

DOI: 10.31696/2618-7302-2022-4-100-109

ЧАЙТЬЯ В ТРЕХ ВЕРСИЯХ «ЛАЛИТАВИСТАРЬ»: ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ТЕКСТА И ПАЛОМНИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

Н. В. Александрова¹

В этой работе анализируется употребление слова *чайтья* (в буддийском значении «ступа») в трех версиях «Лалитавистарь» — раннебуддийского агиографического текста. Существование трех версий — санскритской (IX в.) и двух более ранних китайских (IV и VII вв.) — позволяет проследить динамику изменений как в наборе и последовательности эпизодов предания, так и в словоупотреблении. Обращает на себя внимание, что встречаемость слова *чайтья* идет по нарастающей от ранней версии к более поздним. Со временем возникает особый контекст его употребления — появляется завершающая деталь при изложении отдельных эпизодов предания о Будде с упоминанием «ныне существующих» ступ, что выглядит как свидетельство о взаимодействии текста с реально существовавшей паломнической практикой. Совпадение таких свидетельств индийской литературы с указаниями китайских паломников, видевших эти культовые места своими глазами, показывает, насколько была связана с реальностью эта тенденция вносить дополнения в житийный текст. В этом можно видеть проявление взаимопроникновения буддийской паломнической практики и жития. При том, что строительство ступ и сложение сакральной географии буддизма происходило под воздействием развивающейся агиографической традиции, сформировавшаяся культовая реальность оказывала и обратное воздействие на житийный текст. Интересно, что увеличение упоминаний «пришедших с карты» ступ в житийном тексте «Лалитавистарь» наблюдается именно в это время, в VII–IX вв. По-видимому, потребность «закрепить» на реальной географической карте житийные ассоциации симптоматична для последнего периода существования буддизма в Индии, когда он уже соперничал с иными религиозными тенденциями и практиками.

Ключевые слова: буддизм, буддийская литература, агиография, паломничество, буддийская ступа

Для цитирования: Александрова Н. В. Чайтья в трех версиях «Лалитавистарь»: взаимодействие текста и паломнической традиции. Вестник Института востоковедения РАН. 2022. № 4. С. 100–109. DOI: 10.31696/2618-7302-2022-4-100-109

CAITYA IN THREE VERSIONS OF LALITAVISTARA: INTERACTION BETWEEN TEXT AND PILGRIMAGE TRADITION

Natalia V. Aleksandrova

¹ Александрова Наталия Владимировна, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН; доцент, старший научный сотрудник Института классического востоковедения и античности ВШЭ; surnevo@mail.ru, nalexandrova@hse.ru

Natalia V. Aleksandrova, PhD (in History), Senior Research Fellow, Institute of Oriental Studies, RAS, Moscow; Associate Professor, Senior Research Fellow, Institute for Oriental and Classical Studies HSE; surnevo@mail.ru, nalexandrova@hse.ru
ORCID: 0000-0001-6350-7245

This paper analyzes the use of the word *caitya* in three versions of Sanskrit «Lalitavistara», one of the main Buddhist hagiographic texts. The fact of the existence of three versions, one Sanskrit version (IX c.) and two Chinese versions (IV and VII c.) allows you to track the dynamics of changes both in the set and sequence of episodes of the legend, and in word usage. It is noteworthy that the occurrence of the word *caitya* grows from earlier version to later; over time, a special context for its use arises: «currently existing» stupas are mentioned as a final detail in the narration of some episodes of the legend of the Buddha. This looks like evidence of the interaction of the text with the real-life pilgrimage practice. The coincidence of such evidence from Indian literature with the indications of Chinese pilgrims (who saw these places of worship with their own eyes) shows how this tendency of making additions to the hagiographic text was connected with reality. This can be seen as a manifestation of the interpenetration of Buddhist pilgrimage practice and literature. The development of building stupas under the influence of the developing hagiographic tradition also has a reverse effect on the hagiographic text. It is interesting that the increase in the mention of stupas «coming from the map» in the hagiographic text of Lalitavistara is found in the 7th-9th centuries. Apparently, the need to «fix» hagiographic associations on a real geographical map is symptomatic of the last period of the existence of Buddhism in India when it was already competing with other religious tendencies and practices.

Keywords: Buddhism, Buddhist literature, hagiography, pilgrimage, Buddhist stupa

For citation: Aleksandrova N. V. Caitya in Three Versions of Lalitavistara: Interaction Between Text and Pilgrimage Tradition. Vestnik Instituta vostokovedenija RAN. 2022. 4. Pp. 100–109. DOI: 10.31696/2618-7302-2022-4-100-109

Обращаясь к санскритской «Лалитавистаре» (IX в.) как к важнейшему памятнику буддийской литературы и сравнивая его с иными житийными текстами индийского буддизма, исследователь постоянно отмечает характерное для него словоупотребление. Повторяемость слов, относящихся как к буддийскому дискурсу, так и к общепринятому, а также их включение в определенный контекст может служить показателем различных явлений и преобразований, происходивших в религиозной культуре.

Выявление значимых слов и анализ их встречаемости дает возможность не только проследить их функционирование внутри текста и их смысловые взаимосвязи внутри своего круга литературы, но и обнаружить различного рода зависимость текста от процессов, внешних по отношению к текстопорождению. В религиозной традиции индийского буддизма текст при всей его консервативности и склонности к воспроизведению прежде наработанных шаблонов может быть достаточно чувствителен к происходящему в культовой и паломнической сфере, воспринимая развивающиеся тенденции.

Традиция «Лалитавистарь» в этом отношении находится в особом положении, поскольку она представлена несколькими сохранившимися вариантами, из которых наиболее значимы собственно санскритская версия (IX в.) и две более ранние китайские (IV и VII вв., переводчиками названы соответственно Фа-ху и Дивакара²), входящие в состав китайского буддийского канона (T0186 и T0187). Это позволяет проследить изменения в употреблении интересующих нас понятий и предположить, в какой связи это происходит.

Интерес представляет встречающийся в этих памятниках термин *caitya* (и его китайские аналоги — 塔, 塔廟), имеющий прямое отношение к теме паломничества. Этим словом

² Включенные в китайскую «Трипитаку» буддийские тексты приписаны определенным переводчикам зачастую условно и могли быть результатом работы разных групп древних ученых-текстологов [Nattier, 2008, p. 19–20; Boucher, 2011, p. 88–92]. Наиболее ранняя из анализируемых здесь версий «Лалитавистарь», отмеченная именем Фа-ху, значительно отличается от санскритского варианта; тексты Фа-ху достаточно сложны по языку, что обусловило необходимость создания отдельного словаря [Karashima, 1998].

в буддийском контексте обозначается ступа, воздвигаемая над реликвиями Будды или святых. Ступа становится основным объектом почитания и основным центром притяжения паломничества — паломник движется от ступы к ступе, что составляет и главный принцип движения текста китайских пилигримов, странствовавших по Индии. Они наблюдали расположение ступ на мысленной карте буддийского паломнического мира и соотносили их с сюжетами предания, что представляет собой ценность при сопоставлении их свидетельств с нарративами индийской литературы буддизма. Как можно будет показать, такие сопоставления иногда удается сделать, и они бывают показательны для понимания процессов взаимодействия текстовой и паломнической традиции. При этом надо иметь в виду, что китайский путешественник следовал по тем путям, которые были выработаны именно индийским паломничеством, и в своем рассказе воспроизводит то, что выработано в индийской литературе и в монашеской устной традиции. Следовательно, это взаимодействие происходило внутри индийской монастырской среды, той самой среды, которая вместе с мирской частью общины отправляла культ почитания *чайты*, передавала предания о *чайтье* и, наконец, переводила это предание в текстовый нарратив.

В санскритской «Лалитавистаре» слово *caitya* встречается всего несколько раз, и тем более показательна та роль, которую оно играет в соответствующих контекстах. Сразу можно обратить внимание на нетипичные случаи, чтобы затем сосредоточиться на более закономерных. Так, лишь один случай употребления этого слова можно видеть в главе «Чистота рода» (*kulapariśuddhi*), повествующей о том, как Бодхисаттва, восседающий на небесах, выбирает страну, где ему предстоит родиться, а также свой будущий род, отца и мать. При перечислении достоинств, которыми обладает выбранный род, отмечено такое качество, как «почитающий *чайты*» (*caityapūjakaṃ ca tatkulaṃ bhavati*). Эта характеристика стоит в ряду других схожих качеств «достойного рода» — «тот род бывает почитающим риши, тот род бывает почитающим богов, тот род бывает почитающим святилища, тот род бывает почитающим предков» (*ṛṣipūjakaṃ ca tatkulaṃ bhavati / devatāpūjakaṃ ca tatkulaṃ bhavati / caityapūjakaṃ ca tatkulaṃ bhavati / pūrvapretapūjakaṃ ca tatkulaṃ bhavati*) [Lalitavistara, 1987, p. 18; Александрова, Русанов, Комиссаров, 2017, с. 220]. Поскольку возникновение буддийского учения — и тем более культа — предание мыслит лишь в будущем, то очевидно, что слово «*чайтья*» здесь имеет более общее значение «святилище» по сравнению с тем употреблением, которое предстоит в дальнейшем тексте, где речь идет о сооружении именно буддийских святынь. В добуддийском (или внебуддийском) контексте так обозначалось почитаемое место, обычно представлявшее собой святилище у дерева, имеющее ограду, — например, словом *caitya* названы священные деревья в надписях Бхархутской ступы [Cunningham, 1998, p. 108].

Новое, буддийское значение слова как будто предвосхищается упоминанием *чайты* в главе «Схождение в утробу» (*garbhāvākraṅti*) в том эпизоде, когда боги преподносят Бодхисаттве «каплю силы» — божественное питье, которое может проглотить лишь сверхъестественное существо. Утверждается, что Бодхисаттва может получить это необыкновенное угощение в силу того, что в своих прежних рождениях он всегда проявлял щедрость и «лучшие плоды, лучшее питье всегда подносил татхагатам, *чайтьям* татхагат (*tathāgatacaityebhyaḥ*)» [Lalitavistara, 1987, p. 53; Александрова, Русанов, Комиссаров, 2017, с. 385]. Эта аргументация присутствует лишь в санскритской версии «Лалитавистарь» и в китайском переводе VII века (здесь это выражение передано как «ступы будд» 佛塔廟)³, в ранней же китайской версии этого пассажа нет. В этом рассуждении, появившемся в развитых версиях текста, проявилось соотнесение *чайты*

³ T0187.03.0550b07–03.0550b09 // The SAT Daizōkyō Text Database. URL: <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/> (дата обращения: 25.10.2022).

с «татхагатами», буддами прошлых эпох, места почитания которых посещал будущий будда Шакьямуни, — происходит некая проекция буддийского культа в мифологическое прошлое.

Иное соотношение с развитием культа приобретают те случаи употребления слова, которые связаны уже с дальнейшими эпизодами жития. Первый такой эпизод — почитание *ратнавьюхи* в уже упоминавшейся главе «Схождение в утробу». После того как Бодхисаттва совершает нисхождение с небес, находясь внутри *ратнавьюхи* — особого сооружения, созданного из драгоценностей, — он продолжает находиться внутри него во время пребывания в утробе матери. Затем бог Брахма снова возносит *ратнавьюху* на небеса «ради создания *чайты*» (*brahmā sahāpatih pinareva brahmaloke samāropya pratiṣṭhāpayati sma caityārtham*) [Lalitavistara, 1987, p. 58; Александрова, Русанов, Комиссаров, 2017, с. 392 — здесь *caitya* переведено как «святилище»]. Именно это — «ради создания *чайты*» (*caityārtham*) — становится типовым выражением, которое является признаком развитого буддийского культа, однако здесь этот культ проецируется на небесный мир: Брахма приносит реликвию на небеса для возведения ступы. В данном случае реликвия относится к категории *pāribhogikadhātu*, т. е. является вещной реликвией, принадлежностью Будды. Такого рода проекция культа на небеса отмечена в работе Дж. Стронга [Strong, 2007, p. 65, 67] — впрочем, не на этом примере, а на другом, который как раз не подходит для такого вывода, что еще будет обсуждено ниже.

Здесь интересно отметить, что идея сооружения ступы в этом эпизоде имеется только в наиболее поздней из имеющихся версий «Лалитавистарь» и даже в китайском переводе VII века нет упоминания ступы — Шакра и Брахма просто забирают *ратнавьюху* на небеса, дальнейшие подробности отсутствуют. В ранней же китайской версии вообще нет рассказа об отправке *ратнавьюхи* на небо. Таким образом, преобразование эпизода выглядит как наращивание атрибутов: в варианте IV в. про отправку *ратнавьюхи* на небо ничего не говорится, в варианте VII в. это действие появляется и происходит возвращение ее на небо Брахмы, и в конце концов в санскритской «Лалитавистаре» мы видим добавление выражения *caityārtham*, обозначающего цель перенесения этой реликвии — устройство *чайты*. Эта последовательность «прибавлений» дает пример развития сюжета, который отражает постепенные изменения не только в представлениях об «устройстве небесного мира», но и, по-видимому, во все большем акценте на культе *чайты*, требующем все большей мультипликации в тестовой культуре.

Следующий эпизод в «Лалитавистаре», в котором встречается слово *caitya*, если следить по ходу развития событий жития, — это *абхинишкрамана*, уход Бодхисаттвы из родного дома и преобразование его в странника. Здесь три последовательных действия героя сопровождаются упоминаем *чайты*, и все три случая оформлены однотипно. Это завершающие события *абхинишкраманы* — возвращение домой верного слуги Чхандаки, срезание волос и перемена одежды. Все происходит уже после передвижения из города в лес, где Бодхисаттва прощается с конем и конюхом и меняет свой облик царевича на облик подвижника.

В первую очередь речь идет об уходе Чхандаки вместе с конем. В завершение этого действия говорится о сооружении *чайты*: «На том месте, откуда Чхандака пошел вспять, была установлена ступа» (*yatra ca pradeṣe chandako nivṛtastatra caityam sthāpitamabhūt*). Далее идет немало важное замечание: «Ныне эта *чайтыя* известна под названием Уход Чхандаки» (*adyāpi taccaityam chandakanivartanamiti jñāyate*) [Lalitavistara, 1987, p. 186]. Здесь надо отметить, что эта и далее упоминаемые ступы должны относиться к другой категории по сравнению с предыдущим случаем, когда возведение ступы происходило при обретении какой-либо вещной реликвии. Теперь мы имеем дело со ступами, называемыми *uddeśica*, которые возводились на местах, связанных с событиями жития [Bénisti, 2003, p. 18].

Такое же указание на «ныне существующую» *чайтъю* мы наблюдаем в следующем эпизоде «срезания волос». Бодхисаттва берет меч, отрезает *cūḍā* (вихор на голове) и бросает его ввысь. Боги на небесах подхватывают их и оставляют у себя, получив таким образом реликвию для поклонения. Далее следует утверждение «и теперь у богов [небес] Траястримша существует праздник [почитания] *чуды*)» (*adyāpi ca trāyatrimṣatsu deveṣu cūḍāmaho vartate*), и лишь затем идет фраза, аналогичная той, что завершает эпизод ухода Чхандаки: «Там была воздвигнута ступа. Ныне она известна под названием Унесение Волос» (*tatrāpi caityaṃ sthāpitamahūt / adyāpi ca taccūḍāpratigrahaṇamiti jñāyate*) [Lalitavistara, 1987, p. 186].

Это упоминание о строительстве *чайтъя* заслуживает отдельного внимания. Дж. Стронг опирается именно на данный текст, утверждая, что речь идет о строительстве ступы в мире богов [Strong, 2007, p. 65, 67]. Такое понимание фразы *tatrāpi caityaṃ sthāpitamahūt* не вызывает сомнения, поскольку далее текст продолжается следующим образом: «И ныне эта *чайтъя* известна под названием Унесение Волос» (*adyāpi ca taccūḍāpratigrahaṇamiti jñāyate*). Бросается в глаза, что эта фраза является полной калькой высказывания из предшествующего эпизода ухода Чхандаки, также завершающейся сооружением ступы (*adyāpi taccāityaṃ chandakanivartanamiti jñāyate*). Слово *adya* «ныне», «сегодня», «в настоящее время», а также глагол *jñāyate* указывают на существующие, известные людям святыни, обозначающие в паломническом пространстве те локусы, которые увязываются с событиями жития. Соответствующие названия (*cūḍāpratigrahaṇa*, *chandakanivartana*) отсылают читателя одновременно к житийному эпизоду и месту на паломнической карте.

Фраза о строительстве *чайтъя* выглядит прибавленной к тексту именно на этом этапе его развития. Об этом свидетельствует в первую очередь отсутствие ее в переводе VII века — текст заканчивается ровно перед этой фразой: боги забирают волосы на небеса, и здесь повествование обрывается⁴. Если обратиться к передаче этого эпизода в «Махавасту», то текст точно так же останавливается на «празднике богов» и не содержит упоминания ступы:

Бодхисаттве подумалось: «Как же так — [я ухожу] в отшельничество и [оставляю] волосы?» Бодхисаттва лезвием меча срезал волосы, и те волосы были подхвачены Шакрой, Индрой среди богов, который стал совершать им поклонение на небесах Траястримша и установил «праздник волос» [Mahāvastu Avadāna, 2003, p. 110; The Mahāvastu, 1952, p. 161].

Третий эпизод, непосредственно следующий за «обрезанием волос», — это «унесение одежды» (*kāṣāyagrahaṇam*), и точно таким же образом он завершается типовой концовкой «Там была воздвигнута ступа. Ныне он известна под названием Унесение Одежды» (*tatrāpi caityaṃ sthāpitam / adyāpi taccāityaṃ kāṣāyagrahaṇamityevaṃ jñāyate*) [Lalitavistara, 1987, p. 186].

Обращаясь к циклу *абхинишкраманы* в изложении, данном в китайском переводе VII в. (глава «Уход из дома» 出家), можно отметить, что «расстановка ступ» здесь тоже присутствует, однако расположение их совпадает не полностью: упоминается строительство ступы на том месте, где Бодхисаттва покинул дворец, на том месте, где он расстался с Чхандакой, и на том месте, где сменил одежду⁵. Таким образом, на этом срезе мы также видим включение в нарратив культовых мест, и примечательно, каким образом это выражено в тексте: «впоследствии люди здесь возвели ступу» (爾後眾人於此起塔) — с другим заходом, чем в санскритском варианте, где акцент сделан на «нынешнем» (*adya*) существовании ступы. При этом в обоих случаях речь идет уже не о событиях предания, а о событиях реальной жизни, происходивших в этих местах.

⁴ T0187.03.0576c03–03.0576c07 // The SAT Daizōkyō Text Database. URL: <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/> (дата обращения: 25.10.2022).

⁵ T0187.03.0575c29–03.0576a01, 03.0576c27–03.0576c28, T0187.03.0576c21–03.0576c22 // The SAT Daizōkyō Text Database. URL: <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/> (дата обращения: 25.10.2022).

В наиболее же ранней версии Фа-ху в повествовании об «уходе из дома», включенном в главу XIII («Разговор с Чхандакой»), нет ни одного упоминания о ступах.

Дополнение текстов этих эпизодов «строительством ступы», которое, видимо, было сделано на основании паломнических сведений, проникнувших в текст жития, можно проиллюстрировать текстом реальных паломников. Действительно, обратившись к Сюань-цзану, странствовавшему по таким местам и последовательно их разыскивавшему, обнаруживаем рассказ о тех самых ступах.

Так, мы находим у Сюань-цзана соответствие «ступе возвращения Чхандаки» из «Лалитавистарь»:

...прошел на восток через большой лес около 100 ли и прибыл к большой ступе, построенной царем Ашокой. Здесь то самое место, куда, проследовав через город, пришел царевич, где он снял дорожную одежду, выбросил ожерелья и повелел слуге вернуться домой... На этом же месте он в последний раз сошел с коня... Чхандака сказал: «С каким же сердцем я вернусь, ведя пустого коня?» Царевич добрыми словами утешил его, и тот в расстроженных чувствах вернулся домой [Сюань-цзан, 2012, с. 169]⁶.

Дальнейший путь паломника ведет к ступе, построенной на месте, где Бодхисаттва сменял одежду:

К востоку от Ступы Возвращения Коня есть дерево джамбу. Хотя ветви и листья его увяли, ствол все еще сохраняется. Рядом с ним есть малая ступа. Здесь место, где царевич поменял свою дорожную одежду на одежду из оленьей шкуры... [Сюань-цзан, 2012, с. 169]⁷.

Здесь же неподалеку он находит ступу на месте обрезания волос:

Недалеко в сторону от Смены Одежды есть ступа, построенная царем Ашокой. Здесь место, где царевич сбрил волосы. Царевич, взяв нож у Чхандаки, сам обрезал себе волосы, и небесный владыка Шакра унес их в небесный дворец, чтобы совершать поклонение... [Сюань-цзан 2012, с. 169–170]⁸.

Здесь можно наблюдать, что все три ступы, упоминаемые в «Лалитавистаре» как «ныне существующие», были посещены Сюань-цзаном и, следовательно, им оказывалось почитание в VII веке. Как в «Лалитавистаре» три эпизода плотно следуют один за другим, так и у Сюань-цзана три ступы находятся в непосредственной близости друг от друга. Все это в совокупности с отсутствием упоминания ступ в более ранних версиях жития говорит о воздействии паломнических реалий на житийный текст и продолжении комплектования текста именно таким способом.

Возможно предположить также, что реальное строительство ступ тоже продолжалось со временем, поскольку при обращении к более раннему паломническому тексту, составленному по следам путешествия Фа-сяня и относящемуся к V веку, мы видим упоминание только одной из этих ступ: «От места рождения Будды шли на восток 5 *йоджан*. Здесь — страна, называемая Рама <...> Отсюда шли на восток 3 *йоджаны* — здесь царевич отослал конюха Чхандаку

⁶ T2087.51.0903a16–51.0903a18 // The SAT Daizōkyō Text Database. URL: <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/> (дата обращения: 25.10.2022).

⁷ T2087.51.0903a07–51.0903a15 // The SAT Daizōkyō Text Database. URL: <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/> (дата обращения: 25.10.2022).

⁸ T2087.51.0903a16–51.0903a18 // The SAT Daizōkyō Text Database. URL: <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/> (дата обращения: 25.10.2022).

и белого коня. На этом месте построена ступа» [Александрова, 2008, с. 132]. Развитие строительства ступ в соответствии с текстовой традицией было другой стороной процесса взаимодействия между культом и текстом.

Похожий мотив с упоминанием святого места присутствует и в XVIII главе «Лалитавистарь», называемой «Найранджана». Бодхисаттва совершает омовение в реке Найранджане, при этом боги наполняют воды реки благовониями и цветами, а затем уносят в свои дворцы «ради [устройства] *чайты* и ради поклонения» (*svakasvakāni bhavanāni nayanti sma caityārtham pūjārtham ca*) [Lalitavistara, 1987, p. 223]. Мы видим здесь случай, аналогичный «унесению на небо *ратнавьюхи*» — с такой же формулировкой о *чайтах*. И точно так же, как в случае с *ратнавьюхой*, никакого упоминания *чайты* нет в китайском переводе VII века, довольно точно передающем окружающий текст за исключением этого момента — боги просто уносят воды реки в свои небесные дворцы⁹.

Далее идет продолжение действия — Суджата, дочь деревенского старосты, которая принесла свою чашу с подношением Бодхисаттве, забирает его волосы и бороду, которые он отстриг, и уносит их опять же «ради [устройства] *чайты* и ради поклонения» [Lalitavistara, 1987, p. 223]. На сей раз в переводе VII века мы также видим «строительство ступы»: «получив бороду и волосы, она воздвигла ступу (塔), чтобы совершать им поклонение»¹⁰. И в санскритском, и в китайском тексте нет отсылки к «нынешнему существованию ступы».

В следующем далее эпизоде с поклонением нагов *чайты* фигурирует похожим образом. Когда Бодхисаттва, поев из чаши, поднесенной Суджатой, бросает эту чашу в реку, царь нагов Сагара забирает ее. Но великий Гаруда (по версии Дивакары — Индра отнимает ее и уносит на небеса Траястримша «ради [устройства] *чайты* и ради поклонения» (*caityārtham pūjārtham*), а «благое сиденье», на котором восседал Бодхисаттва, уносит дочь нага — тоже «ради [устройства] *чайты* и ради поклонения» [Lalitavistara, Vaidya, 1987, p. 223–224].

В переводе VII века на сей раз присутствуют эти упоминания ступы (塔), причем в эпизоде с нагами (龍) добавлено, что они унесли реликвию во дворец, а вместо Гаруды здесь действует Индра (釋提桓因 *śakro devānām indrah* [Hirakawa, 1997, p. 1178])¹¹. Таким образом действия нагов становятся запараллеленными с действиями Индры — как при небесных дворцах возводится ступа, так и во дворцах в глубине вод возводится ступа. Этот последний случай наряду с почитанием *ратнавьюхи* на небесах, где сооружается *чайты*, конечно, отражает практики создания паломнических локусов, лишь перенесенные в мифологическое пространство, причем здесь делается акцент на всеохватность этого пространства — с одной стороны, это «верхний мир», где обитают боги, с другой — «нижний мир», где обитают наги.

Эпизод с омовением, Суджатой и почитанием нагов — единственный, где рассказ о возведении ступы имеется и в раннем китайском переводе, принадлежащем Фа-ху, — здесь дочь наги возводит храм (寺), а дочь деревенского старосты, как здесь называют Суджату, возводит ступу (塔) над реликвиями волос и ногтей, которые она получает. Если снова обратиться к Сюань-цзуну, то он отмечает только ступу на берегу Найранджаны — на месте омовения и получения каши от деревенской девушки.

⁹ T0187.03.0583c24–03.0583c26 // The SAT Daizōkyō Text Database. URL: <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/> (дата обращения: 25.10.2022).

¹⁰ T0187.03.0583c26 // The SAT Daizōkyō Text Database. URL: <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/> (дата обращения: 25.10.2022).

¹¹ T0187.03.0583c28–03.0584a06 // The SAT Daizōkyō Text Database. URL: <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/> (дата обращения: 25.10.2022).

Практика включения в житийный текст сведений о паломнических локусах может быть прослежена и в другом эпизоде из главы «Найранджана», хотя и не связанном со строительством *чайтьи*. Здесь повествуется о действиях Бодхисаттвы накануне обретения просветления. Действия эти выстроены в некую последовательность, отчасти напоминающую последовательность действий в ходе *абхинишкраманы* — сходным образом герой меняет свой облик, готовясь к переходу в иной статус. Так же, как после ухода из дома, он меняет свою одежду, и на этот раз ищет такое одеяние, которое еще более решительно подчеркивало бы его аскетичность. Выбор падает на ветхую, пыльную ткань (*pāṃśukūla*), в которую облачена умершая нищенка. Взяв эту ткань, он стирает ее и затем сшивает. Оба действия приобретают сакральный статус, и это особо отмечено через сакрализацию тех мест, где они совершались: пруд, созданный божеством, чтобы Бодхисаттва мог стирать ткань, получает название Удар Рукой (*pāṇihata*) — пруд образовался на месте, где бог ударил рукой, а место, где подвижник шил, названо Шитье Пыльной Ткани (*pāṃśukūlaṃ sīvanam*). При этом те фразы, которые соединяют эти названия с сегодняшним днем (*adya*), очень напоминают утверждения о «нынешнем» существовании ступ в разобранных выше эпизодах *абхинишкраманы*: «И сегодня этот лотосовый пруд называется Удар Рукой» (*adyāpi sā pāṇihateti puṣkariṇī saṃjñāyate*), «И сегодня то [место] называется Шитье Пыльной Ткани» (*adyāpi tat pāṃśukūlaṃ sīvanamityevaṃ saṃjñāyate*) [Lalitavistara, 1987, p. 221; Александрова, Русанов, 2012, с. 31–32]. Отсылка к реально существующим паломническим местам здесь также очевидна. Показательно, что соотношение версии санскритской «Лалитавистарь» и версии Дивакары в пересказе этого эпизода таково же, как и в большинстве уже перечисленных случаев с упоминанием «ныне почитаемых» локусов. В версии Дивакары нет таких упоминаний в соответствующих местах в конце описания действия — притом что последовательность развития событий такова же¹². В ранней версии Фа-ху этот эпизод с одеждой отсутствует, в соответствующей главе (XV) речь идет только о поднесении каши. Остается предположить, что подобные пояснения, связанные с паломнической практикой, были добавлены на более поздней стадии формирования текста.

Интересно видеть, насколько точно такие «добавки» совпадают с той картиной святых мест и расстановкой ступ, которую дает посетивший их паломник:

Далее к югу — озеро, которое сотворил для Будды владыка дэвов Шафра, когда в прошлом Татхагата только что достиг правильного просветления и пожелал здесь совершить омовение. По западную сторону озера есть камень, который перенес сюда из Снежных Гор владыка дэвов Шафра, когда Будда выстирал свою одежду и пожелал здесь ее просушить. Рядом стоит ступа. На этом месте Татхагата шивал ветхую ткань. Далее на юг, посреди роици — ступа на том месте, где Татхагата принял ветхую ткань, которую преподнесла ему бедная старуха [Сюань-цзан, 2012, с. 229]¹³.

Как можно видеть на примере этих фрагментов «Лалитавистарь» и ее переводных версий, употребление слова «*чайтья*» (*caitya*, 塔, 塔廟) имеет значение не только в соответствии с контекстом предания, но и в связи с воздействиями извне, отражая те процессы, которые происходили в религиозной сфере, в данном случае — продолжающееся распространение и развитие культа буддийской *чайтьи*. Даже в пределах отслеживаемой эволюции текстов, относящихся

¹² T0187.03.0583b04–03.0583b22 // The SAT Daizōkyō Text Database. URL: <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/> (дата обращения: 25.10.2022).

¹³ T2087.51.0917b08–51.0917b12 // The SAT Daizōkyō Text Database. URL: <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/> (дата обращения: 25.10.2022).

к традиции «Лалитавистарь», мы наблюдаем, как прибавляются все новые случаи употребления этого слова, все чаще проникающего в повествование и встраиваемого в ткань житийного текста. Так, культ *чайты* проецируется на мифологическое пространство (боги забирают реликвии на небеса и строят *чайты* при своей небесной обители) или на мифологические времена (Будда в прошлых рождениях почитает «*чайты* татхагат») — в таких контекстах слово «*чайты*» встречается лишь в поздних вариантах нарратива, дополняя сюжет новой деталью «строительства». Однако среди перечисленных случаев упоминания *чайты* следует обратить особое внимание на те, где есть пометка «ныне известны под таким-то названием» — все они также встречаются лишь в наиболее поздней версии. Можно отметить, что все эти подразумеваемые локусы относятся только к двум ареалам, с которыми предание связывает события из цикла *абхинишкраны* и цикла просветления, — несомненно, особо важным с точки зрения паломника.

Уникальная возможность отследить «на местности» упоминаемые в житии ступы предоставлена китайским паломником, путешествовавшим по буддийским памятным местам и видевшим те самые ступы своими глазами. Сравнивая житийный и паломнический текст, можно отследить прямые соответствия между «нарративной» и реальной ступой, при этом последняя была центром реального паломничества. Здесь нашел свое отражение некий вторичный процесс, при котором существование святынь в реальном пространстве оказывало свое обратное воздействие на текст. Несомненно, что само создание паломнических локусов происходило как перенесение событий буддийского предания на сакральную карту, где формировался «пространственный нарратив»: передвижение главного героя предания отмечалось сооружением все новых ступ, при этом каждое житийное событие, обраставшее новыми подробностями, создавало целые группы этих памятных мест. Достаточно проследить продвигающееся от ступы к ступе описание Сюань-цзана, чтобы наблюдать, как «сгущаются» *чайты* в пределах той местности, которая связана с каким-либо из ключевых эпизодов жития, и каждая из них влечет за собой рассказ об очередном действии, которое совершает герой, даже если оно «проходное» (единство связанного со ступой культа и буддийского нарратива — предмет отдельного рассмотрения [Walters, 2009, p. 252–259]). Однако, как можно убедиться на наших примерах, происходит и обратный процесс — так сказать, рикошетом, и отзвуки существования реальных ступ проникают в житийный текст. Таким образом, проблема соотношения сакрального паломнического пространства и житийного текста предстает перед нами в более сложной форме — как процесс взаимодействия и взаимополнения. Интересно, что при всей длительной истории буддийских ступ, которая к тому времени насчитывала уже около тысячелетия, активный приток упоминаний «пришедших с карты» ступ в житийном тексте «Лалитавистарь» наблюдается именно в это время, в VII–IX вв. Складывается впечатление, что возникает необходимость акцентировать внимание на реальном существовании ступ, отмечающих памятные места, связанные с житием Будды как основным буддийским преданием. Потребность напомнить о том, что «места, где прошел Будда», доступны для посещения, как будто «закрепить» на реальной географической карте житийные ассоциации — симптоматична для последнего периода существования буддизма в Индии¹⁴, уже соперничавшего с иными религиозными тенденциями и практиками.

¹⁴ В сознании буддиста «угасание учения» может принимать форму такой последовательности, при которой последней стадией паринирваны Будды становится *dhāturaṅgibbana*, т. е. «исчезновение реликвий» [Gombrich, 2008, p. 341–342], что, по-видимому, мыслится и как исчезновение ступ. Предчувствие такой перспективы с необходимостью должно было способствовать акцентуации на их существовании.

Литература / References

- Александрова Н. В. *Путь и текст. Китайские паломники в Индии*. М., 2008 [Aleksandrova N. V. *The Path and the Text: Chinese Pilgrims in India*. Moscow, 2008 (in Russian)].
- Александрова Н. В., Русанов М. А. Бодхисаттва на берегу Найранджаны: история развития сюжета // *Indologica. Сборник статей памяти Т. Я. Елизаренковой*. Кн. 2. *Orientalia et Classica. Труды Института восточных культур и античности*. Вып. XL. М., 2012. С. 21–62 [Aleksandrova N. V., Rusanov M. A. Bodhisattva on the Bank of Nairanjana: the Story of the Development of the Plot // *Indologica. Collected Articles in Memory of T. Ya. Elizarenkova*. Т. 2. *Orientalia et Classica. Proceedings of the Institute of Oriental Cultures and Antiquity*. Vol. XL. Moscow, 2012. Pp. 21–62 (in Russian)].
- Александрова Н. В., Русанов М. А., Комиссаров Д. А. *Лалитавистара. Сутра о жизни Будды. Рождение*. М., 2017 [Aleksandrova N., Rusanov M., Komissarov D. *Lalitavistāra. The Sutra of Buddha's Life. The Birth*. Moscow, 2017 (in Russian)].
- Сюань-цзан. *Записки о Западных странах [эпохи] Великой Тан*. Введение, перевод с китайского и комментарий Н. В. Александровой. М., 2012 [Xuan-zang. *Notes on the Western Lands [Composed under] the Great Tang*. Introduction, Translation and Commentary by N. Aleksandrova. Moscow, 2012 (in Russian)].
- Bénisti M. *Stilistics of Buddhist Art in India*. Vol. I. N. Delhi, 2003.
- Boucher D. *Bodhisattvas of the Forest and the Formation of the Mahāyāna. A Study and Translation of the RAṬ[raṣālapariprocchā-sūtra]*. Delhi, 2011 (first publ. 2008).
- Cunningham A. *The Stupa of Bharbut: a Buddhist Monument Ornamented with Numerous Sculptures illustrative Buddhist Legend and History in the Third Century B. C.* N. Delhi, 1998 (First Ed. 1879).
- Gombrich R. F. *Buddhist Precept and Practice. Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*. Delhi, 2008.
- Hirakawa Akira. *Buddhist Chinese-Sanskrit Dictionary*. Tokyo, 1997.
- Karashima Seishi. *A Glossary of Dharmarakṣa's Translation of the Lotus Sutra*. Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica I. Tokyo, 1998.
- Lalitavistara*. First edition ed. by P. L. Vaidya, second edition ed. by Shridhar Tripathi. Darbhanga, 1987.
- Mahāvastu Avadāna*. Ed. by Dr. S. Bagchi. Vol. II. Darbhanga, 2003.
- The Mahāvastu*. Tr. from the Buddhist Sanskrit by J. J. Jones. Vol. II. L., 1952.
- Nattier J. *A Guide to the Earliest Chinese Buddhist Translations. Texts from the Eastern Han 東漢 and Three Kingdoms 三國 Periods*. Tokio, 2008.
- Strong, J. *Relics of the Buddha*. Delhi, 2007.
- Walters J. S. *Stūpa, Story and Empire: Constructions of Buddha Biography in Early Post-Aśokan India* // *Buddhist Stupas in South Asia. Resent Archaeological, Art-Historical, and Historical Perspectives*. Oxford, 2009.
- Электронные ресурсы / Electronic sources
- The SAT Daijōkyō Text Database*. URL: <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/> (дата обращения: 25.10.2022).