klima, Dĕjiny..., стр. 41.

⁹¹ Там же, стр. 43—44. См. также: T. W. Rhys-Davids, Buddhist Birth-Stories (Jataka Tales), London — New York, 1925, стр. XXVII—XXIX, XXXIII—XXXVIII.

⁹² O. Klima, Dĕjiny..., стр. 49.

⁹³ D. M. Lang, The Wisdom of Balahwar..., стр. 28. В X в. существовали персидско-таджикские версии этой легенды; известны фрагменты манихейско-персидских рукописей (см. W. B. Henning, Persian Poetical Manuscripts from the Time of Rūdakī, — «A Logust's leg. Studies in Honour of Tagizadeh», London, 1962, стр. 89—98).

⁹⁴ H. W. Bailey, Mā'hyāra. — Repr. from «Bulletin of the Deccan College Research Institute. S. K. De felicitation volume», стр. 1—2.

⁹⁵ H. W. Bailey, Romantic Literature..., стр. 1—4; его же, Lyrical Poems of the Sakas, — «Dr. J. M. Unvala Memorial Volume», Bombay, 1964, стр. 1; его же, Rāma II, — BSOAS, 1941, vol. X, pt 3, стр. 559—598.

⁹⁶ В. А. Лившиц, Юридические документы и письма, М., 1962, стр. 42.

Насим Бхатия

(Индия)

**БУДДИЙСКИЙ МОНАСТЫРЬ В КАРА-ТЕПЕ
И РАННЯЯ ИСТОРИЯ БУДДИЗМА
В СРЕДНЕЙ АЗИИ**

История буддизма в Средней Азии — важная глава в истории культуры народов Востока. Известно, что контакты между Индией и Средней Азией продолжались в течение многих столетий, но наука еще должна ответить на ряд вопросов — когда начались эти контакты, когда распространился буддизм в Средней Азии и каков был характер этого учения в данном регионе. Некоторые аспекты общей проблемы историко-культурных контактов получили освещение в связи с новыми раскопками советских ученых. До недавних пор сообщения письменных источников не подтверждались археологическими находками. Теперь исследователи располагают многочисленными свидетельствами существования древнебуддийской культуры в Средней Азии. Открыты целые монастырские комплексы, письменные памятники и блестящие образцы искусства. Буддизм был усвоен местным населением и, как это обычно бывает, сам воспринял элементы здешней культуры.

История его в Средней Азии начинается со времени Греко-Бактрийского царства, охватывавшего некоторые районы Северной Индии, Афганистана и Средней Азии. На монетах отдельных правителей изображена буддийская ступа, а на монетах известного императора Менандра — чакра, буддийский символ могущества.

Допустимо предположить, что в поздний период Греко-Бактрийского государства какая-то часть населения южных среднеазиатских областей исповедовала буддизм. Древний писатель Александр Полигестр повествует о том, что среди бактрийцев были буддийские монахи. Это может означать,

что буддизм проник сюда еще в I в. до н. э.¹. Но широкое распространение он получил в эпоху Кушан (I—IV вв.), империя которых включала ряд среднеазиатских территорий и значительную часть Северной Индии.

Письменные памятники того времени говорят о том, что жители Средней Азии часто переселялись в Индию, принимали буддизм и иногда занимали там официальные посты. На некоторых кушанских монетах, найденных в Индии, изображены иранские боги Митра, Вртрагна и даже среднеазиатский бог реки Вахш — Охшо. Иконографический облик последнего повторяет ряд черт, свойственных образу Шивы². Влияние среднеазиатской традиции заметно в скульптуре Матхуры, особенно в воспроизведении оружия, одежды и т. п.

Воздействие индийской культуры в ранний период Кушанской империи ощущалось незначительно. Оно усилилось позднее, после распространения буддизма. Это можно проследить по материалам, открытым советскими учеными. Особый интерес в данной связи представляет буддийский пещерный монастырь, обнаруженный в северо-западной части Старого Термеза (Узбекская ССР). На естественной возвышенности, которую венчают три неровные вершины, находился буддийский религиозный центр кушанского Термеза, возникший во времена Канишки и его преемников (возможно, еще при Виме Кадфизе).

Раскопки были начаты в 1937 г. Термезской археологической комплексной экспедицией под руководством М. Е. Массона. К сожалению, полный отчет Е. Г. Пчелиной, ведшей раскопки, тогда не был опубликован (издан лишь в 1964 г.). Работы возобновились в 1961—1962 гг. под руководством Б. Я. Ставиского и продолжались в 1963—1964 гг.³. Вельсь они совместной археологической экспедицией Государственного Эрмитажа и Государственного музея искусств народов Востока при поддержке Института истории и археологии АН Узбекской ССР. Важные материалы были получены в последние годы, сейчас их готовят к опубликованию.

Результаты прежних и новых исследований дали возможность установить характер памятника и поставить ряд общих вопросов, в частности вопрос об особенностях буддийской архитектуры в Средней Азии кушанского периода. Монастырь в Кара-тепе был крупным комплексом, включавшим и пещерные помещения и наземные постройки. В нем обнаружены восемь групп пещер двух различных типов, в том числе храмы, состоящие из замкнутых святилищ со сводчатыми обходными коридорами вокруг. Каждый храм имел два наружных выхода, около одного из них помещалась келья монаха. Выходы были сделаны в нишах и вели во внутренний двор, по периметру которого шли колоннады-айваны.

Найдены остатки каменных оснований для деревянных колонн; некоторые основания сохранились полностью.

Специфичность планировки, обходные коридоры, не встречавшиеся в буддийских храмах Индии того периода, позволяют говорить о вкладе местных буддистов в архитектуру буддизма в целом.

Описывая храм в Сурх-Котале, Д. Шлюмберже указывает на особенности планировки, чтобы доказать его небуддийский характер. Но в позднекушанский период и в раннее средневековье такая планировка была принятой в буддийских сооружениях. Мы видим ее в среднеазиатском храме в Ак-Бешиме, в Восточном Туркестане и даже в районах Кабула и Хадды.

После ознакомления с материалами из Кара-тепе можно утверждать, что отмеченные изменения в буддийской культовой архитектуре относятся ко времени Кушан, когда буддизм укрепился в Бактрии (Тохаристане).

Строительство такого большого монастыря и длительное его существование в непосредственной близости к кушанскому Термезу было невозможно без поддержки кушанских городских властей. Это предположение согласуется с данными о том, что кушанские цари покровительствовали буддизму и буддийским общинам⁴.

Раскопки в Кара-тепе дали ученым новый материал, помогающий решить сложную проблему кушанского искусства. В Индии оно было представлено двумя школами, а именно: гандхарской на северо-западе и матхурской на востоке. В гандхарской скульптуре в основном получили отражение буддийские мотивы, в восточной сохранились черты небуддийского характера. «Правители поощряли придворных ваятелей создавать их портреты, скульптурные портреты предшественников, разных выдающихся деятелей, а также изображения божеств»⁵. Очевидно, существовала целая портретная галерея правителей и придворных. Статуя Канишки, найденная недалеко от Матхуры, являет собой лучший образец портретной скульптуры кушанского периода. Находки в Халчаяне позволяют думать, что подобная же галерея имела в раннекушанский период в Средней Азии — в Бактрии.

Веротерпимость кушанских царей, вероятно, являлась одной из причин того, что в искусстве тех времен наряду с буддийскими традициями были отражены и местные культуры и традиции. Две терракотовые женские фигурки, открытые в Кара-тепе в 1937 г., дают основания считать, что здесь отправлялся иранский маздеистский культ женских божеств воды и плодородия. Специально следует выделить фриз из Айртама, на котором можно проследить влияние индубуддийских и местных традиций.

В Средней Азии кушанского периода видна та же тенденция, что и в Матхуре, где буддийское искусство развивалось наряду с джайнским и брахманским. Здесь оно представляло собой сплав местного, бактрийского и иноземных элементов⁶.

Особую группу находок составляют фрагменты каменных барельефов. Судя по тем, которые найдены в пещерных храмах, они изготовлялись из белого мраморовидного мергелистого известняка. Разработки его находятся далеко от современного Термеза. Из того же камня высечены плиты и блоки у входа в центральное помещение надземного здания. Во времена кушан этот материал широко использовался в Термезе, в южных районах нынешнего Узбекистана и в Таджикистане для производства архитектурных украшений.

В Кара-тере обнаружено четыре фрагмента каменных поясов с четырехлепестковыми розетками. Такой тип декоративных полос является излюбленным для украшения постаментов и боковых обрамлений гандхарских барельефов. Это можно видеть на примере известного барельефа с изображением Мары, а также скульптурной группы — Будда и донаторы — из Лахорского музея. Полосы с розетками часто встречаются на тронах Будды. Таким образом, на барельефах культового центра в Термезе был использован весьма распространенный мотив.

С барельефами можно, очевидно, соотнести и фрагменты фигурок в складчатой одежде. Один из фрагментов (высота 4 см, ширина 10 см) сохранил часть торса, правую руку, согнутую в локте (кисть отбита), и плечо левой руки. Одежда распадается живописными складками, на рукавах они идут в виде косых линий, на груди — в виде дуг. На левом краю обломка — два треугольных зубца, вероятно, от арочного обрамления. Гладкий фон между зубцами и фигурой (Будды?) покрыт красной краской. Обратная сторона плоская, обработанная острыми узкими инструментами⁷.

Второй фрагмент (высота 8 см, ширина 5 см) представляет собой часть торса, у которого правая рука (кусочек ее) согнута в локте. Складки одежды расположены так же, как на первой фигуре.

На третьем фрагменте сохранилось изображение нижней части лица и верхней части туловища. Черты лица плохо различимы. Уши отбиты, но все же можно предположить, что мочки их имели удлиненную форму. На шее ожерелье из отдельных продолговатых звеньев, на груди две складки одежды; фон окрашен красной краской.

Четвертый фрагмент с изображением головы покрыт позолотой (тоненькими листиками). Там, где она отлетела, осталась лишь темная (почти черная) полоса. Лицо Будды (?) на обломке удлиненное, с заостренным, выступающим

вперед подбородком. Кончик длинного прямого носа отбит. Маленький, плотно сжатый рот глубоко западает между носом и подбородком, глаза большие, миндалевидные. Брови в форме слабо выступающих дуг сходятся к переносице.

Все эти обломки были найдены во входной части северного пещерного коридора комплекса Б. Поэтому есть основания думать, что они являются частями одного и того же барельефа. Возможно, фигуры были расположены в ряд. На это указывает сходство в одежде и в позах. Подобные ряды служили, как известно, украшением низа ступ Гандхары. Не исключено, что кара-тепинские фрагменты находились на постаменте статуи Будды, аналогичной статуе в Британском Музее, или были украшением на ступе.

На кара-тепинских фрагментах другой группы представлены какие-то хищники из породы кошачьих. Один из фрагментов сохранил изображение тигра (?), помещенное ниже гладкой горизонтальной полосы карниза на фоне листьев аканфа. «Животное изображено в фас, как бы в прыжке. Его передние лапы подобраны, подняты вверх и прижаты к туловищу. На широкой морде старательно изображена большая пасть, нос, глаза, складка на переносице. По туловищу идет продольная углубленная полоса. Поверх резьбы и гладкой полосы карниза сохранилась окраска красновато-кирпичного цвета. Сверху, сзади, снизу и с боков фрагмент обломан»⁸. Весьма своеобразна двухпоясная композиция, в верхней части которой тигр терзает двух зебу, в нижней воспроизведен человек в листьях аканфа.

Кара-тепинские фрагменты с хищниками более всего напоминают композиции капителей Сурх Котала и Шамкалы, хотя тигров и львов можно встретить на рельефах Амараваты и Гандхары, на колоннах Ашоки. В целом обломки каменных барельефов изучаемого памятника допустимо сравнить с образцами гандхарского искусства, но капители из Кара-тепе отличаются от гандхарских и составляют специфическую бактрийскую группу капителей кушанского периода. В этом сказалось влияние местных художественных традиций, причем столь значительное, что оно ясно прослеживается и в буддийском комплексе.

Специальный интерес представляет терракотовая фигурка сидящего Будды, открытая еще в 1937 г. Значение ее определяется тем, что подобных ей статуэток до сих пор не было обнаружено. По иконографическому типу она не походит ни на одну из фигур, найденных в Тохаристане, Хорезме, Согдиане и Мерве. Выполнена она в горельефе из оранжевой глины с примесями. Голова фигуры отбита, Будда (?) сидит на скрещенных ногах, колени сильно раздвинуты. Правая рука поднята в жесте «abhaya — mudra», левая лежит на

колоне, придерживая складки одежды. Вокруг шеи она собрана треугольными складками. Изображение напоминает иконографическую скульптуру Матхуры и Северо-Западной Индии. Изображение Будды в одежде, ниспадающей складками, и с поднятой правой рукой находят в рельефах Таксилы, Такхт-и-Баки и на реликварии Канишки⁹.

Кара-тепинский Будда похож на Будду медных монет Канишки. Это позволяет предположить, что наиболее активной жизнь в монастыре Кара-тепе была во II в. н. э.

Пещерные святилища украшались не только каменными рельефами, но и статуями. Обнаруженные обломки свидетельствуют, что статуи были ганчевые. В большинстве своем они полые внутри, с отпечатками ткани и полостями от деревянных палочек. Видимо, в Кара-тепе применялась та же техника, что и в Восточном Туркестане позднекушанского времени (III—IV вв.) и раннего средневековья (V—IX вв.), а также в ряде среднеазиатских районов, например, в буддийском храме на городище Ак-Бешим (Северная Киргизия)¹⁰.

Статуи изготовлялись на деревянном каркасе. Последний обматывался пучками травы и сверху покрывался кусками ткани. Голова, руки и ноги насаживались на деревянные палки. В Кара-тепе известна и другая техника — скульптурная лепка на глиняной болванке.

Среди фрагментов статуй в Кара-тепе заслуживает внимания обломок руки с четырьмя пальцами (указательный отсутствует). Если судить по нему, рука принадлежала статуе в натуральную величину. Пальцы и кисть руки выполнены с большим мастерством. Кое-где сохранились следы красной краски. Положение пальцев позволяет говорить и о некоторых буддийских иконографических традициях. Обломки статуй дают основания полагать, что в монастыре находились фигуры Будды и бодхисаттв.

На внутренних стенах пещерных храмов и их дворов, а также монашеских келий сохранились остатки росписей. Уже в 1937 г. Пчелина нашла фрагменты многоцветной стеной живописи с изображениями человеческих фигур. Затем было открыто много других росписей. Везде они сделаны по тонкому слою ганча, который покрывал сырцовые стены надземных построек и песчаниковые пещерных комплексов.

В обходных коридорах найдены изображения в виде геометрических узоров. Подобные узоры были обнаружены в 1966 г. на стенах ниши, в которой, видимо, помещалась статуя Будды. Айваны храмового двора, а также стены и пол были окрашены ярко-красной краской.

Хотя раскопки в Кара-тепе открыли пока немного фрагментов живописи, все же можно наметить ее связи с живописью Центральной Азии. В целом важный вопрос о харак-

тере росписей Кара-тепе и среднеазиатской живописи эпохи Кушан еще ждет своего разрешения.

Некоторые находки в Кара-тепе, несомненно, могут быть определены как предметы буддийского культа. Это прежде всего различных размеров крышки (с изображением лотоса) от культовых коробочек. В 1961 г. найдены глиняные масляные светильники. Они имели форму круглой площадки со слегка вогнутым краем и небольшой вмятиной на носике. Некоторые из них еще были в употреблении.

Все керамические предметы сделаны на гончарном круге. Большинство из них орнаментировано лощением и штампами. Наиболее часто встречается красно- и черноангобированная керамика.

Важным с научной точки зрения является обнаружение черепков с надписями, выполненными преимущественно письмом брахми и кхароштии (исследованы Т. В. Грек — сотрудницей Государственного Эрмитажа). Раскопки более поздних лет (1962—1964 гг.) открыли надписи «кушанским письмом», основанным на использовании греческого алфавита. Особую ценность представляют санскритские надписи, анализ которых позволил прочитать даже отдельные слова, например: «друг общины». Исследование надписей выявило местные варианты индийской письменности. Сравнение кара-тепинской эпиграфики с образцами индийской показало, что письменные традиции проникли в Среднюю Азию непосредственно из Индии.

Надписи из Кара-тепе условно можно разделить на две группы: надписи на керамике и граффити на стенах пещерных комплексов. Первые сделаны в период активного функционирования монастыря, вторые выполнены, когда пещеры были уже заброшены.

Особого внимания заслуживает надпись, выполненная брахми и кушанским письмом. В ней упоминается имя проповедника дхармы «Буддашира».

Изучение кара-тепинской эпиграфики привело венгерского ученого Я. Харматту к мысли, что буддисты в Бактрии эпохи кушан были последователями школ махасангхика и сарвастивада. Он пришел к выводу, что надписи на кхароштии связаны со школой махасангхика, представляющей махаянские тенденции, а надписи брахми — с последователями сарвастивада, которые проникли в Среднюю Азию в то время. Интерпретация Харматты не кажется безусловной, но если его предположение окажется верным, это поможет решить общий вопрос о характере буддизма в Средней Азии.

Некоторые настенные надписи, сделанные в честь посещения монастыря различными лицами высокого ранга, помогают установить дату функционирования его в качестве буддийского святилища.

На стене пещеры Я. Харматта прочел имя Магус, что позволило ему допустить, что монастырь посещали зороастрийцы. Они превратили Кара-тепе в свой храм примерно в III в.¹¹

В целом раскопки в Кара-тепе заполнили пробел в сведениях о буддийских памятниках Средней Азии кушанского периода. Архитектура, предметы культа и надписи, обнаруженные здесь, служат документальными свидетельствами того, что индийский буддизм оказал сильное влияние на местную культуру. Вместе с тем раскопки показали, что бактрийцы подошли к восприятию этого вероучения творчески. Письменные памятники демонстрируют большую роль бактрийских буддистов — монахов в развитии и распространении буддизма. Согласно традиции тохаристанский монах Гхошака был одним из составителей комментария к буддийским сочинениям, которые рассматривались на буддийском соборе в Пурушадуре при царе Канишке. После собора Гхошака снова возвратился в Среднюю Азию¹².

Источники считают Дхармамитру, который родился в Термезе (Термите), комментатором «Виная-сутры». Он был переводчиком сочинений вайбхашиков на тохарский язык¹³. Судя по этим сообщениям, в кушанский период в Средней Азии (точнее, в Бактрии — Тохаристане) утвердилась школа вайбхашиков, составляющая часть школы сарвастивадинов.

Средняя Азия явилась тем районом, откуда буддизм в соединении с элементами местной и индийской культуры распространился на Дальний Восток¹⁴. В Китае в первых веках нашей эры проживало много монахов из Средней Азии. Они переводили и толковали буддийские тексты и по сути дела насаждали здесь буддизм.

¹ См.: В. Litvinsky, Outline History of Buddhism in Central Asia, Dushanbe, 1968, стр. 5.

² G. M. Bongard-Levin, India and Central Asia (Historical-cultural Contacts in Ancient Times), М., 1969.

³ «Кара-тепе — буддийский пещерный монастырь в Старом Термезе», М., 1964; «Буддийские пещеры Кара-тепе в Старом Термезе», М., 1969.

⁴ Б. Я. Ставиский, Основные итоги раскопок Кара-тепе в 1961—1962 гг., — «Кара-тепе — буддийский пещерный монастырь», стр. 55.

⁵ В. N. Puri, India under the Kushans, Bombay, 1965, стр. 187.

⁶ В. Я. Ставиский, G. M. Bongard-Levin, Central Asia in the Kushan Period, Dushanbe, 1968, стр. 14—15.

⁷ Б. Я. Ставиский, Фрагменты каменных рельефов и деталей архитектурного убранства из раскопок в Кара-тепе, 1961—1962, — «Буддийские пещеры Кара-тепе...», стр. 145—146.

⁸ Там же.

⁹ В. А. Мешкерис, Терракоты из Кара-тепе, — «Буддийские пещеры Кара-тепе...», стр. 133.

¹⁰ См. Р. Кызласов, Археологические исследования на городище Ак-Беши, М., 1953—1954 гг., — «Труды КАЗЭ», т. II, М., 1959, стр. 198.

¹¹ Y. Harmatta, *The Bactrian Wall Inscriptions from Kara-Tepe*, — «Буддийские пещеры Кара-тепе...», стр. 120, 124.

¹² См. Б. А. Литвинский, *Среднеазиатские народы и распространение буддизма (II в. до н. э.—III в. н. э., письменные источники и лингвистические данные)*, — «История, археология и этнография Средней Азии», М., 1968, стр. 130.

¹³ См. P. C. Bagchi, *India and Central Asia*, Calcutta, 1955; H. W. Bailey, *Indo-Iranica*, III, 5 and «Tarmitta», — «Bulletin of School of Oriental and African Studies», — 1950, vol. XIII, pt 2, стр. 400—403.

¹⁴ См.: Б. А. Литвинский, *Среднеазиатские народы и распространение буддизма*, стр. 131.

Ф. А. Заславская

«МУНЧОК»¹ ИЗ КАРАУЛ-ТЕПЕ,
СУМАРНИ И СЧЕТНЫЕ ПАЛОЧКИ

Я меньше малого и подобен великому, я — весь этот многообразный
[мир]

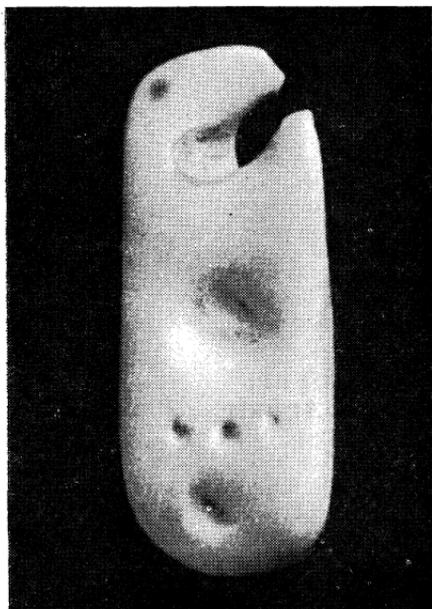
«Брахма Шатарудрия
упанишада», 20

В 1962 г. при раскопках на Караул-тепе² в Шурчинском районе Сурхан-Дарьинской области рядом с двумя кушанскими монетами медного чекана был найден, по-видимому привозной, скорее всего индийский, костяной предмет, по форме напоминавший зуб.

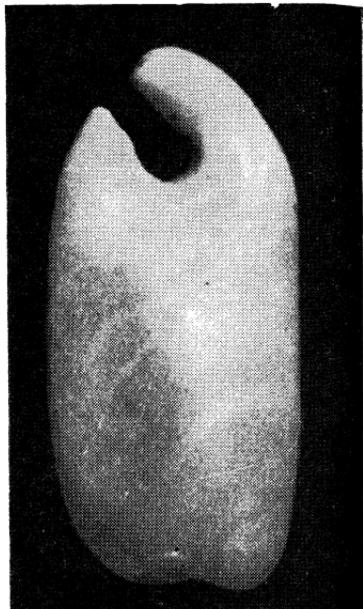
Дальнейшее изучение показало, что это небольшая пронизь³ из кости слегка желтоватого цвета с хорошо видными прожилками и отлично отполированной поверхностью. В верхней части изделия видна сквозная дырочка, деформированная изломом. Лицевая сторона вещи орнаментирована кружками, расположенными в три ряда: в первом — крупный резной кружок, под ним — три мелкие точки, сделанные пунсоном, а ниже — также резной кружок, но меньших размеров (см. рис. 1).

Выточенный из прямоугольного брусочка по всем правилам косторезного искусства⁴, он внизу четырехуголен в сечении, возле же пронизи сечение его имеет форму треугольника. Верхняя часть предмета чрезвычайно истонщена, чем и объясняется облом. При внимательном осмотре было установлено, что пронизь изнашивалась в результате постоянного трения о шнурок в одном направлении — слева — направо — вниз — и таким образом была доведена до опасного сечения, а затем разрушена под действием внешней силы, заставившей опасное сечение работать на изгиб (см. схему разрушения, рис. 2).

Предметом, постоянно и длительное время передвигаемым по шнуруку в одну сторону, могла быть только косточка



a



б

Рис. 1. Мунчок из Караул-тепе: а. лицевая сторона, б. оборотная сторона

четок. Однако значки, вырезанные на ней, свидетельствуют, что эта косточка служила отличительным рубежом для отсчета, определяемым на ощупь, т. е. была так называемым разделителем. Вмятины в верхней части его по обе стороны от дырочки пронизи указывают на размер шариков (диаметр ≈ 9 мм) и позволяют сделать реконструкцию предмета (см. рис. 3).

Созданные как примитивное счетное устройство⁵, четки стали неперменной принадлежностью индийских монахов («для отсчета молитв и поклонов»⁶) задолго до возникновения буддизма, воспринявшего многие особенности более древнего ритуала со всеми его атрибутами⁷.

Известно много названий индийских четок, причем каждое при семантическом анализе обнаруживает скрытый смысл. Приведем некоторые из них⁸:

akṣamālā ⁹	} четки из 108 бусин	añkamālikā	} четки из 55 бусин
añkamālā		mālikā	
japamālā		smaraṇa ¹¹	} маленькие четки из 27 бусин
rudrākṣamālā ¹⁰		gintī (хинди) ¹²	} десятичные, десятиразрядные четки

Все эти названия уводят ко временам, предшествовавшим возникновению буддизма, и связаны с культом бога Рудры-Шивы, который считался покровителем астральных сил, а через своего сына Ганешу — и точных наук.

В Среднюю Азию четки могли прийти вместе с буддийскими монахами и паломниками, адептами нового вероучения, являвшимися и проводниками индийской культуры. Здесь в многочисленных буддийских монастырях (о них мы с каждым археологическим сезоном узнаем все больше) складывался свой быт и ритуал. В этом ритуале, возможно, какое-то место занимали и четки. Созданные как счетное устройство, они принимают на

себя впоследствии функции священного предмета, амулета, оберега, символа¹³. И. П. Минаев так пишет о тибетском странствующем монахе: «Его образ, костюм, все аксессуары наряда внушают какой-то таинственный трепет, и эти черпа, четки...»¹⁴.

Чем были четки, разделитель которых найден на Караул-тепе? Ритуальным ли предметом или небольшим счетным устройством, нужным для ведения монастырского хозяйства? На этот вопрос ответить трудно. Какой-то путь к его решению открывает изучение орнамента на лицевой стороне мунчока. Лаконичность позволяет предположить, что это символ, появившийся в результате попытки обобщить в рисованном знаке познание реального мира.

Поиски аналогий привели к астральным знакам в орнаментах-штампах на керамике древнего Декана¹⁵. Два из них дают возможность прочесть орнамент на мунчоке как изображение космогонической системы: верхний, большой кружок — солнце, три точки — три мира (triloka), на которые, по древнеиндийским представлениям, делится вселенная (небо, земля и подземное царство)¹⁶, нижний, меньший, кружок — луна.

Астральные знаки на керамике и других предметах¹⁷, вышедшие из глубокой древности, не теряют своего значения и в более поздние времена. В Средней Азии они отмечены на керамике из Зар-тепе (I—III вв.)¹⁸ и на сосудах

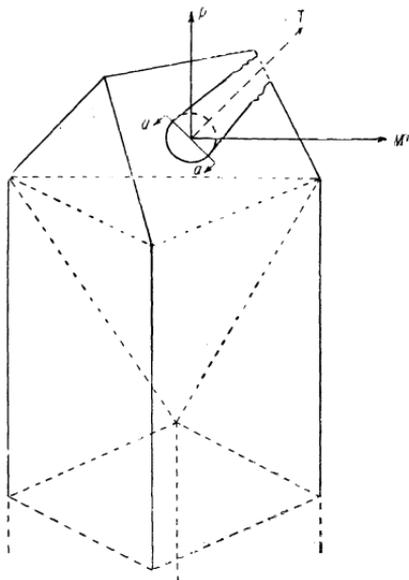


Рис. 2. Схема разрушения

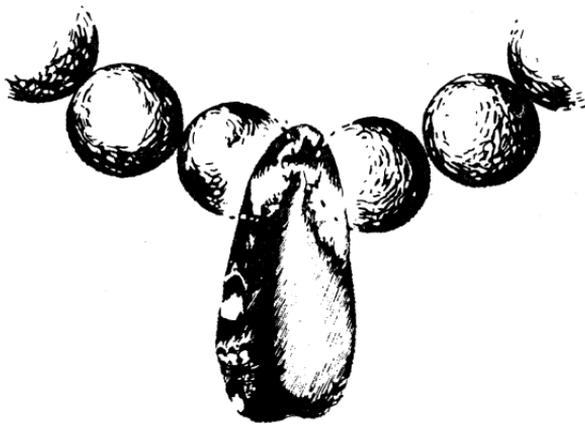


Рис. 3. Реконструкция четок

из Кара-тепе (штампы, совершенно повторяющие наш значок) ¹⁹. Космогонические представления во всем этом районе имеют большую традицию ²⁰, и потому иноземные предметы с астральными символами здесь могли хорошо пониматься и приниматься.

Допустимость отнесения орнамента на мунчоке к астральным знакам определяется тем, что солярные символы часто встречаются на священных вещах и, в частности, на амулетах ²¹. Кроме того, справедливость этого предположения подтверждается санскритским названием разделителя четок — теги ²², ассоциируемым с индийским Олимпом, горой Меру, которая заняла центральное место в древнеиндийском космогоническом круге и перешла в буддийскую концепцию Дхармакайя — учение о трех телах Будды ²³.

Форма зуба, которую мастер пытался придать найденной вещи, не случайна. Думается, она должна напоминать о «священном зубе» Будды, связанном с культом мощей в буддизме ²⁴. Именно такие четки в форме зубов держит в руках склонившийся перед Буддой «одноглазый монах» на фреске Аджанты ²⁵.

Небольшой размер разделителя позволяет думать, что он являлся частью маленьких четок из 27 бус, именуемых сумарни и тоже связанных с космогоническими представлениями. Число это соответствует 27 лунным зодиакальным созвездиям — накшатрам, по которым, согласно древнеиндийской астрономии, в течение месяца проходит свой путь луна ²⁶.

Анализ названий и форм древних индийских четок показывает, что в значительной своей части они так или иначе имеют отношение к имени Рудры-Шивы ²⁷, числовым понятиям ²⁸, к самим названиям счета, исчисления, числа и

математики²⁹, к развитым астральным представлениям. Это еще раз подтверждает мысль Ф. И. Щербатского о высокой математической одаренности индийского народа, его тонком вычислительном искусстве и интересных космогонических системах³⁰.

Для нас важен вопрос о возможности практического использования четок индийского типа в качестве счетного приспособления (прибора) в Средней Азии.

Из перечисления названий четок видно, что они чаще всего состоят из 108³¹, 55 и 27 бусин. Десятичные четки, *gintī*, по-видимому, появились уже в новое время³². Если учитывать, что индийская математическая традиция до самого последнего времени наравне с десятичной системой счисления имела также системы, которые строились на числах, кратных 4 и 5³³, то применение индийских четок для экономических расчетов в Средней Азии было возможным и даже удобным.

Интересно, что разделитель найден в стратиграфической траншее, проходившей через хозяйственные помещения, там же были обнаружены большие хумы, хорошо сохранившиеся мелкие сосуды и много фрагментов другой бытовой керамики.

Качество разделителя свидетельствует о том, что четки принадлежали не рядовому лицу. Очень возможно, что ими владел монах, который в свободное от хозяйственных обязанностей время применял их для «счета молитв и поклонов».

Очевидцы рассказывают, что до революции четки в Средней Азии имели широкое распространение³⁴. Они были не только принадлежностью богомольцев, паломников, дервишей. Ими как счетным приспособлением пользовались индийские купцы и менялы на базарах Самарканда и Бухары и местные торговцы, сидевшие в своих лавках. Они держали в руках маленькие мунчоки, при помощи которых ловко производили вычисления. Об употреблении четок в качестве утилитарного счетного прибора гиссарцами интересно рассказывает один из путешественников³⁵. Когда у группы паломников спросили, сколько нужно зарезать баранов, чтобы накормить всех, богомольцы взяли четки, висевшие у каждого за поясом, и быстро сделали расчет. Точно так же используют четки — сумарни и торговцы на базарах сегодняшней Индии³⁶.

Вместе с тем, думается, четки были не единственным счетным приспособлением в древней Средней Азии. В последние годы становятся довольно частыми археологические находки изделий из кости, в определенном смысле связанных с нашим разделителем. Речь идет о так называемых игральных костях³⁷, уже описанных в литературе³⁸. Это

сильно удлинённые³⁹, квадратные в сечении, полые внутри брусочки⁴⁰, составленные из четырех костяных пластинок. На торцах некоторых из найденных костей имеются сквозные отверстия, через которые можно продеть шнурок⁴¹. Все четыре стороны костей, как правило, орнаментированы концентрическими кружками, часто с точкой в центре⁴², очень напоминающими солярные знаки⁴³.

Узкие и длинные палочки не только неудобны для бросания, но и не отвечают главному требованию, предъявляемому к игральной кости,— их стороны не имеют равных возможностей. Однако они могли использоваться при подсчете выигранных очков, подчас очень сложном⁴⁴, а также, когда необходимо было произвести расчет или запомнить цифру⁴⁵. По-видимому, не случайно такие счетные палочки часто находят вместе с костяными кубиками, с очками на торцах — астрагалами⁴⁶. При этом совершенно не исключается употребление счетных палочек и для ритуальных целей⁴⁷ — предсказания, гадания. Может быть, именно эта их функция определила характер символов орнамента.

Интересную аналогию нашим счетным палочкам составляют чувашские счетные бирки⁴⁸. Они покрыты знаками и зарубками, имевшими условное значение,— при повороте бирки первоначальное число увеличивалось в 100 раз. Сейчас еще трудно сказать, каким образом велись расчеты при помощи счетных палочек, но версия о больших возможностях этого приспособления кажется очень заманчивой.

¹ Мунчок — четки из косточек боярышника (узбекско-русский словарь, М., 1959 г.).

² Работа велась под руководством археолога К. А. Шахуринна и при участии автора.

³ Размеры: 21,2×8,3×8,4 мм.

⁴ См.: Роганов, Техника резьбы по дереву и кости, М., 1941, стр. 133 и 140.

⁵ Нельзя не согласиться с Ромешем Вармой, который в статье «Компьютер — новый мозг человека» рассматривает четки как древнейшее счетное устройство, возникшее тогда, когда человеку для счета стало недоставать собственных пальцев. Он утверждает, что уже за 3 тысячи лет до н. э. употреблялись «мала» (четки) в качестве «гинтары» (счетного инструмента), см.: «Sāptāhik Hindustān», Dillī, 23.VI.1968, стр. 22—23 (на яз. хинди).

⁶ См.: В. Даль, Толковый словарь, М., 1935, т. 4, стр. 618.

⁷ Sukumar Datt, Early Buddhist Monachism, Bombay, 1960, стр. 57, 81; ср. также Тулси Дас, Рамаяна, М., 1958, стр. 331, 343.

⁸ Автор приносит искреннюю благодарность Соме Сундараму за ценную консультацию.

⁹ akṣamālī — «имеющий четки», одно из имен Рудры-Шивы.

¹⁰ rudra — одна из манифестаций Шивы. Рудры — одиннадцать божеств, олицетворяющих бурю и предводительствуемые Шивой (двенадцатым). Поэтому Шива является символом числа 12. Плоды священного дерева rudrākṣa vṛkṣa (Elaeagnus ganitras), очень распространенного на юге Индии и на индийских островах, используются для изготовления че-

ток. Нужно заметить, однако, что на четки буддистов шел самый неожиданный материал. Р. Варма, например, полагает, что в глубокой древности они изготовлялись из раковин, которые служили также монетой. Б. Келлерман рассказывает, что он видел у ламы-отшельника из Ладака четки из человеческих костей (Б. Келлерман, Малый Тибет, Индия, Сиам, М.—Л., 1930, стр. 29).

¹¹ *sumagri* (хинди) — самый распространенный вид четок в современной Индии, применяется при бытовых расчетах.

¹² По-видимому, этот вид четок в древности не употреблялся.

¹³ А. А. Позднеев, Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу, СПб., 1887, стр. 154, 198, 207, 322—323 и др.

¹⁴ А. П. Минаев, Дневники путешествий в Индию и Бирму, М., 1955, стр. 173.

¹⁵ А. Я. Щетенко, Древнейшие земледельческие культуры Декана, Л., 1968, стр. 38, рис. 5 (36, 37, 38).

¹⁶ *svarga, bhūmi, pātāla*, см. Махабхарата, М.—Л., 1950, кн. I, гл. I, 150—153; *Nālandā viśāla Śabdasāgara*, Dillī, 1957.

¹⁷ См. Б. А. Рыбаков, Космогония и мифология земледельцев энеолита, — СА, 1965, № 1, стр. 24—48, № 2, стр. 13—33; А. Р. Израелян, Небесные тела и светила в искусстве бронзового века, — «Вестник общественных наук» (АН АрмССР), Ереван, 1968, № 5, стр. 86—93 (на арм. яз.); И. С. Винокур, Некоторые вопросы духовной культуры черняховских племен, — СА, 1969, № 1, стр. 48—61, рис. 1 (1—5).

¹⁸ Л. И. Альбаум, Балалык-тепе, Ташкент, 1960, стр. 16, рис. 4.

¹⁹ Т. В. Грек, Е. Т. Пчелина, Б. Я. Ставиский, Кара-тепс, Буддийский пещерный монастырь в Старом Термезе, М., 1964, стр. 40, рис. 31 б. (№ 4).

²⁰ Об этом см. А. М. Беленицкий, Вопросы идеологии и культов Согда по материалам Пянджикентских храмов, «Живопись древнего Пянджикента», М., 1954, стр. 79—80.

²¹ Т. А. Есаян, Амулеты, связанные с культом солнца из Армении, — СА, 1968, 2, стр. 255—260; И. С. Винокур, Некоторые вопросы духовной культуры черняховских племен, рис. 4 — пирамидальные костяные амулеты с солярными знаками из Ново-Александровки (Черняхов).

²² Меру — разделитель, главный элемент в четках (См.: А. А. Macdonell, *Oxford Sanskrit-English Dictionary*, 1959; *Nālandā Viśāla Śabda Sāgara*, Dillī, 1957).

²³ См. интересный доклад Т. В. Грек и Н. В. Дьяконовой «Концепция Дхармакайя в изобразительном искусстве Центральной Азии», Международная конференция по истории, археологии и культуре Центральной Азии в кушанскую эпоху (Душанбе, 1968), — «Тезисы докладов и сообщений советских ученых», М., 1968, стр. 15—17.

²⁴ См. И. П. Минаев, Буддизм, СПб., 1887, стр. 166.

²⁵ C. Fabri, *Frescoes of Ajanta, Mārga*, vol. IX, № I, 1955, стр. 59 (cave X).

²⁶ О накшатрах см.: S. Prakash, *Founders of Sciences in Ancient India*, New Delhi, 1965, стр. 125—153.

²⁷ *a k ṣ a* — третий глаз Шивы (см. *rudraksa*).

²⁸ *a ṅ k a* — число, цифра; *ja ra* — чтение мантр в их числовом порядке, установление эквивалента при обмене; и т. д.

²⁹ *ga ṅ a* — группа, разряд, число; *ga ṅ pa* — счет, исчисление, математика; *ga ṅ it a* — математика, исчисление.

³⁰ Ф. И. Шербатской, Научные достижения древней Индии. Речь, прочитанная в торжественном годовом собрании Российской Академии наук 2 февраля 1924 г. (См. «Отчет о деятельности Российской Академии наук за 1923 г.», стр. 10, 20—21).

³¹ 108 — священное число, которое «обеспечивает благополучие принятого решения или мероприятия» (См. А. А. Позднеев, Очерки быта буддийских монастырей..., примеч. к стр. 154).

³² Любопытно, что для *ginti* — десятичных, десятиразрядных бус мы не смогли найти санскритского названия.

³³ См. А. И. Володарский, О математическом трактате Шридхары «Патиганита», — «Физико-математические науки в странах Востока», вып. I (IV), стр. 145.

³⁴ Мне приятно поблагодарить Н. Н. Ершова и сотрудников отдела этнографии ин-та истории им. А. Дониша АН ТаджССР за полезную консультацию по этому вопросу.

³⁵ С. Мстиславский, На тропе, М., 1925, стр. 88.

³⁶ Любопытно сообщение Р. Вармы о том, что в Японии четки («суробаны») до сих пор применяются для счета в школах. В банках арифмометры заменили их всего несколько лет назад (См. Р. Варма, Компьютер — новый мозг человека, стр. 23).

³⁷ Слово, означающее игральную кость и очко, — *akṣa* близко *akṣamā-lā* (четки). Обычно шарик или бусину, идущие на изготовление четок и игральные кости, называют *gutika*.

³⁸ Л. И. Альбаум, Балалык-тепе, Ташкент, 1960, стр. 52, рис. 33; В. И. Козенкова, Гайрат-тепе, — СА, № 3, М., 1964, стр. 227, рис. 4; Е. Д. Салтовская, О резных костяных предметах первых веков нашей эры из Ашта (древняя Фергана), — Изв. отд. общественных наук АН ТаджССР, 2(52), 1968, стр. 107, рис. 1а; А. Я. Щетенко, Раскопки на Алтын-депе в Южной Туркмении, — КСИА, 1968, вып. 114, стр. 45, рис. 14(12).

³⁹ Длина «игральных костей» из Ашта — 10,3 см, ширина 1,7 см.

⁴⁰ А. Я. Щетенко называет эти предметы «орнаментированными палочками» и высказывает мысль об их индийском происхождении, отмечая аналогичные находки в Мохенджо-Даро (А. Я. Щетенко, Раскопки на Алтын-депе, стр. 45).

⁴¹ Не представляется вероятным, чтобы каждый раз десятисантиметровые «кости» снимались со шнура. Скорее всего их, как и четки, носили в связке. Бывают кости того же типа без отверстий на торцах. Известен тип индийских четок (*gomukha* или *gomukhi*), косточки которых не скреплены шнурком, а помещаются в мешочке, напоминающем по форме коровью морду, что, по-видимому, имеет ритуальное значение (*Nālandā viśāla Śabda Sāgara*). В Средней Азии на базарах и сейчас еще продавцы ведут счет проданного товара при помощи крупных бобов.

⁴² Четвертая сторона кости из Алтын-депе орнаментирована крестиками.

⁴³ См. Б. А. Рыбаков, Космогония и мифология земледельцев энеолита, рис. 7(2, 5).

⁴⁴ См. индийские задачи на определение выигрыша при игре в кости, позволяющие находить элементы геометрической прогрессии (А. И. Володарский, Математические трактаты Шридхары, М., 1966, стр. 13 (Автораферат); Шридхара Патиганита. Пер. с санскр. О. Ф. Волковой и А. И. Володарского, — «Физико-математические науки в странах Востока», вып. I(IV), стр. 178). Об игральных костях с глазками, указывающими «на число очков, ходов-клеток или чего-то другого» при игре в леги, и о самой этой игре в связи с понятиями счета, числа, количества см.: Г. Ф. Корзухина, Из истории игр на Руси, — СА, 1963, № 4, стр. 101.

⁴⁵ См.: Э. А. Симонович, Игрально-счетные жетоны на памятниках черняховской культуры, — СА, 1964, № 3. В статье говорится о назначении жетонов, так называемых *calculi*, как предметов, употребляемых для настольной игры и для счета (стр. 308).

⁴⁶ В. И. Козенкова, Гайрат-тепе, стр. 236, рис. 4(9.10).

⁴⁷ О бросании жребия с помощью игральных костей см. Г. Ф. Корзухина, Из истории игр на Руси, стр. 101; Ср. Е. Д. Салтовская, О резных костяных предметах, стр. 108.

⁴⁸ «Научные приборы (Приборы и инструменты исторического значения)», М., 1968, стр. 88.

Г. М. Бонгард-Левин

ДВА НОВЫХ ФРАГМЕНТА «САДДХАРМАПУНДАРИКИ»

(предварительное сообщение)

Исследование Центральноазиатского фонда рукописного собрания Института востоковедения АН СССР — богатейшей коллекции буддийских памятников на санскрите, сакском, тохарском языках — позволяет ввести в научный оборот новые, часто уникальные источники. Иногда это списки с оригиналов тех сочинений, которые погибли в Индии из-за климатических условий, но сохранились, к счастью, в песках Центральной Азии. За последние годы из множества текстов Центральноазиатского фонда удалось идентифицировать несколько фрагментов, а затем и опубликовать некоторые из них¹.

Среди рукописных материалов фонда имеются отрывки «Саддхармапундарики» — одного из интереснейших махаянских сочинений. В своей публикации этого текста Керн и Бунью Нанцэ использовали большое число рукописей, в том числе и Кашгарские фрагменты из коллекции Н. Ф. Петровского², однако многие остались неизвестны издателям.

В 1965 г. Э. Н. Темкин и я опубликовали небольшой фрагмент «Саддхармапундарики»³, который сразу же привлек внимание ученых⁴. Значение центральноазиатских фрагментов указанного сочинения определяется тем, что они относятся к гораздо более древним спискам, чем фрагменты из Непала, и содержат нередко более старую и авторитетную текстовую традицию. Особую важность представляет и наличие в тексте праkritизмов.

Данное сообщение имеет целью ввести в научный оборот два новых фрагмента «Саддхармапундарики», хранящихся в рукописном фонде Ленинградского отделения Института востоковедения. Оба удалось идентифицировать. Фрагмент № 1 [Р 90] в целом может быть соотнесен с текстом по

изданию Керна — recto: начало — стр. 16, строка 5 (по изданию Огихары стр. 14, строка 20⁵), окончание — стр. 17, строка 2 (по изданию Огихары стр. 15, строка 13); verso: начало — стр. 17, строка 11 (по изданию Огихары стр. 16, строка 7), окончание — стр. 18, строка 8 (по изданию Огихары стр. 16, строка 25). Фрагмент № 2 [Р 90а] можно соотнести с текстом по изданию Керна — recto: начало — стр. 105, строка 10 (по изданию Огихары стр. 99, строка 12), окончание — стр. 106, строка 11 (по изданию Огихары стр. 100, строка 7); verso продолжает текст вплоть до стр. 107, строка 9 (по изданию Огихары до стр. 100, строка 28).

Фрагмент № 1 оборван с двух сторон, но в целом сохранность текста хорошая (за исключением строки 1 recto), почерк ясный. Фрагмент № 2 сохранился полностью, на левой стороне recto пагинация — 40, испорчены лишь небольшие части текста (первая строка verso), почерк ясный, хотя и значительно более мелкий. В каждом фрагменте по девять строк, но почерки и размеры букв различны.

Даже при первом взгляде видно, что оба отрывка принадлежат к разным рукописям «Саддхармапундарики», а сравнение текста данных фрагментов с изданными Керном и Огихарой показывает их отличие и от рукописей, которые до сих пор были в распоряжении исследователей. Таким образом, перед нами два новых фрагмента ранее неизвестных рукописей «Саддхармапундарики». Публикация позволит провести более детальное сопоставление их с другими списками и тщательный анализ лингвистического и палеографического материала.

¹ См. G. M. Bongard-Levin, E. N. Tuomkin, *New Buddhist Texts from Central Asia*, Moscow, 1967; Г. М. Бонгард-Левин, М. И. Воробьева-Десятовская, Э. Н. Темкин, Новые санскритские документы из Центральной Азии, Программа научной конференции по языкам Индии, Пакистана, Непала и Цейлона, М., 1965; и х же, Об исследовании памятников индийской письменности из Центральной Азии, — «Материалы по истории и филологии Центральной Азии», вып. 3, Улан-Удэ, 1968, стр. 105—117; и х же, A Fragment of the Sanscrit Sumukhadhāraṇī, — «Indo-Iranian Journal», vol. X (№ 2—3), 1967, стр. 150—159; G. M. Bongard-Levin, E. N. Tuomkin, Fragment of the Saka version of the Dharmasārīra-sūtra from the N. F. Petrovsky Collection, — «Indo-Iranian Journal», vol. XI (№ 4), 1969, стр. 269—280; и х же, Отрывок сакской версии «Дхармашарирасутры» («Dharmasārīra-sūtra») «Историко-филологические исследования», М., 1967, стр. 247—252.

² «Saddharmapūṇḍarīka», ed. by H. Kern, Buniyūn Nanjio, St.-Pet., 1908—1912.

³ G. M. Bongard-Levin, E. N. Tuomkin, Fragment of the Unknown Manuscript of the Saddharmapūṇḍarīka from the N. F. Petrovsky Collection, — «Indo-Iranian Journal», vol. VIII (№ 4), 1965, стр. 268—274; и х же, Фрагмент неизвестной рукописи «Саддхармапундарики» («Sadd-

ṅgmapuṇḍarīka) из коллекции Н. Ф. Петровского, — «Языки Индии, Пакистана, Непала и Цейлона», М., 1968, стр. 439—451.

⁴ Akira Yuyama, Supplementary Remarks on «Fragment of the Unknown Manuscript of the Saddharmapuṇḍarīka from the N. F. Petrovsky Collection» by G. M. Bongard-Levin and E. N. Tyomkin, — «Indo-Iranian Journal», vol. IX (№ 2), 1966, стр. 85—112.

⁵ Saddharmapuṇḍarīka-sūtram, Romanized and Revised Text, by U. Wogihara and C. Tsucida, Tokyo, 1958.

Б. В. Семичов

О ЛХАССКОМ ДИАЛЕКТЕ

(из архива Ф. И. Щербатского)

Несколько лет назад, работая в Архиве АН СССР над «Буддийским лексиконом» академика В. П. Васильева, мы обнаружили в Фонде 725, опись I, № 59 небольшой материал, оставшийся от нашего покойного учителя Федора Ипполитовича Щербатского. Это была находка неожиданная и, как нам кажется, очень важная для всех, кто занимается вопросом фонетической транскрипции тибетского языка.

В последние годы отмечается значительный интерес к так называемому лхасскому произношению его. За границей этим занимаются Р. Э. Миллер (США), Р. Спригг (Англия), Бетти Шефтс (США), Э. Рихтер (ГДР), К. Седлачек (ЧСР)¹. В какой-то мере освещали данный вопрос и у нас профессор Ю. Н. Рерих, М. И. Воробьева-Десятовская и автор настоящей заметки². Все перечисленные лица, кроме Воробьевой-Десятовской, или вступали в непосредственный контакт с живыми носителями лхасского диалекта, или пользовались записями (магнитофонными и по МФА). Мы, в частности, являемся обладателями записей по МФА, сделанными в Лхасе в 1959 г. Сотрудник Института востоковедения АН СССР И. Мангутова привезла магнитофонные записи из Центрального института национальных меньшинств в Пекине. В Институте общественных наук Бурятского филиала СО АН СССР Б. Бадараевым подготовлена и издана монография на тему: «Транслитерация и транскрипция тибетского языка», но он, как и М. И. Воробьева-Десятовская, не встречался с живыми носителями языка и не имел записей того или иного рода. Они оба, таким образом, материал могут подавать, высказывая только точку зрения Ю. Н. Рериха, а она у некоторых тибетологов (Миллер, Рихтер)

вызывает сомнения. Даже при использовании работ всех названных здесь ученых своей точки зрения у них быть не может, коль скоро они не собрали собственных данных.

Единодушия относительно «лхасского произношения» пока нет, а потому было особенно интересно найти в архиве Федора Ипполитовича «Сравнительные таблицы согласных фонем классического тибетского языка и современного диалекта Лхасы» с небольшими пояснениями. Нам они показались тем более интересными, что до известной степени подтвердили выдвинутые в двух наших совместных с К. Седлачком статьях положения.

Ранее у нас было возможности упомянуть о материале Федора Ипполитовича, собранном, по всей вероятности, во время его пребывания в Дарджилинге (т. е. от живых носителей), так как обе статьи были оформлены до того, как материал обнаружили. Сейчас необходимо исправить это упущение.

Мы остановимся на двух моментах: на «Сравнительной таблице» и на параграфе «Произношение согласных на конце». Тут надо высказать сожаление, что Ф. И. Щербатской не сообщил ученикам своих сведений, и они при чтении текстов использовали не их, а так называемое монголизированное произношение, принятое в Бурятии и в Монголии, а также на восточном факультете ЛГУ. Между тем монголизированное произношение совершенно чуждо всем западноевропейским ученым, транскрибировать его по этой причине бессмысленно. Советские тибетологи должны в ближайшее время отказаться от этого произношения. Московские тибетологи из Института востоковедения отказались от него, очевидно, под влиянием Ю. Н. Рериха. Часть улан-удэнских тибетологов уже на пути к этому.

Свою небольшую таблицу (табл. 1) Федор Ипполитович снабдил краткими примечаниями:

«В первом ряду даны согласные классического тибетского языка.

Во втором ряду обозначены согласные фонемы современного тибетского языка (диалект Лхасы).

Многоточие показывает, что данная сложная графема есть только один из способов изображения данной современной фонемы, или, другими словами, эта фонема восходит к различным древнетибетским консонантным комплексам.

Как для классического, так и для современного тибетского языка в таблице даны только отдельные изолированные фонемы и вовсе не отмечены их комбинаторные варианты.

Высота тона обозначена в таблице только для согласных *m*, *n*, *ɲ*, *l*, *s*, *ʃ* современного тибетского языка, так как *другие согласные фонемы в этом обозначении не нуждаются.*

Фонема t произносится всегда как t; d как d и т. д.» (подчеркнуто нами.— Б. С.).

Для нас в этой таблице важно следующее: а) число фонем, б) место артикуляции и способ артикуляции, в) различие сильного и слабого придыхания; г) высота тонов и подразделение на высокий и низкий (о наличии ровного тона Федор Ипполитович не говорит, но можно предполагать, что он существует), д) различие ряда фонем только по высоте тона, е) уточнение произношения графем с подписным Ц, ж) уточнение произношения графем с подписным Т.

Прежде всего о числе фонем. Различая сильное и слабое придыхания, Федор Ипполитович дает 41 фонему. Если свести каждую фонему с сильным и слабым придыханием к одной, то число их уменьшится до 34. Это рассуждение нас интересует потому, что в совместных с К. Седлачком работах при стремлении представить упрощенную, так называемую практическую, транскрипцию лхасского диалекта тибетского языка мы и не старались выделить различие между сильным и слабым придыханием, хотя об этом нам, конечно, известно. Мы потому и дали 37 согласных и полугласных фонем, что хотели облегчить приобретение навыков чтения современной тибетской литературы у изучающих язык³. Наличествующие у нас «лишние» против Федора Ипполитовича фонемы очень легко установить. У него отсутствуют гортанный 'а, т. е. тибетское ཁ, звук «ш», т. е. тибетское графическое сочетание ཤ, и начальный тибетский འ, произносимый как «ж».

Мы можем констатировать полное совпадение фонем по месту артикуляции и по способу артикуляции, что для нас очень важно, ибо в этом мы не всегда разделяли мнение других тибетологов. Но у нас все же возникает ряд вопросов по отдельным группам фонем.

Как известно, наибольшие сомнения вызывают звуки, отраженные графикой с подписными Ц и Т. Обратимся к первой из них и сделаем некоторые сравнения.

Графика	Ф. И. Щ.	С. и С.
ཀ	k'	ть
ཀྲ	k'h	тьх
ཀླ	k' ^c	тьх
ཀྴ	g'	ть

ᠠᠳ	—	дь
ᠰ	п'	нь

Все они среднеязычные и, судя по ' (у Ф. И.), «палатализованные» (по нашей с К. Седлачком терминологии), в отличие от '' (опять же у Ф. И.), определяемому нами как «палатальные».

Следовательно, графемы с подписным данного ряда будут «К'» или «ТЬ». Мы уже давали свое объяснение по этому поводу и отмечали, что при быстром произношении «ТЬ» и даже «ДЬ» приближаются к палатализованному «К». Федор Ипполитович не указывает на это различие, но допустимо считать, что в принципе у нас с ним расхождения нет, и вопрос подлежит окончательному уточнению при более детальном исследовании, когда будет возможность войти в непосредственный контакт с несколькими носителями лхасского диалекта. О том, что эти два звука не так далеко ушли друг от друга, свидетельствует подобная аналогия в бурятском языке: слово «курица» произносится в одних диалектах tak'a, а в других tat'a⁴. Может быть, имеется такой же факт и в тибетском языке, тем более что, по сообщению Ю. Н. Рериха, и в самой-то Лхасе зафиксировано до пяти говоров⁵. Неопределенность произношения подкрепляется и материалом опубликованной в США работы Kип Chang and Betty Shefts — два носителя лхасского диалекта, и притом ближайшие родственники, дают разное произношение в ряде случаев, что подтверждает справедливость высказывания Ю. Н. Рериха.

Мы не можем согласиться только с отображением Федором Ипполитовичем графемы ᠳ в виде звонкого g'.

Озвончение отмечается лишь при наличии у графемы предложных ᠠ и ᠰ, т. е. при графемах ᠠᠳ и ᠰᠳ. В случаях с предложными ᠰ, ᠠ, ᠲ, ᠰ, ᠠᠲ, ᠠᠰ — озвончения нет, и любая из этих сложных графем отображает фонему «ТЬ».

Следующий ряд действительно палатальных Федор Ипполитович обозначает через '', и это будут аффрикаты ᠳ, ᠳᠰ и ᠳᠰ, транскрибируемые им через ts'', ts''h, ts''' dz, ts'' — тот звук, который в бурятско-монгольском произношении слышится как русское «ч», а в нашей практической транскрипции обозначен через «цзь». Как нам кажется, это несколько оглушенный палатальный «з», в какой-то мере приближающийся к «с». ᠳᠰ тот же звук, но с придыханием, а ᠳᠰ звонкая комбинация, изображаемая нами через

«дзь». И здесь, таким образом, мы не усматриваем особой разницы между тем, на что указано Федором Ипполитовичем и нами с Седлачком, но что расходится с точкой зрения Ю. Н. Рериха, который, отнеся звук, отображаемый графемой ཅ, к глухим передненебным аффрикатам, транскрибирует его русской буквой «ч»⁶, иными словами, признает произношение ее согласно бурятско-монгольской традиции.

Следует также остановиться на переднеязычных супрадентальных аффрикатах ряда འ с подписными ར, т. е. འ, འ ར, а в транскрипции Федора Ипполитовича tʂ, tʂh, tʂ', dʒ. У себя мы отождествляем эти графемы со звуками «чж, чжх, дж», но случай с «дж» возможен лишь при наличии предложных, вызывающих озвончение знаков འ ར и འ ར, т. е. при འ འ ར и འ འ ར, так же как и вышеупомянутых འ འ ར и འ འ ར. Поскольку графема འ отражает в современном лхаском диалекте звук китайского языка, передаваемый профессором И.М. Ошаниным через русское «чж», например འ འ ར — *кит.* чжунго (Китай, китайский), мы приняли это «чж». Расхождения с положением Федора Ипполитовича мы здесь тоже не усматриваем.

В связи с этим хотелось остановиться на следующем: как известно, санскритские тексты легко восстанавливаются по тибетской графике, которая необычайно просто и ясно передает и написание и звучание (нам самим неоднократно приходилось делать такое восстановление в санскритско-тибетских и тибетско-санскритских словарях ксилографического издания). Особенно это хорошо видно по рядам с འ, འ, འ. Неполная ясность возникает лишь при передаче санскритского ряда с «са», который, казалось, нетрудно было бы передать тибетским рядом с འ, если бы эта графема действительно соответствовала звуку, отображаемому санскритским «са». На самом же деле это не так, и санскритский ряд с «са» передается тибетской графикой рядом с འ, т. е. получается соответствие འ འ འ, འ འ འ.

Из этого можно сделать вывод, что санскритская графема «са», легко воспроизводимая русской графемой «ч», не соответствует звуку, отображаемому тибетской графемой འ, и что тибетские звуки, выражаемые графемами འ, འ, འ, дальше от звукоподражания «са, ша, жа», чем тибетский ряд འ འ, 196

подтверждается рядом тибетологов. Здесь подразумевается также изолированное произношение слога, и это не значит, что в слитном, т. е. неизолитованном, произношении двух слогов эта фонема не зазвучит как одноударное «р».

В заключение мы считаем необходимым дать для сравнения таблицу фонем из нашей общей с К. Седлачком статьи.

Перед тем как перейти к рассмотрению раздела «Произношение согласных на конце», мы считаем нужным целиком дать запись Ф. И. Щербатского, тем более что она невелика.

Произношение согласных на конце

В настоящее время согласные на конце слов в различных тибетских говорах или совершенно не произносятся или изменили свой звуковой характер. Если они не произносятся совершенно, то часто изменяют характер предшествующего гласного.

1. В говорах провинции Ладак конечные g, d, b произносятся как глухие k, t, p, например:

སོཀ། — sok — монгол; གོཏ། — got — козел; ཐོཔ། — thop — достал.

2. В говорах Центрального Тибета конечные ར།, ལ།, འ། или совершенно исчезают, или произносятся едва слышно, предшествующие же им гласные изменяются:

а в ä (открытое «е», как в слове «это»).

о в ö (как французское слово jeu).

и в ü (как французское слово tu), например:

སྐད། — язык — кэ

ཀྱེན། — весь — кюн

ཚཱེན། — грязь — цхэ, цхай

སྐོཔ་རྩེན། — учитель — лоб-пён.

3. ས། на конце произносится как «с» только в Северном Ладаке, во всех других говорах он изменяется в j (й) или исчезает вместе со смягчением и удлинением предыдущего гласного, например:

		Сев. Ладак	Лажул	Лхаса
ཉམ	— ячмень	nas	nai	nä
ཤམ	— знаю	shas	shai	she

4. Когда слово оканчивается на མ , которому предшествует другой согласный, то оба согласных произносятся только в говорах Северного Ладака, в остальных говорах он исчезает совершенно, например:

		С. Л.	В других говорах
ཉགམ	— лес	naks	nak, na
གངམ	— лед	gans	gan
ཐབམ	— способ	thaps	thap
རམམ	— индиго	rams	ram

5. རྩ перед བ и ལ часто произносится как མ , например:

ཉྩལ -- слышать— ðam-ra

* * *

Отбросив в сторону то, что касается «нелхасских» говоров, мы можем свести все это к следующим трем положениям:

а) В говорах Центрального Тибета, в том числе и в лхасском, конечные «да, ла» исчезают, а предшествующие им гласные изменяются.

б) «с» на конце слога исчезает вместе с изменением и удлинением предыдущего гласного.

в) Если слово оканчивается на «с», которому предшествует другой согласный, то «с» не произносится.

К этому следует дать следующие уточнения и добавления:

А) В лхасском говоре исчезают конечные «да, ла, са», предшествующие же им гласные, кроме «и» и «е», изменяются. При «ла» и «са» измененные гласные удлиняются.

Б) В произношении остаются конечные «на, ра», а предшествующие им гласные, кроме «и» и «е», изменяются при

окончании «на» и не изменяются при «ра», кроме как в случае с «о». Назализация при «на» остается.

В) Произношение конечного «га» почти исчезает в случаях со всеми предшествующими гласными.

Г) Конечный «ба» теряет звонкость и переходит в глухой «па». Предшествующий ему «а» может сохраниться, а может и переходить в «ъ» (по МФА в а).

Д) Конечные «нга» и «ма» произносятся, а предшествующие им гласные остаются без изменения.

Изменение гласных, с нашей точки зрения, осуществляется таким образом:

«а» переходит в «э»
 «о» — в «е»
 «у» — в «ы»

Пользуясь упрощенной (практической) транскрипцией, русскими литерами перепишем еще раз примеры, приведенные Ф. И. Щербатским:

	Ф. И. Щ.	С. и С.
མཱ་	кэ	кэ:
ཀུན	кюн	кын
ཚེལ	цхэ	цхэ:
ལོབ་པོན	лоб-пён	лòп-пèн
ནཱ	nā	нэ:
ཤེ	shē	хэ:
ཕྱལ་	nak	há'
གཤམ	gap	кхáng
ཐམས	thap	тхáп, тх'эп
རམས	gam	жám
ལམ་པ	lam-pa	н'э́н-па

Примечание: у Ф. И. Щербатского долгота показана надбуквенным ¯, а у нас последующим двоеточием: (nā — нэ:).

Итак, мы видим, что основные положения Ф. И. Щербатского сохраняют свое значение и сейчас, а некоторые уточнения, приведенные нами, не являются категоричными и, в

свою очередь, требуют дальнейшего уточнения. Как мы уже говорили в самом начале, единодушия тибетологов в этом вопросе нет, идут только поиски. Советские тибетологи, в частности, не могут в настоящее время довести до конца свои искания из-за отсутствия контактов с живыми носителями лхасского диалекта тибетского языка.

Еще более сложным будет решение вопроса о произношении двусложных (а значит, и многосложных) тибетских слов. Для нас пока ясно только появление носовых соответствующего ряда при наличии во втором слоге гортанного фрикативного начального «'а» (тиб. ཁ). Каково же произношение при окончании первого слога на гласный, а второго на согласные с предложным знаком или даже без него? Правилен ли пример Ф. И. Щербатского с ཅཱ་པཱ་ ? Есть ли в тибетском языке то, что во французском называется liaison? Достаточно привести случай, взяв слово ཅཱ་པཱ་ и

дав его транскрипцию согласно авторам, утверждающим, что в своих работах они говорят о лхасском диалекте, чтобы убедиться в существующей разноголосице:

Ю. Н. Рерих	до-рцэ
Э. Рихтер	ɬɔA ₄₃ 'dzeɮ ₃
Б. Шефтс	tɔ-cèè
Семичов — Седлачек	tò-цзè

Все это указывает на изменчивость произношения и подтверждает высказанное нами мнение, что одному и даже двум носителям лхасского диалекта полностью доверять нельзя. Нужно много информантов, необходимы не только магнитофонные записи, но и более совершенная аппаратура. Поэтому мы, в частности, и говорим о приближенной, практической транскрипции и не можем вести углубленное исследование.

При всем нашем уважении к доктору Э. Рихтеру, проделавшему колоссальную работу по «Основам фонетики лхасского диалекта», мы не можем считать его выводы окончательными, ибо в предисловии у него сказано, что материал получен от одного информанта⁷. Кроме того, Рой Эндрью Миллер совершенно справедливо отмечает: «Несомненно, внутри самого лхасского тибетского есть указания на диалектные различия у лиц в соответствии с их классом и общественным положением, у мирян и духовенства, у мужчин и женщин, а также, возможно, и на дальнейшее различие в связи с системой «гонорифического» разговора. Все эти различия почти наверняка имеют как свое фонетическое, так и синтаксическое выражение» (перевод наш.— Б. С.)⁸.

Таблица 1 (По Ф. И. Щербатскому)

	Губные (лабиальные)	Переднеязычные		Среднеязычные (палатальные)	Заднеязычные (велярные)	Гортанные (ларингальные)
		зубные (дентальные)	зазубные (супердентальные)			
Смычные (эксплозивные)	Глухие	pɔ - pɔ...	tɔ - tɔ...	- t'ɔ...	kɔ - kɔ...	'kɔ - 'kɔ
	Глухие с сильным придыханием	phɔ - phɔ	thɔ - thɔ		khɔ - khɔ	
	Глухие со слабым придыханием	- p'ɔ	- t'ɔ		- k'ɔ	
	Звонкие	bɔ - bɔ...	dɔ - dɔ...		gɔ - gɔ	
	Носовые	mɔ - mɔ	nɔ - nɔ		ŋɔ - ŋɔ	
Слитые (аффрикаты)	Глухие		tɔɔ - tɔɔ...	- t'ɔɔ...		
	Глухие с сильным придыханием		thhɔɔ - thhɔɔ	- thh'ɔɔ...		
	Глухие со слабым придыханием		- tɔ'ɔ	- t'ɔ'ɔ		
	Звонкие		ɔɔ'ɔ - ɔɔ'ɔ...	- ɔɔ'ɔ		
	Глухие		ɔɔ - ɔɔ		ɔɔ - ɔɔ	ɔɔ - ɔɔ
Плавные (сонорные)	Звонкие		ɔɔ	ɔɔ		
	Глухие		- ɔɔɔ			
	Звонкие		ɔɔ - ɔɔ	ɔɔ - ɔɔ		
			- ɔɔ...			
	Полугласные	ɔɔ - ɔɔ		ɔɔ... - ɔɔ...		

В заключение хотелось подчеркнуть, что в монголизированном произношении тибетского языка нами выявлен лишь один случай влияния лхасского диалекта, а именно: переход гласного «а» в долгое «э» перед конечным «са», т. е. ལྷན་ произносится как «нэ:»; ལྷན་ как «лэ», но приводившиеся выше ལྷན་ так и произносится «кад» («гад»); ལྷན་ так и будет «кун» («гун»); ལྷན་ — «цал»; ལྷན་ ལྷན་ — «лоб-бон» и т. п.

Таблица 2 (По Седлачку и Семичову)

Способ артикуляции			Место артикуляции						
			Губные	Язычные					Гортанные
				переднеязычные		Среднеязычные	заднеязычные		
				Губно-губные	Зубные		Небные	Среднеязычные	
Взрывные	Глухие	непридыхательные	п	т		ть	к	'	
		придыхательные	пх	тх		тьх	кх		
	Звонкие непридыхательные		б	д		дь	г		
Аффрикаты	Глухие	непридыхательные		ц	чж	цзь			
		придыхательные		цх	чжх	цзьх			
	Звонкие непридыхательные			дз	дж	дзь			
Фрикативные	Глухие			с	ш	х	хь	х	
	Звонкие		в		ж(р)	я, й		'	
Носовые			м	н		нь			
Боковые				л	ль				

¹ R. A. Miller, *Studies in Spoken Tibetan, I. Phonemics*, — «Journal of American Oriental Society», vol. 75, 1, 1955; его же, *The Independent Status of the Lhasa Dialect within Central Tibet*, — «Orbis», vol. 4, 1, 1955; его же, *Notes on the Lhasa Dialect of the Early 9th Century*, — «Oriens», vol. 8, 2, 1955; его же, *The Tibetan System of Writing*, — «American Council of Learned Societies», Washington, 1956; R. K. Sprigg, *The Tonal System of Tibetan (Lhasa-Dialect) and the Nominal Phrase*, — «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», vol. 17, 1, 1955; его же, *Verbal Phrases in Lhasa-Tibetan*, — BSOAS, vol. 16, 1, 2, 3, 1954; его же, *Vowel Harmony in Lhasa Tibetan*, vol. 24, 1, 1964; Kun-Chang and Betty Shefts, *A Manual of Spoken Tibetan*, Seattle, 1964; E. Richter, *Grundlage der Phonetik des Lhasa-Dialekts*, Berlin, 1964; K. Sedláček, *On Tibetan Transcription of Chinese Characters*, — «Mitteilungen des Instituts für Orientforschung», Bd V, Hft 1, 1955, Berlin; его же, *The Tonal System of Tibetan (Lhasa-Dialect)*, — «Tóung Pao», vol. XLVII, 1, 3—5.

² G. N. Roerich, *Tse-Trung Lopsang Phuutshok, Textbook of Colloquial Tibetan (Dialect of Central Tibet)*, 1957; Ю. Н. Рерих, *Тибетский язык*, М., 1961; М. И. Воробьева-Десятовская, *К вопросу о транслитерации и транскрипции для тибетского языка*, — «Вопросы филологии и истории стран советского и зарубежного Востока», М., 1961; К. Седлачек и Б. В. Семичов, *К вопросу о транслитерации и транскрипции современного тибетского языка посредством русского алфавита*, — «Труды БКНИИ СО АН СССР», Улан-Удэ, т. 8, 1962; их же, *Еще о транслитерации и транскрипции тибетского языка*, — «Труды БКНИИ», т. 16, 1965.

³ См. табл. 2.

⁴ Эти сведения нам предоставил научный сотрудник сектора языка Института общественных наук Бурятского филиала СО АН СССР И. Д. Бураев.

⁵ Ю. Н. Рерих, *Основные проблемы тибетского языкознания*, — СВ, 1958, № 4.

⁶ Ю. Н. Рерих, *Тибетский язык*, стр. 48.

⁷ E. Richter, *Grundlage der Phonetik des Lhasa-Dialekts*, стр. 5: «Gewährsmann für das genannte Untersuchungsmaterial war während der Studien Herr Professor Dr. Johannes Schubert in Peking einer seiner Lehrer für den Lhasa-Dialect, der Lhasa-Tibeter.

⁸ Р. Э. Миллер, рец. на указ. соч. Э. Рихтера, — «Phonetica», т. 15, № 1, 1966.

В. С. Дылыкова

О СЮЖЕТЕ ОДНОГО ТИБЕТСКОГО ПРЕДАНИЯ

В Тибете большой популярностью пользуется легенда о женитьбе царя Сонцэнгампо на китайской принцессе Вэнь Чэн. Сотни лет передавали эту историю бродячие сказители. Вплоть до середины 50-х годов нашего столетия она разыгрывалась на подмостках во время больших тибетских национальных праздников, причем эти представления длились иногда по два-три дня.

В основу легенды лег действительный исторический факт. В VII в. Тибетом правил могучий царь Сонцэнгампо. Он объединил разрозненные княжества, создал сильную империю и вел успешные войны с сопредельным Китаем. Танский император, желая обезопасить свои границы от воинственного соседа, согласился на требование Сонцэнгампо, уже женатого на непальской принцессе, отдать ему в жены также и принцессу из своего дома¹. Сонцэнгампо послал свадебное посольство во главе с первым советником Гаром в тогдашнюю столицу китайской империи город Чанъань. Это посольство вместе с принцессой Вэнь Чэн и щедрыми дарами танского императора в 641 г. благополучно вернулось в Тибет.

Совершенно естественно, что прибытие богатого свадебного кортежа из далекой страны, с которой недавно шла война, и свадьба царя не могли не вызвать изустных пересказов такого события. Передаваясь из поколения в поколение, они расцветивались вымышленными деталями и подробностями. Так рождалась легенда.

Вместе с тем с веками стала легендарной и личность царя Сонцэнгампо, при котором в Тибете начал распространяться буддизм. Позднейшие проповедники его наделили этого первого защитника и покровителя буддизма здесь различными сверхъестественными качествами, что, в свою

очередь, отразилось на развитии сюжета легенды о его женитьбе на китайской принцессе.

Впервые письменно легенда была зафиксирована в «Качэм-кагольме» и «Маникамбуме» — произведениях апокрифической литературы, относящихся к XIII—XV вв. «Качэм-кагольма» переводится как «Завещание (царя Сонцэнгампо), хранившееся около колонны (соборного храма Лхасы)». По преданию, оно было обнаружено там знаменитым Атишей². Памятник «Маникамбум», или «Драгоценное собрание сочинений», состоит из ряда отдельных произведений, его называют также «Собрание творений царя Сонцэнгампо».

Первым, кто познакомил европейского читателя с легендой о царе Сонцэнгампо и принцессе Вэнь Чэн, был известный тибетолог и монголист Я. Шмидт, который в 1829 г. опубликовал на немецком языке в переводе с калмыцкого одну из версий, вероятно изустных³. В 1935 г. французский тибетолог Ж. Бако издал перевод письменной версии этого сказания, содержащейся в «Маникамбуме»¹. Историю о Сонцэнгампо и Вэнь Чэн можно найти и в статье Дж. Туччи⁵.

Основную часть повествования занимает рассказ о высватывании дочери китайского императора советником тибетского царя Гаром. Здесь легенда содержит все элементы обычной сказки на такого рода сюжет. Одна из традиционных схем следующая: некий царь (персонаж всегда отрицательный) посылает человека (выступающего героем сказки) высватать ему красавицу жену. Сам царь герою помощи не оказывает. Отец красавицы (обычно царь или волшебник) задает герою ряд труднейших задач, невыполнение которых грозит ему гибелью. Однако герой с помощью сверхъестественных сил или друзей⁶ преодолевает все трудности и увозит красавицу. Если у героя есть соперники по сватовству, то их неудачи лишь подчеркивают сложность испытаний, а также ум либо мощь героя. Причем красавица обычно не достается тому, кто за ней посылал, на ней, как правило, женится тот, кто сумел добыть ее, т. е. сам герой.

Все элементы этой схемы присутствуют и в рассматриваемой легенде. Царь посылает героя — советника Гара — высватать ему дочь китайского императора. Последний ставит ряд трудных задач, решение которых является непременным условием получения принцессы. Имеются у Гара и соперники — посланцы четырех других государей, также прибывшие сватать принцессу.

Но не будучи сказкой в полном смысле слова, тибетское повествование по-иному строит и традиционную схему. Не герой Гар, а царь Сонцэнгампо наделен в легенде волшебным могуществом. Оставаясь в Тибете, он, если не пря-

мо, то косвенно, помогает своему советнику выполнить миссию. Так, китайский император, который, не желает отдать свою дочь в жены тибетскому царю, при первой встрече с Гаром задает ему три вопроса, адресованные Сонцзэнгампо. Он надеется, что за то время, пока советник будет трижды ездить из Китая в Тибет за ответом, дочь успеет выйти замуж за кого-нибудь из других претендентов. Но обладающий магическим даром провидения Сонцзэнгампо уже знает эти вопросы и заранее вручает Гару письменные ответы на них.

«Есть ли в вашей стране сила, способная воздвигнуть святые храмы? — спрашивает танский Тай Цзун. — Если да, отдам дочь, если нет — не отдам. Сейчас же поезжай в Тибет, узнай у своего царя и возвращайся». Советник тотчас же вручает Тай Цзуну свиток, где написан ответ Сонцзэнгампо: «У меня, тибетского царя, не было возможности возвести святые храмы. Однако если ты настаиваешь на возведении храмов и за это отдашь мне принцессу, то я, перевоплотившись в пять тысяч тел, построю 108 храмов⁷ и ворота их будут обращены в сторону твоей страны. Разве это не удивительно? Если же сделаю так, а ты не отдашь мне дочь, то я пошлю в Китай пятидесятитысячное войско, тебя убьют, принцессу насильно увезут, а страну всю опустошат». Убоявшись магической силы царя Сонцзэнгампо, китайский император был вынужден разрешить Гару наряду с посланцами других государей принять участие в состязании на остроту ума, победителю которого должна достаться прекрасная принцесса.

По своему характеру задачи, поставленные Тай Цзуном перед претендентами, резко отличаются от обычных сказочных задач (постройки в один день пышного дворца, проведение за то же время вспашки, посева и уборки урожая, сбора до последнего зернышка мешка проса, рассыпанного по полю, и тому подобное). Правильные решения задач китайского императора требовали лишь остроты ума и большой сообразительности. Этим легенда в избытке наделяет советника Гара. Так, он легко справился с первым заданием — продеть кусок шелка через извилистый ход, соединяющий две стороны большой императорской яшмы. Он взял откормленного муравья, привязал к его брюшку шелковую нить и пустил в отверстие, подгоняя его струей воздуха. К другому концу нити Гар привязал аккуратно сложенную шелковую ткань.

Некоторые задачи отражали скотоводческий уклад тибетского общества. Требовалось определить, например, какой матке в табуне из ста кобыл и ста жеребят принадлежит каждый жеребенок. Или в течение дня каждая группа сватов, включающая сто человек, должна была убить, освеже-

вать и съесть сто баранов, а шкуры их выдубить. Здесь состязание дополняется испытанием едой — одним из самых распространенных испытаний в фольклоре (отражение форм ритуальной еды, связанной со вступлением в брак). В сказках обычно предлагается съесть за раз сто быков, сто караваев хлеба, выпить сто бочек вина. В тибетской же легенде на человека приходится по барану, норма вообще-то почти непосильная для очень хорошего едока. Ум Гара проявляется тут в организации всего процесса.

Нередко серия вопросов, задаваемых во время сватовства, завершается требованием угадать девушку в большой группе других девушек. Аналогичное требование ставит перед посланцами и китайский император. Следует отметить, что герой в таких случаях бывает информирован об облике искомой либо ее няней, либо служанкой, либо ею самой. В тибетской легенде сведения о внешнем виде принцессы Гару сообщает ее бывшая служанка. Но последняя страшно боится, что искусные китайские гадалщики найдут человека, рассказавшего об облике Вэнь Чэн. Поэтому Гар дает ей остроумный совет, как избежать подобной опасности. «Поставь во дворе большой очаг — треножник, — предложил он, — а сверху — медный котел с водой. В воду брось перья различных птиц и накрой котел красным щитом. На этот щит сядь сама. На голову надень глиняный горшок. В горшке проделай дырочки. В одну из них вставь медную трубку и говори в нее. Тогда ни один гадалщик не узнает, что приметы принцессы сообщила ты». И действительно, когда китайский император приказал гадалщикам узнать, кто назвал приметы принцессы, те ответили: «На вершине трех гор имеется большое озеро. В этом озере плавают различные птицы. Озеро покрывает красная равнина. На ней находится женщина, голова и туловище которой одинаковы, они покрыты отверстиями, а вещает она через медный клюв».

В легенде присутствует и вторая, причем не менее интересная, сюжетная линия, отражающая, отчасти в сказочной форме, факт вражды между Китаем и Тибетом. Император, его семья, придворные и даже народ Китая рисуются людьми, презрительно относящимися к тибетцам и их владыке. «Твой тибетский царь, — говорит Гару китайский император под насмешливый хохот окружающих, — не может соперничать со мной в силе и могуществе». Испугавшись магических качеств Сонцзэнгампо, император хотя и допускает Гара к состязаниям, победителю которых должна достаться принцесса, но делает все, чтобы тибетцы не заполучили ее. Собственно, остальные претенденты введены лишь для того, чтобы подчеркнуть неприязнь императора и его семьи к тибетцам. Когда же Гар, вопреки всеобщему желанию, оказывает

ся победителем в последнем состязании, наблюдавшая за ним толпа китайцев заорала, как повествует легенда, во всю глотку: «Нашу красавицу принцессу уводит этот скверный тибетец».

Советник зато зло мстит императору. Заполучив принцессу, он не возвращается вместе с ней на родину, а остается в Китае (чего в действительности не было), чтобы расквитаться за унижения соотечественников. Обманом заставляет он императора сжечь все шелковые ткани в Китае, перебить бесчисленное число овец, сжечь леса и обрекает страну на голод, посоветовав китайцам вести сев обжаренными зернами.

Он добивается того, что даже коня для побега ему дает император, и не простого коня, а с красной головой. Красная масть коня, олицетворяющая стихию огня, свидетельствует о влиянии на представления тибетцев ведийской символики. Ведь именно в ведийской религии мы видим наиболее полное развитие символики коня-огня, олицетворенного в боге Агни⁸.

В конце легенды повествуется о соперничестве между старой женой Сонцзэнгампо, непальской принцессой, и его новой женой Вэнь Чэн. Мотив соперничества двух женщин стар, как стары сами сказки. В нем воплощается извечная тема борьбы добра со злом. Злая соперница, выступающая активной стороной, иной раз даже губит добрую, но сама всегда получает заслуженное воздаяние.

Злой женщиной изображена в легенде непальская принцесса. Ревнуя Вэнь Чэн, она третирует и оскорбляет ее. «Между нами, хоть ты и дочь китайского императора, большая разница,— заявляет она при первой встрече.— Я тоже дочь царя, и я первая переступила порог. Первая жена величественна и благородна, она является подлинной супругой царя. Вторая жена может быть лишь служанкой супруги царя». Вэнь Чэн кротко отвечает непальской принцессе, что обе они в Тибете чужестранки, обе оставили далеко своих близких, им нет резона соперничать за место, а лучше жить в согласии. Мягкая, исполненная достоинства речь Вэнь Чэн подействовала на непальскую принцессу, и она, как повествует сказание, добровольно признала старшинство своей соперницы. Таковы основные сюжетные линии популярной тибетской легенды, где сказочные мотивы тесно переплетаются с фактами исторической действительности.

¹ Принцессу Вэнь Чэн легенда называет дочерью танского императора.

² Бенгальский пандит, проповедовавший в Тибете буддизм и создавший там секту кадампа. Умер в начале XI в. около Лхасы.

³ J. Schmidt, *Geschichte der Ost-Mongolen und ihres Fürstenhauses*, St.-Pt., 1829.

⁴ J. B a s o t, Le mariage chinois du roi tibétain Sron bcan sgan po, — «Mélanges chinois et bouddhiques», Bruxelles, vol. III, 1935, стр. 1—60.

⁵ G. T u c c i, The wives of Sron-bcan sgan-po, — «Orientis Extremus», IX, 1962, Ht I, стр. 121—126.

⁶ Иногда ему помогает объект сватовства.

⁷ По числу томов «Канджура» — священного буддийского канона.

⁸ См.: В. Я. П р о п п, Исторические корни волшебной сказки, Л., 1946, стр. 159.

М. В. Софронов

**ТРАНСКРИПЦИЯ САНСКРИТА В ТАНГУТСКИХ ВЕРСИЯХ
SUVARṆAPRAVHĀSA и MAHĀMAYŪRIVIDYĀRAJŪ**

Все исследованные до сих пор тангутские варианты буддийских сочинений представляют собой переводы с китайского или тибетского. Поэтому дхарани, которые встречаются в этих текстах, являются не прямой транскрипцией санскрита, а повторной транскрипцией ее китайского или тибетского варианта. Данное обстоятельство существенно затрудняет их употребление в качестве источника фонетической реконструкции. Поэтому в наших работах тангутские транскрипции санскрита не были использованы. Однако теперь, когда фонетическая реконструкция в основном завершена, они могут быть оценены сообразно их достоинствам и использованы как источник дополнительных сведений для фонетической реконструкции и как материал для частичной проверки уже полученных результатов.

Принципы тангутской транскрипции санскрита

Главный принцип тангутской транскрипции санскрита одинаков в обоих исследованных сочинениях: санскритскому слогу ставится в соответствие тангутский слог, обозначенный одним иероглифом.

В тех случаях, когда санскритский слог начинается со стечения согласных, что было невозможно в тангутском, первый согласный обозначался отдельным тангутским слогом, начальный согласный которого совпадал с первым согласным стечения, и тогда гласный этого слога оказывался анапиксическим. Подобный метод передачи стечения согласных является методом его разложения.

В других случаях санскритские стечения согласных разла-

гались таким образом, что первый согласный отсекался и относился к предшествующему слогу. Отсеченный согласный также обозначался с помощью целого слога, начальный согласный которого совпадает с тем, который нужно обозначить. Однако иероглиф, обозначающий этот слог, был несколько меньшего размера по сравнению с остальными иероглифами текста. Это указывало, что нужно читать не слог полностью, а только его начальный согласный. Подобный метод передачи стечений согласных является методом его отсечения.

Примером разложения санскритского стечения согласных служит транскрипция санскритского prakṛiti с помощью тангутских слогов 紋音多韻并尾能 $pl^1r\dot{r}a^1kl^1r\dot{r}e^2ti^2$. Примером

отсечения первого согласного служит транскрипция санскритского paṅṅa с помощью тангутских слогов 音能且 $pa^1r(\dot{r}e)^2pa^2$.

Если санскритский слог представляет собой соединение дистрибутивно несоединимых фонологических элементов тангутского языка, создаются специальные искусственные транскрипционные иероглифы.

Санскритские гласные характеризуются признаком долготы. В Mahāmauṛividyāgājīī долгота специально не обозначается. В Suvarṇaprabhāsa долгота обозначается диакритическим знаком. Кроме того, имеется особый способ обозначения долготы гласного а — для этого используется особый

слог 𑖠𑖡, который следует за тангутским слогом, тран-

скрибирующим санскритский слог с долгим гласным. Например, санскритское piṅgalāksi транскрибируется с помощью тангутских слогов 𑖠𑖡𑖢𑖣𑖤𑖥𑖦𑖧𑖨𑖩𑖪𑖫𑖬𑖭𑖮𑖯𑖰𑖱𑖲𑖳𑖴𑖵𑖶𑖷𑖸𑖹𑖺𑖻𑖼𑖽𑖾𑖿 $pēn^1nga^2l^1a^2khl^1śi^1e^1$.

Китайская транскрипция дхарани, с которой имели дело переводчики Suvarṇaprabhāsa на тангутский язык, была сделана не менее чем за двести лет до перевода сутры. Для правильного чтения дхарани разговорный китайский не годился. Это обстоятельство переводчики-тангуты сознавали достаточно хорошо и поэтому пользовались не китайским, на котором говорили китайцы, живущие на территории тангутского государства, а литературным языком своего времени. Однако, понимая, что для правильного чтения дхарани недостаточно и литературного произношения, они постоянно стремились к коррекции его в целях приближения к тому среднекитайскому произношению, которое было положено в основу первоначальной транскрипции дхарани. Санскритское uakṣa, например, транскрибировалось в китайском варианте дхарани как 樂𑖠, но в тангутском варианте дхарани

это слово транскрибируется как 較禪 $ya^{1}khl^{1}sa^{1}$ с учетом среднекитайского чтения слога 樂 . Примечательно, что в тексте сутры уакṣа передается просто как $ya^{1}t^{1}sha^{1}$ в соответствии с китайским произношением XII в.

Иногда коррекция литературного чтения иероглифов переходила в гиперкоррекцию. Так, санскритское $piṭaka$ передается по-китайски как 畢得迦. Переводчики знали, что

среднекитайским чтением 畢 было $piet \sim pier$, кроме того, им было известно, что санскритский ष имеет правильное чтение v , а чтение b является пракритизмом. Поэтому при тангутской транскрипции чтение 畢 было определено как

$vier$. Отсюда и весьма далекая от санскритского оригинала транскрипция $vle^{2}r(ie)^{2}ti^{2}ka^{1}$.

Транскрипция согласных

Санскритские слоги, не содержащие y и не имеющие церебральных в анлауте, транскрибируются с помощью тангутских слогов первого дэна. Санскритские слоги с церебральными в анлауте передаются с помощью тангутских слогов второго и третьего дэна. Таким образом, церебральный характер согласного передавался в транскрипции с помощью j второго и третьего дэнов.

Санскритские глухие смычные согласные — как чистые, так и придыхательные — транскрибируются с помощью соответствующих глухих тангутского языка. Так, санскритские p, t, k, ph, th, kh соответствуют p, t, k, ph, th, kh .

Санскритские звонкие смычные согласные b, d, g транскрибируются с помощью тангутских полуносовых mb, nd, ng . Отдельные примеры передачи санскритских b, d, g через тангутские ph, th, kh объясняются фактами исторической фонетики китайского языка, который послужил посредником в санскритско-тангутских транскрипциях. Дело в том, что тангутские придыхательные ph, th, kh , передающие санскритские звонкие b, d, g , не являются прямыми транскрипциями, а передают лишь начальные согласные китайских слогов, которые выступают в качестве посредников между санскритом и тангутским. По таблицам Сыма Гуана начальные согласные этих слогов описывались как соответственно 重, 定, 群, т. е. bh, dh, gh , которые в литературном

диалекте, положенном в основу чтения дхарани, дали *ph*, *th*, *kh*. Китайская транскрипция дхарани сделана еще до фонетических таблиц Сыма Гуана, когда звонкие согласные среднекитайского языка еще не были придыхательными или же придыхание не было их релевантным признаком. Однако тангутская транскрипция учитывала более позднее чтение с придыханием, поэтому в тангутской транскрипции санскрита звонкие могли передаваться и через тангутские глухие придыхательные.

Санскритские звонкие смычные придыхательные — трудный объект для тангутской транскрипции. Последовательной транскрипции санскритских *bh*, *dh*, *gh* нет. Наиболее частым способом их передачи является транскрипция с помощью соответствующих глухих придыхательных *ph*, *th*, *kh* тангутского языка.

Санскритские смычные церебральные *ṭ*, *ṭh*, *ḍ*, *ḍh* транскрибируются аналогично нецеребральным, но только слогами второго и третьего дэна. Нельзя сказать, что правило передачи их этими слогами выдерживалось достаточно последовательно. Имеется ряд случаев, когда санскритским слогами с церебральным в начале ставятся в соответствие тангутские слоги первого дэна. Особо интересен для нас тот факт, что в дхарани из Махамаюры санскритский *ḍ* регулярно транскрибируется через *г* в слогах третьего дэна. Такая транскрипция является источником сведений относительно артикуляции тангутского *г*. Для того чтобы быть в состоянии передавать смычный церебральный, тангутский сонант ни в коем случае не должен быть дрожащим. Церебральный щелевой *ṣ* транскрибируется с помощью тангутского *ś* в слогах второго и третьего дэнов.

Санскритский глухой аффрикат с транскрибируется с помощью тангутского аффриката *ts*. Такого рода транскрипция представляет собой единственный пример отступления от звукового сходства в передаче санскритских согласных. Как известно, в тангутском языке существует соответствие санскритскому *с* — это *tś*, который встречается в слогах второго и третьего дэна. В тексте самих сочинений при транскрипции собственных имен, географических названий, терминов и пр. санскритское *с* регулярно передается с помощью *tś*. Различие между дхарани и связным текстом, возможно, имеет какие-то внеязыковые причины. Наиболее правдоподобным объяснением нам представляется следующее. Переводчики стремились выдержать единый дэн слогов, принимающих участие в транскрипции, там, где это возможно. Церебральные передавались с помощью слогов второго и третьего дэна, нецеребральные — с помощью слогов первого дэна. Поэтому передача с помощью слогов первого, третьего или второго дэна была бы отступлением от общего принципа

транскрипции согласных, и, кроме того, в такой транскрипции различие слогов са и суа стало бы невозможным.

Санскритский глухой придыхательный *śh* встретился в транскрипции только один раз, в этом случае он передан через тангутское *ts*. Однако на основании единственного примера нельзя делать каких-либо выводов относительно транскрипции *śh*.

Санскритский звонкий аффрикат *j* транскрибируется с помощью полуносового *pdz*.

Санскритские носовые сонанты *m*, *n* передаются с помощью соответствующих тангутских носовых *m*, *n*.

Неносовые сонанты *l* и *g* транскрибируются с помощью тангутских *l* и *g*.

Санскритские слоги с *y* в начале передаются с помощью тангутских слогов третьего дэна с нулем согласного или с гортанной смычкой. Известен лишь один случай, когда санскритский слог с *y* в начале передается тангутским слогом

первого дэна с гортанной смычкой 𑖑 *a*². Этот случай нам

кажется загадочным, потому что тангутские слоги с гортанной смычкой передают санскритские слоги с нулевой начальной согласной. Единственное предположение, которое можно в настоящее время сделать, состоит в том, что передача санскритского *ya* через *·a*² является данью традиции, ведущей

свое начало еще с того времени, когда в слогѣ 𑖑 на-

чальным элементом был *y*, а не гортанная смычка или же когда различие между *y* и *·* было настолько невелико, что соответствие *y*—*·* вполне удовлетворяло переводчиков.

Санскритские сибиллянты *s* и *ś* передаются соответственно с помощью *s* и *ś*. При этом тангутское *s* встречается только в слогах первого дэна, а *ś*— в слогах второго и третьего дэнов. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что при передаче санскритского *ś* переводчики не остановились перед использованием слогов третьего дэна. Такая практика находится в явном противоречии с транскрипцией санскритского аффриката *s*. Однако причины такого противоречия при нашем уровне сведений о тангутской транскрипции санскрита еще не могут быть установлены. Санскритский спирант *h* передается с помощью тангутского *x*.

Санскритские слоги с нулевым согласным в начале передаются главным образом с помощью тангутских слогов *ε* нулевой инициальной и в некоторых случаях с гортанной смычкой.

Таким образом, фонологическая система тангутского языка оказалась способной передать все звуки санскрита. Един-

ственным звуковым классом, которому в тангутском языке не нашлось соответствия, является класс звонких придыхательных. По этой причине тангутская транскрипция звонких придыхательных санскрита отличается непоследовательностью. Эта непоследовательность усиливается еще также влиянием процесса аспирации древнекитайских звонких, что создавало дополнительные трудности для переводчиков.

Приведенные выше факты тангутской транскрипции санскрита подтверждают нашу реконструкцию тангутского консонантизма. Они показывают, что в тангутском консонантизме не существовало противопоставления по глухости — звонкости, и, значит, тангутские согласные были полувзвонкими, которые могли реализоваться как в глухие, так и в звонкие. Акустическое впечатление звонких в большей степени производили тангутские полуносовые. Это и определило их выбор в качестве эквивалентов санскритским звонким. Подобный выбор свидетельствует о том, что носовая часть сонантов была весьма слабой и что акустически эти согласные более напоминали звонкие шумные, чем сонанты. Важным также является тангутская транскрипция ढ через г. Как уже указывалось выше, такая транскрипция является важным свидетельством, что тангутское г не было дрожащим. Это подтверждает наши предположения относительно артикуляции данного звука тангутского языка.

Транскрипция гласных

а. Транскрипция простых гласных

В санскрите имеется пять основных гласных — а, е, і, у, о. Из них главным, а, і, у соответствуют долгие ā, ī, ū, а гласным е и о соответствуют по долготе дифтонги ai и au.

Тангутский вокализм значительно богаче санскритского, и поэтому отыскание соответствий санскритским кратким гласным не представляло особого труда для переводчика. Значительно сложнее дело обстоит с передачей санскритских долгих гласных, которые в тангутском отсутствовали. Здесь переводчики рассмотренных текстов пошли разными путями. Переводчики Махамаюры вообще не принимали во внимание долготу санскритских гласных, а переводчики Суварнапрабхасы обозначали долготу с помощью специаль-

ного диакритического знака 𑖑. Однако и этот знак употребляется в транскрипциях дхарани весьма непоследовательно.

Тангутский вокализм изложен тангутскими филологами в

виде рифм. Естественно, переводчики стремились использовать при передаче санскритских гласных тангутские гласные тех рифм, которые по своей артикуляции максимально приближаются к артикуляции санскритских гласных. В описании тангутского вокализма, сделанном самими тангутскими филологами, имеются несколько классов рифм, относящихся к звуковым типам А, Е, I, U, O. Тангутская транскрипция санскрита важна для нас потому, что она ставит некоторые звуковые типы тангутских рифм в соответствие гласным санскрита, артикуляция которых описана, и, следовательно, это описание может быть перенесено на соответствующие звуковые типы тангутских гласных.

В тангутской транскрипции санскрита используются главным образом слоги, относящиеся к рифмам Большого цикла. Слоги II Малого цикла употребляются только в случае транскрипции санскритских слогов с начальной согласной г.

Санскритский а передается с помощью гласных рифм 17/17 I — 14 II/ и 20/20 I — 17 II/. При этом частота использования слогов этих рифм примерно одинакова. Отсюда следует, что во время составления транскрипций различий между гласными двух рифм уже не существовало или они были настолько незначительны, что их различие не препятствовало их использованию для транскрипции одного и того же санскритского гласного. Эти факты согласуются с нашей реконструкцией указанных рифм.

Санскритский е передается с помощью гласного рифмы 37/36 I—33 II/. Эта транскрипция означает, что наша реконструкция рифмы 37 как In нуждается в пересмотре. Тангутская транскрипция санскритского е с помощью слогов этой рифмы решительно говорит об отсутствии назализации ее гласного. При этом примечательно, что гласный рифмы 8/8 I 7 II/ лишь в редких случаях привлекается к транскрипции санскритского е. Видимо, переводчики не считали гласный рифмы 8 достаточно близким эквивалентом санскритскому е. По нашей реконструкции тангутского вокализма гласный рифмы 8 представляет собой гласный переднего ряда высокого подъема. Известно также, что санскритский е представляет собой гласный переднего ряда среднего подъема. Таким образом, наиболее вероятной реконструкцией гласной рифмы 37 является реконструкция ее как ϵ .

Санскритский о передается с помощью гласного тангутских слогов рифмы 51/49 I—42 II/, что вполне согласуется с нашей реконструкцией этой рифмы.

Санскритский і передается с помощью гласного тангутских слогов рифмы II/II I—10 II/, что вполне согласуется с нашей реконструкцией.

Санскритский u передается с помощью гласного тангут-

ских слогов рифмы I/II—I II/, что вполне согласуется с нашей реконструкцией.

Выше уже отмечалось, что тангутская транскрипция санскрита обычно не пользовалась приемом фаньце, который был широко распространен в китайской транскрипции. Обычным методом обозначения стечения согласных в начале слога является обозначение первого согласного стечения целым слогом. При этом следует специально упомянуть, что все такие слоги, которые обозначают первый элемент стечения, относятся к рифмам 28/27 I 25 II/ и 31/30 1—28/. Иначе говоря, этот факт означает, что гласные слогов этих двух рифм весьма нейтральны по своей артикуляции. Это вполне согласуется с нашей реконструкцией рифмы как 28 и рифмы 31 как I, где I является лишь изображением с помощью латинской графики.

б. Транскрипция дифтонгов

В санскрите имеется два дифтонга: ai и au. Дифтонг ai в наших транскрипциях не встречается. Дифтонг au обозначается с помощью дополнительного малого знака \dot{u} . Иными словами, переводчики трактовали санскритский дифтонг au как сочетание a+u. Это означает, что в момент транскрипции дхарани в тангутском языке дифтонг au как сочетание не существовал. Это обстоятельство ставит под сомнение нашу реконструкцию рифм 21—24, как ai. В сущности при таких условиях оказывается, что в пользу дифтонга свидетельствует только китайская транскрипция и то недостаточно последовательно. Однако, выражая сомнение по поводу реконструкции рифм 21—24, мы все же не считаем данные тангутской транскрипции санскрита достаточными для пересмотра нашей реконструкции этих рифм.

В. И. Гохман

КУЛЬТУРА И ЯЗЫКИ ТАЙСКИХ НАРОДОВ

(к вопросу о классификации)

Все тайские народы по культурной принадлежности можно разделить на две группы. Одна из них испытала сильное индийское влияние, другая — китайское. Последняя сохранила первоначальные особенности своей культуры в значительно большей степени. Народы первой группы занимают часть территории Индокитайского полуострова, а также юг китайской провинции Юньнань. По своим религиозным воззрениям они в основном принадлежат к буддистам южной ветви (хинаяна). Племена второй группы живут в китайских провинциях Гуйчжоу и Гуанси и являются анимистами. Некоторое распространение среди них получили также даосизм и буддизм махаяны.

Завоевание народами таи Индокитайского полуострова, где уже длительное время существовали развитые государства моно и кхмеров, испытавшие сильное воздействие индийской культуры и индийских религий еще в начале новой эры¹, относится к XI—XIV вв. В процессе колонизации Индокитая таи весьма интенсивно перемешивались с местным населением, усваивая их культуру. Буддизм хинаяны становится государственной религией таи одновременно с образованием самих государств. Уже первые правители Сукотаи были ревностными буддистами. В Сиаме это вероучение настолько мало подвергалось влиянию других религий и сохранило форму, близкую к ортодоксальной, что в XVIII в. даже правитель Цейлона, оплота хинаяны, обратился к сиамскому королю с просьбой прислать делегацию монахов для восстановления «чистоты» цейлонского буддизма². Буддизм утвердился также в Лаосе, у шанов Бирмы и Южного Китая, в государстве Сипсонгбанна на территории

нынешней провинции Юньнань. Таким образом, переселения таи и связанные с этим изменения в культуре и уровне социально-экономического развития были причиной образования двух различных групп тайских народов.

Влияние индийской культуры и буддизма нашло отражение и в языках таи. Палийские и санскритские заимствования, например, в сиамском языке, особенно письменном, составляют очень высокий процент. То же, хотя и в меньшей степени, относится и к другим тайским языкам. Вместе с тем в языках таи провинций Гуйчжоу и Гуанси такие заимствования не наблюдаются. Поэтому, если сравнить сиамскую и чжуанскую лексику, различия кажутся очень значительными. В действительности тайские языки разошлись сравнительно недавно, и лингвистическая классификация их не совпадает с тем делением, которое может быть дано по признакам культуры. Основное ядро лексики мало подвержено заимствованиям и является поэтому надежным критерием для определения степени языкового родства.

Существует список 200 наиболее устойчивых слов, составленный М. Сводешом и служащий для определения даты расхождения родственных языков³. Самые крупные тайские языки уже были исследованы методом Сводеша⁴. Характерно, что столь многочисленные в сиамском словаре палийские и санскритские слова отсутствуют в пределах его списка (кроме нескольких синонимов, употребляемых реже, нежели коренные тайские слова).

Цель настоящей работы — сопоставить основную лексику некоторых малоизученных тайских языков (по материалам Додда и Бонифаси), принадлежащих к обоим культурным группам, методом, аналогичным методу М. Сводеша⁵. Однако в указанных материалах представлена лишь часть слов, рекомендуемых Сводешом. Поэтому оказалось целесообразным составить рабочие списки для раздельного анализа каждого из материалов с добавлением небольшого числа слов, не входящих в список Сводеша, но являющихся тем не менее весьма устойчивыми. По обоим спискам были исследованы в качестве контрольных языки сиамский, шанский, черных таев и чжуанский⁶, место которых в классификации уже определено⁷. Наличие данных по этим языкам позволяет соотнести между собой материалы Бонифаси и Додда и предложить единую классификацию.

В работах Бонифаси использованы материалы по языкам белых тхо, черных тхо, нунг чыанг, нунг ан, зяй, чунг тя и каолан. Согласно сведениям этого автора белые и черные тхо живут во Вьетнаме весьма длительное время. Они населяют горные районы Тонкина. Автор сообщает, что разница между белыми и черными тхо очень незначительна, но подчеркивает, что белые и черные тхо весьма сильно отлича-

ются от своих сородичей (т. е. других тайских народов), обитающих в Китае.

Нунг чыанг, нунг ан, зяй и чунг тя переселились во Вьетнам не более 200—300 лет назад. Первые жили прежде на западе китайской провинции Юньнань и на востоке провинции Гуанси. Нунг ан считают себя выходцами из области Наньнин в Гуанси. Во Вьетнаме их насчитывается больше, чем нунг чыанг. Зяй переселились сюда из Юньнани, а чунг тя — из Гуйчжоу. Зяй часто отождествляют с нянгями, однако сами они считают нянгов другим народом. Численность чунг тя во Вьетнаме очень невелика.

Каолан населяют районы в истоке р. Светлой и согласно записям миссионеров живут также в китайских провинциях Гуандун и Гуанси. По сведениям Бонифаси, полученным от каолан, сначала они обитали в области Сисян провинции Гуандун, позже перешли в область Наньнин в провинции Гуанси и оттуда проникли во Вьетнам.

Приведем слова, совпадающие во всех сравниваемых языках ⁸:

- 1) ветер, вода, глаз, год, два, день, дождь, есть, змея, красный, кровь, лист, мать, огонь, приходить, птица, ребенок, рыба, смеяться, собака, соль, умирать, эхо, человек, шея;
- 2) деревня, лицо, месяц, муравей, плечо, рука, свинья.

Слова, не совпадающие в некоторых языках:

- 1) белый, видеть, волосы, говорить, гора, давать, желтый, жена, женщина, животное, жир, звезда, зеленый, земля, зуб, камень, лес, луна, муж, мясо, небо, нос, ночь, один, отец, пить, рог, рот, слышать, солнце, спать, цветок, человек, черный, шить;
- 2) борода, обезьяна, палец, плакать, тело, тигр, фрукт.

Результаты произведенных подсчетов выражены в табл. 1, где цифры указывают число не совпадающих слов для каждой пары языков:

Таблица 1

	ч. т.	ш. б.	тхо ч.	тхо н. ч.	н. а.	к. з. ч.	чунгтя
-сиамский	14	15	20	20	22	21	29 29 24 32
-черные тайшаны		13	18	19	22	21	29 28 23 30
			22	21	24	25	27 32 26 32
белые тхо				6	17	16	20 18 17 20
черные тхо					15	13	18 17 17 21
нунг чыанг						15	16 18 17 22
нунг ан							25 19 18 26
каолан							18 12 16
зяй							8 16
чжуанский							18

Согласно полученным данным, все исследуемые языки можно разделить на три группы: к первой, юго-западной, относятся сиамский, черные таи, шанский; ко второй, центральной,— тхо белые, тхо черные, нунг чыанг, нунг ан; к третьей, северной,— чжуанский, зяй, каолан, чунг тя.

В центральной группе языки черных и белых тхо очень близки между собой, а различия между ними и языками нунг чыанг и нунг ан больше, чем расхождения внутри юго-западной группы. В северной группе язык чунг тя стоит несколько особняком и в то же время показывает наибольшие расхождения с языками двух других подгрупп. Место языка каолан спорно. С одной стороны, он сходен с языками северной подгруппы, с другой — демонстрирует высокий процент совпадений с центральной группой. В целях уточнения классификационной принадлежности каолан были отобраны слова, являющиеся общими для языка каолан и языков либо северной, либо центральной групп. Соотношение их выражено в табл. 2.

Т а б л и ц а 2

	Чжуанск.	Зяй	Чунг тя	Каолан	Нунг чыанг	Нунг ан	Тхо белые
Женщина	(me b'ik)	sau ja	ca ja	sau ja	(me)	(me ning)	(mia)
Слышать	(ting)	nge	ni	ni	(nin)	(nin)	(nin)
Спать	(nin)	(nin)	dak	lak	dak	(lap)	dak
Ночь	hom	ham	om	hum	(hon)	(dam)	(dam)
Небо	b'in	bon	bon	ban	(fa)	(fa)	bon
Тигр	kuk	kuk	kok	kuk	(si)	(sia)	(si)
Камень	rin	hin	sen	tin	tin	(pho)	(pia)
Жир	lao	lao	(you)	lao	lao	(you)	(pi)
Луна	(din)	hai	(to kao)	hai	hai	hai	hai

Как можно заметить, язык каолан стоит ближе к языкам северной группы, чем центральной, что и выражено в предложенной выше классификации.

В книге В. Додда представлены материалы по языкам: юнь на Севере Таиланда (отождествляется Доддом с языками кын и лы); тай нья из мыанг бо в Юньнани; тай йой ч кон йай уезда Гуаньнань провинции Юньнань; то йен области Наньнинфу в Гуанси; пу тай провинции Юньнань; чин тай, живущих на реке Янцзы.

Ниже предлагаются списки слов, использованных при сопоставлении:

Слова, совпадающие во всех сравниваемых языках:

1) белый, ветер, видеть, вода, глаз, голова, далеко, два, день, дерево, дождь, есть, живот, звезда, знать,

камень, красный, летать, мать, много, мужчина, мы, мясо, огонь, отец, песок, приходиться, птица, ребенок, рыба, смеяться, собака, соль, толстый, тонкий, тот, тяжелый, умирать, ухо, хороший, человек, черный, этот, язык, яйцо; 2) лицо, плакать.

Слова, совпадающие во всех языках, кроме чжуанского: желтый, женщина, ночь, небо, трава.

Слова, не совпадающие в некоторых языках:

1) волосы, вы, земля, зуб, идти, луна, мало, нога, нос, один, около, он, падать, плавать, плохой, рот, рука, слышать, солнце, спать, фрукт, цветок, что, я; 2) вчера, говорить, завтра, копье, сто, тысяча, холм.

Лексические соответствия между языками по материалам Додда приведены в табл. 3.

Таблица 3

	ю.	ч.	т.	ч.	т.	ш.	т.	й.	т.	н.	т.	й.	п.	т.	к.	й.	чжуанский
сиамский	13	17		22	22	20	21	21	22	22							30
юнь		8		13	13	13	13	17	17	16							26
черные таи				13	11	11	14	14	18	17							29
чин тай					10	14	14	13	17	16							26
шан						11	11	16	17	16							23
то йен							12	12	14	14							23
тай ныа								11	17	13							26
тай йой										6			6				24
пу тай													10				24
кон йай																	19

Анализ полученных данных позволяет сделать следующий вывод:

Все языки, исследованные Доддом, входят в южную группу (это видно по сравнительно малому числу совпадений с чжуанским языком). В свою очередь южная группа делится на четыре подгруппы, которые включают: 1) сиамский, 2) юнь и черные таи, 3) шанский, тай ныа, то йен, чин тай, 4) тай йой, кон йай и пу тай. Язык юнь близок, с одной стороны, к третьей группе, а с другой — к сиамскому.

Языкам четвертой подгруппы (особенно кон йай) свойственны некоторые черты, сближающие их с северной и отчасти с центральной группами. Слова со значениями говорить, завтра, он, рука, цветок оказались общими только в языках кон йай и чжуанском. Слово «луна» совпадает в языках кон йай, тай йой и пу тай и в языках выделенной ранее центральной группы.

Эта классификация согласуется с географическим распространением языков (за исключением языка то йен: в районе Наньнина мы ожидали встретить один из диалектов чжуанского языка).

Все народы, говорящие на языках южной группы, живут недалеко друг от друга. Самый удаленный из языков этой группы, сиамский, показывает наибольшие отклонения. Язык юнь, географически промежуточный между сиамским и шанским, является промежуточным и лингвистически.

Материалы обоих списков дают возможность составить такую классификацию:

Тайская группа

Южная подгруппа:

- а) сиамский,
- б) юнь, черные тай,
- в) шанский, тай ныа, чин тай, то йен,
- г) тай йой, пу тай, кон йай.

Центральная подгруппа:

- тхо белые, тхо черные, нунг чыанг,
- нунг ан.

Северная подгруппа:

- чжуанский, зяй, каолан, чунг тя.

Это деление в целом соответствует классификации Ли Фан-гуя. Однако, несмотря на то что в целом подгруппы выделяются весьма отчетливо, существует несколько случаев отклонения. Так, каолан показывает относительно высокий процент совпадений с языком нунг чыанг, напротив, сходство его с языком нунг ан сравнительно невелико. Нунг чыанг, входя в центральную группу, демонстрирует относительно высокий процент совпадений с чжуанским. Язык тай йой, родственный пу тай, имеет больше общей лексики с языком тай ныа. Кон йай ближе к чжуанскому, чем можно было предполагать, исходя из отношений его с языками тай йой и пу тай. Указанные отклонения объясняются, видимо, контактами между этими языками.

Таким образом, классификация тайских народов по языку не совпадает с их делением по культурным и религиозным признакам.

¹ Г. М. Бонгард-Левин, Г. Ф. Ильин, Древняя Индия, М., 1969.

² Е. В. Иванова, Тайские народы Таиланда, М., 1970.

³ М. Сводеш, Лексикостатистическое датирование доисторических этнических контактов; его же, К вопросу о повышении точности в лексикостатистическом датировании, — «Новое в лингвистике», М., 1960.

⁴ С. Е. Яхонтов, Глоттохронология и китайско-тибетская семья языков, М., 1964.

⁵ Bonifacy, Etude sur les Tai de la rivière Claire au Tonkin et dans la Chine meridionale, — «T'oung Pao», 1907, série II, vol. VIII, стр. 77—98;

его же, Etude sur les Caolan,— «T'oung Pao», 1907, série II, vol. VIII; W. Dodd, The Tai Race. Cedar Rapids, Iowa, 1923, стр. 429—436.

⁶ Материалы по языкам шанскому и черных таев были заимствованы из следующих источников: J. N. Cushing, Elementary Handbook of the Shan language Rangoon, 1880; E. Diguët, Etude de la langue tai précédée d'une notice sur les races des hautes régions du Tonkin; comprenant grammaire, méthode d'écriture Tai et vocabulaires, Hanoi, 1895. Материалы по чжуанскому языку были предоставлены нам сотрудником ИВАН АН СССР А. А. Москалевым, которому мы, пользуясь случаем, хотели бы выразить нашу признательность.

Учитывался также словарь «Чжуан Хань цихуй» (Чу гао), Наньнин, 1958.

⁷ A. G. Haudricourt, La langue lakkia,— «Bulletin de la société de linguistique de Paris», t. 62, fasc., 1, 1967; R. Shafer, Bibliography of Sino-Tibetan Languages, vol. II, 1963; Li Fang-kuei, The Tai and the Kam-sui Languages,— «Lingua», vol. 14, 1965, стр. 148—179.

⁸ Под цифрой «1» даются слова из списка Сводеша, под цифрой «2» — слова, добавленные автором настоящей работы.

А. Е. Глускина

БУДДИЗМ И РАННЯЯ ЯПОНСКАЯ ПОЭЗИЯ

(по материалам «Манъёсю»)

Как известно, буддизм пришел в Японию через Китай и главным образом через Корею в VI в. Традиционной датой его проникновения считается 552 г.¹, хотя фактически сведения о нем через китайских и корейских переселенцев поступали и раньше². Несмотря на сравнительно быстрое распространение буддизма в Японии, он сначала с трудом прокладывал себе дорогу и был встречен «огнем и мечом».

Первые статуи буддийских божеств и храмы были разрушены и сожжены. Шла жестокая борьба между сторонниками и противниками нового вероучения. Хранителем национального культа синто выступали могущественные роды Накатоми и Мононобэ, ревностным покровителем и последователем буддизма был род Сога³. Интриги и заговоры стоили жизни некоторым участникам этой борьбы. Но все же буддизм стал официально признанной религией.

Горячим адептом ее был принц Сётоку, или Сётоку-тайси (572—621), сын императора Ёмэй, член клана Сога, с именем которого обычно связывают утверждение новой религии в Японии. Считается, что под его влиянием в 594 г. был издан эдикт, предписывающий членам императорского рода и сановникам принять буддизм.

Во времена его правления в качестве принца-регента сооружались буддийские храмы, монастыри, в частности знаменитый Хорюдзи, был введен буддийский церемониал при дворе и стал отмечаться день поминовения умерших о-бон. После его смерти (в 624 г.) в стране насчитывалось почти 50 буддийских храмов, свыше 800 буддийских монахов и более 500 монахинь⁴.

Усиленная популяризация буддизма отмечена в годы

правления императоров Тэндзи (662—671) и Сёму (724—748). Царствование последнего ознаменовалось постройкой известного буддийского храма Тодайдзи в Нара и установкой грандиозной позолоченной статуи Будды (Дайбуцу) высотой около 16 м. Огромные средства, затраченные на создание этой статуи, показывают, какое значение придавалось тогда буддизму. Столица Нара становится религиозным центром страны.

К этому времени в Японии было уже шесть буддийских сект: Куся, Дзёдзицу, Санрон, Хоссо, Рицу и Кэгон⁵. В 737 г. император Сёму вменяет в обязанность каждой провинции строить буддийский храм.

Указанный период характеризуется расцветом архитектуры, скульптуры, живописи и прикладного искусства, поставленных на службу буддизму. Высокого уровня достигают техника литья, необходимого для изготовления храмовой утвари, металлических украшений, бронзовых зеркал, колоколов, скульптур буддийских божеств, а также резьба по металлу и дереву. Среди сохранившихся памятников архитектуры, искусства и предметов материальной культуры VIII в.— буддийские храмы и пагоды, редкой выразительности скульптурные портреты известных проповедников этого учения, замечательное изображение Мироку (Майтрея), настенная живопись большой художественной ценности, свитки, содержащие буддийские тексты с иллюстрациями, курильницы, чаши, жаровни и т. д.⁶.

В условиях довольно широкого распространения буддизма естественно, что и поэзия, интерес к которой в придворных и чиновничьих кругах был чрезвычайно велик (знание стихов и умение сочинять их считалось признаком образованности), не могла не быть затронута новыми веяниями, пусть на первых порах и в незначительной степени. Памятник японской поэзии «Манъёсю», охватывающий разные исторические периоды (в нем помещены записи народных песен, принадлежавших дофеодалной эпохе, произведения VI—VII и преимущественно VIII в.), в основном отражает религиозно-магическую практику раннего синтоизма, однако в нем представлено некоторое число песен, так или иначе связанных с буддизмом. По мнению японских ученых, влияние последнего начинает сказываться лишь в песнях позднего периода⁷. Во вступительных статьях к комментированным изданиям памятника исследователи (Сасаки Нобуцуна, Такэда Юкити, Такаги Итиноскэ и др.) не уделяют особого внимания проблеме воздействия буддизма⁸. В ряде работ она рассматривается в общем плане иноземных влияний — даосизма и конфуцианства, — отдельные элементы которых также встречаются в «Манъёсю»⁹.

В некоторых специальных работах, посвященных влиянию

буддизма на японскую литературу, высказывается мнение, что «песни памятника почти лишены буддийской окраски»¹⁰. И это верно, если брать его в целом. Достаточно сказать, что из 4516 песен примерно только в 300 видна связь с новым вероучением, чтобы понять, как мало еще эта сфера художественного сознания была затронута его представлениями.

Тем не менее указанные произведения разнообразны и заслуживают внимания. Условно их можно разделить на четыре категории: 1) песни, отражающие буддийские идеи бренности земного существования (сёгё-мудзё) и другие; 2) свидетельствующие о проникновении буддизма в сферу погребальной обрядности; 3) песни, в которых выражено его влияние на систему поэтической образности; 4) показывающие отношение народа и придворных к новой религии. Причем часть этих песен была сложена буддийскими монахами. Таким образом, данный материал представлен как бы на разных уровнях: идеологическом, обрядово-бытовом, литературном и социальном. Подобное деление, разумеется, нужно рассматривать только в качестве приема упрощения, позволяющего более наглядно обрисовать содержание песен, ибо все они по сути внутренне тесно связаны и в конечном итоге характеризуют одно и то же явление.

Значительное число песен первой категории относится к плачам. Это в основном авторская поэзия, среди произведений которой многие принадлежат известным поэтам VIII в.

То, что именно учение о бренности земного бытия получило отклик в Японии, объясняется, на наш взгляд, в значительной мере условиями жизни населения островов. Природные бедствия — землетрясения, грандиозные штормы на море, ураганы — и беспомощность народа в борьбе со стихиями заронили мысли о непрочности, ненадежности существования. Буддийское учение нашло здесь подготовленную почву. Поэтому, анализируя материал памятника, следует различать песни, порожденные условиями жизни народа, независимо от проникновения буддизма, и песни, отражающие восприятие мира, которое сложилось под влиянием буддийских учений. Оно вызывает раздумья, но еще не становится глубоким осознанием бытия.

В «Манъёсю» подобные настроения выражены по-разному — и в плане художественном и композиционном: подчас мотив бренности выступает главной темой всего поэтического произведения, иногда только зачином или концовкой, иногда же воплощается в каком-либо образе.

В качестве особой темы данный мотив встречается, в частности, в творчестве Яманэ Окура и Отомо Якамоти (VIII в.). Один из образованнейших людей своей эпохи, Окура был воспитан на китайской литературе и поэзии. Он

жил одно время в Китае в составе японского посольства. Естественно, новые веяния в области идеологии не могли не коснуться его, как и других японских поэтов, принадлежавших к придворной «интеллигенции».

Его произведение так и называется «Поэма сожаления о быстротечности жизни» (V—804) ¹¹. Начинается она с общего вступления:

Как непрочен этот мир,	ё-но нака-но
В нем надежды людям нет!	субэнаки моно-ва
Так же, как плывут	тосицуки-ва
Годы, месяцы и дни,	нагаруру готоси
Друг за другом вслед,	торицудзуки
Все меняется кругом,	оикуру моно-ва
Принимая разный вид...	момокуса-ни...

Далее, говоря о поре расцвета в жизни человека, поэт сокрушается по поводу бренности его существования:

Но тот расцвет	...токи-но сакари-о
Удержать нельзя.	тодомиканэ
Все пройдет:	сугусиярицурэ
На прядь волос,	мина-но вата
Черных раковин черней,	кагуроки ками-ни
Скоро иной упадет.	ицуномака симо-но фурикэму
И на свежестъ	курэнаи-но
Алых щек	омотэ-но уэ-ни
Быстро ляжет	идзуку но ка
Сеть морщин...	сива-га китариси

Той же теме посвящено лирическое произведение одного из лучших поэтов «Манъёсю», Отомо Якамоти, — «Песня, выражающая печаль о непрочности этого мира» (XIX—4160), которую он создал не без влияния Окура.

С той поры, как в мире есть	амэ цути-но
Небо и земля,	токи хадзимэ ё
Говорят, передают	ёнонака-ва
С давних пор из века в век,	цунэнаки моно то
Что невечен этот мир	катарицуги
Бренный и пустой.	нагараэкитарэ
И когда подымешь взор	аманохара
И оглянешь даль небес,	фурисакэ мирэба
Видишь, как меняет лик	тэру цуки мо
Даже светлая луна.	митикакэ сикэри
И деревья среди гор	асихики-но
Распростертых — неверны:	яма-но конурэ мо
В день весны	хару сарэба
Цветут на них ароматные цветы,	хана сакиннио
А лишь осень настаёт,	аки дзукэба
Ляжет белая роса...	цуюсимо онтэ
И летит уже с ветвей	кадзэ мадзири
В грозном вихре	момидзи
Алый лист...	тирикэри
Так и люди на земле	уцусэми мо
Краток их печальный век:	каку номи нараси
Ярко-алый, свежий цвет	курэнаи-но

Потеряет быстро блеск,
 Ягод тутовых черней
 Черный волос сменит цвет.
 И улыбка поутру,
 Вечером уже не та...
 Как летящий ветерок,
 Что незрим для глаз людских,
 Как текущая вода,
 Что нельзя остановить,
 Все невечно на земле...
 Все меняется вокруг...

иро мо уцурои
 нубатама-но
 курогами кавари
 аса-но эми
 юбэ кавараи
 фуку кадзэ-но
 миэну-га gotoку
 юку мидзу-но
 томарану gotoку
 цунэ мо наку
 уцуроу..

Эти настроения Якамоти выражает в ряде песен антологии (например, III—466).

Но в непрочном мире здесь
 Жалок бренный человек,
 Словно иней иль роса
 Быстро исчезает он...

уцусэми-но
 карэру ми нарэба
 цую симо-но
 кэнурү га gotoку...

В одной из четырех книг своего лирического дневника (XIX), в песне 4214 он опять возвращается к мысли о быстротечности человеческой жизни:

Этот бренный жалкий мир
 Полон скорби и тоски.
 Ах, цветы, что в нем цветут,
 Быстро свой меняют цвет,
 Люди смертные земли —
 Жалок их недолгий век...

Ёнонака-но
 укэку цуракэку
 саку хана мо
 токи-ни уцуроу
 уцусэми мо
 цунэ наку арикэри

В несколько измененном варианте подобные мотивы звучат в песнях XVII книги — 3963, 3969 и др.

Высказывания о непрочности земного существования встречаются также в произведениях неизвестных авторов, в частности в песне 2756 книги XI:

Ведь ты лишь человек
 С непрочною судьбою,
 Как лунная трава цукигуса.
 О, что ты можешь знать, мне говоря:
 Мы после встретимся с тобою.

цукигуса-но
 карэру иноти-ни
 ару хито-о
 ика ни сиритэ ка
 ноти мо аваму то ю

Или в других песнях:

Ах, каждый год цветут
 Цветы на ветках сливы,
 Но для тебя,
 Живущего в бренном мире,
 Весна не возвратится никогда

госи-но ха-ни
 үмэ-ва сакэдомо
 уцусэми-но
 ё-но хито кими си
 хару накарикэри

(X — 1857)

Когда проходит зимняя пора
 И дни весенние повсюду наступают,

фую сугитэ
 хару си китарэба

Года и месяцы	тосицуки-ва
Вновь круг свой начинают,	арата нарэдомо
И только человек все к старости идет...	хиго-ва фуриюку

(X — 1884)

Среди гор Хацусэ,	коморику-но
Скрытых ото всех,	Хацусэ-но яма-ни
Светлая луна, что в небесах сияет,	тэру цуки-ва
Уменьшаясь, вырастает вновь.	митикакэ сикэри
Человек же вечности не знает.	хито-но цунэ наки

(VII — 1270)

Нет, не надеюсь я	таки-но уэ-но
Жить вечно на земле,	Мифунэ-но яма-ни
Как эти облака, что пребывают вечно	иру кумо-но
Над водопадом,	цунэ-ни араму то
Среди пиков Мифунэ...	вага мованаку ни

(III — 242) ¹²

В приведенных песнях для выражения идеи скоротечности времени и непрочности бытия используется обычный в народной поэзии прием — сравнение с природой. Причем представления о ее вечности в разных песнях неодинаковы. В одних символом неуядания служит образ сливы, которая каждую весну расцветает снова и как бы не подвержена смерти в отличие от человека. В других вечными кажутся лишь моря и горы, растения же и цветы воспринимаются уже как нечто непрочное, проходящее:

Вот высокая гора и моря — смотри,	такаяма то уми косо ва
Вот гора — всегда горою будет здесь	яманагара каку мо уцусику
стоять,	
Вот моря — всегда морями будут	уминагара сика мо араме
так лежать,	
Человек же, что цветы, —	хито-ва хана моно дзо
Бренен в мире человек...	уцусуми-но ёхито

(XXII — 3332)

Любопытно привести еще одну песню, в которой меняется прежнее представление о нетленности гор и морей.

Море! Разве знает смерть оно?	уми я синуру
Горы! Разве знают смерть они?	яма я синуру
Но придется умереть и им:	синурэ косо
У морей с отливом убежит вода,	уми-ва сioxитэ
На горах завянут листья и трава...	яма-ва карэсуре

(XVI—3852)

Эти произведения позволяют судить, сколь неоднороден материал памятника. Они показывают также, как со временем под влиянием буддийских учений мотив бренности начинает звучать сильнее.

Однако философской лирики в полном смысле слова в «Манъёсю» нет. Обычно песни содержат лишь некоторые раздумья философского плана. Интересны две песни, записанные на кото (музыкальном инструменте типа цитры) в буддийском храме Кавара:

Жизнь и смерть —	ики сини-но
Два моря на земле —	футацу-но уми-о
Ненавистны были мне всегда.	итаवासимэ
О горé, где схлынет их прилив,	снохи-но яма-о
Я мечтаю, чтоб уйти от них.	синобицуру камо

(XVI—3849)

Ах, во временной сторожке дел мирских,	ёнонака-но
В этом мире бrenном и пустом,	сигэки карино-ни
Все живу я и живу...	суми сумитэ
До страны грядущей как смогу дойти?	итараму куни-но
Неизвестны мне, увы, туда пути...	тадзуки сирадзу мо

(XVI — 3850)

В первой песне образ моря комментаторы трактуют в буддийском понимании, как могучую разрушительную силу, внушающую страх. Здесь передано чисто буддийское стремление к состоянию отрешенности. Во второй «грядущая страна» толкуется как буддийский рай. Образ «временной сторожки» символизирует временность жизни на земле. В памятнике в данном значении он встречается в единственной песне, но впоследствии в классической японской поэзии XIII в. широко используется в качестве символа буддийского восприятия жизни. Впрочем, автор этих песен неизвестен, и можно допустить, что записи были сделаны буддийским монахом и не обязательно японцем.

Такого же рода произведения, толкуемые комментариями в свете влияния буддизма, есть у Отомо Якамоти, в книге XX (4468, 4469). В них говорится о духовном поиске, о желании найти «истинный путь»:

Люди смертные земли	уцусэми-ва
Ни в какой не входят счет...	кадзунаки ми нари
Как хотел бы я,	яма кава-но
Чистой любуюсь рек и гор,	саякэки мицуцу
Истинный найти для сердца путь!	мити-о тадзунэ на

(XX—4468)

С лучами солнца состязаясь,	ватару хи-но
Которые обходят небеса,	кагэ-ни кюитэ
Хотел бы в поиски отправиться и я,	тадзунэтэ на
Чтоб вновь вступить на путь	кигэи соно мити
Кристалльно чистый.	мата мо аваму тамэ

(XX—4469)

Путь интерпретируется здесь как путь Будды. Выражение «вновь вступить на путь кристалльно чистый» означает следование буддизму и в будущем рождении.

Однако песни подобного характера единичны, чаще в них просто выражены грустные раздумья по поводу бренности человеческой жизни.

В отдельных произведениях употребляются изречения буддийского толка: «живущим на земле суждено покинуть мир» («икэру моно цуи ни синуру моно» — «живущие в конце концов умирают»). Это изречение можно встретить в песнях Отомо Табито и в песне поэтессы Отомо Саканэ.

Некоторые произведения свидетельствуют о влиянии на их авторов буддийского учения о переселении душ. Намек на это можно усмотреть в песне Окура:

Как птицы, что летают в небе,	дубаса насу ари
Быть может, он являлся здесь потом	каёнцуцу
И видел все.	мирамэдомо
Не знаюг только люди,	хито косо сиранэ
А сосны, может, ведают про то.	мацу-ва сибураму

(II—145)

Речь идет о принце Оцу, который перед казнью в надежде на помилование завязал узлом ветви сосны, чтобы согласно древнему представлению испросить себе этим магическим актом долголетие. Однако его не помиловали, и он покончил жизнь самоубийством. Как полагается в таких случаях, он обещал вернуться посмотреть на ветки. И Окура, увидев их, сложил эту песню. Беспорнее вера в будущие рождения отразилась в одном из любовных посланий:

В непрочном бренном этом мире	коно ё-ни ва
Молва людская велика,	хитогото сигэси
Что ж, в будущих мирах	кому ё-ни мё
Мы встретимся, мой милый,	аваму вага сэко
Пусть нынче счастье нам не суждено.	има нарадзу томо

(IV—541)

Впрочем, мотив этот крайне редок; как уже говорилось, произведения антологии, и авторские, и анонимные, содержат главным образом раздумья о непрочности и краткости земной жизни. Трудно сказать, чем навеяны эти мысли — вызваны ли они причинами «местного характера» или влиянием буддийских учений. Историческая протяженность самого материала позволяет предположить, что он создавался под воздействием разных факторов. Не исключено, что в какой-то период обращение к новому вероучению в поэзии было своего рода литературной модой, пришедшей из Китая. Такой вывод подсказывают сами песни, которые передают обычно только соответствующее настроение, порой даже в одинаковых выражениях и образах, и лишены подлинной философской глубины.

Уже отмечалось, что ощущение непрочности человеческого существования, возникавшее как реакция на определен-

ные местные условия, способствовало быстрому распространению в Японии, в частности в ее поэзии, буддийской идеи бренности всего земного. Но в то же время сходная духовная настроенность, по нашему мнению, упрощала само понимание этого учения: оно было воспринято как нечто знакомое, близкое, и потому осваивалось только внешне, поверхностно. Надобность проникновения в суть его отпадала из-за кажущегося тождества восприятия.

Песни «Манъёсю» дают основание считать, что буддизм в VIII в. еще не затронул духовных глубин народа. Это подтверждается и в целом оптимистическим звучанием произведений памятника, включая песни авторов, отдавших дань увлечению буддизмом, но не сделавших его до конца своим мировоззрением.

Перу того же Якамоти, например, в поздний период его творчества принадлежит следующая песня:

Хотя знаю я, Что временное тело, Подобно легкой пене на воде, И все ж я опять прошу себе Жизнь долгую, чтоб длилась бесконечно!	минава насу карэру ми дзо то ва сарэредомо нао си нэгаицу гитосэ-но иноти-о
---	---

(XX—4470)

И Окура также в ряде своих произведений предстает перед нами жизнелюбом:

Жемчуг иль простая ткань — Тело бренное мое Ничего не стоит здесь, А ведь как мечтал бы я Тысячу бы лет прожить.	сицу тамаки кадзу ни мо арану ми-ни арэдо ти тосэ ни мога то омохоюру камо
--	--

(V—903)

Словно пена на воде — Жизнь мгновенна и хрупка. И живу я, лишь моля: О, когда б она была Долгой, крепкой, что канат!	минава насу мороки иноти мо такунава-но гихиро-ни мога то нэгаикурасицу
--	---

(V—902)

У современника Окура — Абэ Хиронива встречаются строки, выражающие те же настроения:

Как хорошо бы Жить и жить на свете. О жизнь короткая моя, Что жемчугом блеснешь — и нету, Хочу, чтоб вечно длилась ты!	каку сицуцу араку-о ёми дзо тамакивару мчдзикаки иноти-о нагаку хори суру
--	---

(VI—975)

Ближайший друг и родственник Якамоти — поэт Отомо Икэнуси тоже свободен от пессимизма и находит радость в земном существовании:

Говорят из века в век,
Что непрочный и пустой
Этот жалкий бранный мир,
Но однако есть и в нем
Утешение для нас...

(XVII—3973)

инисэ ю иицуги кураси
ёнонака-ва
кадзунэки моно дзо
нагусамуру
кото мо араму то

Из всех поэтов настроение безнадежности, пожалуй, сильнее всего выражено у Отомо Табито в известной песне 793, в V книге:

Теперь, когда известно мне,
Что мир наш суетный и бранный,
Ничемный и пустой,
Все больше, все сильнее
Я тяжкой скорби преисполнен.

ёнонака-ва
мунасики моно то
сиру токи си
иёё масумасу
канасикарикэри

Однако в данном случае такое настроение было вызвано потерей любимой жены. Другими словами, основой его послужил реальный жизненный факт, а не продуманное мировоззрение. Глубоко в сферу словесного искусства Японии буддизм проник позже, в XIII в. В классической поэзии того периода уже не отметишь оптимистических нот, характерных для «Манъёсю».

Рассмотрим теперь песни второй категории, связанные с обрядовой стороной буддизма. Показательно, что последний никогда не вытеснял полностью исконную японскую религию — синто, а всегда в той или иной мере сосуществовал с ней. И лишь в погребальном ритуале уже в VII—VIII вв. была принята почти полностью буддийская обрядность.

В ряде песен, в разделе плачей, достаточно многочисленных, указывается на обряд сожжения. Иногда об этом говорится прямо, как, например, в отрывке из произведения Хитомаро:

На заброшенных полях,
Где, сверкая и горя,
Пламя поднималось вверх,
В белой ткани облаков
Скрылась ты из наших глаз...

(II—210)

кагирои-но
моюру
арану-ни
сирогаэ-но
амахирэ гакури

Или в песне анонимного автора:

Улыбку милой моей девы,
Что в мире смертных рождена была,
Улыбку, озаренную огнями,
Пылающего, яркого костра,
Все время вижу пред собою.

(XI—2642)

томосиб-но
кагэ-ни кагаёу
уцусэми-но
имо-га эмай си
омокагэ-ни мию

Порой информация передана намеками, посредством введения специальных образов — тумана, облака, встающих над пеплом костра. Вот как об этом сказано в песне Якомоти, в которой поэт вспоминает об ушедшей навсегда возлюбленной:

О, каждый раз, когда там, вдалеке	Сахояма-ни
Встает туман на склонах гор Сахо,	танабику касуми
Ведь каждый раз	миругото-ни
Я вспоминаю о тебе	имо-о омоидэ
И нету дня, чтобы не плакал я...	накану хи-ва наси

(III—473)

Аналогичные образы встречаются и в других песнях Якомоти, а также в произведениях анонимных авторов:

И когда услышал я:	масакику то
Тот, кому желал счастливо жить,	итэси моно-о
Белым облаком	сирокумо-ни
Поднялся и уплыл,	татитанабику то
О, как тяжело стало на душе!	кикэба канаси мо

(XVII—3958)

О, ведь вчерашний день	кино косо кими-ва
Ты был еще здесь с нами,	арисика
И вот внезапно облаком плывешь	омовану ни
Над той прибрежною сосной	хамамаци-га уэ-ни
В небесной дали.	кумо-то танабику

(III—444)

Когда исчезло уплывая	Акицуну-ни
То облако, что поутру вставало	Аса иру кумо-но
В полях Акицуну,	Усэюкэба
Как тосковать я стала и	Кино мо кё мо
нынче и вчера	
О том, кого не стало...	наки хито омою

(VII—1406)

И еще:

Любимая моя, что здесь молвою	варэ юэ-ни
Из-за меня была осуждена,	иварэси имо-ва
Туманом утренним	такаяма-но
Средь пиков гор высоких	минэ-ни асагири
Исчезла ныне навсегда.	сугини кэму камо

(XI—2455)

В некоторых плачах те же и сходные образы упоминаются в связи с Хацусэ, известным местом погребения.

В стране Хацусэ,	коморику-но
Скрытой среди гор,	Хацусэ-но яма-ни
Легкой дымкой подымается туман.	касуми тацу

Облако, что уплывает вдаль,
То не милая ль жена моя?

танабику кумо-ва
имо-ни камо арамү

(VII—1407)

В отдельных песнях получил отражение и обычай рассеивать прах после погребального сожжения:

Любимая, ты ль эти жемчуга?
На чистых склонах гор,
Повсюду распростертых,
Я рассыпал их сам — и падали они...

...имо-ва тама ка мо
эсихики-но
киёки ямабэ-ни
макэба тиринуру.

(VII—1415)

Надо сказать, что в древних народных песнях туман символизирует раннюю весну. Легкая дымка тумана служит приметой наступления этой поры. Данный образ часто использовался и в песнях странствования, и в песнях разлуки: считалось, что оставшаяся дома возлюбленная тоскует и от ее вздохов образуется туман, встающий на пути того, о ком тоскуют. Здесь же, в плачах, названный образ стал ассоциироваться с обрядом сожжения.

Изменение содержания традиционного поэтического образа под влиянием буддийских представлений, что легко подтверждается многими примерами из антологии, позволило выделить третью категорию песен, включающих образы, подсказанные буддизмом. Это прежде всего — образ ослепительно белых цветов, которыми украшают алтарь и с которыми сравнивают пенистые волны водопада, чистые струи воды и т. п.

...Словно белые цветы,
Что приносят на алтарь,
Водопадов мчащиеся воды...

...Сираю у хана-ни
отитагицу
гаки...

(VI—909)

Не белые ль цветы,
Что девы в Хацусэ
Изготавлиют для священных алтарей,
Как будто бы цветут на пенистой волне
У водопада в Ёсину?

Хацусэ мэ-но
цукуру юухана
Ми Ёсину-но
таки-но минава-ни
сакиникэрадзу я

(VI—912)

...Похожие на белые цветы
(Которые приносят на алтарь)
Кристалльной чистоты
Бегут, сверкая, струи.

...сираю у хана-ни
отитагицу сэ-о
саякэми то...

(VII—1107)

Кроме того, трансформации подвергся ряд прежних образов, например «временной сторожки». В позднейшей

японской классической поэзии он становится символом быстротечности жизни человека на земле. В XVI книге Манъёсю впервые дается подобное толкование. Обычно в песнях памятника этот образ употребляется в своем первоначальном значении, как временная сторожка, сооруженная осенью в поле, чтобы охранять урожай. В некоторых песнях под этим выражением понимается шалаш, построенный на дороге странником или путешественником для ночлега.

В произведениях «Манъёсю» встречаются образы тающего снега, исчезающей росы, иней, пены на волнах, облетающих цветов, тоже ассоциирующиеся с мыслью о недолговечности человеческого существования. Впрочем, они, возможно, идут из народной поэзии, для которой характерно отождествление и сравнение мира природы и человека. Оттуда, видимо, почерпнуты они Якамоти и другими авторами. Такое предположение возникает при сопоставлении авторских песен с народными плачами; показательно также, что в первых используется прием параллелизма, типичный для народного творчества.

...Как поднявшийся туман,
Вдруг исчезла с наших глаз,
Как упавшая роса,
Вмиг растаяла она...
Как жемчужная трава,
Надломилась вдруг упав,
Как поток текущих вод,
Не остановить ее...

тацу гири-но
усэнуру готoku
оцу цую-но
кэнуру-га готoku
тамамо насу
набикки коифуси
юку мидзу-но
тодомиканэцу то...

(XIX—4214)

Отрывок из старинного плача:

...Как текущая вода
Не воротится назад,
Пролетевший ветерок
Не увидать никогда —
Так бесследно ты ушла —
Мира этого дитя...

...юку мидзу-но
каэрану готoku
фуку кадзэ-но
миэну га готoku
ато мо наки
ё-но хито-ни ситэ...

(XV—3625, см. также II—207, IX—1796 и др.)

Важно отметить также, что сравнение с инеем, росой особенно употребительно именно в анонимных песнях, многие из которых исследователи относят к народной поэзии.

Неужели буду только угасать,
Как поутру
Белоснежный иней?
И без срока тосковать по милой,
Обрывая жизни этой нить?

асасимо-но
кэну бэку номи я
токи наси-ни
омоватараму
ики-но о-ни ситэ

(XII—3045)

...Как эта белая роса,
Что упадет вечернею порою,
А поутру исчезнет, —
Так и я...

(XII—3039)

...любэ окитэ
асита ва кэнуру
сирацую-но
кэнубэки...

Как эта белая роса,
Могу исчезнуть так же я...

(XII—3042) и др.

оку цую-но
кэнубэки вага ми

Но все же и буддизму принадлежит доля участия в создании этих образов. Разница лишь в том, что художественная система народной песни опирается на представление о тождестве мира природы и человека, а затем на сравнение их. Буддизм же внес в поэзию новую основу: идею непрочности, тщеты всего земного. В результате одни и те же образы из конкретных постепенно превратились в отвлеченные символы. Слова как будто остались прежними, но начали звучать в ином ключе:

Жизнь, как роса...

(IV—785)

оку цую-но иноти...

Словно пена на воде,
Жизнь мгновенна и хрупка

(V—902)

минава насу
мороки иноти...

Кроме того, выраженное в некоторых песнях желание покинуть этот мир, возможно, тоже в известной степени подсказано буддизмом.

Не лучше ль мне исчезнуть навсегда,
Как исчезает белая роса...

(X — 2254, 2256, 2258)

сирацую-но
кэ ка мо синамаси

И пускай теперь
Жизнь растает, как роса...

(XIII—3266)

оку цую-но
кэнаба кэну бэку

Появился даже постоянный эпитет «словно по утру роса, быстро исчезающая жизнь».

Разумеется, трудно выявить здесь какую-то градацию и отнести часть образов к буддийским, а часть к традиционным. В сложном процессе трансформации средств художественной выразительности было, вероятно, взаимовлияние, взаимопроникновение элементов и народной поэзии, и буддизма.

Под влиянием последнего изменились не только функциональное значение и содержание отдельных образов, но и их символика. Так, яшмовая и жемчужная нить отождествлялась ранее с представлением о чем-то долгом, бесконечном.

В первоначальном смысле она служила порой символом верности в любви:

...Но не выполнен обет,
Что не будет никогда
Рваться яшмовая нить...

тама-но о-но
таэдзи и имо-то
мусубитэси кото-ва
хатасадзу...

Буддизм же, окрашивающий все в грустные, печальные тона, вводит в поэзию образ рвущейся нити («Этот бренный мир, не всегда ли ты таков? И в мыслях вижу: рвущуюся нить, с которой падает нанизанная яшма...» — VII—1321). Он становится выражением идеи непрочности, символом недолговечности жизни, т. е. происходит полное контрастное изменение символики.

Вот отрывки из народных песен западных и восточных провинций:

Чем никчемно, так, как я,
Человеком в мире жить,
Лучше куколкой мне стать
Шелковичного червя
С жизнью краткою, как яшмовая нить.

наканака-ни
хито то арадзу ва
кувако-ни мо
нарамаси моно-о
тама-но о бакари

(XII—3086)

Встретишься с любимой моей —
Миг недолог, — словно яшмовая нить,
А полюбишь — так навеки,
Как над Фудзи
Падающий снег...

аэраку ва
тама-но о сикэ я
коураку ва
Фидзу-но таканэ-ни
фуру юки насу мо

(XIV—3358)

Любопытно, что данный образ вернулся в народную поэзию уже в новом толковании, хотя в той же XII книге и в ряде других можно встретить и старое его значение:

Как яшмовая нить...
Жизнь длинная...

тама-но о но
нагаки иноти-ва

(XII — 3082, а также X — 1936, XIII — 3334 и др.)

В поэзии «Манъёсю» применительно к миру, человеческой жизни, человеку и его телу употребляется эпитет «уцусэми-но». Существует мнение, что значение «бренный» он получил лишь в поздний период.

Из материалов, приводимых филологом Кэйтю, выясняется, что уцусэми называют особую породу недолговечных цикад, которые, рождаясь весной, умирают летом, а рождаясь летом, умирают осенью. Вероятно, вначале данный образ в качестве сравнения жизни человека и недолговечной цикады использовался в народной поэзии, в которой обра-

щение к природе и конкретность образов — одна из типичных черт. Буддизм же в дальнейшем придал такому сопоставлению характер эпитета в отвлеченном его качестве — «бренный, непрочный» и перенес это представление на все земное.

Не без его влияния появился и постоянный эпитет человека «невечный» (цунэнарану) и выражение «коно ё» или «ёнонака» — «этот мир» (второе букв. «то, что внутри этого мира»), но используется в тексте как синоним «коно ё»), обычно применяющееся в значении «бренный, суетный, пустой мир».

Остановимся на четвертой категории песен. Хотя императорский дом покровительствовал буддизму, насчитывавшему к VIII в. много последователей, в песнях памятника встречаются иронические и даже издевательские высказывания по поводу этого вероучения. Некоторые произведения отражают пренебрежительное отношение к буддийским монахам, святыням, а также к отдельным идеям и представлениям. Так, в песнях Отомо Табито звучит явная ирония, когда он упоминает о буддийском учении:

О, пускай мне говорят
О сокровищах святых,
Не имеющих цены.
С чаркою одной, где запенилось вино,
Не сравнится ни одно!

атаи наки
такара то ю томо
хитоцуки-но
нигорэру сакэ-ни
ани масамэ я мо

(III — 345)

Слова «атаи наки такара» («сокровища, не имеющие цены»), взятые из буддийской сутры хокэккё, явно указывают на то, какие сокровища подразумевает поэт. Иронически воспринимает он и идею будущих миров, переселения душ, кармы и т. п.

Лишь бы на земле
Было счастье суждено,
А в других мирах —
Птицей или мошкой стать.
Право, все равно!

има-но ё-ни си
танусику араба
кому ё-ни ва
муси-ни тори-ни мо
варэ-ва наринаму

(III — 348)

В книге XVI антологии встречаются также шуточные песни, свидетельствующие о непочтительном отношении к буддийским святыням: таковы песня придворного Икэда, высмеивающая худобу Омива Окимори, и ответ Омива, издевающегося над красным носом Икэда.

Как в буддийском храме, здесь
Женский черт голодный¹³ есть,

тэра дэра-но
мэгаки мосаку

Говорит он: Омива
Черт мужской, такой, как я,
Мужем сделаю его и рожу ему дитя.

(XVI — 3840)

Омива-но
огаки табаритэ
соно ко умазаму

Ответная песня Омива:

Коль тебе для статуй Будд
Киновари мало тут

У Икэда с носа ты
Позаимствуй красноты!

(XVI — 3841)

хотокэ цукуру
масохо тарадзу ва

Икэда-но асо-га
хана-но э-о хорэ

Еще в одной песне высмеивается священный танец стража буддийского храма:

В Икэгами над прудом
Будто пляшет страж с копьем?
Иль летает в вышине
Цапля белая кружа,
В клюве веточку держа?

(XVI—3831)

Икэгами-но
рикиси ман камо
сирасаги-но
хото кунмотитэ
тобиватару рамү

В произведениях памятника отразилось и пренебрежение к буддийским монахам. Характерна в этом смысле одна из анонимных песен:

Вместо леса пышной бороды,
У монахов лишь пеньки торчат.
Можешь привязать к пенькам коня,
Да не дергай сильно влопыхах,
Заревет от боли наш монах

(XVI — 3846)

хосира-га
хигэ-но соригуи
ума цунаги
итаку на хики со
хоси накаракаму
(нагэкаму)

Все эти примеры свидетельствуют о том, что новое учение, его идеи вызвали противодействие и протест, проявившиеся и в поэзии того времени.

Число песен, сочиненных монахами, очень незначительно (всего 21). Среди создателей их есть инокиня, выступающая в соавторстве с поэтом Отомо Якамоти, и обитатели буддийских монастырей, которым, видимо, не чужды были такого рода забавы — Хакуцу (песни 307—309), Цуган (Цукан) — 327, 353, проповедник Эгё (4204), Энитати (Энтати) — 1536, монах из храма Гангодзи (1018), настоятель храма богини Каннон в Цукуси, друг Отомо Табито (336, 351, 391, 393, 572, 573, 821), и сам Сётоку-тайси (415).

Произведения, принадлежащие им, как правило, светского характера, некоторые были сочинены на поэтических турнирах (монахам, очевидно, не возбранялось участие в

светских развлечениях) и содержат описания красот природы. И лишь немногие несут на себе в какой-то мере отпечаток умонастроений автора. Таковы песни монаха Хакуцу о пещере Михо, о жившем в ней легендарном отшельнике, в которых выражена скорбь по поводу того, что люди невечны:

Как скалы, вечная
Пещера здесь и ныне
Осталась, как была в те старые года,
А люди, что в пещере этой жили,
Увы, не возвратятся никогда.

(III—308)

Такова песня монаха из храма Гангодзи о добродетелях, скрытых под символом «белая яшма» (сиратама)¹⁴, песня Мансея о бренности мира. Песня Сётоку-тайси, посвященная погибшему в пути страннику, напоминает произведения других, в частности анонимных поэтов. Сходство образов и выражений позволяет высказать сомнение в его авторстве и предположить, что в данном случае речь идет просто о записи.

Любопытна песня монаха Цукан, вернее, повод, по которому она сложена. В названии указано, что он сочинил ее в ответ на обращение девушек, пославших ему засохшего моллюска и просивших воскресить его. В тот период буддизм был популярен именно своей магической практикой, к ней часто прибегали с надеждой излечиться от болезней и сохранить жизнь. Девицы решили подшутить над монахом, а он ответил им, что того, кого они прислали, воскресить, увы, уже нельзя.

В заголовках встречаются упоминания о буддийских ритуалах, совершаемых при дворе, в виде поминальных служб, о хоровом пении перед буддийским алтарем, причем песня исполнялась с целью получить хороший урожай.

В этом отношении буддизм до известной степени присвоил себе функции, раньше целиком принадлежавшие исконной национальной религии — синтоизму. В примечании к одному из произведений XX книги, 4494, указывается, что знаменитый, строго выполнявшийся синтоистский обряд — пир в честь приношения богам первого риса (тоё-но акари) — был перенесен с седьмого на шестой день месяца из-за буддийского ритуала, который должен был совершаться на седьмой день. Причем об этом говорится в последней книге памятника, где помещены песни наиболее позднего времени — второй половины VIII в.

В религиозном быту оба этих вероучения сосуществовали, Окура, например, в песне об умершем сыне обращается к синтоистским богам, а в сопутствующих коротких пятисти-

ших — танка (каэси-ута) — к гонцу подземного царства и просит его «указать путь на небеса» (V—896—897). Согласно толкованию комментаторов по буддийским представлениям гонец подземного царства встречает души умерших, и путь на небеса означает в данном случае путь в буддийский рай.

Следует еще сказать, что в письмах, которые иногда предваряют произведения поэтов VIII в.— Табито, Окура, Якамоти и их друзей,— употребляются наряду с цитатами из китайских классических книг буддийские выражения и термины. Нам кажется, что все это, судя по их песням, объясняется не столько приверженностью буддизму, сколько их образованием и эрудицией. Но это особая тема, не имеющая отношения к поэзии.

Как уже говорилось, произведения, связанные с буддизмом, занимают в памятнике весьма незначительное место. По всей вероятности, в начальный период было особенно сильно воздействие предметов его материальной культуры, а сам он воспринимался чисто внешне, неглубоко, поэтому и влияние его затронуло прежде всего сферу изобразительного искусства, а не поэзию. В этой области, в которой наиболее полно выражалась духовная жизнь народа, еще прочно господствовали исконные представления и взгляды на бытие. Здесь обращение к буддизму было, возможно, в какой-то степени просто литературной модой, подсказанной на первых порах китайской поэзией, кое-что использовалось в качестве литературного приема или готовой литературной формулы.

Сохранялось еще отношение к буддизму как к чему-то инородному, что подтверждается песнями шуточного плана. Новое вероучение вызывало и скрытый протест, о чем свидетельствуют произведения Табито.

Влияние буддизма на поэзию становится заметным лишь в поздний период «Манъёсю». И хотя следы этого влияния видны на художественной системе образов памятника, существенное воздействие буддизма на развитие поэзии проявилось уже за пределами VIII в. Оно, судя по поэтической информации антологии, коснулось скорее сферы эмоциональной, чем умозрительной. Поэтому буддийское учение о бренности получило отражение не в произведениях философского плана, а в плачах, в пейзажной и любовной лирике. И преломилось главным образом эстетически. Характерно в этом смысле произведение Сами Мансэй, японца — настоятеля буддийского монастыря:

Этот бренный мир.
С чем сравнить могу тебя?
Рано на заре
Так от берега ладья
Отплывает без следа...

(III — 351)

По справедливому замечанию акад. Н. И. Конрада, японцы Нара (VIII в.) и Хэйан (IX—XII вв.) принимали «мотив тщеты бытия» как «эстетическое настроение»¹⁵. Приведенная песня и другие произведения подтверждают подобное мнение. Именно в этом, на наш взгляд, и заключается специфика восприятия буддийского учения, отраженная в песнях «Манъёсю».

Разумеется, вопросы, затронутые в статье, требуют дальнейшего изучения. Настоящая работа имела целью дать лишь общее представление о материалах памятника на данную тему.

¹ В этом году из корейского княжества Пячэ были присланы в дар японскому императору Киммэй (540—571) изображения буддийских божеств и сутры.

² Н. И. Конрад, Лекции по истории Японии. Древняя история, М., 1937, стр. 75, 76.

³ Подробно см. «Buddhism in Japan», by Dale Sonnders, Philadelphia, 1964, стр. 91—100.

⁴ См.: Н. И. Конрад, Лекции по истории Японии, стр. 87—91.

⁵ Подробно см. «Buddhism in Japan», стр. 101—133.

⁶ Подробно см. «История японского искусства». Ито Нобуо, Миягава Торао, Маэда Тайдзи, Есидзава Тю, М., 1965.

⁷ Вацудзи Тэцуро, Буккё сисо, — «Иванами кодза нихон бунгаку», Токио, Сёва 8, стр. 11.

⁸ Сасаки Нобуцуна, Хёсяку Манъёсю, Токио, Сёва 23 — Сёва 29; Такэда Юкити, Манъёсю-синкай, Токио, Сёва 16; «Манъёсю. Нихон-бунгаку тайкэй», Токио, 32—37 Сёва и др.

⁹ Акимото Коитиро, Манъёсю то гайрай бунка, — «Манъёсю-кодза», т. 2, Сёва 29, стр. 116, и др.

¹⁰ Моросигэ Сатоси, Манъёсю-но мудзё, — «Кокинвакасю-то-но аида», Кокугококубун, 1966, т. 35, № 3.

¹¹ Все песни даются по изданиям: «Манъёсю». Нихон котэн бунгаку тайкэй, Токио, Сёва 31; Сасаки Нобуцуна, Синкун Манъёсю, Токио Сёва 31. Переводы автора статьи.

¹² См. также VII — 1345; X — 1785, 1787; XI — 2585, 2689 и др.

¹³ Голодный черт — изображение грешника, наказанного невозможностью есть. У него вид скелета, поэтому с ним сравнивают обычно очень тощего человека.

¹⁴ «Вот она — сиратама, неизвестна она людям, пусть не знают, не беда, лишь бы знал об этом я. А другие пусть не знают, пусть не знают, не беда» (форма шестистишья — сэдока).

¹⁵ Н. Конрад, Японская литература в образцах и очерках, Л., 1927, стр. 120.

Н. А. Иофан

О БУДДИЙСКОЙ ИКОНОГРАФИИ В ЯПОНИИ
В VII—VIII ВЕКАХ Н. Э.

(смысл и язык изображений)

На рубеже IV—V вв. н. э. в Японию начинает проникать буддизм. Он сыграл очень большую роль в развитии японской культуры и оказался той системой религиозного мировоззрения, которое в переломный момент в истории общественных отношений выступает своего рода катализатором исторического процесса.

К V—VI вв. относится возникновение первого японского государства Ямато. На его базе в VI—VII вв. формируется феодальное государство Асука-Нара, развитие которого происходит под знаком неуклонно возрастающего влияния буддизма. Универсальное по своему характеру вероучение, обогащенное культурой древних цивилизаций Индии, Китая, Кореи, народов Центральной Азии, во многом способствовало феодализации Японии. Став со времени проведения так называемой реформы Тайка (646 г.) наряду с синтоизмом государственной религией, буддизм активно вмешивается в политическую жизнь страны и в значительной степени влияет на ее экономическое развитие.

Историю японской культуры VII—VIII вв. можно схематично разбить на два периода. Первый начинается с насильственного внедрения буддизма в конце VI в., второй охватывает VIII в. и совпадает с его расцветом, чему сопутствует грандиозное по тому времени строительство и создание выдающихся памятников архитектуры и искусства.

Предлагаемой здесь периодизации в основном отвечает семантическая и стилистическая характеристика буддийской иконографии. Настоящая работа ни в коей мере не претендует на освещение всех проблем, связанных со столь сложной и малоизученной областью культуры, в статье сделана

лишь предварительная попытка обратиться к вопросам о смысле и языке буддийского иконографического искусства Японии указанного периода на примере наиболее известных памятников.

На протяжении VII—VIII вв. буддийская иконография здесь претерпевает заметные изменения. Но прежде чем переходить к рассмотрению наиболее важных причин, влиявших на этот процесс, следует остановиться на условиях, в которых она начинает распространяться.

Несомненно, что всякое заимствование явлений иноземной культуры возможно только при наличии уже подготовленной почвы, в нашем случае местной иконографической традиции. Таковой в культовом искусстве государства Ямато была традиция курганной скульптуры — ханива. К сожалению, вопрос об иконографии ханива и ряд других вопросов, связанных с изучением этого культового синтоистского искусства, до сих пор даже не поставлен ни японскими, ни западными учеными. Поэтому автор статьи вынужден опираться на данные своей еще не опубликованной работы. Иконографический канон, как и иконографическая традиция, на основе которой он формируется, воплощается во включающем определенную символику изображении со сложившимися типами «лик» и композиций — пропорциями, системой жестов, движением и ритмом, цветовым и световым решением.

Иконография призвана не только отражать проблематику жизни, но и отвечать на нее, выступая проводником ведущих идей. Самый процесс складывания канона (темп его развития, устойчивость и т. п.) зависит во многом от того, насколько глубоко эти идеи овладели обществом. Развитие идеи, вызвавшей возникновение канона, сопровождается эволюцией последнего. Разумеется, это положение справедливо в пределах творческого, прогрессивного развития как идеи, так и ее изобразительного выражения. Возможно, что формализация канона свидетельствует и об известном переждении идеи, которой он сопутствует.

К моменту появления буддийской иконографии канон ханива был далек от формализации, хотя и отличался достаточной степенью разработанности. Свобода и живость образов свидетельствуют об еще не завершенном процессе.

Распространение буддизма с его зрелой, сложной иконографией и ритуалами резко обрывает развитие всего так называемого культурного комплекса кофун (курганов). Буддийский обряд трупосожжения делает ненужными курганные погребения и, следовательно, изготовление ханива. Таким образом, японская иконографическая традиция в ее первоначально чистом виде прерывается. Однако она не исчезает совершенно. Уже в период Нара (VIII в.) элемен-

ты ее продолжают развиваться в рамках буддийского искусства.

Особенно явственно эта тенденция наблюдается на рубеже VII и VIII вв., т. е. в конце первого периода, согласно предложенной периодизации.

* * *

Монументальная буддийская иконографическая скульптура в Японии появляется раньше, чем храмовая настенная живопись, и с самого начала занимает главное место в оформлении как интерьера храма, так и фасада здания. Быть может, в этом тоже сказалась изобразительная традиция добуддийского периода. Пластическое выражение преобладает в буддийской иконографии VII—VIII вв. Даже после завершения стенных росписей храма Кондо (золотого храма) в монастыре Хорюдзи скульптура продолжала играть ведущую роль в иконографии. Полагают, что и в Хорюдзи живописный образ Каннон является репликой или копией наиболее популярных ее статуй. От VII и VIII вв. до нас не дошло больше ни одного памятника, подобного стенописи Кондо. По-видимому, она не получила широкого распространения. Да и сама поверхность для монументальной росписи в японском храме почти отсутствует.

Примерно в середине VII в. наряду с ввозимыми из Китая и Кореи священными изображениями появляются памятники местной работы. Вокруг буддийских храмов возникают своеобразные школы-мастерские, в которых обучаются зодчие, скульпторы, каллиграфы, живописцы. В храмовых книгах встречаются имена мастеров, изготовлявших монастырские святыни. В VIII в. в качестве материалов для скульптуры начинает широко применяться глина и лак, в значительной мере определившие разработку новых стилистических приемов. Глина с древнейших времен была излюбленным материалом японских скульпторов, но после принятия буддизма ее вытеснили бронза и отчасти дерево. Впрочем, усиление буддизма оживило традиционную глиняную пластику, способствуя перенесению в иконографическую скульптуру характерных японских черт, уходящих своими корнями к ханива. Сближение с японским пластическим образом облегчало задачу буддийской проповеди, ибо в таком виде иконография становилась более близкой, понятной местному населению. Кроме того, глиняное изделие было намного дешевле бронзового.

Примерно в тот же период начинается массовое изготовление буддийской скульптуры из сухого лака, служившей той же цели, что и глиняная. Будучи доступнее бронзы, лак был и заметно легче, что существенно упрощало переноску

изображений с места на место во время миссионерских поездок. О степени распространения скульптуры из глины и сухого лака (так называемой кансицу) свидетельствует, например, инвентарная опись храма Сайдайдзи от 779 г. Из 124 перечисленных в ней статуй 72 сделаны из глины, 44 — из сухого лака и только 8 — из бронзы.

Более всего каноническими рамками была стеснена бронзовая скульптура. В формировании буддийской иконографии определяющую роль в первое время играл традиционный тип, заимствованный извне, с материка. Вначале японцы стремились украшать свои храмы точно такими же святынями, какие были в прославленных центрах буддизма в Корее и в Китае. Строгое следование импортируемым чужеземным образцам было обусловлено и дороговизной самой бронзы. Работа с ней поручалась, как правило, опытным мастерам из иностранцев или их японским ученикам.

Глина и лак открыли перед японскими скульпторами новые возможности, позволив добиваться большей свободы в передаче деталей и создавать свой собственный стиль.

Эволюция буддийской иконографии VII—VIII вв. достаточно убедительно иллюстрирует тезис, что, чем лучше подготовлена почва для восприятия иноземных образцов, тем скорее подвергается изменениям канон в новых условиях и тем существеннее изменения.

В VII в. процесс этот протекал еще медленно и незаметно. В иконографии решительно доминировал заимствованный тип.

В первой половине VIII в., когда в Японии зарождается учение «хондзи суйдзяку»², послужившее предпосылкой возникновения синкретического вероучения (что было обычным для махаянистского буддизма), значительно активизируется процесс отбора и переработки иконографического канона. В «хондзи суйдзяку» слились элементы буддизма и синтоизма, которые оформились в религию «рёбусинто» (букв. «двойной путь богов»). И это немедленно нашло свое отражение в иконографии.

По общему признанию, самым выдающимся памятником буддийской иконографии в Японии VII в. является бронзовая позолоченная Троица. Она считалась главной святыней золотого храма Хорюдзи, в инвентариях которого записана под 636 г. Ее создатель Тори Бусси упомянут в «Нихонги», в свитке о царствовании Суйко. Из надписи на нимбе Троицы явствует, что она была отлита в 623 г. во имя почившего за год до того Сётоку Тайси — наиболее почитаемого героя японской древности, политического реформатора и приверженца буддизма, канонизированного после смерти.

Центральной фигурой скульптуры является будда Сяка-Нёрай. Имена двух бодхисаттв, ему сопутствующих, в чтении

VIII в. звучат как Якусё и Якудзё. Начиная с эпохи Нара их почитают в качестве целителей и покровителей врачей.

Будда сидит с поджатыми ногами в позе падмасана, правая рука поднята перед грудью в жесте успокоения (абхьямудра), левая покоится на колене, что означает непоколебимую решимость служить земле (бхумишпарсамудра). Брахманская прическа и урна во лбу подчеркивают знатность и мудрость.

Бодхисаттвы стоят справа и слева от будды в одинаковых позах, подняв правые руки в жесте назидания (витаракамудра).

Традиционная китайская композиция триады относится к типу икко-сандзон (один общий нимб). Большой нимб украшают семь изображений Амида.

Строго соблюдается принцип симметрии. Жесты обоих бодхисаттв соответственно параллельны, тогда как в дальнейшем симметричность сохраняется, но жесты начинают чередоваться.

Предназначенная служить памятником выдающемуся деятелю древней Японии, Троица Тори символизирует безмерные добродетели почившего, а изображения Амида напоминают о Рае Амида будды, где покоится душа Сётоку Тайси.

Скульптор следует сложившимся в Китае канонам изображения божества, а не реального человека. Удлиненное лицо. Узкогрудая, хрупкая и вместе с тем несколько угловатая и жесткая по линиям фигура совершенно скрыта под складками одеяния. Ритм замкнутых кривых, воспроизведенных в моделировке складок, подчеркивает призрачность божества, наделенного сверхъестественными свойствами.

Непомерно большие головы и руки фигур, чрезмерно крупные черты лица, широко открытые и напряженно глядящие вперед глаза, неземная улыбка чуть приподнятых углов рта — все это заставляет воспринимать творение Тори как произведение архаического стиля.

Оно, по утверждению большинства японских специалистов, настолько близко китайским прототипам, что его принято считать образцом китайской монументальной пластики VI в.³

Однако более внимательное ознакомление с памятником показывает, что ряд особенностей не позволяет причислять его безоговорочно к архаике. Статичность позы всех трех персонажей, пренебрежение объемом, строго фронтальное положение Троицы, благодаря чему она производит впечатление почти плоскостной, условная, подчеркнута стилизованная трактовка складок одежды Сяка, преследующая чисто декоративную цель, наводят на мысль о намеренной архаизации (подлинная архаика прежде всего призвана передать движение и объем). Параллельные жесты фигурок

ханива, изображающих поющих людей, оставляют впечатлительные ритма, движения, застывшие же, только формально напоминающие их жесты обоих бодхисаттв лишь усиливают ощущение неподвижности.

Таким образом, в стиле Троицы Тори чувствуется известная противоречивость. Причина этого кроется в том, что, обращаясь к пластической традиции китайских пещерных храмов типа Юньган и Лунмынь, Тори Бусси стремился следовать ей как можно более точно. Вероятно, поэтому его бронзовая скульптура воспроизводит плоскостной характер высеченных из камня пещерных скульптур. Отсюда доминирующая роль линии в ущерб объему, что сближает это произведение с тяготеющим к графике рельефом. Особенно наглядно господство линии демонстрируется трактовкой одежды. Спадающая каскадом к подножию фигуры ткань образует складки, по форме напоминающие прописную греческую букву *υ*. Неизменно повторяющийся линейный ритм складок создает чисто графический эффект.

Так завезенная из Китая традиция продолжается в совершенно новых условиях и на японской почве превращается из архаической в архаизирующую.

Примерно рубежом VII—VIII вв. датируется и Триада из храма Якусидзи, но она во многом отличается от предшествовавших и современных ей памятников того же типа, принадлежащих главным образом к школе Хорюдзи.

Изменились прежде всего персонажи. Композиция Триады из Якусидзи значительно раздвинута. В центре бронзовый 2,5-метровый будда Якуси-Нёрай⁴ восседает на высоком (около 0,5 м) бронзовом цоколе — троне, символизирующем гору Мэру. По обеим сторонам на цветках лотоса стоят деревянные позолоченные изображения синкретических махаянистских божеств Луны и Солнца — Гакко и Никко⁵. Жесты рук, прическа, одеяние их выдержаны в традиции танской скульптуры. Группа размещена на беломраморной алтарной платформе.

Стилистические различия между центральной фигурой Триады и сопутствующими ей, различия, которые наметились уже в современной этому памятнику миниатюрной Троице из Татибана-Дзуси, проявляются здесь и в технике, что обусловлено фактурой материала. Если бронзовый будда Якуси (собственно хондзон, т. е. главная святыня храма) еще продолжает некоторые традиции Тори, то деревянные богини выполнены уже в совершенно другой манере. Тем самым и вся композиция приобретает иной, более свободный характер.

По сравнению с Сяка Тори и Амида из Татибана-Дзуси фигура Якуси, несмотря на фронтальность, решена гораздо естественней: легче посадка головы, менее скован жест, мягче складки гиматия. Опущенные веки и спокойная улыбка

на округлом японском лице придают ему выражение, несвойственное суровым, прямо смотрящим буддам обеих Троиц. Лишь драпировка плаща, свисающего с цоколя, напоминает условный линейный ритм скульптуры Тори, хотя моделировка складок здесь совершенно другая.

Стиль изображения Гакко и Никко еще больше отходит от стиля двух упомянутых скульптур — живая, динамичная поза, нормальные пропорции. Впрочем, и здесь в симметрии их расположения и жестов и вообще во всех мельчайших деталях видно стремление следовать прежним канонам.

Авторство Триады Якусидзи приписывается китайскому мастеру. По преданию, даже мраморная алтарная платформа вывезена из Китая. Три ступени цоколя Якуси украшает геометрический узор в виде буквы Х с розетками, похожими на орнамент китайских кирпичей. На верхней ступени трона представлены китайские «гении» (чэн), обозначающие страны света: феникс (юг), дракон (восток), тигр (запад), черепаха и змея (север). Их обрамляет орнамент из виноградных лоз, заимствованный из Сасанидского Ирана.

Вместе с тем в убранстве цоколя присутствуют уже чисто местные элементы. В символизирующем универсальность буддийского закона изображении дикарей отражен, по всей вероятности, факт завершившегося в конце VII в. завоевания острова Танэгасима и северной части архипелага Рюкю. Причудливые обнаженные человеческие фигуры скорее всего ассоциируются с вывезенными с юга хаято, из которых в Нара была составлена охрана дворца. О последнем событии напоминают рельефы бронзовых зеркал типа Тёккомон⁶, где участники охотничьих сцен очень похожи на хаято с Триады Якуси. Помимо фигурок на цоколе изображено жилище того же типа, что и на обороте знаменитого бронзового зеркала из кургана Такарадзука. Барельефы на цоколе Якуси свидетельствуют об определенном этапе формирования нового стиля. Здесь явно прослеживается стремление увязать создание буддийской святыни с важным событием в истории японского государства. Несомненно, освящение в 696 г. кондо в монастыре Якусидзи было совершено в ознаменование победы над хаято.

Очень интересен с точки зрения появления самобытной традиции в такой наиболее канонизированной области, как иконография будды, да еще в технике бронзы, памятник Сяка из Дзиндайдзи, хотя он и не причисляется к шедеврам японского искусства и считается образцом ученической работы.

Сяка из Дзиндайдзи ориентировочно тоже датируется концом VII—началом VIII в., однако он — единственный из известных изображений Будды — трактован в совершенно иной манере, чем канонические образы того периода. В от-

личие от очень импозантных бронзовых, лаковых и реже деревянных статуй, Сяка из Дзиндайдзи прост и скромн. Обычно будды являются центральными фигурами троицы, поставленные же отдельно, они достигают очень больших размеров. Сверх того их помещают на богато украшенный цоколь, декор которого служит неперменным дополнением сюжета, и наделяют атрибутами, символизирующими их свойства.

Незначительный по величине (0,33 м) Будда из храма Дзиндайдзи представлен юношей, спокойно сидящим на скамье. Ноги его спущены, как у Мироку (Майтрейи), а не подогнуты, как у Будды троиц, и крепко упираются в землю. Левая рука ладонью вверх лежит на колене в жесте бхумиш-парсамудра, правая поднята в традиционном жесте абхья-мудра. Одевание наподобие плаща крупными складками падает с левого плеча, четко обрисовывая грубоватую фигуру. Она совершенно лишена атрибутов, традиционного трона и пышных украшений.

Полуопущенные веки, довольно широкий нос и несколько плоское и малоподвижное лицо Сяка указывают на связь с архаизированной бронзой Тори. Пропорции головы и конечностей, моделировка надбровных дуг и скул заставляют вспомнить об иконографии, усвоившей китайско-гандхарский стиль. В то же время по общему характеру (отсутствие дополнительных деталей, интимность образа) памятник тяготеет и к настоящей архаике добуддийского периода.

Проведение так называемых реформ Тайка и завоевание островов Рюкю открывали новую страницу в истории японского государства. В этих условиях, несмотря на китаизацию всей жизни, возникает потребность воплотить в образе буддийского божества, установленного в ознаменование победоносных походов на юг, привычные черты, присущие традициям народной пластики.

Скупость выразительных средств, простота, стремление показать лишь самое главное, необходимое вообще во все времена, свойственны японскому искусству. В данном случае это только одна из первых в иератической скульптуре попыток опереться на местный вкус.

Весьма сложный и во многом эклектичный культ Мироку, возникший в Японии в VII в., вызвал к жизни пеструю иконографию. Различные элементы, определяющие ее (вид, материал, манера исполнения), своими корнями уходят в самые разнообразные, географически отдаленные друг от друга источники. Отсюда весьма значительные трудности, связанные с анализом памятников.

Очень скоро этот культ стал одним из самых популярных, а Мироку босацу — главным божеством господствовавшей тогда в стране буддийской секты Хоссо.

Как и другой очень распространенный в иконографии VII—VIII вв. сюжет о «Западном Рае»⁷, тема бодхисаттвы Мироку (грядущего будды) появляется в скульптуре, а затем и в прочих видах искусства. На протяжении всего указанного периода иконография Мироку не претерпевает сколько-нибудь существенных изменений. Только деревянная скульптура из храма Тюгудзи отмечена чертами, сближающими ее с японским пластическим образом.

Местные элементы начинают проникать в иконографию второстепенных божеств — владык четырех стран света (по-китайски Тяньван), архатов и пр., а также в буддийский иератический портрет, зародившийся на японской почве в середине VIII столетия. Не случайно, видимо, особенно отчетливо этот процесс протекает в монастыре Тодайдзи — одном из основных центров складывающегося вероучения рёбусинто.

В облике владыки Запада из храма Тодайдзи запечатлен непохожий на свой иконографический прототип образ идеального японского воина. По внешнему виду Комокутэн отличен от китайского Гуаньму Тяньван. И уж ничто, кроме, пожалуй, традиционных атрибутов и прически, не напоминает божество, восходящее к индийскому широкоглазому Вирупакше. И хотя, несомненно, скульптура Комокутэн принадлежит той же школе, что и изображение владыки Востока — Дзотё, а, может быть, даже и тому же мастеру (на что указывает, например, одинаковая проработка объема головы, лепка лба и переносья, скул и пр.), интерпретация образа принципиально иная. Комокутэн из Тодайдзи лишен признаков сверхъестественного существа. Он явно наследует местной иконографической традиции, которая начинается от ханива и продолжается затем в искусстве эпохи Камакура с ее идеалом сурового и мужественного воина, не знающего отступления.

Подобно воинам лучших произведений ханива Комокутэн поражает одухотворенностью и возвышенностью. Глаза под грозно сдвинутыми бровями смотрят бесстрашно вдаль. Чело отмечено печатью благородства и человечности. В нем нет ничего чрезмерного, чудовищного, устрашающего, от него веет спокойствием и грозной силой.

Несмотря на существенные различия между ханива и буддийской скульптурой — в назначении, технике, художественных приемах и пр., — их объединяет одна и та же цель — создание героического идеала. Не случайно поэтому в образе Комокутэн иконографическая традиция, берущая начало в воинском культе эпохи курганов, получает свое дальнейшее развитие.

В противоположность своим непосредственным индийским и китайским прототипам, которые, несмотря на утриро-

ванные динамизм и экспрессивность, при ближайшем рассмотрении производят впечатление неподвижных, застывших, Комокутэн, внутренне напряженный, очень сдержан и уравновешен. Эти его особенности сохраняются в иконографии последующего времени. Сквозь формализованный канон, заимствованный с материка, проступают иные черты.

Изображения ханива-воинов и Комокутэн связывает еще одно обстоятельство: им присущи особенности, позволяющие отнести их к иератическому портрету.

На стадии, когда иконографическая традиция передается по крайней мере несколькими поколениями мастеров, появляется иератический портрет, знаменуя определенный этап в развитии иконографического канона.

Идея иератического портрета, несомненно, была уже воплощена в архаических образах добуддийского периода. Тем самым в японском искусстве существовали условия, способствующие восприятию, т. е. интерпретированию, изобразительных канонов, сложившихся под влиянием аналогичных представлений за пределами страны.

В период раннего средневековья портрет здесь (как и повсюду) еще не передает физический облик определенного человека. На первом месте стоит типологический момент, мастер не акцентирует внимание на индивидуальной характеристике своей модели, он ставит перед собой более широкую цель — обобщить в портрете идеальные черты, носителем которых является тот или иной объект. Отсюда своеобразный дуализм, заключающийся в стремлении собрать и сохранить отдельные черты, присущие данной личности, и в то же время следовать основным канонам иератической иконографии.

Первым такого рода портретом считается статуя Гёсин. Фигура святого воспроизводит позу и облик центрального персонажа триады — сидящего будды Сяка или Якуси. Выполненная в технике сухого лака скульптура в моделировке одежды демонстрирует попытку подражать бронзовой пластике. В то же время проработка объемов головы и всего тела, правильные и естественные пропорции, выразительная и тщательная моделировка отдельных деталей сближают ее с произведениями, тяготеющими к традициям, развившимся на японской почве.

Две другие статуи (Гиэн из трапезной храма Окадэра и Гандзин из монастыря Тосёдайдзи) повторяют в общих чертах скульптуру Гёсин. Знаменитый портрет слепого Гандзин (или Кансин), очень популярного в свое время буддийского проповедника, основателя Тосёдайдзи, признан шедевром японского национального искусства в технике сухого лака. Авторство его предположительно приписывается одному из сподвижников Гандзин, монаху Ситаку.

Гандзин тоже изображен в традиционной позе углубленного созерцания. Вся массивная фигура слепого старца, сидящего со сложенными руками, дышит спокойствием отрешенности. Монашеская одежда в красных и черных тонах простыми складками драпирует сильное тело. Линейный ритм их не столь ясно выражен, как в статуе Гиэн, в косо падающих параллельно друг другу, покрывающих колени складках линейность переходит в декоративность, усиливая впечатление плоскостности.

Большая, правильной формы, гладко выбритая голова посажена на короткую толстую шею. Широкое, крупной лепки лицо с высоким лбом покрыто сетью мелких морщин. Тщательно вылеплены нос с четко вырезанными контурами ноздрей, твердый подбородок и мясистые уши, резко очерчены губы. По сравнению с портретом Гиэн здесь сделан еще один шаг в сторону дальнейшей индивидуализации изображения. Мастер стремился как можно полнее воспроизвести облик старого слепого человека. В нем нет ничего аскетичного, чрезмерного, экспрессивного. Вместе с тем скульптура лишена того изящества и женственности, которые свойственны образам будды из троиц, хотя определяющее влияние их на трактовку портрета несомненно.

Плотная, но пропорциональная фигура, крупная голова со смеженными веками слепого, с нормальной формы ушами, тяжело лежащие одна на другой руки принадлежат человеку по имени Гандзин. Однако выражение лица, каноническая улыбка, тронувшая углы рта, свидетельствуют, что перед нами маска, предназначенная передать мистический процесс созерцания.

Начиная с VIII в. и на протяжении почти всего средневековья жанр портрета сохраняет в значительной степени иератическое, культовое содержание. В нем, как и в других жанрах буддийской иконографии, проявляется иллюстративный характер, что выражается в стремлении прежде всего воспроизвести красоту духовного подвига. Портрет святого Гандзин — произведение, сочетающее элементы культовой скульптуры и индивидуального портрета.

* * *

В течение почти полутора веков в буддийской иконографии Японии сосуществуют и находятся в тесном взаимодействии два основных направления. В одном из них (памятники его в настоящей статье привлечены лишь в качестве материала для сопоставления) преобладающим является иконографический канон, сложившийся главным образом в Китае под влиянием изобразительных традиций Индии и Сасанидского Ирана, Центральной Азии и эллинистического

мира. Другое (далеко не полный перечень памятников его здесь дается) тяготеет к местной, самобытной традиции, но вобрало элементы, пришедшие извне, и переработало их в соответствии со своим японским идеалом. Особенно заметно это в иконографии второстепенных буддийских божеств, более доступной для восприятия.

Отмеченные в статье тенденции в основном сохраняются, упрочиваются и продолжают в японском искусстве, определяя пути дальнейшего развития иконографического канона. Ибо он в своей эволюции отражает развивающиеся идеи, выступая их творческим спутником.

¹ Термин синто для добуддийского периода употреблен условно, так как был введен после принятия буддизма.

² Согласно учению «хондзи суйдзяку», синтоистские божества — суть будды, изменившие на японской земле свой облик.

³ В японской, американской и западноевропейской литературе распространено мнение, что Троица Торн — образец монументальной бронзы Северо-Вэйского государства, которая у себя на родине, в Китае, уже давно пошла в переплавку.

⁴ Якуси (букв. божество Великого Солва) — воплощение махаянистской идеи спасения через произнесение магических призывов — заклинаний. Сяка же — божество уединения, молчания.

⁵ Санскритская Гандрапрабха — «Свет луны» и Сурьяпрабха — «Сияние солнца». Характер изображения Никко и Гакко позволяет считать их ипостасями богини Каннон.

⁶ Зеркала Тёккомон, получившие свое название от украшавшего их спиралевидного орнамента, относятся к тому же периоду, что и Триада Якусидзи.

⁷ В храме Хорюдзи и в Дуньхуане находятся самые ранние изображения «Западного Рая».

Г. Б. Комаровский

ПРЕЛОМЛЕНИЕ БУДДИЙСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ
В ЯПОНСКОЙ НАРОДНОЙ СКУЛЬПТУРЕ
ПОЗДНЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Сельская местность Японии изобилует каменными изображениями будд и бодхисаттв, плитами с надписями, невысокими башенками, составленными из вытесанных каменных кубов, шаров и треугольников. Их можно увидеть на обочинах дорог и перекрестках, на горных перевалах и близ источников, прямо в поле и на старых деревенских кладбищах. А в домах крестьян, в бедных сельских храмах, заброшенных часовнях и по сей день хранятся деревянные фигурки — изображения буддийских божеств, имеющие весьма мало общего с аналогичными изображениями скульпторов-профессионалов. Создателями этих фигур были народные ваятели — безвестные деревенские каменотесы, странствующие монахи, занимавшиеся миссионерской деятельностью в отдаленных от тогдашних культурных центров местностях. Наследие этих скульпторов раскрывает одну из интереснейших страниц духовной жизни японского народа. В искусстве, которое самым тесным образом было связано с жизнью и бытом низших слоев общества, нашли отражение надежды и чаяния обездоленных и угнетенных.

В течение десятилетий японское искусствоведение третиrowало народную скульптуру как «мужицкие поделки». Само слово «мингэй» (народное творчество) вызывало лишь пренебрежительную улыбку специалистов. Работ, посвященных этой теме, было мало, да и те не отличались глубиной. К более значительным из них можно отнести книгу известного теоретика мингэй Янаги Сосэцу о скульпторе XVIII в. Мокудзики, но и в ней в основном дается жизнеописание художника¹.

Только в послевоенные годы в связи с ростом интереса к народному творчеству вообще, с организацией многочислен-

ных выставок, демонстрирующих его образцы, появилась довольно значительная литература — книги о деревянной скульптуре Энку и Мокудзики, о работах мастеров Хоккайдо, о многочисленных каменных изображениях, рассеянных по всей стране². И все же не будет ошибкой сказать, что японское искусствоведение делает лишь первые шаги в этом направлении, ограничиваясь в ряде случаев простым описанием произведений, а подчас краткими комментариями к альбомам фотографий. Впрочем, на нынешнем этапе исследований подобный подход представляется неизбежным, поскольку обобщение невозможно без кропотливой работы по сборанию, описанию и систематизации.

В настоящей статье мы ограничимся рассмотрением народной каменной скульптуры, представленной многочисленными образцами. Изучение этих образцов показывает, что подавляющее большинство их относится к периоду позднего средневековья, точнее, к отрезку времени с середины XVII до середины XIX в. Это объясняется рядом причин.

В начале XVII в. установилось господство сёгунов из семейства Токугава, объединивших под своей властью всю страну. К середине столетия были подавлены последние вспышки недовольства со стороны феодалов, и в стране воцарился относительный мир. Это способствовало на первых порах известному росту производительных сил, некоторому улучшению положения крестьянства, особенно страдавшего от феодальных междоусобиц. Наибольшее число каменных изображений, в частности надгробных статуй, было создано именно в годы некоторого подъема благосостояния масс — в конце XVII — первые десятилетия XVIII в.³

Наоборот, по мере усиления обнищания крестьянства, роста возмущения в деревне, все чаще выливавшегося в открытые восстания, число таких изображений сокращалось. Это естественно, ибо сооружение каменных статуй непосредственно зависело от экономического положения их заказчиков — крестьян, точнее зажиточной сельской верхушки. О том, что создание каменной скульптуры в изучаемое время было связано с потребностями непривилегированных слоев населения, свидетельствует, в частности, тот факт, что на могилах аристократов и самураев было принято возводить башенки различных видов, в то время как статуи устанавливались только на могилах простолюдинов⁴.

Важную роль в развитии народной скульптуры сыграло и то обстоятельство, что к описываемому периоду буддизм окончательно распространился по всей территории Японии, проникнув в самые отдаленные уголки ее и инкорпорировав многочисленные местные культы. В этих условиях потребность в буддийских изображениях не могла быть удовлетворена скульпторами-профессионалами (выполнявшими в ос-

новном заказы крупных храмов), и это вызвало к жизни творчество множества скульпторов-самоучек.

Специфику народной скульптуры того периода нельзя правильно объяснить, не учитывая роли буддизма в токугавской Японии и общей религиозной ситуации в стране. Режим, установленный сёгунами, характеризовался жесточайшей эксплуатацией трудящегося населения и строжайшим контролем над его жизнью и деятельностью. Крестьяне и ремесленники страдали не только от тяжких поборов, но и от мелочной регламентации, ограничивавшей все стороны их жизни.

Буддийское духовенство было низведено до положения низших чиновников, в обязанности которых входило осуществлять неусыпный идеологический контроль. Все жители были насильственно прикреплены к буддийским храмам, и каждый получал удостоверение личности («тэраукэ») от своего храма и заносился в его списки. Отсутствие «тэраукэ», подтверждавшего, в частности, что обладатель его не является христианином (христианство жестоко преследовалось), практически ставило человека вне закона. Без такого удостоверения и соответствующего разрешения приходского бонзы никто не имел права покинуть деревню или квартал. Людей хоронили на кладбище при храме, и погребальные обряды стали солидным источником дохода бонз, навязывавших родственникам умершего неоправданно большое число заупокойных служб. Имя приходского бонзы в сознании простых тружеников ассоциировалось с отвратительным полицейским контролем и бессовестными вымогательствами. Для крестьянина или ремесленника бонза был столь же ненавистной фигурой, как и любой другой представитель государственной власти.

Не удивительно, что в подобной обстановке люди все чаще обращались к народным верованиям, к магиико-религиозным культам, бытовавшим в Японии с незапамятных времен. Большой популярностью в народе, особенно в деревнях, пользовались странствующие полумонахи-полумиряне «ямабуси», которые занимались врачеванием и прорицательством, всегда готовы были отслужить молебен по любому поводу — чтобы вовремя пошел дождь, чтобы крестьянское поле дало богатый урожай, чтобы страшный опустошительный мор миновал деревню, чтобы ее не тронули пожары, тайфуны, наводнения и другие стихийные бедствия, чтобы роды окончились благополучно и т. п.

Разумеется, культы, в которых древние примитивные верования причудливо переплетались с элементами буддизма, даосизма и конфуцианства, значительно трансформировавшимися на японской почве, широко отправлялись и раньше. Однако в позднее средневековье наблюдается значитель-

но большее распространение их. Основная масса образцов народной скульптуры того периода отражает не буддийские представления в чистом виде, а преломление этих представлений в различных народных культах и верованиях. Вот почему изображения, созданные народными ваятелями, существенно отличаются от аналогичных изображений классической скульптуры.

Было бы неправильно полагать, что народные скульпторы сознательно давали оригинальную трактовку традиционных образов. Наоборот, многие из этих мастеров старательно копировали статуи, установленные в крупных храмах, однако они жили и работали в условиях, совершенно не похожих на те, в которых жили и трудились профессионалы, выполнявшие заказы богатых храмов, были тесно связаны с простым людом и учитывали его взгляды, вкусы, требования. Отсюда — специфика народной скульптуры, разнообразие и свобода в интерпретации одного и того же образа. Более того, в ряде случаев народные мастера вырабатывали свои, отличные от традиционных каноны в изображении тех или иных буддийских божеств.

Самыми распространенными среди народных культов позднего средневековья были культы Дзидзо, Каннон, Мироку, Фудо мёо, Косин. Наибольшей популярностью, бесспорно, пользовался Дзидзо. Его статуи устанавливались в храмах, на окраинах деревень, на обочинах дорог, на кладбищах в качестве надгробий и в ряде других мест. О популярности его свидетельствует тот факт, что деревенские жители, слабо разбирающиеся в буддийской иконографии, часто любое придорожное изображение называют «Дзидзо-сама» или «Дзидзо-сан»⁵.

Дзидзо — божество индуистского происхождения (санскр. — кшитигарбха) — в буддизме стал рассматриваться как бодхисаттва, который, подобно земле, хранящей неисчерпаемые богатства, обладает безграничными возможностями спасения живых людей и душ усопших (иероглиф «дзи» означает «земля», «дзо» — «хранить»). В Японию этот культ проник почти одновременно с буддизмом, но получил особое развитие с XII в. в связи с усиленной пропагандой учения маппо, предрекавшего близкий конец света. Правда, тогда культ Дзидзо, как, впрочем, и вообще буддизм, находил последователей преимущественно в среде аристократии.

С течением времени Дзидзо начинают поклоняться и низшие слои населения, но только в позднее средневековье он становится подлинно народным божеством. Этот процесс сопровождался его существенной трансформацией. Из спасителя всех и вся он превратился в существо, наделяемое в каждом случае весьма конкретными функциями. Так, одни видели в нем защитника малолетних, другие — покровителя

путешественников, стража рубежей, врачевателя, спасителя душ усопших, защитника от пожаров (Хикэси дзидзо), покровителя земледелия (Тауэ дзидзо), третьи — избавителя от смертельной опасности, принимающего на себя направленные против человека удары (Мигавари дзидзо) и т. п.

Немаловажную роль в конкретизации функций Дзидзо сыграла иконография. О первоначальном каноне этого бодхисаттвы в Японии дают представление статуи в ряде храмов Киото и Нара, статуи, относящиеся к IX—XII вв.⁶ Бриголовой человек с пухлым детским лицом (по буддийскому вероучению Дзидзо осуществляет свою миссию спасителя, являясь в облике ребенка) в простом монашеском одеянии держит в левой руке драгоценный камень (ходзю) — символ духовного богатства; правая рука его, обращенная раскрытой ладонью вверх, протянута вперед — жест (варамудра), символизирующий милосердие, благоденствие. В ряде работ того же периода в правую руку Дзидзо вложен посох — знак власти.

Указанные детали послужили как бы отправными пунктами для конкретизации его функций. Детские черты лица породили представление о том, что Дзидзо выступает главным образом защитником малолетних, посох дал повод рассматривать его покровителем путешествующих. При этом трансформация функций происходила в значительной мере под влиянием местных древних культов. Тот же посох вызывал ассоциацию с бродячими божествами добуддийских верований, круглая бритая голова — с образом японского божества Сай-но ками, который часто изображался в виде фаллоса и считался покровителем земледелия, защитником рубежей деревни, обороняющим ее пределы от злых сил, эпидемий и прочих напастей. Эти функции Сай-но ками перешли к Дзидзо⁷.

Не будет преувеличением сказать, что, подавляющее большинство божеств буддийского пантеона проникло в японские народные культы в таком модифицированном виде и переосмысленном значении. Культ Дзидзо был подлинно народным. По словам известного буддолога Умэхара, «Дзидзо — продукт страданий, поэтому культ его распространен больше в народе, чем в среде аристократии, больше в провинции, чем в центре»⁸. Действительно, множество статуй бодхисаттвы обнаружено в бедных сельских районах, удаленных от центра. Не исключено, что популярность Дзидзо, как покровителя малолетних и спасителя их душ, связана с чудовищным обычаем того времени — «мабики», по которому родители умерщвляли новорожденных, если не могли прокормить их.

Каменные изображения Дзидзо, созданные народными скульпторами позднего средневековья, отличались значитель-



*Дзидэо. Рядом каменная плита с надписью «Бато-сон»
(преф. Сайтама, уезд Хики)*

ным разнообразием, среди них были просто копии храмовых образцов и оригинальные произведения, поражавшие иногда совершенно неожиданной реалистической трактовкой, иногда же, напротив, предельным упрощением, граничащим с абстракцией. Но из всего обилия статуй выделяются изображения, которые можно отнести к каноническим для скульптуры этого вида. Они в наибольшей степени приближаются к храмовым образцам — это фигура с посохом и драгоценным камнем, со смутной, едва тронувшей губы, меланхоличной улыбкой. Характерный для раннего периода образ Дзидзо с рукой в жесте «варамудра» не получил распространения в творчестве народных ваятелей.

Разумеется, интерес прежде всего вызывают произведения, отступающие от этого канона, ибо именно в них наиболее ярко проявились народные представления того времени и оригинальный самобытный талант авторов. В ряде мест, в том числе вблизи горячих источников Мацунояма в префектуре Ниигата, Дзидзо изображен в виде обнаженной женщины, кормящей грудью младенца (так называемый Косодатэ дзидзо). Обычно голова статуи покрыта широкополой соломенной шляпой, подобной тем, которые носят местные крестьянки во время полевых работ⁹.

В совершенно ином плане решен образ Косодатэ дзидзо из района Оэноки (префектура Яманаси). Фигура его предельно упрощена, руки ребенка сложены в молитвенном жесте. В подобной позе народные скульпторы довольно часто изображали и самих Дзидзо, причем эти статуи устанавливали, как правило, на могилах детей. Очень трогателен Дзидзо, находящийся недалеко от храма Хэйриндзи (префектура Токио). Он изображен маленьким мальчиком, склонившимся в молитве. Трактовка образа близка к реалистической. Напротив, так называемый Аямэ дзидзо на плато Сига, особенно его лицо, выполнен в абстрактной манере¹⁰.

Кстати сказать, наибольшим разнообразием в работах народных мастеров отмечены именно лица статуй — едва тронутые меланхоличной полуулыбкой и искаженные в неудержимом смехе, сосредоточенные, самоуглубленные и застывшие в уродливой гримасе. Иными словами, творчество народных мастеров, которые не так строго, как профессиональные скульпторы, придерживались канонов, отличается большей свободой.

Столь же неодинаковы и изображения Каннон, нередко встречающиеся в сельской местности. Каннон (сокращенное от Кандзэон — японского имени Авалокитешвара) — бодхисаттва, проявляющийся в 33 ипостасях и обладающий способностью избавлять людей от страданий и приносить им блага в земной жизни. Культ этот издавна получил широкое распространение в Японии: статуи бодхисаттвы занимают зна-



Каннон (преф. Сайтама, г. Ивацуки)

чительное место в здешнем ваияни уже в VII в. В позднее средневековье Каннон стала¹¹ одной из самых почитаемых богинь местных верований.

В народной каменной скульптуре представлены далеко не все ее образы. Редко попадают, например, фигуры Одиннадцатиликой (Экадасамукха), а также Тысячерукой Каннон (Сахасрабхуджа). Это, по всей вероятности, объясняется чисто техническими причинами — трудностью воплощения в камне: деревянных скульптур такого рода очень много.

Установленные в качестве надгробий изображения молящейся Каннон или ее же с нераспустившимся цветком лотоса в левой руке и с правой рукой, вытянутой в жесте варамудра, ближе всего к традиционному Авалокитешвара, хотя в деталях и не соответствуют ему, что опять-таки позволяет говорить об особенностях только народной скульптуры.

Чаще всего в деревнях можно обнаружить фигуру Бато каннон (Каннон с головою лошади, санскр. хаягрива). Одна из аватар Вишну в индуизме, она в буддийском пантеоне превратилась в грозное божество, олицетворяющее гнев против всяческого зла. В храмовой иконографии Бато каннон принимает облик шестирукого существа с тремя лицами,

искаженными гневом и возбуждением. Оно невольно вызывает чувство страха и неприязни.

Однако в народе данный культ претерпел существенные изменения. Обязательный атрибут Бато каннон — лошадиная морда над одним из ликов — послужил поводом для иной ассоциации. Крестьяне стали рассматривать богиню в качестве покровительницы лошадей, затем распространилось представление о ней — опять-таки по ассоциации — как о божестве полей и защитнице путешественников. Вот почему изображения ее обычно находят в местах захоронения лошадей (здесь чаще, чем статуи, устанавливали каменные плиты с иероглифами «Бато каннон»), на обочинах дорог, среди полей.

Соответственно трансформировались и образные представления. Видя в Бато каннон божество, помогающее крестьянам в нелегком труде и покровительствующее их самому главному помощнику — лошади, деревенские каменотесы, отступая от храмового варианта, порой изображали ее улыбающейся, пробуждающей чувства доброты.

Столь же значительным изменениям подверглись в народной скульптуре и другие ипостаси Каннон. Более того, появились новые разновидности божества — Комоти каннон (беременная Каннон) и Косодатэ каннон (Каннон с ребенком). Фигуры с большим животом (характерные скорее для деревянной, нежели для каменной скульптуры) служили, а в глухих местностях служат и сейчас объектом поклонения беременных женщин. Некоторые статуи Косодатэ каннон выполнены в манере, приближающейся к реалистической. Таково, например, изображение в храме Кинседзи (г. Титибу, префектура Сайтама). По словам исследователя Вакасуги Кэй, неизвестный мастер настолько живо и реалистически вылепил красивую молодую женщину, кормящую грудью младенца, что она невольно возбуждает эротические чувства¹².

На старых сельских кладбищах, особенно на равнине Канто, окружающей Токио, очень часто встречаются статуи Мироку (Майтрейя). Согласно буддийскому вероучению этот грядущий будда через 5670 миллионов лет явится в наш мир, дабы спасти всех его обитателей. Культ Мироку также проник в Японию очень рано (уже в VI—VII вв. статуи его украшали различные храмы), а с XVII в. распространился в народе. Для простого крестьянина или ремесленника Мироку был мессией, избавителем от всех страданий. И чем невыносимей становился гнет токугавского режима, тем больше приверженцев находил себе культ.

Известно несколько вариантов иконографии Мироку, но народная скульптура отдает предпочтение тому, который в главных своих чертах напоминает статую в храме Корюдзи



Мироку (преф. Сайгама, Такэдзава)

в Киото. Это, пожалуй, самое известное изображение Ми-року. Он восседает на лotosовом троне, свесив одну ногу, а другую согнув в колене; обе они образуют как бы прямой угол. Правая рука слегка касается подбородка, причем пальцы ее сложены в жесте, символизирующем глубокое созерцание. Голова слегка наклонена вперед, глаза полужакрыты. Весь его облик исполнен женственной грации.

Взяв за основу этот образ, народные мастера несколько видоизменили его. Их Мироку сидит так, как обычно сидят японцы на циновках, ладонью правой руки подпирая щеку. Благодаря этой детали он в воображении простых крестьян превратился в покровителя... страдающих зубной болью; существует поверье, что, помолившись ему, можно излечиться от этого недуга. Хотя лица каменных Мироку подчас по-детски округлы, нежны, невинны, они имеют мало общего с аристократическими чертами Мироку из Корюдзи и других классических изображений. С многочисленных постаментов на нас смотрят истинно плебейские божества.

Произведения народных ваятелей в большинстве случаев проникнуты настроениями, отнюдь не свойственными классической скульптуре. Взять, например, Фудо мёо (Акаланатха). В больших буддийских храмах это грозное божество всеочи-стительного пламени пугает своей отталкивающей внеш-ностью. Но ничего пугающего, отталкивающего нет в статуях Фудо мёо, которые установлены у родников, входов в деревенские святыни и т. д. Они выглядят совсем безобидными, даже смешными. Подобное различие вполне закономерно. Назначение «официальных» божеств состояло в том, чтобы вселять в души угнетенных трепет перед могуществом власти, постоянно напоминать человеку о его ничтожестве, устра-шать его. Так появлялись будды величественные и прекрас-ные, но холодно-равнодушные, безразличные к судьбе маленького человека, бесконечно далекие ему. Напротив, народные скульпторы стремились приблизить будду к человеку, ведь они выполняли заказы людей, столь же бесправных перед лицом власти, как и они сами. Отсюда демократизм и гуманизм, отразившиеся в их произведениях.

Сказанное о Фудо мёо в равной мере относится к Сёмэн-конго (Голуболицый страж). Создание этих статуй связано с культом Косин, в котором причудливо переплелись элемен-ты даосизма, буддизма и местных верований. Даосы счита-ли, что в ночь косин, наступающую через каждые 60 ночей, человека, когда он спит, покидает обитающее в нем таинст-венное насекомое. Оно поднимается на небо, чтобы доложить небесному владыке о прегрешениях, совершенных человеком. На основании этого доклада небесный владыка может ли-шить последнего жизни. Поэтому рекомендовалось проводить эту ночь без сна. Крестьяне, например, с этой целью объеди-



Фудо мё (преф. Сайтама. Такэдзава)

нялись в особые группы косинко. С XVI в. в годы косин, которые тоже повторялись через каждые 60 лет, стали сооружать небольшие башенки «косинто». На них вырезали два иероглифа: «син» (сокращенное от «косин») и «мати» (ждать), ибо совместное бдение называлось «косин мати» (ожидание косин). Но поскольку иероглиф «син» означает также обезьяну, культ косин со временем начал ассоциироваться с обезьяной, выполняющей роль посланника Сан'о — синтоистского божества — покровителя гор. Ну а дальше уж нетрудно было связать этот культ с традиционной буддийской троицей обезьян, не видящих, не слышащих и не говорящих зла. Их фигурки появились на косинто.

Обычай вырезать на башенках изображение Сёмэнконго возник во второй половине XVII в. и особенно распространился в XVIII в. Здесь опять-таки сыграли роль чисто ассоциативные связи: функции, которые приписывались косинто, оказались весьма схожими с основными функциями Сёмэнконго — защищать людей от злых духов и болезней, обеспечивать мир и спокойствие деревни. Разумеется, то были не первоначальные функции Сёмэнконго. Пришедший в буддизм из древнеиндийских верований, он первоначально рассматривался как божество — защитник буддийского верования.

Так или иначе, в период позднего средневековья появились многочисленные шестирукие Сёмэнконго со вставшим дыбом волосами, попирающие дьявола «аманодзяку», который символизирует зло, гибнущее от сил добра. На постаментах статуй часто изображались два петуха, а еще ниже — упоминавшиеся обезьяны.

Каких только голуболицых стражей не увидишь в сельской Японии: гневных и злобных, с выпученными глазами; с искривленным уродливой гримасой ртом; серьезных и сосредоточенных; ушедших в себя, погружившихся в глубокое созерцание. Нужно сказать, что в описываемый период Сёмэнконго полностью стал объектом народного культа.

Изображения других божеств буддийского пантеона, в частности Амида (Амитабха) и Дайнити (Вайрочана), занимают относительно небольшое место в каменной скульптуре. Порой бывает нелегко определить, чей образ воспроизведен в том или ином случае. Так, в храме Дайсэндзи в Токио есть статуя, которая сочетает черты, характерные для Мироку, Дзидзо и одной из ипостасей Каннон — Нёрин каннон¹³.

Подобные примеры, а их можно привести немало, лишний раз свидетельствуют, что народные скульпторы не очень-то строго следовали установленным канонам. Нередко это было результатом элементарного невежества в вопросах буддийской иконографии, но именно благодаря этому созда-



500 архатов (преф. Сайтама, Китаин)

вались произведения, свободно, подчас необычно интерпретирующие традиционный образ.

Уже говорилось о реалистических тенденциях в творчестве мастеров каменной скульптуры. С течением времени эти тенденции усиливались, помогая преодолевать узкие рамки религиозной тематики или соответствующие ей средства художественной выразительности. В этой связи исключительный интерес представляет галерея скульптурных портретов в храме Китаин (г. Кавагоэ, префектура Сайтама), известная под названием Гохяку раккан — 500 архатов (учеников Будды). В XVIII в. культ Гохяку раккан получил довольно широкое развитие и в ряде храмов появились изображения похожих друг на друга изможденных аскетов. Авторы работы в Китаине (имена их, как и подавляющего числа народных мастеров, неизвестны), относящейся к 1782 г., к счастью, избежали общепринятого шаблона. Когда смотришь на их творение, невольно возникает мысль, что они были далеки от религии. Взору открываются не однообразные канонизированные фигуры, а множество разнообразных типов. Эта громадная (538 фигур) группа приводит на память «Манга» — сборник рисунков великого художника Кацусика Хокусая. То, что он столь талантливо изобразил на бумаге, безвестные ваятели попытались воплотить в камне.

В Китаине представлены портреты людей разных возрастов, характеров, темпераментов, разного общественного по-



500 архатов

ложения — странствующий монах с кривым посохом, старик, греющий руки над жаровней, женщина в накинутом на голову платке, священник с церковным подносом, на котором помещены пожертвования, человек, углубившийся в чтение толстого фолианта, монах в очках (кстати, это одно из самых ранних в Японии изображений человека в очках). Некоторые из фигур даны в гротесковой манере. Один из персонажей, например, самозабвенно ковыряет в носу, другой чешет в ухе, третий — толстый, с одутловатым лицом — весь поддался вперед, словно подслушивая что-то.

Здесь есть не только отдельные портреты, но и целые скульптурные группы — два сплетника, толстых бритоголовых монаха (один что-то шепчет на ухо своему собеседнику, лицо которого светится от удовольствия), пьяницы (один из них с умильно сморщенной физиономией подставляет другому кубок, а тот наливает рисовую водку — сакэ — из большой бутылки), мужчина кормит младенца, сунув ему в рот нечто вроде соски, в то время как мальчишка постарше карабкается к нему на колени.

Скульптуры в Китае передают радостное, оптимистическое настроение: они изображают множество весело хохочущих, улыбающихся лиц. Вся эта необычная галерея образов — пример рождения жизнеутверждающего искусства, едва прикрытого религиозной оболочкой, она знаменует новый шаг в развитии антиканонических тенденций, свойст-

венных народной скульптуре вообще. По своим художественным достоинствам, по силе выразительности эти произведения неизвестных каменотесов заслуживают того, чтобы быть поставленными в ряд с работами таких выдающихся мастеров деревянной скульптуры, как Энку и Мокудзики.

Ознакомление с указанными произведениями полностью опровергает долгое время бытовавшее мнение, что в позднее средневековье скульптура находилась в состоянии упадка, что бездумное подражательство подменяло подлинно творческие искания. Лучшими своими работами, проникнутыми демократическим содержанием, близкими и понятными простым людям, в той или иной степени отображающими реальную действительность, народные мастера внесли большой вклад в дело оживления прогрессивных традиций японского искусства.

Этим, однако, не исчерпывается значение подобного рода произведений. Они представляют большой интерес с точки зрения историко-этнографической. Углубленное их изучение раскроет неизвестные доселе страницы в истории жизни японского трудового народа.

¹ Ряд работ Янаги Сосэцу о Мокудзики был опубликован в 20-х годах. В 1955 г. они были переизданы и вошли в 9-й том Собрания избранных сочинений Янаги (Янаги Сосэцу, Сэнсю дай кан, Токио, 1955).

² Наибольший интерес представляют: Маруяма Наокадзу, Энку-но тэоку (Скульптура Энку), Токио, 1961; Цугия Цунэеси, Энку-но тэоку (Скульптура Энку), Токио, 1960; Горай Сигэ, Бисё буцу (Улыбающиеся будды), Токио, 1966; Морикава Фукаку, Хоккайдодо-но кобуцу (Древние будды Хоккайдо), Хакодате, 1962; Вакасуги Кэй, Но-но хотокэ (Будды в поле), Токио, 1963; Вакасуги Кэй, Сэкибуцу дзюнрэй (Паломничество к каменным буддам), Токио, 1960; Тайго Хатириро, Робо-но сэкибуцу (Придорожные каменные будды), Токио, 1963.

³ Вакасуги Кэй, Но-но хотокэ, стр. 102.

⁴ Вакасуги Кэй, Сэкибуцу дзюнрэй, стр. 242.

⁵ Там же, стр. 214.

⁶ Наиболее характерны статуи Дзидзо в храмах Дзёруридзи, Корюдзи, Рокубарамидзидзи (Киото), Дзюрин'ин (Нара).

⁷ Мотидзуки Синдзё, Сава Рюкэн, Умэхара Такэси. Бушудзо. Кокоро то катати (Буддийские изображения. Душа и форма), Токио, 1966, стр. 214—215.

⁸ Там же, стр. 211.

⁹ Вакасуги Кэй, Сэкибуцу дзюнрэй, стр. 94—95, 224.

¹⁰ Там же, стр. 82—83.

¹¹ Хотя божества буддийского пантеона бесполое, в Японии с течением времени Каннон стали изображать в виде женщины. Это особенно характерно для народной скульптуры.

¹² Вакасуги Кэй, Сэкибуцу дзюнрэй, стр. 225.

¹³ Там же, стр. 224.

С. А. Арутюнов

ТРИРАТНА В СИНТО

Японцы наших дней мало религиозны. Причины этого различны. Сыграла свою роль дробность буддийских сект, ожесточенно соперничавших на протяжении всего средневековья; боги синто, национальной японской религии, ставшей в XX в. стержнем империалистической монархической идеологии, не смогли спасти страну от военного поражения 1945 г. Сокрушительный военный разгром, бедствия разрухи, унижения американской оккупации, а затем быстрый поворот к капиталистическому «процветанию», невиданному послевоенному буму все перевернули вверх дном в сознании рядового японца. Старые ценности утратили свое значение, освободив место новым. Единственное божество, в которое сейчас всерьез верит масса людей,— это божество богатства, преуспевания, жизненного успеха. Символ этого божества — бетонно-стеклянные вертикали банков и оффисов, соблазнительно подмигивающие за полночь желтые и лиловые огни оживленных улочек, щиты с кричащей рекламой благ жизни, густо насаженные вдоль дорог по лесистым склонам гор, среди рисовых полей и над черепичными крышами сельских домиков.

Пульс Японии бьется сейчас в том же ритме, что и во всех развитых капиталистических странах Европы и Америки: те же цели, те же средства, те же проблемы.

И все же Япония разительно не похожа ни на одну из стран Запада. Причина этого — ее культурный фон, веками сложившийся национальный колорит. В его сложной гамме красок особенно ярко выделяются мазки-явления, так или иначе связанные с основными религиями страны — синто и буддизмом.

Начиная с VI в., времени проникновения в Японию последнего, эти две религии развивались в тесном взаимодействии. Особенно сильным было влияние буддизма на синто,

до того весьма примитивного и разнородного родо-племенного культа: в средние века он был близок к полному растворению в буддизме. Синтоистские божества отождествлялись с теми или иными бодхисаттвами, строились смешанные синто-буддийские храмы. Во многих синтоистских храмах объектами поклонения стали буддийские статуи.

В конце XIX столетия правящие круги Японии в своем стремлении превратить синто в государственный патриотический культ национальной исключительности японцев провели определенную чистку, пытаясь освободить синтоизм от буддийских наслоений. Две религии были организационно четко разграничены, буддийские объекты поклонения удалены из синтоистских храмов. Но стереть полностью следы многовекового воздействия, конечно, невозможно. Эти следы неожиданно проглядывают в некоторых элементах ритуала, где на первый взгляд какое-либо инородное влияние предположить трудно.

Большое место в синтоистском ритуале занимают жертвоприношения. Наблюдать этот обряд можно в каждом храме, реже — в домах набожных пожилых людей. Подносят цветы, рисовое вино, рисовые лепешки, рыбу и другую пищу. После соответствующей молитвы ее обычно съедают сами священники или верующие. Дары всегда подносятся на специальной подставке очень своеобразной формы — полый деревянный куб, на трех гранях которого сделаны фигурные отверстия, сверху закрыт более широкой деревянной дощечкой с бортиками. На нее-то и ставятся дары.

Хотя изучение роли синтоизма в жизни японцев входило в задачи моей командировки, на эту деталь храмовой утвари я сперва не обратил особого внимания. Предметы синтоистского обряда довольно разнообразны, варьируют от храма к храму, и чтобы изучить и описать их полностью, пожалуй, не хватит всей жизни, но необычные подносы увидишь везде: и в домах, и в храмах ортодоксального синто, и в святилищах различных сект.

Из религиозного центра крупнейшей секты тэнрикё — города Тэнри, названного по ее имени, я выехал в горные районы префектуры Нара, в городок Симоити. Расположенный в центре лесопромышленного района, он славится на всю страну производством хаси — палочек для еды. Утверждают, что чуть ли не девяносто процентов их поставляет этот городок. А потребность в них огромна. Ведь всюду — и в столовой, и в дорогом ресторане, и в уличной харчевне посетителю подают в пакете некрашенные деревянные хаси, которые он после еды выбрасывает. Я не мог даже вообразить, как бесконечно разнообразны сорта и вид этих изделий, изготавливаемых в Симоити, — тут и обычные варэбаси — дощечки с пропилом, которые потребитель должен сам расколоть на две

палочки, и масабаси с красивым косым узором слоев древесины, и великое множество других. Маленькие мастерские, заставленные несложными станками, завалены ворохом палочек, стружек и опилок.

Оказалось, однако, что в Симоити есть и другое деревообрабатывающее производство. В некоторых мастерских горами, горами лежали те самые странной формы подносы. В специальных цехах я проследил весь процесс их изготовления. На подносы идет только самое лучшее дерево — японский кипарис хиноки. Ствол кипариса распиливают на тонкие доски, а потом механический резак превращает их в заготовки в виде паркетных плиток. Мастер делает в каждой три пропила, три аккуратных поперечных желобка. Быстрое вращательное движение руки, и дощечка складывается в аккуратный кубик без дна и верха. Его подхватывает второй мастер и на небольшой машинке прошивает деревянными шпонками ту грань, где сошлись концы дощечки. Третий, вооруженный маленькой фрезой, почти не глядя, без всяких меток и шаблонов прорезает в стенках кубика три фигурных сердцевидных отверстия. Через несколько дней он попадает на алтарь, и, возможно, облаченный в мантию VIII в. жрец будет производить с ним торжественные и непонятные манипуляции. Пока же его весьма непочтительно кидают на пол мастерской, а затем в тачку. Это же не ритуальная утварь, а объект современного поточного производства. Почти те же приемы употребляются для изготовления плоских досок с бортиками, которыми покрывают куб.

Производство это меня очень заинтересовало, и я впервые спросил о названии столь своеобразных предметов. Мой провожатый, человек, далекий от религии, не знал его и начал объяснять мне назначение предметов, но тут вмешался мастер:

— Мы делаем осамбо.

Само по себе слово ничего мне не сказало. Чтобы понять большинство японских специальных терминов, нужно увидеть иероглифы, которыми они пишутся. Кто-то из работников крошечной фабрики здесь же на дощечке начертил мне три знака: о — обычная приставка почтения, сан — три, хо — драгоценность. Вместе это читается «осамбо» и означает примерно «три почетные драгоценности».

Тогда мне не пришло в голову, какие именно драгоценности имеются в виду. Сначала я подумал, что коль скоро речь идет о предмете синтоистского ритуала, подразумеваются три святыни синтоизма — зеркало, меч и священная подвеска, которые, по преданию, были вручены первому императору Японии. Только по возвращении в Токио, приводя в порядок свои полевые записи, я проверил значение «осамбо» в толково-этимологическом словаре и с изумлением

узнал, что это — калька санскритского «триратна». Хорошо известно, что «триратна» — специфически буддийское понятие, означающее «три драгоценности» буддизма — Будду, дхарму, сангху... Но тогда выходит, что жертвоприношения, совершаемые ежедневно на десятках тысяч синтоистских алтарей по всей Японии, выполняются во имя основ буддийского вероучения.

Мне удалось установить, к какому моменту в долгой истории синто-буддийского синкретизма относится возникновение осамбо. Большинство рядовых синтоистских священнослужителей владеет только техникой ритуала, и лишь немногие из них (образованные) знают толкование слова. Триратна в синтоистской церемонии — типичный пример религиозного заимствования, когда первоначальный смысл обряда или предмета полностью забыт, и он сохраняется исключительно по традиции.

Проблемы синто-буддийского синкретизма изучались только применительно к средним векам, когда этот синкретизм признавался и проводился сознательно и открыто. Однако существование таких явлений, как осамбо, показывает, что и после максимального очищения синто от элементов буддизма в 70-х годах прошлого века в национальной религии японцев могут быть обнаружены очень многие скрытые и неосознаваемые буддийские заимствования.

СОДЕРЖАНИЕ

От редактора 3

Материалы сессии, посвященной столетию со дня рождения Ф. И. Щербатского

Н. И. Конрад	О Федоре Ипполитовиче Щербатском	5
В. И. Кальянов.	Академик Ф. И. Щербатской. Его жизнь и деятельность	13
Г. М. Бонгард-Левин.	Буддологическое наследие Ф. И. Щербатского	27
А. Д. Литман.	Вклад Ф. И. Щербатского в изучение индийской философии	38
А. Я. Сыркин.	Труды Ф. И. Щербатского и некоторые аспекты соотношения индуизма и буддизма	42

Статьи и сообщения

В. Н. Топоров.	Мадхьямики и элейты: несколько параллелей	51
Э. Н. Темкин.	Философские взгляды Бхамахи	69
И. Д. Серебряков.	К вопросу об источниках истории и хронологии материализма в Индии	78
А. И. Володарский.	Древнеиндийские системы нумераций	82
В. А. Кочергина.	Об изучении сложных слов санскрита в древней Индии	90
А. А. Вигасин.	О развитии эндогамии древнеиндийских варн	97
Е. М. Медведев.	О самоуправлении североиндийских городов раннего средневековья	103
Е. С. Семека.	Структура некоторых цейлонских ритуалов и мифов (в связи с культом деревьев)	115
Б. А. Литвинский.	Буддизм и среднеазиатская цивилизация	148
Насим Бхатия (Индия).	Буддийский монастырь в Кара-тепе и ранняя история буддизма в Средней Азии	170
Ф. А. Заславская.	«Мунчск» из Караул-тепе, сумарни и счетные палочки	179
Г. М. Бонгард-Левин.	Два новых фрагмента «Саддхармапундарики» (предварительное сообщение)	187
Б. В. Семичов.	О лхасском диалекте (из архива Ф. И. Щербатского)	192
В. С. Дылькова.	О сюжете одного тибетского предания	205
М. В. Софронов.	Транскрипция санскрита в тангутских версиях <i>Suvarṇa-prabhāsa</i> и <i>Mahāmayūrividyājālī</i>	211
В. И. Гохман.	Культура и языки тайских народов (к вопросу о классификации)	219

<i>А. Е. Глускина</i> , Буддизм и ранняя японская поэзия (по материалам «Манъёсю»)	226
<i>Н. А. Иофан</i> , О буддийской иконографии в Японии в VII—VIII веках н. э. (смысл и язык изображений)	246
<i>Г. Б. Комаровский</i> , Преломление буддийских представлений в японской народной скульптуре позднего средневековья	258
<i>С. А. Арutyонов</i> , Триратна в синто	274

CONTENTS

From Editor	4
-----------------------	---

Proceedings of the Stcherbatsky Anniversary Conference

<u>N. I. Konrad</u> , F. I. Stcherbatsky	5
<i>V. I. Kalyanov</i> , Academician F. I. Stcherbatsky: His Life and Work	13
<i>G. M. Bongard-Levin</i> , The Buddhological Heritage of F. I. Stcherbatsky	27
<i>A. D. Litman</i> , F. I. Stcherbatsky's Contribution to the Study of Indian Philosophy	38
<i>A. Y. Syrkin</i> , F. I. Stcherbatsky's Works and Some Aspects of Comparison between Hinduism and Buddhism	42

Articles and Notes

<i>V. N. Toporov</i> , Madhyamikas and Eliates: Some Parallels	51
<i>E. N. Tyomkin</i> , The Philosophical Views of Bhamaha	69
<i>I. D. Serebryakov</i> , Sources on the History and Chronology of Materialism in India	78
<i>A. I. Volodarsky</i> , Ancient India's Systems of Figures	82
<i>V. A. Kochergina</i> , Study of Compound Sanscrit Words in Ancient India	90
<i>A. A. Vigasin</i> , The Development of Endogamy of Ancient Indian Varnas	97
<i>E. M. Medvedev</i> , The Self-Government of North-Indian Towns in the Early Middle Ages	103
<i>E. S. Semeka</i> , Structure of Some Ceylonese Rituals and Mythes	115
<i>B. A. Litvinsky</i> , Buddhism and Central Asian Civilization	148
<i>Nasim Bhatiya</i> , Buddhist Monastery in Kara-tepe and the Early History of Buddhism in Central Asia	170
<i>F. A. Zaslavskaya</i> , «Munchak» from Karaul-tepa	179
<i>G. M. Bongard-Levin</i> , Two New Fragments of Saddharmapundarika	187
<i>B. V. Semichov</i> , On the Lhasa Dialect (from Stcherbatsky Archives)	192
<i>V. S. Dylikova</i> , On the Motif of one Tibetan Legend	205
<i>M. V. Sofronov</i> , Sanscrit Transcription in Tangut Versions of Suvarṇa-prabhāsa and Mahāmayūri-vidyārājī	211
<i>V. I. Gohman</i> , Culture and Languages of Thai Peoples (the Problem of Classification)	219
<i>A. E. Gluskina</i> , Buddhism and Early Japanese Poetry	226
<i>N. A. Ioфан</i> , On the Buddhist Iconography in Japan in VII—VIII A. D. (Meaning of the Images)	246
<i>G. B. Komarovskiy</i> , The Interpretation of Buddhist Ideas in Japanese Folk-Sculpture in Late Middle Ages	258
<i>S. A. Arutyonov</i> , The Triratna in Shinto	274

ИНДИЙСКАЯ КУЛЬТУРА И БУДДИЗМ

*Утверждено к печати
Институтом востоковедения
Академии наук СССР*

Редактор *Л. Ш. Фридман*
Младший редактор *Е. Г. Марченко*
Технический редактор *Л. Ш. Береславская*
Корректоры *Н. Б. Осягина и Л. И. Письман*

Сдано в набор 29/VII 1971 г.
Подписано к печати 27/I 1972 г.
А-05521. Формат 60 × 90^{1/16}. Бум. № 1
Печ. л. 17.5. Уч.-изд. л. 18,38
Тираж 4000 экз. Изд. № 2813. Зак. № 807
Цена 1 р. 17 к.

Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука»
Москва, Центр. Армянский пер., 2
3-я типография издательства «Наука»
Москва К-45, Б. Кисельный пер., 4

