

КУЛЬТУРА И СОЦИУМ

DOI: 10.31696/S086919080034747-8

СЮЖЕТ ВСТРЕЧИ С ДИПАНКАРОЙ: ФУНКЦИОНАЛЬНАЯ РОЛЬ
В РАННЕБУДДИЙСКОЙ ТЕКСТОВОЙ ТРАДИЦИИ

© 2025

Н.В. АЛЕКСАНДРОВА ^{a, b}^a – Институт востоковедения РАН, Москва, Россия^b – Институт классического Востока и античности ВШЭ, Москва, Россия^{a, b} – ORCID: 0000-0001-6350-7245; surnevo@mail.ru, nalexandrova@hse.ru

Резюме: Сюжету встречи юноши-брахмана с буддой Дипанкарой придается большое значение в раннебуддийской традиции: этот эпизод присутствует в начале житийных повествований, создавая зачин для всей последующей истории, и часто встречается в изобразительных версиях. Рассказ о Дипанкаре играет и особую роль в расстановке смыслов житийного текста, однако смысловые переключки между этим прологом и основным житием в разных памятниках выражены по-разному. В буддологической историографии можно встретить лишь описательный материал, связанный с версиями этого сюжета. В данной работе сравниваются варианты сюжета, представленные в «Сутре о благом явлении царевича» (перевод Чжи-цзяня, III в. н.э.), в санскритском «Махавасту» и в палийской «Ниданакатхе». Выделяя основные мотивы в этих повествованиях, можно проследить их взаимодействие с последующим текстом. Если в сутре Чжи-цзяня основной акцент сделан на сюжетных связях, то в «Махавасту» соотношение эпизода с предыдущим и последующим текстом строится таким образом, что он становится связующим звеном между доктринальными выкладками и воплощением «предустановленного» в событиях жития. Некоторые особенности этого сюжета позволяют проследить его архаические корни. Мотив «расстилая одежды», который находится в центре композиции «встречи» как в текстовом варианте, так и в изобразительном, дает возможность увидеть его связь с архаической царской образностью, выраженной в ритуалах. Наряду с сюжетом «встречи с Дипанкарой» имеются иные варианты зачина, создающего переход к изложению жития Будды. Так, в «Лалитавистаре» нет эпизода с Дипанкарой; по-видимому, причину этого расхождения надо видеть в том общем настрое этого житийного текста, который связан с утверждением божественной природы Будды, сошедшего с небес и «подражающего обычаям мира». В этом контексте начало жития как пребывание на небесах в наибольшей степени соответствует его главной идее.

Ключевые слова: буддийская литература, буддийская агиография, Дипанкара, «Махавасту», «Лалитавистара», палийская литература, китайский буддийский канон

Для цитирования: Александрова Н.В. Сюжет встречи с Дипанкарой: функциональная роль в раннебуддийской текстовой традиции. *Восток (Oriens)*. 2025. № 6. С. 131–142. DOI: 10.31696/S086919080034747-8

THE STORY OF THE MEETING WITH DIPANKARA AND ITS FUNCTIONAL ROLE IN THE EARLY BUDDHIST TEXTUAL TRADITION

©

Natalia V. ALEKSANDROVA ^{a, b}^a – Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia^b – Institute for Oriental and Classical Studies, HSE University, Moscow, Russia^{a, b} – ORCID: 0000-0001-6350-7245; surnevo@mail.ru, nalexandrova@hse.ru

Abstract: *The story of the young brahmana meeting Buddha Dīpaṃkara is of great importance in early Buddhist tradition. This episode usually presented at the beginning of hagiographic narratives creates the inception for all subsequent history and is often found in relief images. However, in different texts the semantic overlaps between this prologue and the main part of biography are expressed in different ways. The present work compares the versions of the plot presented in the “Sutra of the Good Appearance of the Prince” (translated by Zhi Qian, 3rd century A.D.), Sanskrit Mahāvastu and Pali Nidānakathā. If in Zhi Qian’s sutra the main emphasis is laid on plot connections, in Mahāvastu the relationship of the episode with previous and subsequent text is constructed in such a way that it becomes a connecting link between doctrinal principals and the beginning of Buddha’s biography. The motif of “spreading out clothes”, which is in the center of the composition of the “meeting” both in the textual and visual versions, makes it possible to see its connection with the archaic royal rituals. A special case is the version of “Lalitavistāra”: the episode is absent in this most developed biography of Buddha. The reason for this should be seen in the general spirit of Lalitavistāra associated with the assertion of the divine nature of Buddha, who descended from heaven and “imitates the customs of the world”. Staying in heaven as the beginning of Buddha’s biography matches the main idea of the text.*

Keywords: Buddhist literature, Buddhist hagiography, Dīpaṃkara, Mahāvastu, Lalitavistāra, Pali Literature, Chinese Buddhist canon

For citation: Aleksandrova N.V. The Story of the Meeting with Dipankara and Its Functional Role in the Early Buddhist Textual Tradition. *Vostok (Oriens)*. 2025. No. 6. Pp. 131–142. DOI: 10.31696/S086919080034747-8

Житийная литература раннего буддизма, сосредоточенная на образе основателя учения, отражает большую вариативность традиции и постоянное ее развитие. Сохранившиеся версии предания о Будде, хотя и фрагментарно выхватывающие отдельные моменты этой эволюции, позволяют тем не менее подойти к проблеме реконструкции происходивших процессов, приводившим к содержательному и композиционному разнообразию текстов, и приблизиться к пониманию тенденций этой изменчивости. Внешние проявления этой изменчивости, которые дают возможность проследить подспудно развивающиеся тенденции, – это структурные различия в композиции житийного повествования: перестановки, добавление или изъятие эпизодов, а также по-иному выстроенные их смысловые взаимоотношения. Таковые перемены могли отражать не только расхождения различных ветвей литературной традиции, но и расхождения в доктринальных установках составителей текстов, принадлежащих к разным школам.

При рассмотрении этой вариативности бросается в глаза разница в начальных частях повествования, поскольку они демонстрируют большие отличия в подходе к «открытию

темы», что несомненно должно быть продиктовано определенными причинами. В данной работе предпринята попытка выявить эту обусловленность и проследить смысловые связи «зачина» житийного текста с последующим повествованием.

Целый ряд раннебуддийских текстов, посвященных истории Будды, содержат начальный эпизод, основной смысл которого сводится к пророчеству о грядущем появлении в мире будды Шакьямуни. Время действия отнесено к далекому прошлому, иной космической эпохе, связанной с Дипанкарой – одним из «будд прошлого», в уста которого и вкладывается предсказание. Дипанкара адресует его некоему благочестивому юноше, которому через огромное количество перерождений предстоит стать буддой нынешней калпы.

Этот рассказ играет особую роль в композиции и расстановке смыслов житийной истории: с одной стороны, создается зачин для всей последующей истории, с другой – такой эпизод имеет большое значение для осмысления жития Будды в глубокой временной перспективе, поскольку включает историю будды Шакьямуни в космическое время и представляет его жизнь закономерным проявлением цикличности времени. Кроме того, как можно показать, этот фрагмент жития может иметь и доктринальное значение.

Текстологическими проблемами, связанными с соотношением версий этого сюжета, занимается исследователь Дзюнко Мацумура, который посвятил «теме Дипанкары» две большие статьи – одна о палийских версиях предания и одна – о северных. Среди палийских текстов в его работе наиболее активно используются «Ниданакатха» (*Nidānakathā*), «Ападана» (*Apadāna*), а также «Буддхавамса» (*Buddhavaṃsa*) и связанная с ней «Буддхавамса-аттхакатха» (*Buddhavaṃsa-aṭṭhakathā*). Эти версии Мацумура использует во всем объеме, сравнивая их между собой и стараясь выявить те варианты, которые можно считать первичными. Так, он обращает внимание на то, что в тексте и «Ниданакатхи», и «Ападаны» (оба текста практически совпадают) используются стихи из «Буддхавамсы» и проза из «Буддхавамса-аттхакатхи» – автор отмечает, что в таком случае «Буддхавамса» является первичной. Текст из «Чарияпитаки-аттхакатхи» (*Cariyāpīṭaka-aṭṭhakathā*), в свою очередь, как он считает, является вариантом того слоя, который послужил основой для сложения «Буддхавамсы». Мацумура делает свои выводы, работая над сопоставлением отрезков текста и выявляя сходные места [Matsumura, 2010, p. 101–108].

В следующей работе, посвященной северным версиям, Мацумура классифицирует варианты сюжета, сохранившиеся на санскрите и в китайских переводах. В основу своей классификации он кладет разницу в именах главного героя – Сумати (*Sumati*), Мегха (*Megha*) или персонаж без имени – и оценивает версии с безымянным героем как наиболее древние, что подкрепляется и тем фактом, что эти китайские варианты имеют наиболее ранние даты перевода. Это разделение автор также пытается подкрепить сопоставлением отдельных элементов сюжета в разных версиях [Matsumura, 2011].

Работы Мацумуры – исключительно текстологической направленности, и они имеют неопределимое значение для разработки этой темы также благодаря тому, что здесь собраны и систематизированы различные версии сюжета, которые во множестве представлены в санскритских, палийских и китайских текстах. Однако сюжет о Дипанкаре представляет большой интерес с точки зрения его функциональной роли в буддийской текстовой традиции, что связано и с его смысловым наполнением. При этом различия, которые обнаруживаются при сравнении его версий, не только демонстрируют его вариативность, но и выявляют разные взаимоотношения с основной частью жития: выстраивание связей с дальнейшим повествованием происходит по-разному и может держаться на разных мотивах. Для того чтобы проследить эти различия, нужно прежде всего назвать основные мотивы, на которые можно здесь обратить внимание и которые интересны с точки зрения прослеживания взаимосвязей.

Поставив перед собой такую цель, рассмотрим несколько версий «встречи с Дипанкарой», начиная с наиболее ранней из выбранных и далее переходя к вариантам, позволяющим наблюдать существенные сходства и различия. Начав с одной из ранних версий, сохранившейся в переводе Чжи-цзяня (支謙) – «Сутре о благом явлении царевича» (佛說太子瑞應本起經, III в. н.э.), обратим на нее особое внимание, как на малоисследованный текст. Здесь возможно выделить основные мотивы, поскольку эпизод с Дипанкарой представлен в этой сутре в достаточно развернутом виде. Этот памятник, присутствующий в китайском буддийском каноне (T0185) и сохранившийся лишь в этой переводной версии, необходимо признать, наряду с «Махавасту», одним из самых ранних агиографических произведений, посвященных преданию о Будде. Хотя он и отнесен каталогом к более поздней эпохе по сравнению с другой переводной биографией Будды, сохранившейся в переводе Кан Мэн-сяна (T0184), однако исследователи подвергают сомнению эти датировки и, напротив, считают текст Кан Мэн-сяна более поздним [Nattier, 2008, p. 135].

В «Сутре о благом явлении» встреча с Дипанкарой, как обычно, играет роль пролога, но в этой версии, пожалуй, начальный эпизод имеет наиболее продуманные связи с последующими событиями, причем связи не по одной линии. Начало повествования выглядит таким образом (поскольку текст относится к жанру сутры, повествование ведется от лица самого Будды):

«В прошлые времена, когда в мире пребывал Будда Дипанкара (定光), в великой стране Падма (鉢摩) жил мудрый царь по имени Чжишэнцзи (制勝治). Его народ был долголетен и радостен, и в Поднебесной царил покойствие. В то время я был бодхисаттвой по имени Манав¹, юношей с нежной душой и глубоким умом, с великими устремлениями объять необъятное. Он вел жизнь отшельника, удалившись в пустынные места, соблюдал уединение и предавался сосредоточению (禪). И прослышал он, что в мире пребывает будда. Сердце его преисполнилось радости, он накинул свое одеяние из оленьей шкуры и пошел в ту страну».

По дороге он встречает пятьсот человек, которые подали ему пятьсот монет за то, что он говорил с ними об истине.

«Приняв монеты, бодхисаттва вошел в город и увидел людей, которые радостно и поспешно выравнивали улицы, окропляли их водой, подметали и возжигали благовония. Он спросил прохожего: “Для чего все это делается?” А прохожий ответил: “Сегодня в город придет будда”. Бодхисаттва, охваченный великой радостью, подумал с трепетом: “Сегодня я смогу увидеть будду – наконец исполнится мое желание!” И как только он произнес это, явилась девушка, принадлежавшая к царскому роду, по имени Гони (瞿夷 Gopī) – она шла, держа в руках сосуд, в котором было семь синих лотосов. Бодхисаттва, бросившись вслед за ней, воскликнул: “Постой, сестрица! Прошу тебя, отдай мне за сто серебряных монет цветы, что у тебя в руках!” А девушка говорит: “Скоро в город войдет будда, и сам царь объявил о посте и очищении. Хочу совершить подношение будде этими цветами и не могу их продать”».

Юноша уговаривает ее продать ему цветы за полученные от людей монеты, чтобы преподнести их будде Дипанкаре – но она ставит ему условие: он должен обещать, что возьмет ее в жены в будущем рождении. Они бросают будде цветы, которые чудесным образом застывают в воздухе над его головой, и тогда Дипанкара произносит предсказание:

«Будда, поняв смысл этого [чуда], обратился к бодхисаттве с восхвалением: “На протяжении бесчисленных калп ты совершенствовался в чистоте, милосердии и отречении,

¹ Манав – «имя» юноши передано здесь иероглифом 儒, соответствующим санскр. mānava «ученый юноша», «ученик брахмана» [Hirakawa, 1997, p. 150]; в соответствующем санскритском тексте «Махавасту» то же слово обозначает статус этого героя, а не имя.

ты отринул желания... И по прошествии девяносто одной калпы, когда наступит калпа, называемая 'благая', ты станешь буддой по имени Шакьямуни (釋迦文)²».

Бодхисаттва склоняется перед ним и видит, что дорога, на которую должен ступить Дипанкара, намокла:

«Увидев же, что на земле сырое место, он немедленно снял свою одежду из шкуры и старательно расстелил ее – но этого было недостаточно, чтобы закрыть грязь. Тогда он распустил волосы и разложил их на земле – тогда будда, ступая по ним, сможет пройти. И будда снова воздал ему хвалу, произнеся: “Ты чист и отважен. Впоследствии, когда в эпоху ‘пяти пороков’² ты станешь буддой, ты приведешь к обращению богов и людей. Тебе не будет преград, и ты непременно станешь таким же, как я”».

Бодхисаттва, служа Дипанкаре (定光), припал к земле и проговорил: «Я буду соблюдать обеты, защищать дхарму и по прошествии долгого времени получу рождение на первом небе, стану [одним из] Четырех Небесных Правителей³. Когда подойдет к концу срок жизни на небесах, я совершу нисхождение для рождения среди людей и стану мудрым царем-чакравartiном (轉輪聖王), вознесшимся ввысь великим владыкой (皇帝), который имеет семь сокровищ... (перечисляются семь сокровищ. – Н.А.). Пройдет еще восемьдесят четыре тысячи лет, и я получу рождение на втором небе Траястримша (仞利), стану владыкой богов Шакрой (帝釋). Когда же закончится и этот срок, то снова взойду на седьмое небо Брахмы и стану царем богов Брахмой (梵天). И так, восходя вверх, буду становиться небесным владыкой, а нисходя вниз – мудрым правителем. Тридцать шесть раз я буду проходить по этому кругу и начинать сначала. И в ходе этих перерождений с течением времени я буду или мудрым владыкой, или же стану продолжателем дела учености, наставником государя, просветленным мужем, – какое получу перерождение, сказать невозможно».

«Бодхисаттва в течение девяносто одной калпы следовал добродетели, [направленной на] просветление (道), постиг намерение стать Буддой (佛意 bodhicitta) и в течение одной жизни прошел “десять ступеней”⁴. В последующем рождении он вознесся на четвертое небо Тушита (兜術), став наставником богов. Благодаря заслугам он обрел свое стремление, чудесные познания его были безграничны. Когда же приблизился должный срок, ему предстояло низойти на землю и стать Буддой, явившись в Индии в стране Капилавасту (迦維羅衛)» [The SAT Daizōkyō Text Database, T0185.03.0472c18– 03.0473b15].

В этом тексте представлено довольно пространное повествование, во многом переключающееся с сохранившимися индийскими версиями. Здесь возможно выделить устойчивые мотивы в довольно полном наборе: 1) мотив дороги, покрытой пылью и влажной после дождя, по которой Дипанкара приходит в город; 2) расстиланье одежды: юноша снимает свою накидку и покрывает ею дорогу, чтобы будда мог пройти, не запачкав ног (другой вариант или же дополнение – юноша расстилав свои волосы); 3) цветы: юноша получает цветы от встретившейся девушки и преподносит их будде; 4) будда произносит пророчество; 5) юноша дает обет встать на путь достижения просветления.

Взаимосвязи между этим сюжетом о Дипанкаре и последующим житием Шакьямуни строятся на переключке таких элементов – чаще всего «возвращения» строятся на мотиве пророчества и некогда данного обещания. Однако возможны и другие соотношения. Если вернуться к «Сутре о благом явлении», где присутствуют все пять элементов – дорога,

² Эпоха «пяти пороков» – 五濁之世, соответствует «дурной калпе», когда будут проявлены пять «пороков», или «загрязнений» (濁 zhuo): 1) тенденция к упадку; 2) дурные воззрения; 3) преобладание страстей; 4) страдания живых существ; 5) сокращение срока человеческой жизни до десяти лет [Soothill, Hodous, 2005, p. 122].

³ Четыре Небесных Правителя – 四天王, иначе называемые Хранители Четырех сторон Света (санскр. lokapāla).

⁴ «Десять ступеней» – 十地 daśabhūmi, последовательные стадии восхождения бодхисаттвы, вставшего на путь просветления, см.: [Жутаев, 2020].

цветы, расстиланье одежды и волос, пророчество и обет – можно обратить внимание на особую роль мотива цветов: здесь начинается сюжетная линия, связанная с женитьбой, причем переключки происходят очень тонко. Когда в дальнейшем жизнеописании описывается беспорочная жизнь царевича с его женой, это передано через образ цветов, напоминающий о ее прошлой жизни: «Хотя девушка уже была введена в дом, он долго не подходил к ней. Из-за влечения, свойственного жене, она хотела приблизиться к нему. Царевич сказал: “У тебя всегда есть красивые цветы. Принеси их мне, и вместе будем смотреть на них. Разве это не прекрасно?”» [The SAT Daizōkyō Text Database, T0185.03.0475a12–03.0475a14] Таким образом, в этой версии эпизод с Дипанкарой, образующий пролог, связан с последующим рассказом о жизни будды Шакьямуни не только в целом – через пророчество о будущем воплощении, но и через иные детали. Образ цветка, имеющий столь многообразные семантические связи в буддийской культуре, создает здесь «переключки смыслов» внутри общей композиции, оформляя ее единство.

Действия с цветами в начальном эпизоде с Дипанкарой (как мы увидим, близкие к варианту «Махавасту») относятся к ряду «чудес» – их бросают в сторону идущего Дипанкары, и тогда цветы юноши образуют венец над головой будды, а два цветка девушки повисают над его плечами. Такой рассказ, близкий к варианту «Сутры о благом явлении», очевидно, имел широкое хождение, поскольку в деталях соответствует изображениям. Так, на гандхарском рельефе из Сикри на действиях с цветами сделан особый акцент. Здесь подвижник изображен четырехжды, что соответствует его последовательным действиям: сначала он подходит к девушке, стоящей в дверях дома с букетом лотосов в руках, затем он бросает цветы в воздух, что обозначено взмахом руки (цветы при этом застывают над головой будды, образуя полукруг), после этого он взмывает воздух сам, сложив руки в знак почтения, и в конце концов склоняется, опустив голову до земли так, чтобы волосы расстелились на дороге, по которой идет Дипанкара (рис. 1). Можно видеть, что здесь представлен и мотив цветов, и мотив расстиланья волос – это не противоречит возможностям изобразительного повествования (с тех пор как появилась традиция изображения будды в образе человека) и соответствует основным смысловым обозначениям, характерным для этого сюжета.

Рассматривая индийские версии, можно видеть случаи иных взаимоотношений между рассказом о встрече с Дипанкарой и основным житийным повествованием. Приведенный фрагмент из «Сутры о благом явлении царевича» в передаче основных событий близок к варианту санскритского «Махавасту». Передача сюжета «встречи и пророчества» в «Махавасту», однако, предельно развернута, а также полна повторов, свойственных данному памятнику, поскольку события, изложенные прозой, дублируются в стихах.

Расширенный характер повествования о встрече с Дипанкарой в «Махавасту» определяется включением длинных «предысторий», и сама встреча становится окончанием длинного рассказа о жизни самого будды Дипанкары. Начальная часть этого жизнеописания будды-предшественника в общих чертах и во многих деталях является калькой жития будды Шакьямуни, которое представлено в дальнейшем тексте памятника: Дипанкара спускается с небес в образе слона и попадает в прекрасное царство, его мать рождает его, держась рукой за дерево, он произносит при рождении те же слова и т.п. [Mahāvastu, 2004, р. 151–178]. Наибольшие отличия можно видеть в сюжете просветления Дипанкары: здесь нет предварительной аскезы, сцена просветления не связана с деревом (просветление происходит в лотосе) и сам рассказ о просветлении достаточно краток [Mahāvastu, 2004, р. 178–181]. Тем не менее житие Дипанкары выглядит как зеркальное отражение жития Шакьямуни, что как нельзя соответствует общему духу памятника, построенного на постоянном подчеркивании отраженности прошлого в настоящей жизни.

Еще одну «предысторию» встречи с Дипанкарой образует рассказ о юноше, который в «Махавасту» получает имя Мегха. Если в сутре Чжи-цзяня герой, к которому обращено пророчество, просто охарактеризован как благородный юноша, то здесь подробно рассказывается о его семье и воспитании. Мегха, юный ученик (*māṇava*), предстает в образе наследника брахманской учености, который в совершенстве постиг веды и лишь после этого отправился в странствия. Для Мегхи, уже принявшего «буддийский образ», важно его имя (*megha* «облако, туча») – здесь заложено сравнение проповедника с благодатной тучей, проливающей «дождь дхармы» – стандартный образ буддийской литературы. Главное качество Мегхи – страстное желание достичь просветления (*bodhicitta*), которое и побуждает его совершить главный поступок – он дает обет стать буддой [*Mahāvastu*, 2004, p. 182–192]. Принятие этого обета обозначается в текстах термином *praṇidhāna*. Это важное понятие связывает буддийскую доктрину с буддийской агиографией: в контексте жития *praṇidhāna* дает пролог, а в системе доктринальных понятий является важным «совершенством» бодхисаттвы, включаемым в число *daśaparamīta* «десяти совершенств». Такая «двойная природа» сюжета встречи с Дипанкарой в «Махавасту» определяет его позицию в составе памятника – он предваряет рассказы о событиях жизни будды Шакьямуни, но при этом помещен после доктринального текста о «десяти ступенях бодхисаттвы» «*daśabhūmika*»⁵, и таким образом этот фрагмент создает логичный переход от общего рассуждения о пути бодхисаттвы к конкретному житию Шакьямуни.

Как можно видеть, в двух рассмотренных памятниках само включение сюжета с Дипанкарой имеет различные основания и разные соотношения с окружающим материалом. Если в сутре Чжи-цзяня основной акцент сделан на сюжетных связях, то в «Махавасту» соотношение эпизода с предыдущим и последующим текстом строится таким образом, что он становится связующим звеном между доктринальными выкладками и воплощением «предустановленного» в событиях жития. В таком контексте выглядят органично и житийные «отражения» – акцент на дублировании житийных историй будд (Дипанкара и Шакьямуни) и типизированное жизнеописание Мегхи-брахмана. Если иметь в виду эту особенность текста, то в качестве близкого аналога «Махавасту» можно рассматривать передачу того же сюжета в «Винае дхармагуптаков», сохранившейся в китайском переводе. Пространное повествование о жизни Дипанкары здесь занимает настолько большое место в тексте, что это сопоставимо со следующим далее рассказом о Шакьямуни [*The SAT Daizōkyō Text Database*, T1428.782a10–785c28] (см. также: [Bareau, 1966]).

Рассматривая версии «Сутры о благом явлении царевича» и «Махавасту», мы остановились на мотиве «цветов» и мотиве «обета», которые по-разному трактуются и по-разному выстраивают связи в двух вариантах жития, однако в обоих вариантах важный событийный момент, после которого собственно и произносится пророчество – это «расстиланье одежды/волос на дороге». О значимости этого действия свидетельствуют изображения, где «расстиланье волос» занимает центральное место – в уже упоминавшемся рельефе из Сикри эта сцена находится в самом центре, и такая композиция является стандартной. В текстовых версиях это также кульминационный момент встречи с Дипанкарой – как в рассмотренной переводной сутре, так и в «Махавасту», но по сравнению с изобразительным стандартом здесь «расстиланье» постоянно дублируется – юноша-подвижник совершает один и тот же жест: он скидывает с себя одеяние и расстилает его перед идущим буддой, тем самым предлагая святому ступить по этой одежде. В случае «Сутры о благом явлении» это оленья шкура (皮衣, ранее упоминаемая как 鹿皮衣), в которую одет подвижник, случае «Махавасту» – также шкура оленя (*ajina*) [*Mahāvastu* 2004, p. 238], в случае «Ниданакатхи»

⁵ Исследование главы «Десять ступеней бодхисаттвы» из «Махавасту» предпринято в работах Д.И. Жутаева [Жутаев 2017; 2020].

– «одежда из оленьей шкуры, спутанных волос и коры» (ajīnacammakajātāmaṇḍalavākacīrāṇi) [*The Jātakāṭṭhakathā*, p. 24]. Поскольку мы не описали ранее эту последнюю версию эпизода с Дипанкарой, отметим ее основные особенности, прежде чем перейти к обсуждению темы «расстилая одежды». В присутствующей здесь истории встречи юноши и будды сцена на дороге в основных чертах соответствует уже рассмотренным версиям, однако по сравнению с «Махавасту» здесь нет двух составляющих: жития Дипанкары и встречи с девушкой. В ситуации самой встречи различие состоит в том, что герой, бросив на землю одежду, ложится на дорогу сам [*The Jātakāṭṭhakathā*, 1976, p. 24–25].

Как можно видеть, есть разница между житийными текстами в отношении того, как рисуется сама фигура героя – в позе «расстилая волос» и «расстилая тела», но всех этих вариантах непременно присутствует «расстилая одежды», при этом имеется в виду накидка из шкуры, в которую одет подвижник. Такой мотив имеет многочисленные аналогии в буддийской нарративной традиции – в контекстах другого типа, однако со сходными смысловыми привязками и значимым генезисом. В первую очередь можно вспомнить рассказ из Дипавамсы о завоевании Ланки Буддой – прибыв на остров по воздуху, он расстилает свою накидку, и она волшебным образом растет, занимая в конце концов весь остров (Дипавамса I, 45–88). Этот сюжет «завоевания Ланки и победы над демонами-ракшасами» является вариантом типового сюжета «покорения хтонического божества», где в роли покорителя взаимозаменяемы Будда или царь-буддист – подобным образом, например, архат Мадхьянтика овладевает территорией Кашмира [Сюань-цзан, 2012, с. 100]. Благодаря присутствию в ланкийской легенде такой детали, как расстилаемая одежда, в соединении ее с общим смыслом «победы над демонами» подобные сюжетные схемы можно увязать с одним из элементов ведийского обряда раджасуи, когда посвящаемый на царство царь становился на расстеленную шкуру и символически сокрушал демона (Шатапатха-брахмана V, 4, 1, 9–10, подробнее см. [Александрова 2008, с. 46–53]).

Рассматривая мотив, присутствующий в предании о Дипанкаре, в том же ряду, можно видеть те же его характерные черты – расстилая одежды, предлагаемой Будде для того, чтобы он по ней ступал. Будучи воспроизведением архаичного действия, имевшего смысл предоставления земли для получения царской власти над ней, в буддизме этот жест приобретает значение предоставления власти над территорией будде – при этом будда отождествляется с учением, дхармой. Подобное преобразование, «переплавляющее» царскую символику в буддийскую, позволяло создавать нарративные и изобразительные образы, входившие в новый контекст, но сохранявшие культурную преемственность.

В истории Медхи (Сумедхи) и Дипанкары этот жест соединен с произнесением пророчества и принятием обета – будущий будда произносит: «Я буду таким же, как он». Можно обратить внимание на то, что эпизод с Дипанкарой входит также в ряд иных историй: другой сюжет с пророчеством, присутствующий в раннебуддийской литературе, дает очень похожую схему и аналогичные детали. Это предсказание, данное будущему царю Ашоке – поскольку Ашока фигурирует в буддийской традиции как царь-чакравартин, его легендарный образ сближается с историями святых и с образом будды-чакравартина. Эта история присутствует в Дивьявадане (глава XXVI). Рассказ начинается с такой же картины: идущий по дороге Будда, на сей раз уже Будда Шакьямуни, направляется в город, но теперь это город Раджагриха. Хождение по дороге и приближение к городу описываются здесь как особый ритуал, сопровождаемый чудесами, и этому посвящено значительное количество текста – особенно чудодейственным описывается тот момент, когда будда ставит ногу «у ворот города» (nagaradvāre [*The Divyavadana*, 1987, p. 364]). Шакьямуни вступает в город и встречает двух мальчиков, которых зовут Джая и Виджая – мальчики играют с дорожной пылью. Увидев Будду, благочестивый Джая принимает решение совершить ему подношение

и протягивает горсть дорожной пыли (*paṃśu*). Совершая это жест, мальчик высказывает намерение стать царем всей земли, которому суждено совершать почитание мощам Будды. Далее следует предсказание о том, что через сто лет мальчик родится в облике царя Ашоки. Этот сюжет также распространен в искусстве Гандхары: мальчик протягивает ладони идущему Будде (рис. 2). Важность такого рассказа и такого действия для дальнейшего повествования (история Ашоки) подчеркнута и тем, что эта глава Дивьяваданы названа «Дарение земляной пыли» (*paṃśupradāna*).

Параллелизм этих двух сюжетов очевиден: движение будды по дороге, вхождение в город, встреча на дороге с юным почитателем, причем роль дороги особенно подчеркивается: Сумедха устилает дорогу своей одеждой, Джая подает в ладони дорожную пыль. Эти ритуально равнозначные жесты объединены смыслом передачи власти над землей и указывают на их архаичное происхождение, связанное с царскими ритуалами.

Рассматривая сюжет «встречи с Дипанкарой» в разных текстовых версиях, мы постоянно держали внимание на том факте, что он занимает устойчивое место в начале жития, предшествуя повествованию о жизни будды Шакьямуни, что придает всему последующему жизнеописанию смысл вселенского действия, занимающего предначертанное место во времени. Однако имеются и «минусовые варианты»: такую ситуацию мы наблюдаем, например, в «Лалитавистаре», что само по себе интересно и требует объяснения. Этого эпизода, в иных житиях неизменно играющего роль пролога, в этом важнейшем и самом разработанном, самом подробном житии решительно нет, причем во всех ее вариантах – санскритской (IX в.), и двух переводных китайских (IV и VII вв.), в том числе в ранней версии, сохранившейся в переводе Фа-ху. Повествование начинается с пребывания будущего Будды на небесах Тушита, то есть с того эпизода, который мыслится как самый последний перед рождением Шакьямуни, и таким образом вся эта цепочка перерождений, которая начинается со встречи с Дипанкарой, из текста (в сравнении с другими житиями) исключается. То, что этот сюжет тем не менее присутствует «за кадром», можно видеть из упоминаний, которые в «Лалитавистаре» все-таки имеются: так, во второй главе есть высказывание «вспомни о предсказании того, в чем имени – светильник (*dīpasahanāman*)» [Александрова и др., 2017, с. 159; Hokazono, 1994, р. 288]⁶. Таким образом, составители текста подразумевают эти события предания, видя в них предысторию жизни Гаутамы, хотя не включают ее в повествование.

На такую разницу обращает внимание Ф. Рейнольдс, построивший свою работу на различиях в трактовке «генеалогии Будды»: автор выделяет «генеалогию по линии перерождений (джатаки)», «по линии будд» и «по линии царей» [Reinolds, 2002]. В случае «Лалитавистары», наверное, можно говорить о той идее, на которой основан иной подход к началу повествования о жизни Будды. По-видимому, причину этого расхождения надо видеть в том общем настрое «Лалитавистары», который связан с утверждением божественной, небесной природы Будды, что свойственно махаянской направленности памятника и постоянно подчеркивается. Ее пышно украшенный текст целиком ориентирован на создание этого образа – божества, сошедшего с небес и «подражающего обычаям мира». В этом контексте начало жития как пребывание на небесах в наибольшей степени соответствует его главной идее.

Казалось бы, возникает противоречие между эволюцией текста в сторону вымывания этого эпизода и невероятной его популярностью в искусстве Гандхары – регионе особенно высокого развития буддийской культуры. Однако надо иметь в виду, что сложение текста «Лалитавистары» происходило позже – наиболее ранняя версия, имеющаяся в китайском

⁶ При обращении к санскритскому тексту мы используем издание Хокадзоно [Hokazono, 1994], которое считаем предпочтительным (см.: [Silk, 2022]).

переводе, относится к IV в. Расцвет искусства Гандхары относится к кушанскому времени, что как раз соответствует времени создания более ранних текстов, в том числе «Сутры о благом явлении царевича».

Эпизода с Дипанкарой нет также в подробнейшем жизнеописании Будды, содержащемся в «Сангхабхедавасту» («О расколе общины») – обширном тексте, составляющем часть «Винаи муласарвастивадинов» (предположительно IV–V вв. [Lamotte, 1988, p. 657]). Здесь жизнеописание начинается с сотворения мира и следующей далее родословной царей, правивших в Капилавасту – родословная доходит до царя Шуддходаны, отца будущего Будды [Saṅghabhedavastu, 2020, p. 46–79]. Этот подход к началу жизнеописания создает акцент на глубокой связи жития Будды с добуддийской традицией, в данном случае эпической: царский род, к которому принадлежал Бодхисаттва, возводится к Икшваку, основателю «Солнечной династии»; таким образом этот царский род становится в один ряд со славнейшими династиями Индии, в том числе с родом главного героя «Рамаяны» (аналогичные истории содержатся в «Махавасту» и некоторых других житийных текстах). Связь между этой «земной историей» и «надмирным» происхождением Бодхисаттвы выстраивается через «раздумья», охватившие его перед нисхождением с небес Тушита в земной мир: будущий Будда выбирает варну, в которой ему предстоит родиться, а также царский род, место рождения и достойную мать. Этот связующий момент роднит начало жития из «Сангхабхедавасту» с начальным текстом «Лалитавистары», где также приводятся «раздумья» о нисхождении на землю, хотя их перечень несколько разнится (время, континент, царский род, мать). Таким образом, в «Сангхабхедавасту» представлена иная житийная традиция, чем та, для которой характерен зачин с пророчеством Дипанкары. В одном случае декларируется получение благих качеств от царского рода, имеющего чудесное происхождение (что не отменяет идеи «пророчества», но это обстоятельство остается «за кадром»), в другом внимание смещается на передачу сверх-благих качеств (свойственных будде) от предшествующего будды (что не отменяет принадлежности к благоприятному роду земных царей).

Свою смысловую нагрузку несет также линия, которая проводится от получателя предсказания – Сумедхи, Мегхи или просто «юного брахмана». Особое развитие она получает в «Махавасту», где этот герой не только наделяется брахманским происхождением – подчеркивается его особая брахманская ученость и глубокое знание вед; рассказ о его жизни в брахманский период очень напоминает историю Шарипутры (содержащуюся в «Винае муласарвастивадинов» [Mūlasarvāstivādinayaṣṭu, 1970, p. 84–86]). Интересным образом в «Махавасту» соединяются все три линии, определяющие происхождение будущего Будды Шакьямуни: ведущая от царского рода, ведущая от брахманства и ведущая от череды будд прошлого. Через такое соединение создается некая «объемность» преемственности его образа по отношению к миру.

Подводя итоги проведенному рассмотрению, обозначим основные темы, которые дали повод для наблюдений.

- Членение сюжета «встречи будущего Будды с Дипанкарой» на составляющие его мотивы позволяет проследить их взаимодействие с последующим развитием событий жития. Помимо очевидной продуктивности мотивов «пророчества» и «обета», создающих обоснование для перехода к жизнеописанию, свою роль может играть мотив «цветов», создающий сюжетные переклички («Сутра о благом явлении царевича»). Мотив «обета» в отдельных случаях позволяет построить переход от доктринальной части текста к житийной («Махавасту»).

- Мотив «расстилаяния одежды», который находится в центре композиции «встречи» как в текстовом варианте, так и в изобразительном, дает возможность увидеть его связь

с архаической царской образностью, выраженной в ритуалах. В этой преемственности реализуется преобразование ритуалистического смыслового блока «передачи власти над землей» в буддийскую идею «владычества будды», которое передается от будды прошлого к будде будущего в момент пророчества.

• Наряду с сюжетом «встречи с Дипанкарой» имеются иные варианты зачина, создающего переход к изложению жития Будды. Если здесь на первый план выходит идея преемственности Шакьямуни по отношению к череде будд прошлого, то в «Лалитавистаре» и «Сангхабхедавасту» доминирует идея «схождения с небес» или принадлежности к чудесному роду царей, ассоциированному с первотворением.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ / REFERENCES

Александрова Н.В. *Путь и текст. Китайские паломники в Индии*. М.: Восточная литература, 2008 [Aleksandrova N.V. *The Path and the Text: Chinese Pilgrims in India*. Moscow: Vostochnaya literatura, 2008 (in Russian)].

Александрова Н.В., Русанов М.А., Комиссаров Д.А. *Лалитавистара. Сутра о жизни Будды. Рождение*. М.: РГГУ, 2017 [Aleksandrova N.V., Rusanov M.A., Komissarov D.A. *Lalitavistara: The Sutra on Buddha's Life: The Birth*. Moscow: RSUH, 2017 (in Russian)].

Жутаев Д.И. Что же действительно означают «десять ступеней бодхисаттвы-махасаттвы» в «Большой Праджняпарамите»? *Индия–Тибет: текст и интертекст в культуре. Рериховские Чтения 2012–2015 в Институте востоковедения РАН*. М.: Языки Славянских Культур, 2017 [Zhutaev D.I. What Do the “Ten Stages of the Bodhisattva-Mahāsattva” in the Large Prajñāpāramitā Really Mean? *India – Tibet: Text and Intertext in Culture. George N. Roerich Annual International Conference at the Institute of Oriental Studies, 2012–2015*. Moscow: Languages of Slavic Culture, 2017 (in Russian)].

Жутаев Д.И. *Концепция десяти ступеней бодхисаттвы в Махавасту (традиция махасангхиков) и буддийский доктринальный текст*. М.: Языки Славянских Культур, 2020 [Zhutaev D.I. *The Concept of the Ten Stages of Bodhisattva in the Mahavastu (Mahasanghika Tradition) and the Buddhist Doctrinal Text*. Moscow: Languages of Slavic Culture, 2020 (in Russian)].

Saṅghabhedavastu. О расколе общины. Перевод с санскрита, введение и комментарии Д.А. Комиссарова. М.: Буддадхарма, 2020 [Saṅghabhedavastu. *On the Schism in the Order*. D.A. Komissarov (tr., comm.) Moscow: Buddhadharmā, 2020 (Russian translation)].

Сюань-цзан. *Записки о Западных странах [эпохи] Великой Тан*. Введение, перевод с китайского и комментарий Н.В. Александровой. М.: Восточная литература, 2012 [Xuan-zang. *Notes on the Western Land [composed under] the Great Tang*. N.V. Aleksandrova (tr., comm.) Moscow: Vostochnaya literatura, 2012 (Russian translation)].

Bureau A. Le Dipamkarajataka des Dharmaguptaka. *Mélanges de sinologie offerts à Monsieur Paul Demiéville*. Vol. I. Paris: Institut des Hautes Etudes Chinoises, 1966.

Hirakawa A. *Buddhist Chinese-Sanskrit Dictionary*. Tokyo: The Reiyukai, 1997.

Hokazono K. *Raritavisutara no kenkyu*. Tokyo: Daitō Shuppansha, 1994.

Lamotte E. *History of Indian Buddhism from the Origins to the Śaka Era*. Louvain-la-Neuve: Université Catholique de Lowain Institut Orientaliste, 1988.

Mahāvastu Avadāna. Ed: Dr. S. Bagchi. Vol. I. Darbhanga: The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Reserch in Sanskrit Learning, 2004.

Matsumura J. The Story of the Dipamkara Buddha Prophecy in Northern Buddhist Texts: An Attempt at Classification. *Journal of Indian and Buddhist Studies*. 2011. Vol. 59. No. 3. Pp. 1137–1146.

Matsumura J. The Sumedhakathā in Pāli Literature and its Relation to the Northern Buddhist Textual Tradition. *Journal of the International College for Postgraduate Buddhist Studies*. 2010. No. 14. Pp. 101–133.

Mūlasarvāstivādinayavastu. Vol. II. Dr. S. Bagchi (ed.) Darbhanga: The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, 1970.

Nattier J. *A Guide to the Earliest Chinese Buddhist Translations. Texts from the Eastern Han 東漢 and Three Kingdoms 三國 Periods*. Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhism, 2008.

Reynolds F.E. *Rebirth Traditions and the Lineages of Gotama: A Study in Theravāda Buddhism. Sacred Biography in the Buddhist Traditions of South and Southeast Asia*. J. Shober (ed.) Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2002. Pp. 19–40.

Silk J.A. Serious Play. Recent Scholarship on the Lalitavistara. *Indo-Iranian Journal*. 2022. Vol. 65. Pp. 267–301.

Soothill W.E., Hodous L.A. *Dictionary of Chinese Buddhist Terms with Sanskrit and English Equivalents*. Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Private, 2005.

The Divyavadana. A Collection of Early Buddhist Legends. E.B. Cowell, R.A. Neil (tr.) Delhi, Varanasi: Indological Book House, 1987.

The Jātakāṭṭhakathā. Vol. I. Dr. Mahavir Sharma (ed.) Nalanda: Nava Nalanda Mahavihara, 1976.

The SAT Daizōkyō Text Database. <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/> (accessed: 07.04.2025).

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ / INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

АЛЕКСАНДРОВА Наталия Владимировна – к.и.н., с.н.с. Института востоковедения РАН, Москва, Россия; доцент, с.н.с. Института классического Востока и античности ВШЭ, Москва, Россия.

Natalia V. ALEKSANDROVA, PhD (History), Senior Research Fellow, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow; Associate Professor, Senior Research Fellow, Institute for Oriental and Classical Studies, HSE University.

Иллюстрации к статье Н.В. Александровой

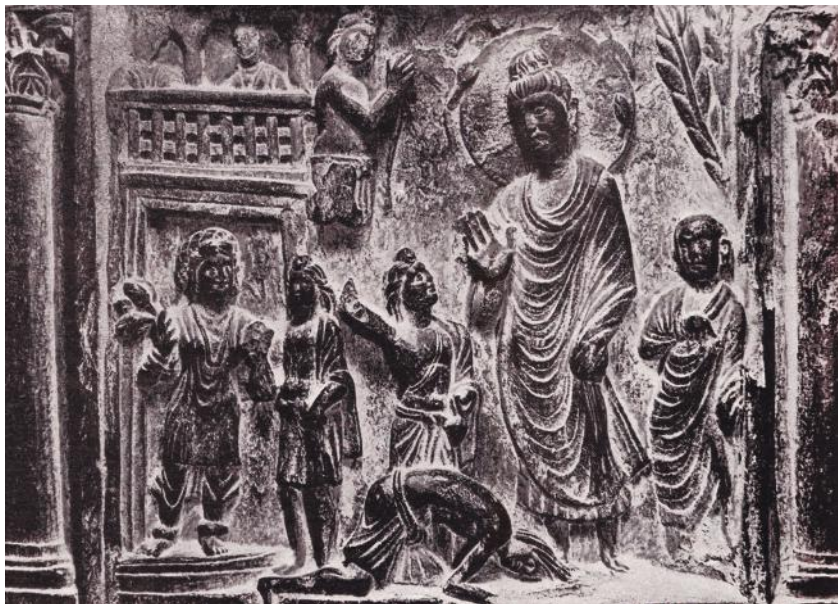


Рис. 1. Встреча с Дипанкарой. Рельеф ступы в Сикри, II в. н.э.
Fig. 1. Meeting with Dipankara. Relief of the stupa in Sikri, 2nd century AD



Рис. 2. Дарение пыли. Рельеф ступы Чакрил-и-Гхоунди, Хадда, II в. н.э.
Fig. 2. Gift of dust. Relief of the Chakril-i-Ghoundi stupa, Hadda, 2nd century AD