

Коронованный и «украшенный» Будда в иконографии тхеравады: канонические истоки и символический смысл

И. В. Грунин

Независимый исследователь, г. Пермь, Российская Федерация

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9289-4309>, e-mail: ig.grunin@gmail.com

Резюме: в статье рассматривается одна из самых парадоксальных форм воплощения образа Будды в иконографии тхеравады, являющаяся объектом научных дискуссий фактически с самого момента возникновения западной буддологии. Анализируются основные аргументы господствующей парадигмы, связывающей возникновение коронованных образов с идеями махаяны, показывается их противоречивость и несостоятельность. Формулируется гипотеза о существовании в палийском каноне фундаментальных истоков, порождающих исследуемую форму иконографии. В качестве таких истоков рассматривается концепция махапурисы (махапуруши) и дихотомии путей чаккаватти (чакравартина) и будды. Исследуется эволюция этих концепций в постканонической тхеравадинской литературе. Особое внимание уделяется «Джамбупатисутте» как тексту, ассоциированному с образом коронованного Будды, а также проводится его сопоставление с канонической концепцией чаккаватти. Показывается, что этот текст, традиционно считающийся поздним и апокрифическим, в действительности следует ключевым идеям канона и имеет достаточно ранние аналоги. Обосновывается вывод, что коронованный образ Будды выражает идею подчинения мирской власти конечной цели, провозглашенной буддийским учением; является символическим выражением модели общества, обеспечивающей возможность следовать по пути, ведущему к освобождению. Данный вывод иллюстрируется примерами из практики королевских ритуалов и «народных» форм иконографии.

Ключевые слова: Джамбупати-сутта; иконография тхеравады; коронованный Будда; палийский канон; украшенный Будда; чаккаватти (чакравартин)

Для цитирования: Грунин И. В. Коронованный и «украшенный» Будда в иконографии тхеравады: канонические истоки и символический смысл. *Ориенталистика*. 2019;2(3):539–590. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-3-539-590.



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.





The Crowned and Bejewelled Buddha in Theravada iconography: canonical sources and symbolic meaning

I. V. Grunin

Independent researcher, Perm, Russian Federation

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9289-4309>, e-mail: ig.grunin@gmail.com

Abstract: the article discusses one of the most paradoxical forms of embodying the image of the Buddha in Theravada iconography, which has been the subject of the scholarly discussions since the early age of the Buddhist Studies in the West. The author analyzes the main arguments, which support the theory of link between the emergence of crowned images and the Mahayana ideas, pointing to their inconsistency and weakness. He suggests a hypothesis about the existence in the Pali canon of fundamental sources, which generate the iconographic feature under research. As such he sees the concept of the *mahapurisa* (*mahapurusha*) and the dichotomy of the Paths of *cakkavatti* (*cakravartin*) and Buddha. He subsequently investigates the development of these concepts in the post-canonical Theravada literature. His special attention is paid to the *Jambupati Sutta*, text associated with the crowned Buddha image. He compares it to the canonical concept of *cakkavatti*. In the article is shown that this text, which traditionally was considered as apocryphal and of later date, in fact reflects the key ideas of the Canon and also has very early analogues. In the conclusion brought forward that the image of crowned Buddha reflects the idea of subordinating worldly power to the ultimate goal proclaimed by the Buddhist teachings. The image therefore has to be understood as a symbolic expression of the model of society, which provides the opportunity to follow the path leading to the liberation. This conclusion is illustrated by examples from the Royal ritual practices as well as “folk” forms of iconography.

Keywords: Bejewelled Buddha; *cakkavatti* (*cakravartin*); Crowned Buddha; *Jambupati-sutta*; Pali Canon; Theravada iconography

For citation: Grunin I. V. The Crowned and Bejewelled Buddha in Theravada iconography: canonical sources and symbolic meaning. *Orientalistica*. 2019;2(3):539–590. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-3-539-590.

При упоминании Будды в западном сознании возникает образ отшельника, отказавшегося от роскошной жизни в королевском дворце, обменявшего одежду принца и драгоценности на рубище и отправившегося по пути поиска Истины. Поэтому изображения Просветленного в короне и королевских регалиях, а также в одежде из дорогих тканей или в драгоценных украшениях воспринимаются, по меньшей мере, как противоречие, возможно, отступничество и даже «ересь», особенно если речь идет о тхераваде как наиболее ортодоксальной ветви буддизма. Между тем распространенность и многочисленность такого рода изображений в странах южного буддизма не позволяет свести это явление только к неканоническим отклонениям или «сектантству».



Наличие противоречия, содержащегося в образе коронованного Будды, было осознано в западной буддологии уже на этапе формирования ее как науки. «Поскольку Бодхисаттва отбросил свои королевские одежды, когда впервые принимал аскетическую жизнь, и поскольку все украшения запрещены буддийским монахам, – писал А. К. Кумарасвами, – такие представления должны рассматриваться как неканонические и неортодоксальные... Но мы не имеем права предполагать, что распространенный и тщательно проработанный тип является aberrantным; мы должны попытаться обнаружить его смысл» [1, p. 235–236; см. также: 2, p. 201; 3, p. 185; 4, p. 57 и др.].

Следует оговориться, что сказанное в полной мере относится не только к изображениям Будды во всем великолепии королевских регалий, но и к образам, имеющим разного рода отдельные украшения (серьги, ожерелье, богато декорированный пояс), а также облаченным в одежду монаха, выполненную из орнаментированной или инкрустированной драгоценностями ткани («украшенный» Будда).



Рис. 1. Будда и Бодхисаттва. Рельеф, известняк. XI в. Найден в Багане. Национальный музей, Янго, Мьянма. Здесь и далее фото автора, если не указано иное

Fig. 1. Buddha and Bodhisattva. Relief, limestone. 11th cent. found in Bagan. National Museum, Yangon, Myanmar. Hereafter, all photos belong to the author, unless otherwise indicated

Будда или Бодхисаттва?

Впервые столкнувшись с такими образами, европейские ученые поначалу предпринимали отчаянные попытки избежать заложенного в них противоречия, объявляя эти статуи изображениями принца Сиддхаттхи до Великого Исхода и Просветления (см., например: [5, p. 451]) (рис. 1). Однако в процессе исследований в поле зрения западной науки попадали все новые иконографические образцы такого типа, определение которых именно как образов Будды не вызывало сомнений. В частности, было обнаружено значительное количество коронованных изображений с бхумиспарша-мудрой, едва ли не единственным жестом, трактовка символического значения которого не вызывала существенных разногласий среди ученых. Ярким примером такого типа образов и затруднений с их атрибуцией может служить статуя, найденная в Вате Махатхат Харипунчай (Wat Mahathat Haripunchai) в



Лампхуне, первоначально получившая наименование «Бодхисаттва Харипунджаи» [4, р. 263–265; 6, р. 16] (рис. 2). Однако бхумиспарша-мудра, не согласующаяся со статусом *бодхисаттвы*¹, требовала объяснения.

Такое объяснение, не лишенное изящества, было предложено впервые П. Мюсом [7] и многократно тиражировалось впоследствии [8, р. 40; 9, р. 23; 10, р. 103–106]. Согласно этой гипотезе, главный образ Бодхгаи, представлявший собой изображение Будды в одежде монаха, украшался во время церемоний съемными короной и драгоценностями. Впоследствии же украшения стали неотъемлемой частью копий священного образа, которые изготавливались с натуры или по памяти и распространялись паломниками по всему буддийскому миру. Следуя этой логике, А. Б. Грисволд описывает данную статую как реплику образа Маравиджайи из Бодхгаи, которая «носит королевские атрибуты поверх монашеских одежд» [8, р. 40]. Прежде всего, следует отметить, что такая трактовка лишь подменяет вопрос о причинах изготовления коронованных образов Будды вопросом о причинах украшения существующих статуй, фактически ничего не объясняя. Кроме того, сама иллюстрация, приводимая Грисволдом для обоснования этой точки зрения, ее же и опровергает, поскольку королевские атрибуты изображены здесь не *поверх*, а именно *под* монашеским облачением. Вопреки распространенной точке зрения, такое расположение украшений достаточно часто встречается у образов различных периодов, регионов и стилей, что говорит о более глубоком смысле и символике, чем простое превращение съемных знаков отличия в несъемные при создании копий. В дополнение к образам маравиджайи были обнаружены также коронованные



Рис. 2. Коронованный Будда с бхумиспарша мудрой (Бодхисаттва Харипунджаи). Найден в Вате Махатхат Харипунчай, Лампхун. Ват Бенчамабопхит, Бангкок, Таиланд

Fig. 2. Crowned Buddha in bhumisparsa mudra (Bodhisattva of Haripunjaya) found at Wat Mahathat Haripunchai, Lamphun. Wat Benchamabophit, Bangkok, Thailand

¹ Здесь и далее транскрипция имен и терминов дается в соответствии с палийской традицией, за исключением цитат и обсуждения текстов на санскрите.



фигуры в окружении других событий жизни Учителя или сидящие под деревом Бодхи, что недвусмысленно указывало на то, что перед нами, несомненно, Будда, а не Бодхисатта.

Здесь необходимо сделать важные терминологические уточнения. Термин *бодхисатта* (санскр. *бодхисаттва*) широко используется в тхеравадинских текстах, однако смысл, вкладываемый в это понятие, существенно отличается от трактовки махаяны / ваджраяны. Этот термин не несет какого-либо иного смысла, кроме как «тот, кому в будущем суждено стать Буддой», т.е. означает существо, включенное в длинную цепочку жизненных циклов, в конечном счете приводящую к появлению Просветленного. В этом длительном процессе, описанном в Джатаках, Бодхисатта переживает жизненные циклы животных, людей, а также обитателей мира богов, перевоплощаясь в особое божество по имени Сетакету (санскр. Шветакету)², пребывающее на небесах Тусита (санскр. Тушита) перед последним воплощением в земной жизни в качестве человека, призванного стать Буддой Готамой. Таким образом, Бодхисатта с точки зрения тхеравады является обычным, т.е. непросветленным, существом [12, р. 456–457]. Вследствие такого понимания он полностью лишен мессианского ореола и не может служить объектом культа. В связи с этим показательна позиция тайского короля Рамы III, который был вдохновлен примером короля Аюттхаи Трайлока³, отлившего 550 статуй в соответствии с 550 джатаками. Однако, размышляя над этим, Рама III приходит к выводу, что «такие образы непригодны в качестве объектов поклонения, поскольку представляют Бодхисаттву в форме божества, человека или животного» [6, р. 35].

В иконографии тхеравады могут быть обнаружены коронованные и украшенные изображения бодхисатт, будь то персонажи джатак, образы Сетакету, иллюстрации жизни Готамы, изображающие принца Сиддхаттху до момента Великого отречения, или статуи Меттейи (санскр. Майтрейи). Однако, несомненно, они играют вспомогательную, периферийную роль и не могут объяснить причины появления и широкого распространения коронованных и украшенных образов Будды.

Парадигма «загрязнения махаяной»

Большинство исследователей, занимающихся буддийской иконографией, склонны связывать появление таких образов с махаяной [1; 3; 6; 7; 9; 10; 13]. Появление коронованных изображений в иконографии тхеравады объясняется с таких позиций влиянием или «загрязнением» со стороны Великой Колесницы. Своеобразным «манифестом» этой парадигмы

² Иногда используется также имя Сантусита (*Santusita, Santusitthaputara*) (подробнее см.: [11, р. 212–213]).

³ Полное имя Боромотрайлоканат (*Borommatrailokkanat, или Paramatrilokanatha*). Годы правления – 1448–1488.



явилась статья Поля Мюса, провозгласившего в 1928 г. что «Украшенный Будда – это трансцендентный Будда Махаяны» [7, р. 187], олицетворение *самбхога-кайи*, Тела Блаженства, тогда как образ в одежде монаха являет собой *нирмана-кайю*, воплощенное в форме земного человека тело Будды [13, р. 203–204; 10, р. 113]. Несмотря на то что эта концепция снискала широкую популярность и фактически приобрела характер некритически воспринимаемого стереотипа (см., например: [14, с. 166–167]), основной ее тезис представляется логически противоречивым и подвергается критике с середины XX в. Самбхога-кайя в силу самого смысла, вкладываемого в это понятие, может быть воспринята только особыми существами, в частности Бодхисаттвами, находящимися на высших этапах духовного развития, и «исключена из области восприятия обычных буддистов» [15, р. 179; см. также: 16, р. 93]. Поэтому она невыразима средствами иконографии, что делает бессмысленным создание образов, предназначенных для мирян в тхеравадинских храмах. Как отмечает Ж. Буасселье, «...образ, одетый в королевскую одежду, не может быть достаточным для представления Тела Блаженства, и этот образ не может быть видимым для всех, поскольку его значение вне нашего понимания, независимо от того, являемся ли мы верующими в доктрины Махаяны...» [17, р. 24]. Привлечение понятия *самбхога-кайи* не продвигает нас по пути объяснения причин возникновения коронованных образов, вновь лишь изменяя форму вопроса, поскольку ассоциация Тела Блаженства с царственным облачением, в свою очередь, требует объяснения.

Еще одним источником происхождения коронованных образов, берущим начало в махаяне, является, по мнению ряда авторов, процесс обожествления Будды, «идолизации» его изображений. Согласно А. Кумарасвами, в этом случае «деятельность земного Будды, первоначальная живая память, становится как бы лилой божества» [1, р. 838]. Однако даже если признать процесс «обожествления», возникновение коронованных образов не может быть выведено из него. Прежде всего, божественный статус сам по себе не нуждается в помпе королевского облачения. Как оговаривается сам А. Кумарасвами, «даже великая индуистская божественность может быть представлена в качестве йога и аскета, как в случае с Шивой» [1, р. 838]. Кроме того, причисление к миру божеств, вопреки стереотипам западного сознания, не является чем-то исключительным в азиатском мире, где божественность буквально «разлита» в окружающей человека жизни, и люди постоянно контактируют с божествами в своей каждодневной реальности. По очень точному замечанию А. Бэшема, «божественность стоила очень дешево в древней Индии» [18, р. 87]. И наконец, согласно буддийскому канону, способность достичь состояния Бодхи является исключительным достоянием человеческих существ, тогда как обитатели мира богов ограничены в этой возможности. Таким образом, представление о Будде как



о божестве *не возвеличивает* его, как это представляется исходя из западной теологической традиции, а, напротив, *низводит* до положения одного из множества божественных существ⁴, которые к тому же согласно буддизму в известном смысле ущербны, поскольку лишены возможности достигнуть Просветления.

Помимо логической самопротиворечивости, тезис о том, что образ коронованного Будды «махаянистичен по своей концепции» [13, р. 60], расходится с историческими фактами. Пик популярности таких образов в Индокитае приходится на периоды, когда махаяна сходила с исторической арены, уступая место тхераваде, возводимой к тому же в ранг государственной религии. Многочисленность и распространенность «украшенных» изображений Будды в периоды Аюттхай и Ратанакосина в Сиаме, Авы и Мандалая в Бирме несопоставимы с периодами, где можно говорить о присутствии в той или иной форме махаяны на этих территориях. Кроме того, изготовление коронованных образов было распространено в районах, где присутствие махаяны вообще не подтверждается какими-либо археологическими данными и письменными источниками, например в королевстве Ланна⁵. Постапгангкорский период в Камбодже также породил всплеск популярности подобных иконографических форм, несмотря на вытеснение махаяны тхеравадой. Как справедливо отмечает Ю. Кришан, в случае если бы коронованный образ в действительности был продуктом махаяны, логично было бы ожидать, что по мере ее угасания такая иконография постепенно выходила бы из обращения, подобно тому, как это происходило с образами бодхисаттв и множеством божеств пантеона [16, р. 95]. В действительности мы наблюдаем, однако, прямо противоположную картину.

Анализируя многообразие украшенных образов и мнений ученых, пытающихся объяснить их происхождение, Ю. Кришан приходит к очень важному выводу, что «коронованные изображения Будды не представляют собой какую-то особую школу буддизма, это естественный продукт эволюции буддийского искусства» [16, р. 96]. Справедливо отказывая махаяне в монополии на образ коронованного Будды, Ю. Кришан, однако, останавливается на полпути, на концепции множественности причин и факторов, порождающих такие изображения. Между тем сложно предположить, что в столь разнообразных культурных и теологических условиях под воздействием различных причин конвергентно могут возни-

⁴ В этом контексте не стоит преувеличивать значимость концепции *девараджи* (бога-короля) как средства легитимизации власти в буддийском мире. И уж совсем бесплодной эта концепция представляется в качестве модели, объясняющей появление коронованных образов, хотя попытки такого ее использования предпринимались неоднократно (см.: [13, р. 203–204; 10; р. 115 и др.]).

⁵ В связи с этим принц Дамронг вынужден был предположить, что коронованные образы Будды Ланны являются копиями изображений, завезенных с юга Сиам [6, р. 16].



как столь близкие по иконографии образы. Напротив, логично ожидать, что существует фундаментальная причина, закономерно порождающая такие изображения, несмотря на весьма значительные различия между течениями буддизма; причина, коренящаяся в их общих истоках, возможно даже в единой для буддизма и идейно близких ему учениях предыстории развития древнеиндийской мысли.

Если отбросить спекулятивные трактовки коронованных образов в мире тхеравады как самбхога-кайи или стремления к обожествлению Будды, мы с неизбежностью приходим к пониманию того, что королевские атрибуты, украшающие изображения Учителя, выражают в самой явной и непосредственной форме, а именно к *концепции власти*. Дилемма сакральной и светской власти с ведийских времен привлекала внимание самых разнообразных духовных течений, что нашло свое выражение в концепции Великого Человека (пали *махануриса*, санскр. *махануруша*), имеющего два способа самореализации и жизненного пути – светского лидера, верховного правителя мира – чаккаватти (санскр. чакравартина) или духовного лидера, учителя мира, отшельника-аскета. Именно осмысление этой дилеммы очевидно является источником, порождающим коронованные образы в буддийской иконографии. Понимание смысла, вкладываемого в такие образы, невозможно без предварительного анализа канонических текстов, описывающих взаимоотношения двух Великих Людей.

Концепция чаккаватти в палийском каноне

Концепция чаккаватти, по оценке ряда ученых, восходит, по крайней мере, к X в. до н.э. [19, р. 203] или даже к «до-ведическим, до-арийским традициям Индии» [20, р. 129], т.е. была разработана задолго до времени жизни Будды. Вместе с тем буддизм включает эту концепцию в качестве весьма важной идеи и уделяет ей пристальное внимание. Сопоставления двух типов великих людей в палийском каноне столь многочисленны, а роль, которую играет «вселенский правитель» в буддийском нарративе, столь значительна, что можно говорить о «канонической озабоченности концепцией чаккаватти» [21, р. 803].

Проблематика чаккаватти буквально пронизывает канон. Только в «Дигха-никае» (*Dīgha Nikāya*) ему посвящены в той или иной степени шесть сутт – «Амбаттха-сутта» (*Ambaṭṭha Sutta DN3*), «Махападана-сутта» (*Mahāpadāna Sutta DN14*), «Маханариниббана-сутта» (*Mahāparinibbāna Sutta DN16*), «Махасудассана-сутта» (*Mahāsudassana Sutta DN17*), «Чаккаватти-сиханада-сутта» (*Cakkavatti-Sīhanāda Sutta DN26*) и «Лаккхана-сутта». (*Lakkhaṇa Sutta DN30*). «Маджджхима-никая» (*Majjhima Nikāya*) затрагивает эту проблематику в «Макхадэва-сутте» (*Makhādeva Sutta MN83*) и «Балапандита-сутте» (*Bālaṇḍita Sutta MN129*). «Самъютта-никая» (*Samyutta Nikāya*) и «Ангуттара-никая» (*Aṅguttara*



Nikāya) также не обходят тему стороной⁶. Наконец, в джатаках тоже присутствуют соответствующие сюжеты⁷.

Отправной точкой концепции чаккаватти выступает, как уже отмечалось, древнеиндийское понятие *маханурисы*, обладающего тридцатью двумя признаками (пали *лаккханами*, санскр. *лакшанами*), которое сформулировано в палийском каноне весьма отчетливо, также как и дихотомия его жизненного пути. «...Эти тридцать два признака свойственны Великому Человеку, и для этого Великого Человека, который ими обладает, существует только два пути. Если он выберет мирской образ жизни, он станет правителем, поворачивающим колесо, праведным⁸ монархом (*rājā cakkavatti dhammiko dhammarājā*), завоевателем четырех сторон света, чьи владения незыблемы, тем, кто обладает семью сокровищами... Он правит землями, простирающимися от моря до моря, покорив их не насилием или оружием, а с помощью Закона. Однако если он покинет мир, уйдя в бездомность, то он станет арахантом, полностью просветленным Буддой, который сбросит завесу [неведения] с мира» [27, р. 441]⁹.

Чаккаватти, таким образом, изначально выступает в канонических текстах в качестве фигуры, сопоставимой по своим масштабам, соразмерной самому Будде. Он наделен теми же телесными признаками, вследствие чего провидцы не могут однозначно предсказать его судьбу, его рождение сопровождается теми же знаменами и чудесами, он также наделен сверхъестественными способностями, и его биография совпадает с биографией Будды до той развилки, которая разделяет судьбы Великих Людей. После завершения земной жизни чаккаватти удостоивается пышных похорон, а над его телесными реликвиями должна быть воздвигнута ступа, посещение и почитание которой является благочестивым деянием¹⁰.

Полный титул чаккаватти, многократно повторяемый в канонических текстах, включает множество эпитетов – *cakkavatti dhammiko dhammarājā*

⁶ В «Самъютта-никае» чаккаватти посвящен текст, иногда называемый «Чаккаватти-раджа-суттой» (SN55.1) из *Sotāpattisaṃyutta*, раздела дискурсов, связанных с «вступлением в поток» [22, р. 1788–1789]. «Ангуттара-никая» включает текст, описывающий дхамму как «соправителя» чаккаватти [23, р. 208–209].

⁷ «Маххадева-джатака» (*Makhādeva-jātaka*, № 9) [24, р. 30–32]; «Мандхату-джатака» (*Mandhātu-jātaka* № 258) [25, р. 216–218]; «Ними-джатака» (*Nimi-jātaka* № 541) [26, р. 53–68].

⁸ Здесь используется устоявшийся вариант английского перевода *dhammiko* как *righteous* и соответствующий русский эквивалент – «праведный». Однако, как мы увидим далее, палийский термин многозначен. Поэтому устоявшийся вариант перевода несет в себе опасность искажения смысла, если понимается буквально, без соответствующих оговорок.

⁹ Приведенный фрагмент из «Лаккхана-сутты» в точности повторяется в «Амбаттха-сутте» (DN3) и «Махападана-сутте» (DN16), где также описываются 32 знака маханурисы.

¹⁰ Примечательно, что в «Махапариниббана-сутте» описание похорон и увековечивание памяти Будды уподобляется соответствующим ритуалам чаккаватти, а не наоборот.



cāturanto vijitāvī janapadatthāvariyaṃpattō sattaratanasamannāgato. Dhammiko – означает не только праведный, но и справедливый, а также признанный, законный, легитимный [28, р. 339]; *dhammarājā* – правитель, управляющий в соответствии с законом (дхаммой); *cāturanto* – правитель «четырех четвертей», четырех сторон света, четырех материков, образующих вселенную в древнеиндийской космологической картине мира; *vijitāvī* – завоеватель; *janapadatthāvariyaṃpattō* – хранитель блага народа; *sattaratanasamannāgato* – обладатель семи сокровищ [29, р. 1343].

В текстах большое внимание уделяется описанию семи сокровищ чаккаватти, главным из которых является *чаккаратана*, колесо, представляющее собой символ его статуса¹¹. Однако, несомненно, именно понятие **власти, основанной на дхамме**, выраженное в титуле *dhammiko dhammarājā*, а также взаимоотношения Вселенского Правителя и Будды в связи с этим, являются центральными проблемами канонической концепции чаккаватти. Прежде всего, чаккаватти не всевластен, он «не поворачивает колесо без властителя, стоящего над ним» [23, р. 208]. Таким властителем является Дхамма. Чаккаватти правит «полагаясь на Дхамму, чтя ее, уважая и почитая ее, с Дхаммой в качестве своего штандарта, знамени и господина, обеспечивает законную защиту, убежище и безопасность для своих подданных» [23, р. 209]. Существует соблазн, которому поддаются многие исследователи, трактовать этот тезис таким образом, что чаккаватти подвластен дхамме, понимаемой как учение Будды (см., например: [10, р. 95]). В действительности смысл, вкладываемый в это понятие, применительно к чаккаватти совершенно иной.

Развернутое описание этих вопросов представлено в «Чаккаватти-сиханада-сутте», где рассказывается о последовательности семи чаккаватти, начиная с короля Далханеми (*Daḷhanemi*), «покорившего свои владения от моря до моря, без насилия и оружия, но посредством дхаммы» [27, р. 395–396]¹². По прошествии длительного периода царствования чаккаратана – символ справедливости и легитимности власти короля – сдвигается со своего места, что является сигналом приближающего завершения правления чаккаватти. В соответствии с обычаем, Далханеми передает правление старшему сыну, а сам облачается в одежду отшельника и «уходит в бездомность». Семь дней спустя чаккаратана исчезает. Опечаленный царь, только вступивший на престол, обращается за наставлениями к придворному мудрецу, который объясняет, что статус чаккаватти не передается по наследству, и если он хочет обрести чакку, он должен вести себя соответственно дхамме. «Вы зависите от Дхаммы,

¹¹ Помимо колеса, это слон, конь, женщина (жена), казначей (домовладелец), советник (военачальник). Семь сокровищ описываются в «Махасудассана-сутте» (DN17), «Лакхана-сутте» (DN30), «Махападана-сутте» (DN14), «Амбаттха-сутте» (DN3) и особенно подробно в «Балапандита-сутте» (MN129).

¹² См. также перевод А. В. Парибка: [30].



должны почитать ее, благоговеть перед ней, лелеять ее, поклоняться ей и чтить ее, сделать Дхамму своим символом и знаменем, признать Дхамму своим господином...» [27, р. 396–397]. В этом случае в день упосатхи после совершения соответствующих ритуалов король обретает чаккаратану, колесо-сокровище, совершенное во всех отношениях, и становится чаккаватти.

Следует подчеркнуть, что правитель, претендующий на роль чаккаватти, обращается за наставлениями в дхамме не к бхиккху, а к придворному брахману, который призывает его следовать *арийской* традиции (*ariye cakkavattivatte*), а в дальнейшем за советами по осуществлению «праведного правления» обращаться к «шраманам и брахманам». То есть под дхаммой очевидно имеется в виду в данном случае комплекс правил царствования, разработанный в ведийских и постведийских брахманических текстах, объединяемый понятием *дхамма царя* или *раджадхамма* (*rājadhamma*) (см.: [31, с. 47–54]). И даже упоминаемое в тексте следование правилам *упосатхи*, в частности омовение головы, не является специфически буддийским и не превращает претендента на роль чаккаватти в ревностного последователя Будды¹³. Тексты палийского канона прямо указывают на то, что эта традиция имеет древнее добуддийское происхождение. В частности, «Ангуттара-никая» включает два фрагмента, называемых иногда «Паччорохани-суттами» (*Paccorohaṇi suttas* AN 10.119; AN 10.167), где описываются ритуалы, в ходе которых «в день упосатхи брахманы моют свои головы и надевают новые льняные одежды» [23, р. 1500, 1508]. Сукумар Датт описывает существующие еще в ведийское время практики жертвоприношений, предписанных домовладельцам, которые соответствовали лунному календарю. День, предшествующий жертвоприношению, отмечался как священный, сопровождался очистительными обрядами и носил название *upavasatha*. Практика соблюдения таких обрядов и почитания соответствующих дней была известна также под названием *posadha* (название на пракрите, соответствующее *uposatha* на пали) [34, р. 72–74].

Длительный период процветания, связанный согласно сутте с неукоснительным следованием дхамме семи поколений чаккаватти, прерывается, когда взошедший на трон новый правитель решает править «по своему разумению». Благополучие сменяется аномией и нравственной деградацией, вследствие чего продолжительность жизни людей снижается с восьмидесяти тысяч до десяти лет. Однако если причина общественного регресса указана в сутте совершенно отчетливо (это отход от *дхаммы царя* со стороны правителя), то последовавший за этим период восходящего развития является по существу беспричинным.

¹³ Ряд исследователей отсекают «от претензий на статус Вселенского Правителя не только царей-небуддистов, но и тех буддийских государей, кто неприлежен в религиозной дисциплине, в частности нерадив в соблюдении упошадха» [32, с. 166; см. также: 33, с. 20].



После крайней степени деградации общества и низведения людей до состояния животных, уничтожающих друг друга, необъяснимо возникает некая потребность в совершении благих дел, в результате чего регресс сменяется возрождением нравов и ростом продолжительности жизни. Этот процесс смены вектора общественного развития не может быть списан на беспричинную цикличность, поскольку в этом случае и у регресса также не может быть причины в виде отхода от дхаммы, да и сама дхамма оказывается бессмысленной и бесполезной, поскольку она не может воздействовать на беспричинный ход событий.

Завершением процесса возрождения общества, согласно сутте, является приход в мир нового чаккаватти по имени Санкха, который происходит, когда продолжительность жизни людей вновь достигает восьмидесяти тысяч лет. Появление чаккаватти в сутте полностью лишено какой-либо мессианской функции. Он появляется не в период регресса и деградации, чтобы посредством дхаммы предотвратить или остановить эти процессы, а во время, когда Джамбудипа уже является богатой и процветающей. С помощью дхаммы он лишь «завоевывает» материк Джамбу, объединяя земли «от моря до моря» в единое царство. Точнее, соблюдая дхамму царя, правитель сначала создает богатое и процветающее общество и лишь затем обретает статус чаккаватти. Чаккаратана выступает поэтому не неким «оружием завоевания», а всего лишь *символом успеха* правителя на пути создания «общества всеобщего благоденствия». Добровольность присоединения к такому обществу выглядит поэтому вполне логичным и естественным процессом, равно как столь же естественным является и желание вассальных правителей обучиться у чаккаватти раджадхамме, следование которой привело к столь впечатляющим результатам.

Фигура чаккаватти в значительной степени является воплощением древнеиндийской мечты об объединении разрозненных земель в единую могучую империю под властью *cāturanto* и *vijitāvī*. Примечательно, что концепция вселенского императора существует и у джайнов, в эпохах которых действуют легендарные короли *дигвиджайны* (*digvijayins*), завоеватели всех четырех континентов [18, p. 83]. Наличие в иконографии джайнов коронованных образов тиртханкаров в свете сказанного не вызывает удивления, явственно указывая на источник таких изображений, коренящийся в общей для духовно близких учений Древней Индии доктрине, описывающей взаимоотношения Всемирного Правителя с духовным Учителем мира.

Именно масштаб личности чаккаватти и его достижений является определяющей характеристикой Вселенского Правителя, вследствие которой народы выражают свое желание перейти под его власть. Показательно, что Васубандху, создавший, пожалуй, наиболее полное в комментаторской литературе изложение концепции чаккаватти, кладет в основу своей классификации не некую «степень праведности»,



а масштаб завоеваний правителя. Причем, чем на большую территорию распространяется власть чаккаватти, тем с большей охотой народы и местные властители выражают свое желание перейти под его правление. Если обладателя золотой чакры, завоевавшего все четыре материка, приглашают на царствование в инициативном порядке, то суверенитет правителя только одного континента, владеющего железной чакрой, признается только после «взаимного бряцанья оружием» [32, с. 285]. Уместно вспомнить, что сама идея добровольного перехода под власть признанного, законного (*dhammiko*) правителя, добившегося гармонии в обществе и процветания подданных, сформировалась задолго до возникновения буддизма. Гимн Ригvedы, посвященный церемонии вступления правителя на престол, уже включал посыл «Да пожелают тебя все племена!» [30, с. 32].

При внимательном рассмотрении в канонической концепции чаккаватти не обнаруживается ничего специфически буддийского. Он действует в соответствии с *радждахаммой*, руководствуясь наставлениями брахманов, и в этом заключается его «праведность», именно в этом смысл его титула *dhammarājā*. «Праведность» эта не означает «идеальность» или «непогрешимость». Эта подмена понятия, закрепленная в устоявшемся варианте перевода и соединенная с «европейской проекцией смысла», приводит к ложной трактовке термина *dhammiko*, в действительности означающего, прежде всего, *признанность*, *законность* власти правителя. Точно так же то, что чаккаватти действует не посредством *данды* (силы), а посредством *дхаммы* (закона), означает, строго говоря, не отсутствие насилия как такового, а лишь то, что он приходит к власти *легитимным* путем, а не посредством ее узурпации. Чаккаватти, так же, как и обитатели мира богов, подвержен страстям и может ошибаться. Критерием безошибочности его действий является чаккаратана. Важным персонажем сутты выступает слуга, который по приказу правителя следит за чаккой и докладывает ему, если она сдвигается с места, что служит признаком отхода от дхаммы или даже приближающегося завершения правления чаккаватти.

Вселенский масштаб личности чаккаватти иллюстрируется в каноне его участием в жизни не только людей, но и богов. «Мандхату-джатака» (*Mandhātu-jātaka* № 258) [25, р. 216–218] повествует о чаккаватти Мандхату, ведущем свой род от Махасамматы¹⁴. Мандхату настолько велик, что его власть признают сначала на небесах Четырех Великих Царей¹⁵, а затем и на небесах Таватимса (тридцати трех богов), где сам

¹⁴ Махасаммата – «великий избранник», легендарный первый правитель, избранный людьми для поддержания общественного порядка. Тем самым еще раз подчеркивается законность, легитимность власти чаккаватти.

¹⁵ См. примечание 59, Приложение 3.



Сакка (Индра), Король богов, встречает его с небесными цветами и благовониями в руках и передает под его власть половину своего царства. Мандхату правит на небесах в течение тридцати шести поколений, сменяющихся на троне Короля богов. Однако и это не может удовлетворить его жажду власти, и он решается убить Сакку, чтобы властвовать безраздельно. Тем самым он лишает себя статуса *признанного, легитимного* (*dhammiko*) правителя, низвергается с небес и умирает. Несколько иной аспект космологической модели, в которую включена деятельность чаккаватти, рассматривается в «Макхадэва-сутте» «Маджджхима-никаи» (*Makhādeva Sutta MN83*). Чаккаватти Ними, прославившийся своей праведностью, отправляется на небеса Таватимса по приглашению тридцати трех богов, но возвращается на землю, чтобы продолжить там царствовать. Примечательно, что по дороге он осматривает на колеснице, ведомой Матали, возницей Сакки, все Небеса и Ады¹⁶.

«Макхадэва-сутта» акцентирует внимание на практике, с описанием которой мы уже сталкивались в «Чаккаватти-сиханада-сутте». В соответствии с ней Вселенский Монарх при появлении седых волос «уходит из дома в бездомность», передавая власть старшему сыну¹⁷. Эта благая традиция, установленная, согласно сутте, самим Буддой во время, когда он был чаккаватти Макхадэвой, однако не ведет «к бесстрастию, к прекращению, к покою, к прямому знанию, к просветлению, к ниббанае, но [ведет] только к перерождению в мире Брахм» [35, р. 696]. Эта же мысль повторяется в «Самъютта-никае» с той лишь разницей, что перерождение происходит среди дэвов небес Таватимса [22, р. 1788]. Чаккаватти, таким образом, уходя в бездомность, не становится буддийским монахом, как можно было бы подумать. Это путь отшельника-*срамана* (санскр. *шрамана*), путь *сам по себе* не являющийся истинным, ведущим к освобождению и ниббанае (санскр. *нирване*).

Эта мысль специально подчеркивается в «Ними-джатаке», где описывается, как царь Макхадева, пребывая на небесах Брахм, наблюдает за неукоснительным соблюдением традиции на протяжении восьмидесяти четырех тысяч поколений его потомков, каждый из которых «уходит в бездомность» при появлении первых седых волос. Он размышляет при этом: «Приведет это к ниббанае или нет?» [26, р. 54]. Каждый раз убеждаясь, что цель не достигается, он решает прекратить эту практику. С этим намерением он перерождается на земле в качестве чаккаватти по имени Ними, который становится последним уходящим в отшельники королем.

Ни путь отшельничества, ни уход в божественные миры не помогает чаккаватти вырваться из мира сансары. То, что Ними возвращается на

¹⁶ Демонстрация Адов и Небес является характерным приемом, используемым Буддой при обращении различных скептиков и сторонников ложных учений. Однако в отсутствие Будды Ними не в состоянии понять смысл увиденного и постичь истинное учение.

¹⁷ Описывается также в «Макхадева-джатаке».



землю с небес Таватимса, не является актом самопожертвования или подвижничества, как это иногда трактуется¹⁸. Это иллюстрация ложности такого пути, ограниченности божественного существования. Эта мысль сформулирована в каноне совершенно отчетливо: «...Хотя чаккаватти утвердил наивысшую царскую власть над четырьмя континентами – после распада тела, после смерти – он перерождается в благом уделе, в небесном мире, среди дэвов мира Таватимса. И там, в роще Нандана, окруженный свитой небесных нимф, он наслаждается, наделенный пятью нитями небесного чувственного удовольствия. Но, тем не менее... он не освобожден от ада, от мира животных, от мира страдающих духов, от состояния лишений, от плохого удела, от нижних миров» [22, р. 1788]. Буддийская практика Благородного Восьмеричного пути отчетливо противопоставляется в суттах пути чаккаватти, а «праведность» правления последнего – буддийскому пониманию нравственности. В отличие от Вселенского Монарха, буддийский монах наделен четырьмя вещами – верой в Будду, верой в Дхамму, верой в Сангху и нравственными качествами. «...Если сравнивать обретение царской власти над четырьмя континентами и обретение этих четырех вещей, то обретение царской власти не стоит даже одной шестнадцатой обретения этих четырех вещей» [22, р. 1789]. Важный вывод, следующий из анализа текстов сутт, в которых затрагивается тема Вселенского Монарха, заключается в следующем – достижения чаккаватти, обретаемые им на пути следования *радждахамме*, ничтожны по сравнению с плодами, ожидающими бхиккху, идущего по пути, указанному Дхаммой Будды. Дхамма царя, несмотря на то что она обеспечивает процветание общества и благое перерождение правителя и его подданных, является ущербной, поскольку не может указать путь к подлинному освобождению.

Чаккаватти, таким образом, предстает в суттах как фигура, нуждающаяся в наставлении, обращении в истинное учение, подобно множеству других персонажей, находящихся в плену ложных доктрин¹⁹. Одновременно он является трагической фигурой, поскольку лишен такой возможности, вследствие того что не может встретиться с Буддой. Чаккаватти правят в исторические периоды, в которых будды не появляются. Васубандху разделяет эпохи чаккаватти и будд хронологической пропастью – вселенские императоры властвуют, когда продолжительность жизни людей составляет не менее восьмидесяти тысяч лет, тогда как будды приходят в мир при сокращении человеческого жизненного цикла до ста лет [32, с. 281, 283]. Один из весьма немногочисленных эпизодов сутт, где два махапурисы встречаются, – предсказание пришествия будущего Будды

¹⁸ С. Х. Шомахмадов уподобляет этот эпизод следованию идеалу Бодхисатвы (см.: [33, с. 22]).

¹⁹ Реализацию этой идеи мы увидим позже в постканонических текстах, в особенности в «Джамбупати-сутте».



Меттейи (санскр. Майтрейи) в «Чаккаватти-сиханада-сутте». Однако явная смысловая несогласованность этого пассажа с остальной частью текста и его отсутствие в некоторых редакциях канона позволяют ряду исследователей обоснованно предполагать, что он относится к поздним добавлениям к канону. Как справедливо замечает по этому поводу Аналайо, единственная причина появления в тексте Майтрейи – «дать возможность царю, поворачивающему колесо, выйти вперед и стать арахантом» [37, р. 23]. То же можно сказать и о подобном сюжете, включенном в «Буддхавамсу», хронику двадцати четырех будд, предшествующих Готаме, также считающуюся поздним фрагментом канона. Этот текст содержит краткое упоминание чаккаватти Сунанды, который, выслушав наставление в дхамме от Будды Мангалы²⁰, был посвящен в монахи вместе со своей бесчисленной свитой [38, р. 21; 39, р. 33].

Эволюция концепции чаккаватти в тхеравадинской литературе Индокитая

В поздних фрагментах канона и постканонической тхеравадинской литературе концепция чаккаватти подвергается радикальному переосмыслению. Будда становится непосредственным действующим лицом дискурса о Вселенском правителе, а сам чаккаватти постепенно трансформируется в ревностного буддиста, достигающего арахантства под руководством Просветленного. Наиболее вероятной исходной точкой такой трансформации, и возможно, соответствующей редакции канона, служит время правления царя Ашоки, считающегося идеалом чаккаватти в буддийской традиции и примером для подражания правителей тхеравадинских государств Индокитая.

Одним из таких правителей является принц Ли Тхай (Li Thai), внук Рамы Камхенга, который, будучи вдохновленным легендарным примером, в 1347 г. взшел на трон Сукхотая с титулом Махадхармараджадхираджи (*Mahadharmarajadhiraja*) [40, р. 221], претендуя на роль Великого Чаккаватти²¹. Королю Ли Тхай приписывается авторство фундаментального космологического трактата «Трайпхумикатха» (*Traibhumikatha* – «История трех миров»), дошедшего до наших дней в слегка измененном виде под названием «Трайпхум Пхра Руан» (*Traiphum Phra Ruan* – «Три мира правителя Руана») [42]. Традиционно датируемая 1345 г., эта книга представляет собой своеобразный компендиум сиамского буддизма и мировоззрения таи периода формирования национальной государственности. В соответствии с масштабом амбиций короля существенное внимание в трактате уделяется концепции чаккаватти.

²⁰ Третий в списке 24 будд, предшествующих Готаме.

²¹ Претензия на роль чаккаватти была традиционной также для бирманских королей (см.: [41, с. 81]).



Вселенский правитель изначально предстает в трактате как последователь буддизма, почитающий Три Драгоценности и соблюдающий заповеди. Его положение в обществе объявляется прямым следствием накопления заслуг в прошлых жизнях [42, р. 135–136]. Следуя каноническим суттам, Ли Тхай подчиняет чаккаватти дхамме, вводя ее в качестве императива, которому должен следовать правитель. Однако, в соответствии с парадигмой Ашоки, само понятие дхаммы, которой подчиняется чаккаватти, обретает отчетливо выраженную буддийскую этическую окраску²². Показательно, что буддийские монахи, отсутствующие в «Чаккаватти-сиханада-сутте», не только включаются в число наставников, обучающих чаккаватти дхамме, но и ставятся на первое место в ряду учителей. «Обычно он слушает проповедь Дхаммы в кругу монахов, учителей-брахманов и мудрецов, которые знают Дхамму» [42, р. 136].

Эпохи чаккаватти и будд, согласно Ли Тхай, хронологически разделены. «В любой *канпе* (санскр. *кальпе*), в которой нет ни Будды, ни Пачека Будды²³, вместо них появляется великий король Чаккаватти» [42, р. 139]. В отсутствие Будды Чаккаватти несет дхамму людям. Но о какой дхамме идет речь в этом случае? Ли Тхай отвечает на этот вопрос совершенно определенно – чаккаватти обучает правителей *раджадхамме*, дхамме царей. Вселенский правитель подобен Будде своим величием, но он не может заменить его в его отсутствие. «В свое время великий король Чаккаватти учит правителей жить согласно Дхамме. Он говорит следующее: “Пусть правители и цари соблюдают десять правил Дхаммы для царей, и делают это непрерывно”» [42, р. 147–148]. Следование *раджадхамме* приводит общество в состояние гармонии и благоденствия. «Если какой-либо правитель или царь, пока он правит, действует справедливо и совершает праведные поступки, простые люди, рабы и свободные, будут жить мирно и счастливо, будут иметь стабильность и равновесие и наслаждаться удачей и процветанием» [42, р. 153]. В этом заключается цель чаккаватти и суть *раджадхаммы* как комплекса принципов управления, направленных на достижение такого состояния общества.

Эпиграфика Ли Тхай позволяет составить представление о том, что именно понимается под десятью правилами *раджадхаммы*, составляющими основу праведного правления. Король не должен силой захватывать чужую собственность, претендовать на наследство, передаваемое от отца к сыну или от старшего брата к младшему, убивать тех, кто вступает с ним в конфликт, не совершать других подобных поступков [44, р. 192]. Подобные наставления, скорее напоминающие ограничения

²² Понятие *раджадхамма* трансформируется со временем, по существу превращаясь в совокупность моральных наставлений правителю со стороны сангхи, что порождает соответствующий класс буддийской литературы. См. об этом: [43, с. 51–52].

²³ Пачека Будда (санскр. пратьека Будда) – «будда-для-себя», арахант, достигший просветления собственными силами, но не обучающий этому пути других.



произвола власти, чем идеал праведного правления, легко можно обнаружить уже в ведийских раджасуттах и постведийских раджашастрах.

Примечательно, что Ли Тхай, проводя аналогии между Чаккаватти и Буддой, отчетливо разграничивает два вида дхаммы, указывая, что вселенский правитель не может проповедовать дхамму, понимаемую как учение Будды. Обучая вассальных правителей раджадхамме, чаккаватти остается по отношению к учению Будды лишь буддистом-мирянином, а значит, он не может указать людям путь к полному освобождению. «...Великий царь Чаккаватти не может даровать сокровища Ниббаны, потому что он все еще обычный человек. Даже такой великий царь Чаккаватти, который имеет заслуги и завоевывает все четыре континента, смертен и подвержен непостоянству. Он все еще находится в цикле рождения и перерождения, и его ум не свободен от страданий в этом цикле рождения и перерождения» [42, р. 172]. Этим выводом завершается изложение концепции чаккаватти в трактате Ли Тхай, а карьера самого короля находит закономерное завершение в посвящении в 1362 г. в буддийские монахи как единственно возможном с точки зрения тхеравады пути к ниббане. Вместе с королем посвящение получили четыреста его подданных, воспроизведя в реальности эпизод постканонических легенд о чаккаватти.

Переосмысление концепции чаккаватти получило дальнейшее развитие в произведениях особого класса бирманской буддийской литературы – *боудавинах* (*bodawin*), развернутых жизнеописаниях Будды, написанных на бирманском языке в период правления Конбаунов (1752–1885) [45, р. 31–33]. Эти тексты, среди которых наибольшую известность приобрели «Татхагата-удана-дипани» (*Tathagata-udana-dipani*, ca. 1772) и «Малаланкара-ваттху» (*Malalankara-vatthu*, 1798)²⁴, представляют собой компиляции различных палийских источников, опирающиеся, прежде всего, на «Нидданакатху» и «Буддхавамсу». Часто сами боудавины также называют термином «буддхавамса» (хроника жизни Будды), что порождает некоторую путаницу. К этой же традиции может быть отнесен фундаментальный труд «Маха Буддхавамса» (*Maha Buddhavamsa* – «Великая хроника Будд») выдающегося религиозного деятеля постколониальной Бирмы, известного под именем Мингун Саядо²⁵. Краткое упоминание Сунанды в канонической «Буддхавамсе»

²⁴ Во второй половине XIX в. эти тексты были переведены на европейские языки (см.: [46; 47]). Однако современные исследования показывают, что авторы этих работ скорее «создавали новые труды под видом переводов» [48, р. 40].

²⁵ Мингун Саядо (1911–1993), настоятель монастыря (бирм. *саядо*) в Мингуне, ныне пригороде Мандалая. Обладатель редчайшего титула *Типитакадхара* (*Tipitakadhara*), «хранителя трех корзин», монаха, способного по памяти воспроизвести полный текст палийского канона. Сыграл важную роль в проведении VI Всемирного буддийского собора.



превращается здесь в развернутый сюжет, демонстрирующий новую модель взаимоотношений чаккаватти и Будды:

«Прежде чем появился Будда Мангала (Mangala), в городе Сурабхи (Surabhi) правил король Сунанда (Sunanda), который выполнял обязанности, необходимые для обретения Колеса (является одним из семи сокровищ вселенского монарха). После исполнения этих обязанностей колесо появилось в его владениях.

Когда появился Будда Мангала, Колесо соскользнуло со своего места. Увидев это, король Сунанда очень опечалился, и спросил своих советников-брахманов: “Почему Колесо-сокровище, которое появилось благодаря моим похвальным деяниям, сместилось со своего места?”

Тогда брахманы ответили:

“О Царь, Колесо смещается, потому что жизнь Вселенского Монарха приближается к концу; или когда монарх становится монахом; или потому, что появляется Будда.

Нет никакой опасности, что ваша жизнь закончится. Вы проживете очень долго.

Действительно, Будда Мангала теперь появился в мире. В этом причина смещения вашего Колеса-сокровища”.

Услышав ответ, данный брахманами, Вселенский Монарх Сунанда со своей свитой выразил свое почтение Колесу-сокровищу, и попросил о следующем: “Я поклоняюсь Будде Мангале с помощью твоей славы, О Колесо, пожалуйста, пока не исчезай”. После этого Колесо вернулось на свое первоначальное место.

Безмерно счастливый, Вселенский монарх Сунанда с огромной колонной свиты в тридцать лиг длиной направился к Будде Мангале, который действительно был благом²⁶ для всего мира. Король сделал обширные подношения Будде и его Сангхе. Он преподнес ста тысячам арахантам куски ткани из Каси (Kasi) для изготовления монашеской одежды и всевозможные атрибуты для Будды. После подношения он сел в подходящее место, чтобы послушать проповедь Будды. Аналогичным образом принц Анураджа (Anuraja), сын Вселенского Монарха, занял свое место.

После этого Будда Мангала преподавал аудитории, возглавляемой королем Сунадой, традиционную серию проповедей. В результате Вселенский монарх и его последователи достигли состояния арахантства.

Созерцая акты заслуг, совершенные ими в предыдущих жизнях, Будда видел их прошлые благие поступки, которые сулили им чаши и мантии монахов (хотя они не искали их). Итак, он вытянул правую руку и произнес: “*Etha Bhikkhavo* – Придите, о монахи!”. Мгновенно все они стали монахами с волосами в два пальца длиной, с чашами для подношений в руках, одетые в соответствующую одежду, и, выходя подобно Махатерам, сто лет состоящим в сангхе, они окружили Будду» [11, p. 128].

²⁶ *Mangala* в буквальном переводе означает благоприятность, хорошее предзнаменование [28, p. 137].



Итак, согласно новой модели, правитель обретает статус чаккаватти, следуя раджадхамме в соответствии с рекомендациями брахманов. В завершение своего правления он получает наставление в Дхамме высшего порядка, понимаемое как учение Будды, исходящее непосредственно от Учителя. Два махапурисы встречаются, их эпохи соединяются, обретая общую границу. Завершая свое правление, чаккаватти уже не просто «уходит в бездомность», становясь отшельником-сраманом. Он получает посвящение в бхиккху, более того, под воздействием проповеди Учителя сразу достигает состояния араханства. Вместе с чаккаватти посвящение в буддийские монахи проходят множество его подданных. Перед ординацией король совершает щедрые дары Будде и сангхе, демонстрируя примат духовного пути над властью Вселенского правителя.

Сказанное непосредственно подводит нас к обсуждению еще одного постканонического текста – «Джамбупати-сутты», в известном смысле завершающей эволюцию концепции чаккаватти и имеющей самое прямое отношение к предмету данного исследования. Название сутты стало нарицательным, породив даже специальный термин «Джамбупати Будда» для обозначения самого типа коронованных изображений Просветленного.

Каноническая концепция чаккаватти и «Джамбупати-сутта»

Текст сутты в переводе на французский язык был впервые опубликован Луи Фино в 1917 г. в обзоре лаосской литературы [49, р. 66–68] (см. Приложение 1). В 1921 г. принцем Дамронгом Радчанубхабом был опубликован сокращенный тайский перевод рукописи на пальмовых листьях, написанной на языке пали (Приложение 3)²⁷. Кроме того, известны две версии на монском языке [10, р. 88], палийский текст, найденный в Камбодже [51, р. 189–190]²⁸, а также бирманский текст, вошедший в упомянутую выше работу «Татхагата-удана-дипани» (см. Приложение 2)²⁹. В 2009 г. было опубликовано романизированное сопоставление четырех палийских рукописей Джамбупати-сутты [53]. К сожалению, анонсированная работа по их английскому переводу не завершена до настоящего времени.

Сторонники концепции, связывающей происхождения коронованных образов с махаяной, склонны трактовать текст сутты как описание малозначительного эпизода в легендарной жизни Учителя, изобретенное исключительно для оправдания и легитимизации самого наличия такого типа изображений как противоречащих тхеравадинскому пониманию природы Будды. Показательной является позиция Д. Фикл, которая

²⁷ Текст приводится по английскому переводу [50].

²⁸ Н. Saddhatissa описывает текст *Mahajambapatisaraja*, называемый в Таиланде *Jambupati Sutta*.

²⁹ Текст приводится по английскому переводу [52].



прямо заявляет: «Я считаю, что этот миф был изобретением монаха Тхеравады где-то в Юго-Восточной Азии, возможно моном, который пытался объяснить коронованные изображения Будды, появляющиеся все чаще» [10, р. 88]. К. Стрэттон продолжает эту мысль: «С легендой о Джамбупати автор / монах мог очистить образы от загрязнений Махаяны... и сделать коронованные изображения приемлемыми для сообщества Тхеравады» [4, р. 58; см. также: 54, р. 134–135]. Однако анализ доступных на сегодняшний день текстов заставляет усомниться в такой трактовке. Прежде всего, Джамбупати предстает в сутте не просто как «высокомерный» и «агрессивный» король, обладающий ничем не обоснованными амбициями [55, р. 295]. Хотя сам термин по отношению к нему в переводах сутты не используется, детали текста позволяют заключить, что речь, несомненно, идет о чаккаватти. Рождение Джамбупати сопровождается знаменами и чудесами, на основании которых брахманы предсказывают, что ему суждено стать «верховным правителем всей Джамбудипы»³⁰. Он обладает сверхъестественными способностями, в частности может перемещаться по воздуху, что обеспечивается особыми атрибутами, прибывающими с горы Випула, традиционного источника сокровищ чаккаватти, согласно палийским текстам. Описание молодости Джамбупати включает эпизод с упражнениями в стрельбе из лука, что также согласуется с легендарными биографиями Великих Людей, как чаккаватти, так и Будды. В качестве королевы, жены Джамбупати, бирманская версия сутты называет Канчана Деви, образец добродетели в палийских текстах (жена-сокровище). Власть Джамбупати признает сто один вассальный правитель. Наконец, согласно сутте, свое положение король Джамбу обретает благодаря накопленным в прошлом заслугам.

Джамбупати – могущественный чаккаватти, обуреваемый жаждой власти и тщеславием, подобно Мандхату. Однако присутствие Будды позволяет Джамбупати избежать трагической развязки сюжета «Мандхату-джатаки». Дидактический эффект сутты усиливается за счет введения в сюжет фигуры короля Бимбисары, ревностного буддиста и образца праведности. Однако по масштабу своей власти Бимбисара не превосходит никого из более чем сотни вассалов Джамбупати и не может претендовать на статус Вселенского Правителя. Поэтому чаккаватти-завоеватель воспринимает как вызов высоту и количество ярусов башни дворца Бимбисары³¹ и добивается от него признания своего суверенитета. Естественное для Вселенского Правителя поведение приобретает в контексте сутты форму нежелания признать верховенство дхаммы Будды над

³⁰ Само имя *Jambupati* содержит явную отсылку к этому. Одно из значений палийского *pati* – «господин», «повелитель», т.е. «Джамбупати» в буквальном переводе означает «Повелитель материка Джамбу».

³¹ См. примечание 51, Приложение 2.



дхаммой царя. Показательно, что чаккаватти лишен в сутте своего главного сокровища – чакки, и его оружием выступает стрела, символ силы, которая не может противостоять, однако, *дхаммачакке* Будды.

Поединок при помощи магического оружия, в котором Джамбупати терпит сокрушительное поражение, сменяет соперничество посредством символов власти и могущества. Будда при помощи божеств создает город и дворец невиданной красоты и роскоши, направляя короля богов Индру (Сакку) в качестве посланника, который должен доставить к нему Джамбупати. Обращает на себя внимание то, что описание города и дворца, при всей его фантастичности, поразительно напоминает описание столицы чаккаватти Кусавати и дворца Дхамма в «Махасудассанасутте», а участие в повествовании божеств различных небесных сфер вторит аналогичным пассажам из «Махадэва-сутты» и «Мандхатуджатаки», являясь, впрочем, обычным для канонических текстов, затрагивающих космологическую картину мира.

Квинтэссенцией сутты выступает встреча чаккаватти Джамбупати с Буддой, представшим перед ним во всем великолепии Раджадхираджи, Короля Королей, окруженного сияющей свитой из божеств. Однако и у этого эпизода мы можем обнаружить канонические основания. В «Махапариниббана-сутту» включен фрагмент о восьми видах собраний, в котором объясняется, что Будда обретает внешний вид тех, кому он проповедует: «...Прежде чем говорить с ними или вступать в дискуссию, я принимал их облик и язык, кто бы они ни были. И я наставлял, вдохновлял, радовал и восхищал их беседой о Дхамме. И когда я говорил с ними, они не знали кто я...» [27, р. 248–249]. Как отмечает Ж. Буасселье, «это самая суть Джамбупати-сутты» [17, р. 28].

Коронованный образ Будды, таким образом, является символическим посланием к светской власти на ее языке о примате духовного пути над высшими достижениями мирской жизни. В завершение сутты Будда обретает свой естественный вид, посвящает в буддийские монахи Джамбупати и его бесчисленную свиту, а чаккаватти и его вассальные правители почтительно преподносят Просветленному свои короны и королевские регалии как символы того, кому в действительности принадлежит высшая, или подлинная, власть.

По отношению к «Джамбупати-сутте» бытует достаточно скептическое отношение как к позднему апокрифическому тексту, распространенному лишь на ограниченной территории нескольких тхеравадинских стран Индокитая и не имеющему ни истоков в сакральной литературе Индии и Шри-Ланки, ни аналогов в странах северного буддизма [10, р. 88; 56, с. 64]³². Между тем такие аналоги не только существуют,

³² Дороти Фикл датирует текст XIII–XIV вв., не приводя какого-либо обоснования такой атрибуции. Эта оценка воспроизводится в неизменном виде до настоящего времени.



но и датируются достаточно ранним периодом, соответствующим самым старым из известных коронованных образов Будды. Речь идет о джатаке, включенной в китайскую и тибетскую версии канона и повествующей о царе Кацин-ценпо (Маха Капина) [57–59]. Этот текст входит в собрание джатак и авадап, известное под общим названием «Сутра о мудрости и глупости» и датируемое V–VI вв. Ключевые моменты джатаки в точности соответствуют легенде о Джамбупати. Царь Кацин-ценпо, «своим могуществом и величием подчинивший все страны Джамбудвипы», сталкивается с непокорством царя Прасенаджита (пали Пасенади) и требует от него признания роли вассала. Прасенаджит обращается за защитой к Будде, который превращает себя во вселенского монарха чакравартина, восседающего в блистательном дворце, окруженном садом из драгоценных деревьев. Пораженный увиденным великолепием, а также продемонстрированными Буддой чудесами, Кацин-ценпо просит Просветленного, принявшего свой естественный облик, посвятить его в монахи. После произнесения формулы посвящения царь мгновенно обретает облик монаха с бритой головой и достигает состояния архата.

«Сутра о мудрости и глупости» существует в двух значительно различающихся версиях – китайской и тибетской. Также имеются переводы на монгольский и ойратский языки. Китайский источник начала VI в. упоминает санскритский текст, полученный китайскими монахами-переводчиками и послуживший основой китайской версии «Сутры» [58, с. 9]. Следует отметить также, что при очевидном сходстве сюжета китайско-тибетская версия дискурса имеет существенные отличия от легенды о Джамбупати. Различны даже место действия и имена царей, которым покровительствует Будда. Если в «Джамбупати-сутте» действие разворачивается в монастыре Велувана в Раджагахе, и участником повествования является царь Магадхи Бимбисара, то в «Кацин-ценпо-джатаке» это соответственно монастырь Джетавана в Шраваси (пали Саваттхи) и другой последователь Будды, царь Косалы Прасенаджит (пали Пасенади). Отличается и месторасположение страны могущественного короля, противостоящего Будде. Если в «южной» версии это Панчала (Уттара-панчала), расположенная у подножия Гималаев далеко на северо-западе от Раджагахи, то в «северной» – некая Сергиса (Золотая земля), лежащая к югу от Шраваси.

Сказанное позволяет сразу отбросить гипотезу, что один из текстов может служить источником прямого заимствования для другого. Предположение, что переписчики и переводчики текстов могли позволить себе столь небрежное отношение к сакральным источникам, выглядит весьма маловероятным. Гораздо более логичной и правдоподобной является версия, что указанные сутты имеют общие истоки в виде весьма ранних тек-



стов³³. Применительно к «Джамбупати-сутте» это означает, что ее дискурс существовал уже во времена, по меньшей мере предшествующие V в.

«Джамбупати-сутта» следует, как представляется, строго в русле палийской канонической концепции чаккаватти с учетом ее развития и позднейших дополнений. Как отмечал Ж. Буасселье, «Джамбупати-сутта, возможно, будучи апокрифической, тем не менее является адаптацией палийских текстов, восходящих примерно ко II в. н.э., и развитой из канонической информации» [17, р. 22]. Вместе с тем Ж. Буасселье пытался найти основы сутты в санскритских текстах и концепции сверхчеловеческой природы Будды, тогда как основные идеи легенды о Джамбупати непосредственно следуют из самой «сердцевины» палийского канона, а именно из концепции махапурисы и взаимоотношения двух типов великих людей.

Дилемма выбора пути чаккаватти или Будды, без сомнения, является не только одной из важнейших тем канонических сутт, но и едва ли не центральной сюжетной линией обширной постканонической агиографической литературы. Перед рождением Сиддхаттхи брахманы, трактуя сон королевы Майи, предсказывают, что младенцу суждено стать одним из двух Великих Людей [11, р. 219]; после рождения аналогичное предсказание делает мудрец Асита (Каладевила) [11, р. 229–232]. Вся «драматургия» легенды о жизни принца во дворце отца строится на усилиях короля Суддходаны предотвратить выбор в пользу пути Будды. Первое искушение Мары, которому подвергается будущий Будда, покидающий дворец, также связано с этой дилеммой – желая остановить Сиддхаттху, Мара обещает, что если он вернется, то через семь дней станет обладателем чаккаратаны. «Вы станете Вселенским Монархом, правящим на четырех Великих Континентах, окруженных двумя тысячами малых островов. Вернитесь, Ваше Величество» [11, р. 274; см. также: 46, р. 22]. Бодхисатта отвечает на это, что он знает о такой возможности, но это не остановит его. Таким образом, Великое Отречение Сиддхаттхи – это отречение именно от пути чаккаватти как исключаяющего путь Будды. Параллели и аналогии, проводимые между двумя Великими Людями, не более чем метафоры, слишком буквально понимаемые сторонниками концепций Будды-чаккаватти или Вселенского Императора как «квазидуховного существа, двойника Будды» [60, р. 164], некоего проповедника буддийского учения. Взаимоотношения двух Великих людей описываются не в тер-

³³ Обращает на себя внимание то, что в лаосской версии сутты вместо монастыря Велувана упоминается монастырь Джетавана. Л. Фино списывает это на низкий уровень образованности переводчика, тогда как в действительности это может свидетельствовать о наличии в текстах, на которые опирался лаосский переписчик, неких «рудиментов», оставшихся от ранних источников, существовавших до разделения двух версий истории. См. примечание 42, Приложение 1.



минах «взаимопроникновения» этих понятий или даже их «тождества», это *подчинение и служение* Будде со стороны Чаккаватти.

Изначальное противопоставление путей чаккаватти и Будды, идея ничтожности достижений Вселенского Монарха по сравнению с путем к ниббане, указанным Просветленным, совершенно отчетливо сформулированные в канонических суттах, приобрели в истории о Джамбупати завершённую форму нарратива, образного назидания, предназначенного для широких слоев мирян. Символическое подчинение мирской власти, олицетворяемой фигурой чаккаватти, конечной цели освобождения и достижения ниббаны, выражается в сутте через образ монарха, преподносящего Будде свою корону. Этот образ находит свое воплощение в коронованных изображениях Будды, а также лежит в основе практики украшения существующих статуй символами власти монарха и королевских ритуалов, широко распространенных в буддийских странах.

Коронованный Будда и королевские ритуалы

Образ короля Ашоки – это, пожалуй, первое, что приходит в голову исследователю буддийского идеала взаимоотношения власти и сасаны. Легенда повествует о подношении Ашокой в дар сангхе всего своего королевства, двора, министров, сына Куналы и себя самого, а также церемонии омовения дерева Бодхи молоком, ароматизированным сандалом, шафраном и камфарой [61, р. 265]. Пожертвование сангхе носит в легенде подчеркнуто гипертрофированный характер, демонстрируя ничтожность всего, чем обладает чаккаватти в сравнении с ценностью того, что символизирует монашеская община. Омовение дерева Бодхи также несет очень важную символику. В аниконический период раннего буддизма дерево подразумевает самого Просветленного, а *абхисека* (санскр. *абхисека*) является важной частью церемонии вступления во власть. Поэтому омовение дерева равносильно подношению короны Будде со стороны чаккаватти.

Легендарный эпизод служил примером для подражания многим буддийским правителям. «Махавамса» сообщает о пожертвовании реликвиям Будды королем Дуттагамани (Dutthagamani) белого зонта³⁴, главного символа королевской власти, а также фактического суверенитета над островом Ланка в течение семи дней [62, р. 218]. Подобная практика символической передачи власти, а также пожертвований королевских атрибутов была распространенным явлением на древней Ланке [63, р. 75].

³⁴ Миниатюрные зонтики до настоящего времени входят в состав традиционного подношения статуям Будды.



Рис. 3. Король Тибо и королева Супаялат преподносят корону и королевские регалии статуе Махамуни. Современная картина. Музей пагоды Махамуни. Мандалай, Мьянма

Fig. 3. King Thibaw and Queen Suphayarlat donate the crown and royal regalia to the Mahamuni statue. The modern picture. Museum of the Mahamuni Pagoda. Mandalay, Myanmar

Эволюция властной атрибутики, принимающей часто весьма причудливые национальные формы, породила в тхеравадинских государствах Индокитая широкий спектр королевских ритуалов, выражающих символическое подчинение мирской власти учению Будды. Такие ритуалы могут быть разделены на две группы: 1) символическая демонстрация превосходства сангхи над монархом как мирянином и 2) подношение королевских атрибутов изображениям Будды, а также изготовление по инициативе короля образов Просветленного особого типа. Следует огово-



Рис. 4. Миряне прикрепляют листки сусального золота к статуе Махамуни. Храм Махамуни, Мандалай, Мьянма

Fig. 4. Laymen attach leaves of gold leaf to the Mahamuni statue. Mahamuni Temple, Mandalay, Myanmar



ряться, что предметом данного исследования является иконография, всегда выражающая некий символический идеал. Это избавляет нас от необходимости выяснения реальных взаимоотношений короля и сангхи, варьирующихся в широком диапазоне от попыток создания теократической модели буддийского государства на одном конце спектра до установления практически полного контроля над монашеской общиной со стороны королевской власти – на другом. Каковы бы ни были конкретно-исторические формы взаимоотношения светской и духовной власти, описанная модель подчинения первой по отношению ко второй всегда постулируется на символическом уровне.

Эпиграфика и исторические свидетельства говорят о существовании королевского обычая уступать свой трон в дни упосатхи высокопочитаемому буддийскому монаху для проповеди, которую монарх должен с почтением выслушать [64, р. 85]. Этот обычай упоминается как в надписях XIII в. на стеле Рамы Камхенга [65, с. 20], так и в документах британской колониальной администрации в Бирме XIX в. [66, р. 221; см. также: 41, с. 81]. Уступая свой трон главе сангхи, король занимал место, расположенное на более низком уровне.

Та же символика заключена, как представляется, в пожертвованиях монархами Бирмы и Сиама изображениям Будды атрибутов королевской власти. На 13-й день растущей луны месяца Васоу³⁵ 1246 г. бирманской эры (1884) последний король династии Конбаунов Тибо преподнес статуе Махамуни, пострадавшей при пожаре, корону и символы королевской власти (рис. 3, 4). Короли династии Чакри в Сиаме также неоднократно жертвовали статуям комплекты королевского облачения. По приказу короля Рамы III в 1841 г. была отлита главная статуя Будды Вата Нангнонг (Wat Nangnong) в Бангкоке со съёмными короной и украшениями (рис. 5). Позже по распоряжению короля корона статуи была помещена на вершину центрального пранга Вата Арун, символизирующего гору Меру (Сумеру), а для изображения Будды была изготовлена новая [50, р. 311; 69, р. 100–101]. Король Рама IV распорядился изготовить королевское облачение для главной статуи Вата Патхумкхонгкха (Wat Pathumkhongkha) [69, р. 116–117] (рис. 6). До наших дней дошла традиция, согласно которой король Таиланда ежегодно собственноручно возлагает корону на голову главного образа Будды королевства в Вате Пхра Кэу.

³⁵ Васоу (Waso) – четвертый месяц бирманского календаря, соответствует июню-июлю. Здесь приведена дата в соответствии с информацией в Музее храма Махамуни в Мандалае. Встречаются также незначительно отличающиеся варианты хронологии события – 9-й день убывающей луны месяца Васоу [67, р. 87]. Д. Стадтнер приводит дату 1 июля 1884 г. [68, р. 268].



*Рис. 5. Главный образ Вата Нангнонг.
Бангкок*

*Fig. 5. The main image of Wat Nangnong.
Bangkok*



*Рис. 6. Главный образ Вата
Патхумкхонгкха. Бангкок*

*Fig. 6. The main image of Wat
Pathumkhongkha. Bangkok*

Со временем правления первых королей династии Чакри связана также практика изготовления особого типа мемориальных статуй Будды в королевском облачении. По приказу Рамы III в середине XIX в.³⁶ в Вате Пхра Кэу были установлены две трехметровые бронзовые позолоченные статуи, посвященные Раме I и Раме II, в которые был помещен прах основателей династии. Статуи коронованы, богато декорированы и украшены не только атрибутами королевской власти, но и элементами, характерными для изображений божеств. Во время правления Рамы III в Вате Пхра Кэу были установлены еще десять статуй такого типа, посвященных членам королевской семьи и размещенных попарно по сторонам многоярусного трона Изумрудного Будды. Все двенадцать статуй расположены под многоровневыми зонтами, символизирующими королевский статус.

Статуи описанного типа фактически стали неотъемлемым атрибутом королевского вата периода Ратанакосин. Копия мемориальной статуи Рамы II была заказана для реконструируемого Вата Арун королем

³⁶ Источники расходятся в точной датировке отливки статуй от 1841 до 1848 г. См.: [70, p. 20–21; 71, p. 42–43].



Рис. 7. Статуя Будды в Вате Тхептхидарам, Бангкок

Fig. 7. Buddha statue at Wat Thepthidaram, Bangkok



Рис. 8. Копия мемориальной статуи Будды, по священной Раме II. Ват Арун, Бангкок

Fig. 8. Copy of Buddha Memorial Statue dedicated to Rama II. Wat Arun, Bangkok



Рис. 9. Коронованный Будда периода Ратанакосин, 1868. Национальный музей, Бангкок

Fig. 9. Crowned Buddha of the Ratanakosin Period (1868 AD). National Museum, Bangkok



Рис. 10. Коронованный Будда периода ранней Аюттаи, 1505. Национальный музей, Бангкок

Fig. 10. Crowned Buddha of the Early Ayutthaya Period (1505 AD). National Museum, Bangkok

Монгкутом (Рамой IV). Статуя была закончена уже в период царствования короля Чулалонгкорна (Рамы V) и установлена в убооте Вата Арун в 1883 г. (рис. 8). Подобные статуи были изготовлены для других королевских храмов – Вата Боворн Нивет (Wat Boworn Niwet), Вата Тхептхидарам (Wat Thepthidaram) и др. (рис. 7).

Именно с таким типом изображения Дамронг Раджанубхаб ассоциирует описанный выше образ Будды, подчиняющего короля Джамбупати³⁷, приводя в качестве иллюстрации статую конца XIX в. (рис. 9). В пользу

³⁷ [6, Fig. 18]. В современных тайских классификациях типов изображений Будды образ подчинения Джамбупати ассоциируется с сидящей фигурой с бхумиспарша мудрой (рис. 5 и рис. 6).



такой трактовки говорит также уникальный пример коронованного образа, имеющего надпись на основании, благодаря которой удалось не только достаточно точно определить дату создания статуи, но и в какой-то степени понять символику изображения (рис. 10). Надпись на постаменте статуи, датированной началом XVI в., гласит, что это образ Будды как Царя Царей (*rajadhiraja*) [72, р. 410], что прямо связывает смысл образа с текстом о Джамбупати. Сонгйот Виратавимат считает «Джамбупати-сутту», наряду с трактатом о «Трех мирах», важнейшими текстами, лежащими в основе архитектуры и иконографии королевского вата периодов Аюттаи и Бангкока. Он утверждает, что не только символическое планирование храма, но и королевские ритуалы непосредственно следуют данным текстам. Так, упомянутое выше пожертвование Рамой III короны главному образу Вата Нангнонг и последующее размещение ее на вершине пранга Вата Арун рассматривается им как уподобление чаккаватти Джамбупати, ритуальное подношение атрибутов своей власти Будде [50, р. 311].

Логично ожидать, что главным королевским ритуалом, где символика коронованного Будды должна найти свое наиболее концентрированное выражение, является собственно церемония коронации. Рукопись на пальмовых листьях «Будда Абхисека Мангала» (*Buddha Abhiseka Mangala*), написанная в буддийском королевстве Аракан в 1543 г.³⁸, в какой-то степени позволяет раскрыть эту символику. Как описывается в манускрипте, правители Аракана во время церемонии коронации произносили клятву перед специально отлитым для этой цели образом Будды, украшенным короной и королевскими регалиями. Вследствие этого такие статуи получили названия «Будда королевской клятвы» (*Mahakyain Phara*), или «Будда Коронации» (*Nantet Phara*). В процессе церемонии правитель трижды обходил самую почитаемую пагоду, держа над головой статую, а в заключение патриарх сангхи и наиболее образованные монахи, удерживая коронованный образ над головой монарха, призывали его отстаивать справедливость и традиции предков, почитать Три Драгоценности, поддерживать буддийское учение и противостоять его врагам.

Король, таким образом, принимал присягу, символизируемую статуей коронованного Будды. [52, р. 66–71; 73, р. 147]. Подобно этому король Таиланда в процессе коронации посещает три наиболее значимых буддийских храма, выражая почтение образам Будды, и выслушивает наставления патриархов сангхи. В завершение он произносит клятву перед главной святыней государства и особыми коронованными образами Просветленного, отлитыми в честь основателей династии. Продолжая эту традицию, король Рама X провозгласил 5 мая 2019 г.: «Унаследовав

³⁸ В манускрипте указано имя переписчика и дата создания копии. Имя автора оригинального текста и время его создания неизвестны [52, р. 66].



трон, я посвящаю себя Будде, Дхарме и Сангхе. Я буду всегда стоять на защите буддизма».

Говоря о церемонии коронации, нельзя обойти вниманием роль, которую играют в ней брахманы. Хотя роль эта весьма заметна, она зачастую достаивается в исследованиях лишь стыдливого упоминания в качестве «пережитка» или не преодоленного до конца влияния брахманизма. Между тем брахманы сохраняют свои функции в королевских ритуалах ряда тхеравадинских стран в течение многих столетий, что едва ли может быть истолковано просто как «рудимент». Так, в Бирме эта традиция прослеживается начиная с периода Пагана вплоть до конца XIX в. [74, р. 85–88; 41, с. 32; 75, р. 159–202]. Анализируя эпиграфику, посвященную церемониям при дворе короля Чанзитты, Гордон Люс задавался вопросом, можно ли их вообще назвать буддийскими [3, р. 70], настолько скромную роль играли в этих церемониях буддийские монахи по сравнению с брахманами. Именно брахманы проводили ритуал «восхождения на трон», вручая королю символы власти. Эти функции сохраняются за ними вплоть до правления Конбаунов [75, р. 174–176]. Подобную роль играли брахманы и при королевском дворе Аракана. Даже при изготовлении упомянутой выше статуи Будды Королевской Клятвы они выполняли ключевые функции, начиная с выбора места и времени отливки, совершения ритуалов в процессе изготовления образа и заканчивая омовением (*абхисекой*) готового изображения [52, р. 67–68].

Наиболее наглядно роль брахманов при королевском дворе прослеживается на примере Таиланда, где эти традиции сохранились до настоящего времени [76, р. 23, 55, 60–65, 145]. Наблюдая недавнюю церемонию коронации Рамы X, мы могли вновь убедиться на практике, что имеем дело отнюдь не с «отмирающим реликтом». Начиная с процедуры очищения водой и заканчивая вручением королю символов власти, брахманы, несомненно, играют при коронации главную церемониальную роль, тогда как монахам зачастую отводится роль почетных гостей. Эта бросающаяся в глаза особенность вновь сделала актуальным вопрос, поставленный Г. Люсом. Недоуменные комментарии западных СМИ деликатно определяли увиденное как причудливую смесь буддизма с брахманизмом со ссылкой на традиции, пришедшие из Индии.

Между тем буддизм, как представляется, не особо озабочен созданием собственной модели королевской власти и ее сакрализации. С некоторыми изменениями, он вполне довольствуется моделью, предложенной ведийским каноном и постведическими текстами, формирующими в совокупности то, что получило название раджадхаммы, т.е. комплекса принципов управления обществом, направленных на его гармонию и процветание. Важнейшей составной частью этого комплекса является понятие долга царя, его служения, ответственности перед подданными и пр. Поэтому буддийское общество в высшей степени



терпимо относится к существованию при дворе института брахманов, являющихся носителями раджадхаммы. Данная ситуация не выражает, как часто полагают, некий синкретизм или гибридный характер буддийской религии. Такое положение вещей является вполне каноническим и, как мы видели, непосредственно описывается в суттах. Главным для буддийской концепции власти является *подчинение раджадхаммы буддадхамме* как дхамме более высокого порядка. Дхамма царя служит в этой модели лишь *средством*, обеспечивающим функционирование учения Будды как *цели*, которой подчиняется жизнедеятельность социума в целом. Задача светской власти заключается в обеспечении возможности для членов общества следовать по пути, ведущему в конечном счете к ниббане. Поскольку для тхеравады единственно возможным способом достижения этой цели служит путь монашества, непосредственной задачей королевской власти становится обеспечение функционирования сангхи.

Буддийские монахи с подчеркнутым безразличием наблюдают за процедурой коронации, имитирующей завоевание вселенной и достижение статуса чаккаватти, поскольку, согласно канону, эти королевские достижения «не стоят и одной шестнадцатой» того, чем они уже обладают. Пышность церемонии коронации отвлекает внимание от ее сути, которая часто ускользает от взгляда непосвященного стороннего наблюдателя. Она кроется в относительно скромной завершающей части, когда король, достигнув вершины светской власти, подчиняет себя конечной цели буддийского учения, давая клятву служить ему. Правитель, принимая символы власти из рук брахманов, присягает буддийским монахам. Чаккаватти почтительно склоняет голову перед Буддой, преподнося ему свою корону.

Коронованный Будда и «народный буддизм»

Когда речь заходит об иконографии тхеравады, следует всегда иметь в виду, что образы Будды не являются здесь некой визуализацией специальных сакральных текстов, подобно северному буддизму. Иконографические образцы являются результатом усилий мирян, направленных на получение заслуги. Канонические идеи всегда преломляются сквозь призму народных представлений о сути буддийского учения, и иконография в значительной степени является слепком массового религиозного сознания. В полной мере это относится и к коронованным образам Будды. Здесь важно подчеркнуть, что закрепившееся в Бирме и Сиаме наименование таких образов, как «Джамбупати Будда», говорит об осознанности данной символики, о фиксации смысла, вкладываемого в изображения такого типа.

Символическая клятва власти осуществлять управление обществом в соответствии с целью буддийского учения, выраженная при помощи образа коронованного Будды, с неизбежностью приводит к росту попу-



лярности таких изображений в случае если власть, по мнению общества, нарушает свою клятву, в особенности когда сама эта власть воспринимается как угроза существованию буддизма. Ярким примером такого рода может служить колониальный период в истории Бирмы. Ситуация, когда институт монархии, являющийся, согласно традиционным представлениям, гарантом существования учения, был разрушен, а у власти находились иностранцы-небуддисты, закономерно породил помимо прочего практику массового изготовления коронованных образов Будды.

Самобытный стиль иконографии, сформировавшийся в Бирме в XIX в., часто называемый мандалайским, включает в качестве непременного атрибута богато украшенную диадему, а также обильную инкрустацию монашеского облачения цветным стеклом или даже драгоценными камнями. Не будет преувеличением сказать, что подавляющее большинство статуй, изготовлен-



Рис. 11. Будда Saidawmu (*Saetawmu*) с комплектом съемных атрибутов королевской власти. Пагода Шведагон, Янгон, Мьянма

Fig. 11. Buddha Saidawmu (*Saetawmu*) with a set of removable royal insignia. Shwedagon Pagoda. Yangon, Myanmar



Рис. 12. Будда с комплектом съемных королевских регалий на постаменте в форме трона династии Конбаунов. Монастырь Ратанаминзу, Сагайн, Мьянма

Fig. 12. Buddha image with a set of removable royal regalia on a pedestal in the form of a throne of the Konbaung dynasty. Ratanaminzu Monastery, Sagaing, Myanmar



ных в этот период, в той или иной степени подпадают под определение коронованных и украшенных. Дополнением этого процесса стала не менее массовая практика украшения существующих статуй, в том числе предшествующих эпох, комплектом съемных регалий и символов королевской власти в стилистике Конбаунов. Прежде всего, это коническая корона *магикэй* (*magike*), напоминающая по форме зонт *тхи* (*hti*), который венчает бирманскую буддийскую ступу. Поскольку зонт является древнеиндийским символом власти, вероятно, такое сходство неслучайно. Кроме короны, комплект регалий включает такие символы королевской власти, как *салвэ* (*salwe*, перекрещивающиеся цепи с массивным украшением на груди) и *дуйин* (*duyin*, украшения на плечах, подобные эполетам в виде вздымающихся языков пламени) (рис. 11). В дополнение, сидящие статуи часто помещаются на постамент, в мельчайших деталях воспроизводящий королевский трон Конбаунов, который символизирует гору Меру как центр мироздания в буддийской космологической картине мира (рис. 12).

К началу XX в. относится целый ряд проектов по возведению гигантских статуй Будды, спонсируемых состоятельными бирманцами, которые осознавали власть англичан как угрозу буддизму и, подражая королям, пытались взять на себя функции защитников религии. Ярким примером такой практики служит статуя Нгататжи (Ngahtatgyi), возведенная в Янгоне в 1900 г. и украшенная полным комплектом королевских регалий (рис. 13). Еще более примечательной является гигантская статуя Чаутоджи (Cuauktawgyi) в Мандалае, изготовленная из цельного куска мрамора по приказу короля Миндона в 1865 г. (рис. 16). Несмотря на огромное значение, придаваемое статуе Миндон-мином³⁹, она не была



Рис. 13. Главный образ храма Нгатаджи, 1900 г. Янгон, Мьянма

Fig. 13. The main image of the Ngahtatgyi temple (1900 AD). Yangon, Myanmar

³⁹ Статуя была изготовлена во исполнение обета, данного королем Миндоном во время борьбы за престол. См. подробно: [68, р. 292–295].



удостоена короны ни самим королем, заказавшим ее изготовление, ни его преемником Тибо. Изображения начала XX в. (рис. 14–15) свидетельствуют, что украшения появились уже в колониальный период между 1900 и 1911 гг. как выражение ритуальной защиты буддизма со стороны ассоциаций мирян в отсутствие королевской власти, как символ общества, где власть служит интересам буддизма.

Фигура защитника учения ассоциировалась в народном сознании с чаккаватти (бирм. *sekyā-min*), чей образ стал своеобразным символом сопротивления на протяжении колониальной эпохи. Достаточно сказать, что ряд крестьянских восстаний против британских колонизаторов, включая самое масштабное под руководством Сая Сана, возглавлялось людьми, провозглашавшими себя *сэйчамином*, призванным восстановить в стране монархию и истинный буддизм (см.: [77, р. 68–70]). Обретение независимости, не ставшее вопреки ожиданиям началом эпохи процветания, сохранило популярность этой идеи. Сменявшие друг друга правительства постколониальной Бирмы в той или иной форме пытались примерить на себя роль чаккаватти, заменить отсутствующий институт королевской власти в качестве защитника буддийского учения. Разочарование во власти и ее непопулярность на определенных этапах истории страны, а также постоянно циркулирующая в обществе



Рис. 14. Почтовая открытка из мастерской фотографа D. A. Ahuja. Начало XX в.

Fig. 14. A Postcard from the photographic atelier of D.A. Ahuja. (Beginning of the 20th cent.)



Рис. 15. Фотография Christine Scherman, 1911

Fig. 15. Photo by Christine Scherman, 1911



Рис. 16. Фото автора, 2016

Fig. 16. Photo by the author (2016)

Главный образ храма Чаутоджи. Мандалай, Мьянма
The main image of the Kyauktawgyi Temple. Mandalay, Myanmar



идея угрозы для нации и религии, как можно предположить, служили и служат до настоящего времени источником воспроизводства коронованных образов как символов запроса общества на должную модель социума в ее буддийском понимании.

Вместо заключения

Коронованные образы Будды не являются для иконографии тхеравады чем-то привнесенным извне, инородным, неким «загрязнением» со стороны чуждых традиций. Символика таких образов непосредственно основана на текстах палийского канона и развивающих его идеи постканонических произведениях, прежде всего «Джамбупати-сутты». Концепция дихотомии пути чаккаватти и Будды и соответствующих двух видов дхаммы находит свое завершение в идее безусловного подчинения первого по отношению ко второму. Коронованный образ является иконографическим выражением модели общества, в котором мирская власть и устройство социума в целом подчинены возможности людей следовать по пути к ниббане как конечной цели, провозглашенной буддийским учением.

Приложение 1

«Джамбупати-сутта». Перевод с французского по: [49, р. 66–68]

Джамбупати, король Утгара-панчалы, был одним из наиболее могущественных правителей Джамбудвипы. Он обладал чудесными объектами, такими как драгоценные камни (*kèo manihôt*)⁴⁰, с помощью которых он мог летать по воздуху, и магической стрелой, выполнявшей его приказы в самых дальних краях. Однажды ночью он сидел на террасе своего дворца, созерцая полную луну в небе, усыпанном звездами. Это зрелище привело к появлению в его надменном сердце сильнейшего фантастического желания облететь все королевства Джамбудвипы подобно огромной луне, которая движется среди маленьких звезд. Надев волшебные королевские украшения, он поднялся в небо и полетел от города к городу. Таким образом, он прибыл в город Раджагриха (*Rājagṛha*)⁴¹, где всех жителей удивлял своей красотой дворец правителя города, короля Бимбисары. Желая выяснить, что за король в нем живет, он опустился на террасу дворца, ударившись при этом ногой и повредив колено. Раздраженный, он вытащил свой меч и в гневе нанес сильный удар им по крыше дворца: но боги ослабили удар, и он не нарушил спокойствия во дворце. Взбешенный Джамбупати быстро возвра-

⁴⁰ Вероятно, имеется в виду одно из сокровищ чаккаватти – *маниратана* (санскр. *маниратна*), которое описывается не только как излучающее свет, но и как исполняющее желание. В тайской и бирманской версиях эту роль выполняют драгоценные сандалины (туфли), инкрустированные рубинами и другими самоцветами.

⁴¹ Пали *Rājagaha*, совр. Раджгир.



тился к себе, взял свой лук и выстрелил в направлении Раджагрихи магической стрелой с приказанием отрубить голову королю Бимбисаре и принести ему.

Между тем король Бимбисара, услышав ночью шум во дворце, утром после своего пробуждения уехал из дворца, чтобы поприветствовать Будду и спросить у него совета. Узнав от Будды о том, что произошло ночью в его дворце, он был сильно взволнован; но Будда успокоил его и пообещал свою защиту.

Тем временем магическая стрела прилетела во дворец Бимбисары, напрасно искала везде короля и, не найдя его, направилась в Джетавану⁴², но не смогла проникнуть внутрь. Будда создал другое магическое оружие (*cakravut kĕo*)⁴³, которое вылетело навстречу магической стреле, и обратило ее в бегство, после чего стрела была вынуждена со стыдом отправиться обратно в свой колчан.

Тогда Джамбупати прибег к другому оружию – «маникоты» (*manixōt*): они превратились в двух змей о ста головах, изрыгающих пламя и дым. Но приблизившись к монастырю (*ārāma*), они встретили ужасного Гаруду с тысячей голов и сотней тысяч крыльев, от которого бежали со скоростью ветра. Увидев, что змеи возвращаются ни с чем, Джамбупати почувствовал себя униженным, как птица, у которой отрезали крылья.

Между тем всезнающий Будда уже предвидел, что высокомерному и вспыльчивому королю было предназначено стать в будущем Архатом: и он решил его перевоспитать. С этой целью он призвал Индру и дал ему следующий приказ: он должен направиться к Джамбупати и потребовать от него под угрозой лишения жизни явиться для поклонения к Королю Королей – Раджадхирадже (*Rajādhirāj*). Индра под видом глашатая отправился в столицу Уттара-панчалы, вошел во дворец и, не преклоняясь низко перед королем, гордо уведомил его о послании Будды. Джамбупати очень удивился этой бесцеремонности, но Индра объяснил ему, что слуга Раджадхирадже не обязан вставать на колени перед королями столь низкого ранга. Разгневанный Джамбупати попытался направить в нагльца посланника свою замечательную стрелу, но стрела тотчас же была обращена в бегство более мощным и беспощадным оружием: преследуемая этим оружием, стрела улетела в леса, в землю, в море, в небо и возвратилась в конечном счете к своему хозяину, устроив при этом в городе пожар. Все королевские придворные в страхе бежали из дворца. Озадаченный король просил божественного глашатая погасить пожар. Индра согласился. Но едва спасенный от опасности, упрямый монарх все еще отказывался пойти воздать должное Раджадхирадже. Тотчас же он почувствовал, что задыхается, и упал со своего трона, грубо увлекаясь на пол непобедимой силой: будучи отброшен на расстояние тридцати шести саженей (*brasses*), он просил о милости и обязался поехать к Раджадхирадже на следующий же день.

⁴² Монастырь Джетавана расположен близ города Шравасты, на значительном расстоянии от Раджагахи. Л. Фино замечает по этому поводу, что эта ошибка характеризует уровень образованности лаосского переводчика. В тайской и бирманской версиях легенды действие происходит в монастыре Велувана, подаренном Будде королем Бимбисарой и расположенном неподалеку от Раджагахи.

⁴³ Речь идет о *чакке* (санскр. *чакре*) – главном сокровище чаккаватты. В тайской и бирманской версиях легенды прямо говорится о «колесе Будды».



В это время Будда созвал Дэвов, Нагов, Гаруд и других божеств и приказал им быстро построить большой город и блестящий дворец. Сам он принял облик Махабрахмы, а его ученики превратились в знатных влиятельных особ.

Джамбупати, чтобы создать у Раджадхираджи видимость своего могущества и власти, выехал из своего города в сопровождении толпы вассалов, 100 тыс. влиятельных особ и бесчисленной армии. Дорога, чудесным образом сокращенная Буддой, позволила ему проделать свой путь за один день.

Он прибыл к воротам магического города, где охранник в повелительном тоне пригласил его спуститься со своего слона. Возмущенный Джамбупати хотел приказать убить наглеца. Но тот, не выказывая особого волнения, схватил слона за хвост и отбросил его далеко в сторону, и там король в мгновение ока оказался сброшенным на землю.

Король входит в город, чье великолепие ослепляет его. Он преодолевает россыпи золота, рубинов и сапфиров. Он пересекает рыночные площади, где боги чеканят деньги из золота, где богини продают цветы, плоды, благовония и драгоценные камни. В уходящих вдаль садах цветут сандаловые деревья, которые расцвечены ярким оперением попугаев, Киннари ублажают его божественной музыкой, а Наги в образе женщин неземной красоты черпают прозрачную воду бассейнов. На улицах, вымощенных медными пластинами, сто тысяч воинов занимаются упражнениями с оружием. Широкий проспект, устланный блестящим хрусталем, предстает глазам Джамбупати, который принимает этот хрусталь за воду и, опасаясь промокнуть, приподнимает с осторожностью свой плащ к большой радости свиты. Проспект с хрустальной мостовой ведет его к входной лестнице дворца: он поднимается по ступеням и оказывается перед Чандасурьядевапуттой (Candasuriyadevarputta)⁴⁴, которого король принимает за Раджадхираджу: но это только начальник стражи ворот!

Джамбупати входит во дворец. Он видит 16 тыс. правителей, пришедших воздать должное Великому королю; там стоят столь величественные слуги, что он каждого из них принимает по очереди за Раджадхираджу. Наконец он замечает Раджадхираджу на своем троне; красивый, как бог, он одет в блестящие одежды. Вначале, раздавленный этим великолепием, неисправимый гордец спрашивает себя, может ли этот Великий король с прекрасным лицом и гармоничным голосом быть сильнее, чем он сам: тотчас же Раджадхираджа принимает вызов и представляет Джамбупати немедленное прямое доказательство: магическая стрела и «маниксоты» (manixōt) Джамбупати напомнили ему о своем бесславном поражении.

Тогда Раджадхираджа начинает длинный монолог: он говорит о грехе и об аде. Джамбупати заявляет о том, что он скептически настроен: он поверит в ад, если увидит его. Тотчас же у его ног разверзается пропасть, откуда извергается адское пламя. Зрелище столь ужасно, что Джамбупати не сопротивляется больше; он снимает свою корону и падает ниц у ног Раджадхираджи. Тот продолжает

⁴⁴ Чанда (Чандра) и Сурья – божества Луны и Солнца соответственно. В данном случае объединены в единое божество (девапутта), который выступает привратником. В тайской версии легенды привратников двое.



свою проповедь, рассказывает об утлении боли, о несовершенстве тела, о тщетности богатства. Продемонстрировав Джамбупати ад, он показывает ему небеса: если Джамбупати хочет стать девапутрой (*devaputra*)⁴⁵, то он должен творить добро; если он хочет дойти до Ниббаны (*Nibbâna*), то ему надо стать бхикху (*bhikkhu*): ничто не стоит в мире больше, чем служение религии.

В конце свой речи Будда обретает свой естественный вид. Джамбупати обращается к нему с просьбой о посвящении, отдает все свои богатства Сангхе и возвращается к себе домой для того, чтобы все его жены последовали его примеру. Он становится почитаемым монахом (*thera cao*).

Приложение 2

Оригинальный источник на бирманском языке ***Dipeyin Sayadaw "Tathagata udana dipani" 1134 г. В.Е. (1772)***

Текст приводится по сокращенному переводу на английский: [52, р. 63–66]

Во время жизни Будды Джамбупати стал правителем королевства Панчала. Король был чрезвычайно могущественным, в особенности благодаря тому, что он обладал сверхъестественными способностями. Во время его зачатия было предсказано, что в королевском дворе появится золотая колонна высотой 18 локтей (*cubits*)⁴⁶. Когда родился будущий король, горшки с золотом появлялись из-под земли, падали с ветвей деревьев и всплывали из воды. С горы Випулла (*Verulla*)⁴⁷ прибыли сандалии, инкрустированные рубинами, под названием *Manijotiyasa*, ищущие королевские ноги. Как говорили, эти предзнаменования означали, что принцу суждено было стать верховным правителем всей Джамбудипы и что его власть распространится на одну лигу⁴⁸ над поверхностью земли и на одну лигу под ней, вплоть до королевства Нагов, которые жили под океанами. Надев рубиновые сандалии, он мог подняться в воздух на высоту в одну лигу.

Когда принц начал изучать боевые искусства, он направлял свои стрелы не только в воздух, но и в землю. В течение шестнадцати лет принц практиковал это ремесло воина. В первый год стрела, выпущенная из лука, пролетела одну лигу. Второй год он выпускал стрелу на две лиги, и так происходило из года в год, пока он не послал стрелу на расстояние в семь лиг. Выпущенная в землю, его стрела пронизывала ее на одну лигу. При стрельбе в воду стрела заставляла ее превратиться в пар и также преодолевала одну лигу. Если он пускал свою

⁴⁵ В данном случае термин, вероятно, используется не для обозначения второстепенного божества, а в нарицательном смысле как титул выдающегося правителя.

⁴⁶ Примерно 8,5–9 метров.

⁴⁷ *Verulla, Vipula* – высочайшая из пяти гор, окружающих Раджагаху. Согласно палийским текстам, Випулла была источником «сокровищ» и символов власти Чаккаватти – маниратаны (*maniratana*) и чаккаратаны (*cakkaratana*) (см.: [29, р. 926–927, 1344]).

⁴⁸ 1 лига примерно соответствует 4,8 км. Использование в переводе английской системы мер, очевидно, объясняется британским колониальным наследием. Ср. с тайским вариантом, где в этом месте применяется древнеиндийская единица йоджана.



стрелу в направлении обитателя Нагов, он мог превратить это место целиком в пепел. Когда он желал созвать сотню царей Джамбудипы, он направлял свою магическую стрелу, чтобы доставить их, и стрела сверхъестественным образом пронизывала мочки ушей королей и возвращала их, подобно цветам, нанизанным на нить.

В назначенное время король Джамбупати провел грандиозную коронацию в Панчале, где в сопровождении своей королевы Канчана Деви (*Kancana Devi*)⁴⁹ был коронован как император. Месяц спустя, выйдя на террасу вечером дня полнолуния месяца Тазаунмон (*Tazaungmon*)⁵⁰, он увидел луну во всем своем великолепии в безоблачном небе в сопровождении множества звезд. Этот вид породил в его голове мысль, что он сам подобен славной луне, в то время как те, кто сопровождал его, в том числе сто один король Джамбудипы, были подобны сопутствующим звездам. Эта мысль побудила его в ту ночь облачиться в полные королевские регалии, надеть рубиновые сандалии и взлететь в воздух, чтобы посетить сто одного короля и получить их дань уважения. По возвращении он увидел дворец короля Бимбисары из Раджагрихи. Он обратил внимание, что многоярусная башня, возвышающаяся над крышей дворца, была невероятно высока и украшена многочисленными небольшими декоративными шпилями. Он не знал, кому принадлежал дворец, но это свидетельство высокомерия со стороны неизвестного короля⁵¹ вызвало его возмущение. Поэтому он нацелил удар по кончику шпиля. Однако, поскольку король Бимбисара был последователем Будды, силы Будды всегда присутствовали, чтобы защитить его и его собственность. Король Джамбупати промахнулся, но его колено задело кончик шпиля. В результате колено было ранено и начало кровоточить. Это привело гордого царя в ярость, и он выхватил свой королевский меч, чтобы ударить по шпилю. Снова сила Будды заставила богов превратить шпиль в железо, настолько твердое, что меч короля был разрушен.

Король Джамбупати вернулся в свой дворец в ярости. Взяв свою уникальную стрелу и положив ее на ладонь, он приказал доставить ему короля, дворец которого лежал к югу. Стрела устремилась в воздух, принимая форму гаруды, который впускает страх нагам. Затем стрела взревела, как лев, объявив: «Я –

⁴⁹ Имя *Kāncana-devī* встречается в палийских текстах, в частности в *Bhisa-Jataka* (№ 488), где она является дочерью царя Бенареса и сестрой Бодхисатты, который в этом воплощении носит имя Махакачана (*Maha-Kancana*). Канчана Деви родом из невероятно богатой семьи (буквальный перевод ее имени – Госпожа Золота), после смерти родителей вместе с семьей братьями покидает мир и ведет праведный образ жизни в отшельничестве (см.: [29, p. 483; 78, p. 192–197]). В неканоническом цейлонском палийском тексте *Rasavāhinī*, датируемом началом XIV в., Канчана Деви предстает дочерью царя Девапутты. День ее рождения отмечен чудесным дождем из драгоценных камней, а тело испускает сияние, делающее ненужными светильники ночью. Праведность и добродетели ее поражают современников, а свою жизнь она заканчивает в монашестве, достигая арахантства [29, p. 1339; 79, p. 214–217].

⁵⁰ Восьмой лунный месяц бирманского календаря (октябрь / ноябрь по григорианскому календарю).

⁵¹ Высота и количество ярусов башни *пьятта* строго регламентировались в Бирме и должны были соответствовать статусу и месту в социальной иерархии.



Посланник Великого Царя Джамбупати. Я отрублю голову короля Бимбисары. Я вскрыю ему грудь. Не вставай на моем пути!»

Король Бимбисара очень испугался, когда на рассвете услышал шум над головой. Как только солнце поднялось, он поспешил в монастырь Велувана (*Veluvan*), где бросился к ногам Будды и рассказал о своих ужасающих переживаниях. В этот самый момент стрела последовала за ним в монастырь и вновь угрожала ему. Царь испугался и, коснувшись ног Будды лбом, умолял спасти его, заявив, что Будда был его единственным убежищем. Сострадательный Будда своими силами создал Чакку (колесо), чтобы противостоять стреле. Затем он сказал: «О бесподобное Чакка – колесо, ты представитель моей власти. Иди и усмири стрелу!»

Стрела, неспособная противостоять силе Колеса, вынуждена была обратиться в бегство. Затем король Джамбупати послал свои рубиновые сандалии. Сандалии были выполнены в форме наги с сотней голов и тысячей капюшонов, как у кобры. Испуская дым и огонь, подобный адскому пламени, нага приблизился к монастырю, где укрылся король Бимбисара. Уверяя Бимбисару, что ему нечего бояться, Будда создал огромного Гаруду с тысячей голов и миллионами крыльев и отправил его в воздух. Нага, не имея возможности противостоять громадным силам, направленным против него, также бежал. Увидев, как нага вернулся обратно к нему, король Джамбупати почувствовал себя птицей, которая потеряла оба крыла, и в первый раз страх проник в его сердце.

Будда заглянул в будущее короля Джамбупати и увидел, что ему суждено стать Арахантом (тем, кто свободен от всех оков, осквернений и загрязнений посредством реализации Нирваны на четвертой и последней стадии и свободен от перерождения), призвал царя богов Таджьямина (*Thagyamin*)⁵² и попросил его доставить короля Джамбупати, сказав ему, что его вызвал царь царей Раджадхираджа (*Rajadhiraja*).

Таджьямин отправился в Панчалу и осветил все царство светом, исходящим из его тела. Затем, войдя во дворец и стоя перед министрами двора, он обратился к королю.

«Почему вы не предстали перед Царем Царей в знак уважения с дарами и подношениями? Варварский царь, почему вы остались вдали от Царя Царей, как невежественный олень лесов? Вам больше не будет позволено оставаться в подобном состоянии, я был отправлен за вами, и вы должны немедленно пойти со мной».

Когда король Джамбупати услышал эти слова, он был в ярости из-за нарушения этикета и явного отсутствия почтения к нему самому. Поэтому, взяв стрелу с отравленным наконечником, он выстрелил в ухо посланника. Таджьямин противопоставил этому свое могущество. Стрела не могла противостоять силе, направленной против нее королем богов, и ей пришлось быстро отступить. Таким образом, используя свои разнообразные и чудодейственные силы, Таджьямин, наконец, сумел доставить короля Джамбупати к месту, где находился Будда.

⁵² Таджьямин – бирманское воплощение короля богов Индры или Сакки, является предводителем духов-натов.



Будда, со своей стороны, предпринял соответствующие меры, чтобы встретить короля Джамбупати. Дорога, по которой прибыл Джамбупати, была богато украшена. И для себя Будда создал величественный и прекрасный дворец, в котором он сидел, ожидая на троне, украшенном семью видами различных драгоценных камней, под королевским белым зонтом. Его красота сияла, как будто он был Брахмой. Будда также представил себя как величественного хозяина множества слуг и придворных.

Когда король Джамбупати увидел такое великолепие, намного превосходящее все, что он знал, он упал на колени и отдал дань уважения Будде. В этом восприимчивом состоянии ума слова Будды возымели непосредственный эффект, и Джамбупати и все его последователи стали бхиккху, монахами и учениками Будды. Королева Канчана Деви и ее придворные дамы также отправились к Бхикхуни Готами, приемной матери Будды, чтобы быть посвящены как бхикхуни.

Приложение 3

Оригинальный источник на тайском языке Damrong Rajanubhab, Prince. 1921. *Athibai ruang thao mahachomphu* [Explanation on the Legend of King Jambupati], in Vajiranana Library. 1921. *Ruang thao mahachomphu* [The Legend of King Jambupati] Sophonphiphatthanakon (Bangkok)

Текст приводится по сокращенному переводу на английский: [50, p. 362–364]

Когда Будда жил в монастыре Велувана (Veluvana) под Раджагахой, в тех местах был король по имени Джамбу (или Chomphu), который обладал большим количеством накопленных заслуг. Когда родился Джамбу, золото, которое было спрятано под землей, показалось на поверхности; золото, которое было на вершинах деревьев, упало на землю; и золото, которое было под водой, поднялось из воды в порту города Панчала. Обувь, украшенная драгоценными камнями, также прилетела с горы Випул (Vipul), чтобы облачить его ноги. Эти чудеса были замечены всеми брахманами. Затем они предсказали, что принц будет управлять могущественным государством и станет великим королем Джамбудипы и царства Нагов.

Когда Джамбу вырос, он смог выпускать из лука стрелы на расстояние до семи йоджан (уоджана)⁵³. Он посылал стрелу на одну йоджану в землю и одну йоджану в воду. После того как он взшел на трон, стрела была его посланником по всей Джамбудипе и принудила всех правителей явиться к нему. Если какой-либо правитель отказывался это сделать, стрела пронзала его уши и доставляла его в зал аудиенций города Панчала.

⁵³ Древнеиндийская мера длины, соответствующая, по разным оценкам, примерно 8–13 км.



Однажды король Джамбупати пролетал по воздуху и увидел дворец короля Бимбисары. Он удивился, что прасат (прасада)⁵⁴ был настолько высок, и задумался о том, кому он принадлежит. В раздражении он ударил ногой шпиль дворца. Из-за множества заслуг Бимбисары, поскольку он был великим буддийским мирянином, его дворец был защищен его добродетелью. Нога Джамбупати была ранена и начала кровоточить. Джамбупати был в ярости, и он нанес удар по шпилю прасата своим мечом. Однако из-за защиты Будды прасат стал таким же твердым, как драгоценный камень и железо, и остался невредимым, а меч был разрушен. Вернувшись в свой дворец, Джамбупати приказал стреле вылететь за Бимбисарой, чтобы, пронзив его уши, доставить его [подобно гирлянде]. Услышав звук летящей стрелы, Бимбисара испугался и отправился к Будде в Велувану. Он получил защиту Будды, так как тот создал Будда-чакку (колесо Будды), чтобы усмирить стрелу и заставить ее вернуться в город Панчала.

Учитывая, что Джамбупати обладал великой добродетелью и мудростью, которая позволит ему достигнуть состояния араханта, Будда повелел Богу Индре с небес Таватимса в качестве посланника пригласить короля Джамбупати явиться к нему. Джамбупати продемонстрировал свою силу по отношению к Индре, но был побежден, и согласился встретиться с Буддой. Будда понял, что настало время, чтобы Татхагата покорил короля Джамбупати. Он созвал собрание всех божеств, призвал Индру, Брахму, гадхаббов (*Gandhabbas*)⁵⁵, супаннов (*supannas*)⁵⁶, нагов и создал воображаемый город, выполненный из семи драгоценных камней, больший, чем любой город царя чаккаватти. Дэвы, Индра, Брахма и все существа превратились в стражей и жителей города. Их внешность была непревзойденной красоты.

Будда посредством своей силы превратил монастырь Велувана в великий город. Он был окружен семью стенами и состоял из 100 тыс. виман (*vimanas*)⁵⁷. Махапрасада⁵⁸, где находился Будда, был расположен в центре всех виман. Будучи самым высоким, он имел 1000 этажей, украшенных семью драгоценными камнями, и был огорожен роскошными оградами, рядами колоколов и зонтов (*chatta*) различных размеров. Будда также превратил себя в великого царя, Раджадхираджу, который покоился на троне в Махапрасаде. Его внешность была столь же прекрасна, как у Махабрахмы (*Thao Mahaphom*). Позади Раджадхираджи стоял сам Бог Махабрахма, держа божественный белый зонт (*Chatta*). Рядом

⁵⁴ Форма храмовой и дворцовой архитектуры, характерной чертой которой является многоярусный шпиль или башня.

⁵⁵ *Gandhabba* (пали) или *gandharva* (санскр.) – в буддийской космологии божества низкого уровня (полубожества), обитающие на горе Меру (Сумеру) ниже мира богов. Часто описываются как небесные музыканты, убажывающие слух божеств.

⁵⁶ Мифические птицеподобные существа, воюющие с нагами. Чаще используется название гаруды или гарулы (*garuda, garula*).

⁵⁷ Вимана – тип индийского храма с высокой сужающейся кверху башней, расположенной над святилищем.

⁵⁸ В Таиланде название используется также для королевского тронного зала.



с Махабрахмой, спереди и сзади, находились 100 тыс. гадхаббов, небесных музыкантов. Следом стояли 16 тыс. учеников, изображающих вассальных правителей. Боги Солнца и Луны играли роль охранников, расположившись слева и справа от городских ворот.

Когда король Джамбупати прибыл в воображаемый город, он увидел, что все жители, лошади и слоны были гораздо более изящными, чем те, что были у него. Созерцая Чатумахараджей – Хранителей четырех сторон света (*Catumaharajika*)⁵⁹, каждый из которых командовал сотысячной свитой, царь Джамбупати оказывался в неловкой ситуации, ошибочно принимая их за Раджадхираджу из-за их великолепия. Также когда король Джамбупати видел или учеников, или Богов Солнца или Луны, он неоднократно ошибочно принимал их за Раджадхираджу, конфузаясь и нервничая.

Когда он столкнулся с Раджадхираджей, он даже потерял контроль над собой и упал на колени. Однако из-за своего упорства он продолжал противиться власти Раджадхираджи. Он не мог противостоять ей, но стыдился этого перед своей свитой. Тогда Раджадхираджа научил его осознавать достоинства и недостатки и проповедовал ему Дхамму. Он принял учение, снял свою корону и преподнес ее Раджадхирадже. Его министры и сто один его вассальный правитель также преподнесли свои короны Раджадхирадже. Будда в виде Раджадхираджи затем дал ему возможность осознать результат каммы и увидеть небеса и ады. Он был посвящен и преподнес в дар свои пять регалий в знак почитания. Все сто один правитель сделали то же самое.

Затем король Джамбупати спросил Раджадхираджу, как достичь Ниббаны. Он ответил ему, что, если он желает достичь Ниббаны, он должен отказаться от своей королевской собственности и идти в монашество. Джамбупати спросил, как получить посвящение. Будда превратил воображаемый город в монастырь Велувана и сам принял свой обычный облик. Наконец, Джамбупати даровал себя и королевское имущество Панчалы Будде, был рукоположен в бхикху и достиг состояния араханта.

Литература

1. Coomaraswamy A. K. The Buddha's cūda, Hair, usnisa, and Crown. *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*. 1928;4:815–841.
2. Boisselier J. *The Heritage of Thai Sculpture*. New York: Weatherhill; 1975.
3. Luce G. H. *Old Burma – Early Pagan. Vol. 1: Text*. New York: J. J. Augustin Publisher for Artibus Asiae and the Institute of Fine Arts, New York University; 1969.
4. Stratton C. *Buddhist Sculpture of Northern Thailand*. Chiang Mai: Silkworm Books; Chicago: Buppha Press; 2004.
5. Leclere A. *Le Bouddhisme au Cambodge*. Paris: Ernest Leroux; 1899.

⁵⁹ *Cātmahārājika* (Pali), *Cātmahārājika* (Sanskrit) – термин, использующийся для обозначения как мира или реальности, расположенной на склонах у подножия горы Меру, так и для его обитателей. К последним относятся «Четырех Небесных Царей» – хранителей четырех сторон света, называемых *catumhārāja* или *Cattāro Mahārājāno* (другое название – Локапалы *Lokapālas*), а также Богов Солнца и Луны.



6. Damrong Rajanubhab. *Monuments of the Buddha in Siam*. 2nd ed. Bangkok: The Siam Society; 1973.
7. Mus P. Le Buddha Pare. Son Origine Indienne. Cakyamuni dans le Mahayanisme Moyen. *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*. 1928;28(1):153–278.
8. Griswold A. B. Dated Buddha Images of Northern Siam. *Artibus Asiae. Supplementum*. 1957;16:2–97.
9. Rowland B. The Bejewelled Buddha in Afghanistan. *Artibus Asiae*. 1961;24(1):20–24.
10. Fickle D. H. Crowned Buddha Images in Southeast Asia. In: *Art and Archaeology in Thailand*. Bangkok: Fine Arts Departments; 1974. P. 85–119.
11. Bhaddanta Vicittasarabhivamsa, Venerable Mingun Sayadaw. *The Great Chronicles of Buddhas. Singapore edition*. Singapore; 2008.
12. Pranke P. On saints and wizards. Ideals of human perfection and power in contemporary Burmese Buddhism. *Journal of the International Association of Buddhist Studies*. 2010(2011);33(1–2):453–488.
13. Seckel D. *The Art of Buddhism*. Rev. ed. New York: Greystone Press; 1968.
14. Гожева Н. А. «Коронованный» Будда в искусстве Индокитая. *Юго-Восточная Азия: Актуальные проблемы развития*. 2015;XXVIII(28):162–177.
15. Krishan Y., Tadikonda K. K. *The Buddha Image: Its Origin and Development*. 2nd ed. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers; 2012.
16. Krishan Y. The Origin of the Crowned Buddha Image. *East and West*. 1971;21(1/2):91–96.
17. Boisselier J. A Refutation of the Theory of Paul Mus on the Image of the Crowned Buddha. Translation of a Lecture Given by Jean Boisselier in French, at the National Museum, Bangkok on 4th November, 1987. *Spafa Digest*. 1987;8(2):22–28.
18. Basham A. L. *The Wonder that was India. A Survey of the Culture of the Indian Sub-Continent before the Coming of the Muslims*. New York: Grove Press, 1959.
19. Drekmeier Ch. *Kingship and Community in Early India*. Stanford: Stanford University Press; Bombay: Oxford University Press; 1962.
20. Zimmer H. *Philosophies of India*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd; 1952.
21. Tambiah S. J. The Buddhist Conception of Kingship and Its Historical Manifestations: A Reply to Spiro. *The Journal of Asian Studies*. 1978;37(4):801–809.
22. Bhikkhu Bodhi (trans.) *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Samyutta Nikaya*. Vol. II. Boston: Wisdom Publications; 2000.
23. Bhikkhu Bodhi (trans.) *The Numerical Discourses of the Buddha: A Translation of the Anguttara Nikāya*. Boston: Wisdom Publications; 2012.
24. Cowell E. B. (ed.) *The Jataka or Stories of the Buddha's Former Births*. Vol. I. Cambridge: University Press; 1895.
25. Cowell E. B. (ed.) *The Jataka or Stories of the Buddha's Former Births*. Vol. II. Cambridge: University Press; 1895.
26. Cowell E. B. (ed.) *The Jataka or Stories of the Buddha's Former Births*. Vol. VI. Cambridge: University Press; 1907.
27. Walshe M. (trasl.) *The Long Discourses of the Buddha. A Translation of the Digha Nikaya*. Boston: Wisdom Publication; 1995.



28. Rhys Davids T. W., Stede W (ed.) *The Pali-English Dictionary*. New Delhi, Chennai: Asian Educational Services; 2004.

29. Malalasekera G. P. *Dictionary of Pali Proper Names*. Vol. II. London: John Murray; 1938.

30. Вигасин А. А. (сост.) *История и культура древней Индии: Тексты*. М.: Изд-во МГУ; 1990.

31. Альбедиль М. Ф. Символические формы проявления царской власти в Древней Индии. В: Альбедиль М. Ф., Савинов Д. Г. (ред.) *Реальные и знаковые формы социальной дифференциации в архαιке*. СПб.: МАЭ РАН; 2015. С. 47–54.

32. Васубандху. *Энциклопедия Абхидхармы, или Абхидхармакоша*. Т. 2: Раздел III: Учение о мире; Раздел IV: Учение о карме. Островская Е. П., Рудой В. И. (Пер., введение, коммент.) М.: Ладомир; 2001.

33. Шомахмадов С. Х. Генезис и развитие буддийского учения о царской власти (на материале древнеиндийских и древнекитайских письменных памятников). Ч. 2. *Вестник СПбГУК*. 2012;2(11):16–25.

34. Dutt S. *Buddhist Monks and Monasteries of India: Their History and their Contribution to Indian Culture*. London: George Allen & Unwin Ltd; 1962.

35. Bhikkhu Nanamoli (transl.), Bhikkhu Bodhi (ed.) *The Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikaya*. Kandy: Buddhist Publication Society; 1995.

36. Шомахмадов С. Х. Генезис и развитие буддийского учения о царской власти (на материале древнеиндийских и древнекитайских письменных памятников). Ч. 1. *Вестник СПбГУК*. 2012;2(11):15–24.

37. Anālayo. Maitreya and the Wheel-turning King. *Asian Literature and Translation*. 2014;2(7):1–29.

38. Morris R. (ed.) *The Buddhavamsa*. Part I. Text. London: Oxford University Press; 1882.

39. Horner I. B. (transl., ed.) *The minor anthologies of the Pali canon. Vol. III: Buddhavamsa (Chronicle of Buddhas) and Cariyāpiṭaka (Basket of Conduct)*. London: Pali Text Society; 1975.

40. Coedes G. *The Indianized States of Southeast Asia*. Canberra: Australian National University Press; 1975.

41. Всеволодов И. В. (Можейко И. В.) *Бирма: Религия и политика. (Буддийская сангха и государство)*. М.: Наука; 1978.

42. Reynolds F. E., Reynolds M. B. (Transl.) *Three Worlds According to King Ruang: A Thai Buddhist Cosmology*. Berkley, California, 1982.

43. Кириченко А. Е. Буддийское реформаторство и роль монашества в развитии буддийской общественной мысли в Мьянме в XIX – начале XX в. *Вестник Московского университета. Сер. 13. Востоковедение*. 2015;1:47–64.

44. Woodward H. Bangkok Kingship: The Role of Sukhotai. *Journal of the Siam Society*. 2015;103:183–197.

45. Pranke P. Buddhism and Its Practice in Myanmar. *Buddhist Art of Myanmar*. New York: Asia Society; 2015. P. 27–33.



46. Bennett Ch. Life of Gaudama, a Translation from the Burmese Book Entitled Ma-la-len-ga-ra Wottoo. *Journal of the American Oriental Society*. 1853;3:3–164.

47. Bigandet P. *The Life, or Legend of Gaudama, the Buddha of the Burmese*. Rangoon: American Mission Press; 1866.

48. Hallisey Ch. Roads Taken and Not Taken in the Study of Theravada Buddhism. In: *Curators of the Buddha. The Study of Buddhism under Colonialism*. Chicago: The University of Chicago Press; 1995. P. 31–57.

49. Finot L. Recherches sur la littérature laotienne. *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*. 1917;17:1–218.

50. Songyot Weerataweemat. *Royal Buddhist Architecture of the Early Bangkok Period. Investigations in Symbolic Planning. Ph. D Diss*. York: University of York; 1999.

51. Saddhatissa H. Pali Literature in Cambodia. *Journal of the Pali Text Society*. 1981;IX:178–197.

52. San Tha Aung *The Buddhist Art of Ancient Arakan (An Eastern Border State beyond Ancient India, east of Vanga and Samatata)*. Rangoon; 1979.

53. Santi Pakdeekham. *Jambūpati-sūtra: a synoptic romanized edition*. Bangkok: Fragile Palm Leaves Foundation; Lumbini International Research Institute; 2009.

54. Di Crocco V. M. Arts and Crafts. *Burmese Design & Architecture*. Singapore: Periplus; 2000.

55. Griswold A. B. The Conversion of Jambupati. *Artibus Asiae*. 1961;24(3–4): 295–298.

56. Дешпанде О. П. *Скульптура Юго-Восточной Азии в Эрмитаже*. СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа; 2016.

57. Schmidt I. J. *Dsanglun oder der Weise und der Thor; Aus dem Tibetanischen übersetzt und mit dem Originaltexte herausgegeben*. Th. 2. St. Petersburg, Leipzig; 1843.

58. Парфионович Ю. М. (пер.) *Сутра о мудрости и глупости (Дзанлундо)*. 2-е изд. М.: Восточная литература; 2002.

59. Frye S. (transl.) *The Sutra of the Wise and Foolish (mdo bdzans blun)*. Dharamsala; 1981.

60. Gokhale B. G. Dhammiko Dhammaraja. A Study in Buddhist Constitutional Concepts. *Indica. Studies in Indian History of the Indian Historical Research Institute. St. Xavier's College*. Bombay. 1953;18:161–165.

61. Strong J. S. *The Legend of King Asoka. A Study and Translation of the Asokavadana*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers; 2008.

62. Geiger W. (transl.) *The Mahavamsa or the Great Chronicle of Ceylon*. London: Oxford University Press; 1912.

63. Rev. Walpola Rahula. *History of Buddhism in Ceylon: The Anuradhapura Period. 3rd Century BC – 10th Century AC*. Colombo: M.D. Gunasena & Co. LTD; 1966.

64. Tambiah S. J. *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*. London: Cambridge University Press; 1976.

65. Мельниченко Б. Н. *Буддизм и королевская власть (Буддизм в истории Сиамского государства XIII – начала XX века)*. СПб.: Изд-во СПбГУ; 1996.

66. *The British Burma Gazetteer*. Vol. I. Rangoon: Government Press; 1880.

67. Tun Shwe Khine *A Guide to Mahamuni*. Yangon; 1996.



68. Stadtner D. M. *Sacred Sites of Burma: Myth and Folklore in an Evolving Spiritual Realm*. Bangkok: River Books; 2011.
69. Tossapol Jangpanichkul. *Buddha Images: Thailand's Precious Heritage*. Bangkok: Comma Design & Print; 2003.
70. Subhadradis Diskul M. C. *History of the Temple of the Emerald Buddha*. Bangkok: Bureau of the Royal Household.
71. Piriya Krairiksh *The Grand Palace and the Temple of the Emerald Buddha*. Bangkok: Bureau of the Royal Household; 1988.
72. Subhadradis Diskul M. C. A Dated Crowned Buddha Image from Thailand. *Artibus Asiae*. 1961;24(3/4):409–416.
73. Gutman P. *Burma's Lost Kingdoms: Splendours of Arakan*. Bangkok: Orchid Press; 2001.
74. *Gazetter of Upper Burma and the Shan States*. Compiled from Official Papers by J. George Scott. Part I. Vol. II. Rangoon; 1900.
75. Leider J. P. Specialists for Ritual, Magic, and Devotion: The Court Brahmins (Punna) of the Konbaung Kings (1752–1885). *The Journal of Burma Studies*. 2005/06;10:159–202.
76. Somlak Charoenpot (transl.), Frankel B. (ed.) *The Royal Coronation Ceremony*. Bangkok: Ministry of Culture; 2018.
77. Foxeus N. Esoteric Theravāda Buddhism in Burma/Myanmar. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*. 2013;25:55–79.
78. Cowell E. B. (ed.) *The Jataka or Stories of the Buddha's Former Births*. Vol. IV. Cambridge: University Press; 1901.
79. Telwatte Rahula. *Rasavahini: Jambudipuppattivatthu*. Canberra: Australian National University; 1981.

References

1. Coomaraswamy A. K. The Buddha's cūḍa, Hair, usnisa, and Crown. *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*. 1928;4:815–841.
2. Boisselier J. *The Heritage of Thai Sculpture*. New York: Weatherhill; 1975.
3. Luce G. H. *Old Burma – Early Pagan*. Vol. 1: Text. New York: J. J. Augustin Publisher for Artibus Asiae and the Institute of Fine Arts, New York University; 1969.
4. Stratton C. *Buddhist Sculpture of Northern Thailand*. Chiang Mai: Silkwood Books; Chicago: Buppha Press; 2004.
5. Leclere A. *Le Bouddhisme au Cambodge*. Paris: Ernest Leroux; 1899.
6. Damrong Rajanubhab. *Monuments of the Buddha in Siam*. 2nd ed. Bangkok: The Siam Society; 1973.
7. Mus P. Le Buddha Pare. Son Origine Indienne. Cakyamuni dans le Mahayanisme Moyen. *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*. 1928;28(1):153–278.
8. Griswold A. B. Dated Buddha Images of Northern Siam. *Artibus Asiae Supplementum*. 1957;16:2–97.
9. Rowland B. The Bejewelled Buddha in Afghanistan. *Artibus Asiae*. 1961;24(1):20–24.
10. Fickle D. H. Crowned Buddha Images in Southeast Asia. In: *Art and Archaeology in Thailand*. Bangkok: Fine Arts Departments; 1974. P. 85–119.



11. Bhaddanta Vicittasarabhivamsa, Venerable Mingun Sayadaw. *The Great Chronicles of Buddhas. Singapore edition*. Singapore; 2008.
12. Pranke P. On saints and wizards. Ideals of human perfection and power in contemporary Burmese Buddhism. *Journal of the International Association of Buddhist Studies*. 2010(2011);33(1–2):453–488.
13. Seckel D. *The Art of Buddhism*. Rev. ed. New York: Greystone Press; 1968.
14. Gozheva N. A. The “crowned” Buddha in the Art of Indo China. *Yugo-Vostochnaya Aziya: Aktual'nye problemy razvitiya = South East Asia: Actual problems of Development*. 2015;XXVIII(28):162–177. (In Russ.)
15. Krishan Y., Tadikonda K. K. *The Buddha Image: Its Origin and Development*. 2nd ed. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers; 2012.
16. Krishan Y. The Origin of the Crowned Buddha Image. *East and West*. 1971;21(1/2):91–96.
17. Boisselier J. A Refutation of the Theory of Paul Mus on the Image of the Crowned Buddha. Translation of a Lecture Given by Jean Boisselier in French, at the National Museum, Bangkok on 4th November, 1987. *Spafa Digest*. 1987;8(2):22–28.
18. Basham A. L. *The Wonder that was India. A Survey of the Culture of the Indian Sub-Continent before the Coming of the Muslims*. New York: Grove Press, 1959.
19. Drekmeier Ch. *Kingship and Community in Early India*. Stanford: Stanford University Press; Bombay: Oxford University Press; 1962.
20. Zimmer H. *Philosophies of India*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd; 1952.
21. Tambiah S. J. The Buddhist Conception of Kingship and Its Historical Manifestations: A Reply to Spiro. *The Journal of Asian Studies*. 1978;37(4):801–809.
22. Bhikkhu Bodhi (trans.) *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Samyutta Nikaya*. Vol. II. Boston: Wisdom Publications; 2000.
23. Bhikkhu Bodhi (trans.) *The Numerical Discourses of the Buddha: A Translation of the Aṅguttara Nikāya*. Boston: Wisdom Publications; 2012.
24. Cowell E. B. (ed.) *The Jataka or Stories of the Buddha's Former Births*. Vol. I. Cambridge: University Press; 1895.
25. Cowell E. B. (ed.) *The Jataka or Stories of the Buddha's Former Births*. Vol. II. Cambridge: University Press; 1895.
26. Cowell E. B. (ed.) *The Jataka or Stories of the Buddha's Former Births*. Vol. VI. Cambridge: University Press; 1907.
27. Walshe M. (trasl.) *The Long Discourses of the Buddha. A Translation of the Digha Nikaya*. Boston: Wisdom Publication; 1995.
28. Rhys Davids T. W., Stede W (ed.) *The Pali-English Dictionary*. New Delhi, Chennai: Asian Educational Services; 2004.
29. Malalasekera G. P. *Dictionary of Pali Proper Names*. Vol. II. London: John Murray; 1938.
30. Vigin A. A. (ed.) *History and Culture of the Ancient India. A reader*. Moscow: Moscow State University; 1990. (In Russ.)
31. Albedil M. F. The Symbols of Royal Power in the Ancient India. In: Albedil M. F., Savinov D. G. (red.) *Actual and symbolic forms of social differentiation in the Archaic period*. St Petersburg: MAЭ PAH; 2015, pp. 47–54. (In Russ.)



32. Vasubandhu. *The Abhidharma or Abhidharmakosa encyclopaedia*. Vol. 2, Section III. Teaching about the World. Section IV Teaching about Karma. Moscow: Ladimir; 2001. (In Russ.)

33. Shomakhmadov S. H. The Genesis and development of the Buddhist teaching about royal power (based on Indian and Chinese writing sources). Part 2. *Vestnik SPbGUK = Vestnik of Saint-Petersburg State University of Culture*. 2012;2(11):16–25. (In Russ.)

34. Dutt S. *Buddhist Monks and Monasteries of India: Their History and their Contribution to Indian Culture*. London: George Allen & Unwin Ltd; 1962.

35. Bhikkhu Nanamoli (transl.), Bhikkhu Bodhi (ed.) *The Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikaya*. Kandy: Buddhist Publication Society; 1995.

36. Shomakhmadov S. H. The Genesis and development of the Buddhist teaching about royal power (based on Indian and Chinese writing sources). Part 1. *Vestnik SPbGUK = Vestnik of Saint-Petersburg State University of Culture*. 2012;2(11):15–24. (In Russ.)

37. Anālayo. Maitreya and the Wheel-turning King. *Asian Literature and Translation*. 2014;2(7):1–29.

38. Morris R. (ed.) *The Buddhavamsa*. Part I. Text. London: Oxford University Press; 1882.

39. Horner I. B. (transl., ed.) *The minor anthologies of the Pali canon*. Vol. III: Buddhavaṃsa (Chronicle of Buddhas) and Cariyāpiṭaka (Basket of Conduct). London: Pali Text Society; 1975.

40. Coedes G. *The Indianized States of Southeast Asia*. Canberra: Australian National University Press; 1975.

41. Vsevolodov I. V. (Mozheiko I. V.) *Burma: Religion and Politics. (Buddhist sangha and state)*. Moscow: Nauka; 1978. (In Russ.)

42. Reynolds F. E., Reynolds M. B. (Transl.) *Three Worlds According to King Ruang: A Thai Buddhist Cosmology*. Berkley, California, 1982.

43. Kirichenko A. E. Buddhist Reform Movements and Monastic Contributions to Buddhist Social Thought in the Nineteenth and Early Twentieth Century Myanmar. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 13. Vostokovedenie*. 2015;1:47–64. (In Russ.)

44. Woodward H. Bangkok Kingship: The Role of Sukhotai. *Journal of the Siam Society*. 2015;103:183–197.

45. Pranke P. Buddhism and Its Practice in Myanmar. *Buddhist Art of Myanmar*. New York: Asia Society; 2015, pp. 27–33.

46. Bennett Ch. Life of Gaudama, a Translation from the Burmese Book Entitled Ma-la-len-ga-ra Wottoo. *Journal of the American Oriental Society*. 1853;3:3–164.

47. Bigandet P. *The Life, or Legend of Gaudama, the Buddha of the Burmese*. Rangoon: American Mission Press; 1866.

48. Hallisey Ch. Roads Taken and Not Taken in the Study of Theravada Buddhism. *Curators of the Buddha. The Study of Buddhism under Colonialism*. Chicago: The University of Chicago Press; 1995, pp. 31–57.

49. Finot L. Recherches sur la littérature laotienne. *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*. 1917;17:1–218.



50. Songyot Weerataweemat. *Royal Buddhist Architecture of the Early Bangkok Period. Investigations in Symbolic Planning*. Ph. D Diss. York: University of York; 1999.
51. Saddhatissa H. Pali Literature in Cambodia. *Journal of the Pali Text Society*. 1981;IX:178–197.
52. San Tha Aung *The Buddhist Art of Ancient Arakan (An Eastern Border State beyond Ancient India, east of Vanga and Samatata)*. Rangoon; 1979.
53. Santi Pakdeekham. *Jambūpati-sūtra: a synoptic romanized edition*. Bangkok: Fragile Palm Leaves Foundation; Lumbini International Research Institute; 2009.
54. Di Crocco V. M. Arts and Crafts. *Burmese Design & Architecture*. Singapore: Periplus; 2000.
55. Griswold A. B. The Conversion of Jambupati. *Artibus Asiae*. 1961;24(3–4): 295–298.
56. Deshpande O. P. The South Asian Sculptures from the State Hermitage. St Petersburg: The State Hermitage Museum; 2016. (In Russ.)
57. Schmidt I. J. *Dsanglun oder der Weise und der Thor; Aus dem Tibetanischen übersetzt und mit dem Originaltexte herausgegeben*. Th. 2. St. Petersburg, Leipzig; 1843.
58. Parfionovich Yu. M. (transl.) The sutra wisdom and folly (Dzanlundo). 2nd ed. Moscow: Vostochnaya literatura; 2002. (In Russ.)
59. Frye S. (transl.) *The Sutra of the Wise and Foolish (mdo bdzans blun)*. Dharamsala; 1981.
60. Gokhale B. G. Dhammiko Dhammaraja. A Study in Buddhist Constitutional Concepts. *Indica. Studies in Indian History of the Indian Historical Research Institute. St. Xavier's College*. Bombay. 1953;18:161–165.
61. Strong J. S. *The Legend of King Asoka. A Study and Translation of the Asokavadana*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers; 2008.
62. Geiger W. (transl.) *The Mahavamsa or the Great Chronicle of Ceylon*. London: Oxford University Press; 1912.
63. Rev. Walpola Rahula. *History of Buddhism in Ceylon: The Anuradhapura Period. 3rd Century BC – 10th Century AC*. Colombo: M.D. Gunasena & Co. LTD; 1966.
64. Tambiah S. J. *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*. London: Cambridge University Press; 1976.
65. Melnichenko B. N. *Buddhism and royal power (Buddhism in the history of the Siamese state in the XIII – early XX century)*. St Petersburg: St Petersburg State University; 1996. (In Russ.)
66. *The British Burma Gazetteer*. Vol. I. Rangoon: Government Press; 1880.
67. Tun Shwe Khine *A Guide to Mahamuni*. Yangon; 1996.
68. Stadtnier D. M. *Sacred Sites of Burma: Myth and Folklore in an Evolving Spiritual Realm*. Bangkok: River Books; 2011.
69. Tossapol Jangpanichkul. *Buddha Images: Thailand's Precious Heritage*. Bangkok: Comma Design & Print; 2003.
70. Subhadradis Diskul M. C. *History of the Temple of the Emerald Buddha*. Bangkok: Bureau of the Royal Household.
71. Piriya Krairiksh *The Grand Palace and the Temple of the Emerald Buddha*. Bangkok: Bureau of the Royal Household; 1988.



72. Subhadradis Diskul M. C. A Dated Crowned Buddha Image from Thailand. *Artibus Asiae*. 1961;24(3/4):409–416.

73. Gutman P. *Burma's Lost Kingdoms: Splendours of Arakan*. Bangkok: Orchid Press; 2001.

74. *Gazetter of Upper Burma and the Shan States*. Compiled from Official Papers by J. George Scott. Part I. Vol. II. Rangoon; 1900.

75. Leider J. P. Specialists for Ritual, Magic, and Devotion: The Court Brahmins (Punna) of the Konbaung Kings (1752–1885). *The Journal of Burma Studies*. 2005/06;10:159–202.

76. Somlak Charoenpot (transl.), Frankel B. (ed.) *The Royal Coronation Ceremony*. Bangkok: Ministry of Culture; 2018.

77. Foxeus N. Esoteric Theravāda Buddhism in Burma/Myanmar. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*. 2013;25:55–79.

78. Cowell E. B. (ed.) *The Jataka or Stories of the Buddha's Former Births*. Vol. IV. Cambridge: University Press; 1901.

79. Telwatte Rahula. *Rasavahini: Jambudippattivatthu*. Canberra: Australian National University; 1981.

Информация об авторе

Грунин Игорь Викторович, кандидат философских наук, независимый исследователь, г. Пермь, Российская Федерация.

Information about the author

Igor V. Grunin, Ph. D (Philos.), independent researcher, Perm, Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 9 июля 2019 г.
Одобрена рецензентами: 11 августа 2019 г.
Принята к публикации: 17 августа 2019 г.

Article info

Received: July 9, 2019
Reviewed: August 11, 2019
Accepted: August 17, 2019