

Исследования по буддийской культуре Индии в период 7-8 вв. н.э.

Глава 9. У истоков упадка буддизма в Индии

Перевод: А.С. Кузин-Алексинский
Электронная версия подготовлена
Буддийским Просветительским Содружеством
© 2013
по изданию

Lal Mani Joshi
Studies in The Buddhistic Culture of India
DURING THE SEVENTH AND EIGHTH CENTURES A.D.
Delhi, 2002, p. 298–327

Содержание

У истоков упадка буддизма в Индии
Свидетельства китайских паломников
Причины, приведшие к упадку буддизма
Нравственное разложение
Разногласия между буддийскими сектами
Влияние Махаяны и тантры
Враждебность со стороны брахманов
Возрождение брахманизма
Слияние буддизма с брахманизмом
Уменьшение государственной поддержки
Преследования со стороны властей
Некоторые современные мнения по вопросу упадка буддизма
Некролог
Примечания автора
Примечания переводчика

**У истоков упадка буддизма в Индии
Свидетельства китайских паломников**

Об угасании буддизма в отдельных частях Индии свидетельствуют записи, оставленные учеными-паломниками из Китая, такими, как Фа Сянь, Сон Юань, Сюань Цзан и И Цзин.

Фа Сянь, путешествуя по долинам реки Ганги в первой четверти 5-го века н.э., в целом находит буддизм в процветающем состоянии в большинстве областей, которые он посетил, за исключением таких мест, как Канаудж (Kanauj), Капилавасту (Kapilavastu), Рамаграма (Rāmagrāma), Вайшали (Vaiśālī) и Гая (Gayā). В Канаудже было всего два монастыря Хинаяны [1A]. В Капилавасту не было «ни правителя, ни людей», а «словно запустение, и только священники да несколько десятков семей» [2A]. В Рамаграме был всего один монастырь [3A], тогда как в Вайшали он нашел одну только вихару [1П] в «Великом лесу» [4A]. Город Шравасты также находился в разрушенном состоянии и его население было ничтожно малым [5A].

Продолжающееся уменьшение численности буддийского населения засвидетельствовано и в записях, оставленных последователями Фа Сяня. Более всего привлекает внимание то, что буддизм, похоже, уступил дорогу индуизму в тех местах,

которые являлись для него оплотом с самых ранних дней существования. Так, город Вайшали хотя и не находился еще в руинах во времена Сюань Цзана, однако все буддийские сооружения, числом несколько сотен, за исключением трех или четырех, были разрушены и покинуты, монахов же было совсем немного. С другой стороны, храмов, посвященных божествам, там было несколько десятков, помимо этого беспорядочно существовали различные направления индуизма, на подъеме [6A] находились джайны ветви дигамбара [2П].

В Канаудже, где в первом десятилетии 5-го века н.э. Фа Сянь видел два монастыря Малой Колесницы, Сон Юнь и Тао Шэн (518-521 гг. н.э.) не нашли ни монахов, ни монахинь, хотя храмов там было множество. Возможно, упадок буддизма был вызван вторжением гуннов [3П] и разрушительными последствиями этого вторжения. Но даже Канаудж, который являлся одним из ключевых городов первой половины 7-го века н.э., был, по свидетельству паломников, заселен по анти-буддийски настроенными брахманами и почитателями различных божеств, а число храмов там превосходило число вихар [7A].

В Удьяне (Udyana), – или Уддияне(Uḍḍiyāna), что в долине Сват, – которая когда-то могла бы гордиться своими 1400 монастырями и 18000 монахами, в 7-ом веке н.э. из них остались очень немногие, учение же понималось монахами весьма плохо. Более того, они были теперь приверженцами магических обрядов по изгнанию духов [8A]. Прискорбная картина открылась Сюань Цзану в Гандхаре (Gāndhāra): тысячи монастырей лежали в руинах, совершенно безлюдные, тогда как примерно в сотне храмов пребывало множество еретиков [9A].

Были заброшены также и монастыри в княжествах Такшашила (Takṣaśilā), Симхапура (Simhapura) и У Ла Ши (Урша – Urṣa) [10A]. В упадке находился буддизм в Кашмире. По поводу Кашмира Сюань Цзан замечает: «В настоящее время это княжество не так предано Вере, мысли же их единственно только о храмах еретиков» [11A]. Тем не менее, в некоторых частях Кашмира буддизм все еще процветал [12A], и Сюань Цзан решил, что стоит заняться его изучением и принять участие в тамошних ученых спорах. В Синдхе же (Sindh), где хотя и было много буддистов, – более 10000 человек [4П], а также сотни монастырей, – это были, по большей части, «никчемные люди», «как правило, праздные, потворствующие своим слабостям и не знающие ни в чем воздержания» [13A].

В Стханишваре (Sthānvīśvara), области, родной для дома Харшей (Harṣa), было только 3 монастыря в противовес примерно сотне храмов, посвященных различным божествам [14A]. В Матхуре (Mathurā) было расположено 20 монастырей, столько же, сколько и во время Фа Сяня. Но если при Фа Сяне в этих монастырях обитали 3000 монахов [15A], то во времена Сюань Цзана их количество снизилось до 2000 [16A]. В Шругhme (Śrughma) в противовес 100 храмам, посвященным божествам, было пять монастырей, причем многие прихожане были не буддийской веры; в Матипуре (Matipura) было 10 монастырей и 50 храмов, посвященных божествам; в Брахмапуре (Brahmapura) – 5 монастырей против 10 храмов, посвященных божествам; в Говишане (Govīṣāṇa) – 2 монастыря против 30 храмов, посвященных божествам; в Ахиччхатре (Ahicchatra) и Капитхе (Kapitha) шиваиты пашупати [5П] превосходили числом буддистов. В Аямукхе (Ayamukha) было пять монастырей в противовес 10 храмам, посвященным божествам, тогда как в Праяге (Prayāga) было всего лишь 2 монастыря против 100 храмов, посвященных божествам. В Каусамби (Kausāmbī) было около 10 монастырей, «но все они буквально лежали в руинах», тогда как храмов, посвященных божествам, было более пятидесяти; в Висакхе (Viśākhā) также число буддистов и их священных построек не превосходило число «еретиков» и их храмов. В Шравасте (Śrāvastī) большинство монастырей находилось в разрушенном состоянии, и последователей буддизма там было всего несколько человек, количество же приверженцев небуддийских учений было более значительным, под их управлением находилось 100 храмов, посвященных божествам [17A]. В Варанаси (Varanasi) было 30 монастырей и 3000 монахов, однако число храмов, посвященных божествам, превышало 100, число же верующих при этих храмах

превосходило десять тысяч человек, в основном это были шиваиты [18A]. Все эти подсчеты позволяют предположить, что имел место набирающей силу упадок буддийского учения, если сравнивать его с учениями индуизма. Похоже, что последний повсеместно достигает преуспевания за счет первого.

И только в Магадхе (Magadha), особенно в пределах Наланды (Nālandā), буддизм, казалось, все еще оставался одновременно значительным и действующим религиозным течением и по-прежнему высоко держал свое знамя, являясь выдающимся учреждением самовоспитания и высокой учености. Эти земли в древности были населены людьми, которые «ценили ученость и с почтением относились к буддизму. Там было свыше пятидесяти буддийских монастырей и более десяти тысяч священнослужителей [6П], по большей части приверженцев системы Махаяны». Вполне разумно полагать, что в Магадхе учение все еще сохраняло свою силу главным образом благодаря влиянию Великой вихары в Наланде, которая, вероятно, была в то время наиболее выдающимся и лучше всего обустроенным международным центром буддийской культуры [19A].

Хотя обычно полагают, что дольше всего буддизм сохранялся именно на востоке Индии, – вплоть до 13-го века н.э., – все же, записи этой эпохи указывают на то, что условия, в которых находился буддизм в 7-м веке н.э. в восточной части страны, были более чем незавидные.

Знаменитым центром морской торговли, а также и буддизма, был город Тамралипти (Tāmralipti) или Тамлук (Tamluk), в провинции Бенгал. Однако и здесь среди приверженцев буддизма происходит ощутимый упадок, который явно прослеживается из того, что количество монастырей во времена Фа Сяня было равно 24, уменьшившись до 10 при Сюань Цзане, тогда как И Цзин упоминает всего только об одной или двух значительных монастырских обителях в Тамралипти [20A]. В Пундравардхане (Puṇḍravardhana) было 100 храмов, посвященных божествам, против 20 монастырских обителей; в Саматате (Samatātā) – 100 храмов, посвященных божествам, против 30 монастырей; в Карнасуварне (Kaṛṇasuvārṇa) – то же самое, 50 храмов, посвященных божествам, против 10 монастырей [21A]. Люди в Камарупе (Kāmarūpa) не были последователями учения Будды; во времена приезда Сюань Цзана, там не было ни буддийских храмов, ни монастырей. Тамшний правитель Кумара (Kumāra), хотя и дружелюбно встретивший паломника, не был буддистом по вере [22A].

Штат Орисса (Orissa), по-видимому, был процветающим центром буддизма [23A], однако примыкающая к нему область Коньодх (Konyodh), или Конгодх (Kongodh), расположенная вокруг озера Чилка (Cilkā), была лишена следов присутствия там учения. В Калинге (Kaliṅga) было некоторое количество «учеников [7П] школы Стхавира, придерживавшихся воззрений Махаяны (Mahayanist Sthāvira), и десять относящихся к этой школе монастырей, против многочисленных приверженцев еретических течений и 100 храмов, посвященных божествам. Наиболее же всего процветал джайнизм» [24A].

На юге [25A] буддизм, похоже, терял твердую почву под ногами еще до подъема движений шиваизма и джайнизма. Большинство монастырей в Дханьякатаке (Dhānyakāṭaka) было покинуто, тогда как храмы, посвященные божествам, превосходили числом сотню, принимая у себя тысячи последователей. Сходным образом и в стране Чола (Cola) «буддийские монастыри лежали в руинах», и только в нескольких сохранившихся было немного монахов, однако их (монастыри) превосходили числом несколько десятков храмов, посвященных божествам, также многочисленны были ниргрантхи [8П] (nirgrantha). На земле дравидов (Draviḍa) влияние джайнов направления дигамбара было несколько слабее, чем буддизма. В Малакуте (Malakūṭa) на южной оконечности (вероятно, это территория штатов Траванкор и Кочин), были «остатки старых монастырей», число же монахов было очень малым в сравнении с числом джайнов и представителей других религиозных течений [26A].

То же самое явление упадка обнаруживается и в западной Индии. В Качче (Kaccha), Сурате (Surat), Удджайне (Ujjain) и Махешварапуре (Maheśvarapura), – повсюду

не буддисты превосходили числом буддистов, тогда как в Гурджаре (Gurjara) буддизм практически полностью исчез. В Читторе (Cittor), который находился в провинции Раджапутана [9П] (Rājapūtānā), большинство людей было не буддистами. По поводу упадка буддизма в Синдхе (Sindh) уже было упомянуто выше [27A].

Не только Сюань Цзан, но и И Цзин тоже подводит нас к заключению, что «учение Будды день ото дня становится все менее распространенным в мире» [28A]. Он просит людей стать более внимательными, но тщетно: уже и при нем положение буддизма все более ухудшалось. Его записи, свидетельствующие об этом ухудшении, полны неподдельного сожаления: «Когда я сопоставляю то, что повидал в дни своей молодости с тем, что вижу сегодня, на склоне лет, то теперь всё совсем по-другому, и нам выпало быть тому свидетелями, и нужно надеяться, что все мы будем более внимательными в будущем» [29A].

Однако, как показывает история буддизма в Индии после 7-го века н.э., буддисты не стали «более внимательными», и надеждам И Цзина не суждено было сбыться, поскольку учение Шакьямуни (Śakyamuni) продолжило дальнейшее угасание вплоть до полного своего исчезновения из Индии. То, что было «совсем по-другому» явилось ничем иным, как состоянием упадка буддизма в седьмом веке н.э.

Предлагаемый ниже обзор должен послужить иллюстрацией к тому состоянию упадка буддизма, в котором он пребывал в Индии в течение этого периода.

Некоторые современные авторы обнаруживают признаки упадка буддизма, возводя его к седьмому веку н.э. Так, П.Ч. Багчи придерживался мнения, что упадок буддизма «начался с седьмого века н.э.», и «внутреннее вырождение веры становится явственным с 7-го века н.э.» [30A]. Подобным же образом и Р.Ч. Митра исходя, вероятно, более всего из свидетельства китайских путешественников [31A], пишет об упадке буддизма в Индии, возводя его к седьмому веку н.э. И все же представляется, что упадок буддизма в Индии начался существенно раньше; на самом деле это был уже давно идущий процесс, медленный, но непрерывный, истоки которого, уходят, похоже еще на несколько веков в прошлое. Поэтому неразумно было бы определять какой-то конкретный момент времени в качестве начала упадка. С другой стороны, можно было бы проследить процесс упадка, начиная с гораздо более раннего периода истории буддизма. В данной работе предлагается обозначить этот ранний этап упадка; кроме того, здесь представлено подробное исследование процесса упадка в течение выбранного периода времени.

В связи с этим интересно отметить одну поразительную особенность, касающуюся буддийской традиции, а именно, наличие в ней пророчеств, касающихся того, как долго просуществует учение Будды. В контексте исторического исследования, посвященного упадку буддизма, едва ли возможно переоценить уместность и значимость рассмотрения этой стороны буддийской традиции, сохраненной в древних и средневековых индийских, сингальских, тибетских и китайских источниках, относящихся как к Махаяне, так и к Хинаяне. Начать хотя бы с предания, сохранившегося, собственно, в Палийском каноне. Сказано, что из-за принятия в монашескую общину женщин Будда предрек сокращение времени жизни учения на пять столетий:

«Ананда, если бы женщины не получили разрешения оставлять дом и вступать на путь бездомности, следуя учению и дисциплине, провозглашенным Татахагатой, то тогда, Ананда, подлинное учение сохранялось бы неискаженным тысячу лет. Но поскольку, Ананда, женщины получили разрешение оставлять дом и вступать на путь бездомности, следуя учению и дисциплине, провозглашенным Татахагатой, то постольку, Ананда, подлинное учение не сохранится столько времени, лишь пять сотен лет теперь будет сохраняться подлинное учение» [32A].

Основная мысль этого отрывка в том, что подлинное учение (saddhamma) начнет претерпевать свой упадок через пятьсот лет после Будды, то есть примерно в первом столетии н.э.

Эта древнее предание находит поддержку у тибетского историографа Будона Ринчендуба [10П].

Цитируя один древний текст, – «Сутру благодарности Будды» (The Sūtra of the Gratitude of Buddha), – он говорит, что «согласно пророчеству, содержащемуся в этом тексте, если Благословенный дозволит женщинам вступать в общину, то Высшее учение прекратит свое существование на 500 лет раньше (чем было бы в противном случае)».

Будон так же приводит выдержки из некоторых других, более древних произведений, из которых можно предположить, что учение просуществует тысячу лет. Об этом говорят такие тексты, как «Виная-кшудрака» (Vinaya-kṣudraka), «Абхидхармасутра» (Abhidharmasūtra) и «Абхидхармакоша-вьякхья» (Abhidharmakoṣa-vyākhyā). Согласно сутре «Бхадракалпика сутра» (Bhadrakalpikasūtra), «истинное учение просуществует 500 лет, а в последующие 500 лет от него останется только напоминание» [33A].

«Тхерагатха» – древнее собрание поэтических строф, сложенных старейшинами, – так же затрагивает тему пророчества об упадке моральных норм среди монахов. В ответ на вопрос о том, какими будут монахи в будущем, Пхусса говорит, что монахи будут преисполнены всеми порочными качествами, такими, как гневливость, ненависть, завистливость, что они будут преступать учение Благословенного и жить без какой-либо дисциплины [34A]. Трудно сказать, к какому именно периоду можно было бы отнести это предсказание; но даже если это период более поздний, все равно, исходя из упомянутого текста «Тхерагатхи» и других подобных отрывков в канонических текстах [35A], можно предположить, что сами буддисты в древности были убеждены в неотвратимости надвигающегося на их веру бедствия.

Известная многим сутра «Раштрапала-парипрччха сутра» (Rāṣṭrapāla-paripṛcchā-sūtra) так же содержит пророчество, сделанное, как сказано, самим Буддой, о недостатке нравственности среди монахов и об упадке религии. Это произведение относится к шестому веку н.э. и вполне может отражать положение дел в те времена [39A].

С чувством безысходности Сюань Цзан записывает несколько преданий, бытовавших в Индии в седьмом веке н.э. и явственно намекавших о предстоящем бедствии, которое неотвратимо должно было произойти со священным учением. Два или три из них мы можем воспроизвести здесь, не разделяя доверчивости паломника к рассказам, носящим в той или иной мере вымышленный характер. Эти предания, как уже сказано выше, не являются фактами истории, а лишь дают намеки об историческом ходе событий.

Так, он пересказывает историю о ступе правителя по имени Канишка (Kaniṣka), про которую, как он слышал от людей, Будда предрек, что «когда эта ступа семь раз будет сожжена и семь раз отстроена заново, его учению придет конец». Во времена Сюань Цзана ступа была сожжена четыре раза, так что исполнение пророчества приближалось [37A].

В Бодх-Гае паломник видел изображения Авалокитешвары (Avalokiteśvara), которым было предназначено погрузиться в землю, когда исчезнет буддийское учение. «Изображение в южном углу уже скрылось по грудь» [38A]. В биографии паломника содержится описание зловещего сна, который Сюань Цзан видел однажды ночью, пребывая в Наланде, – о том, что вскоре после смерти Силадитьи Харшавардханы [11П] (Śīlāditya Harṣavardhana) учение Будды постигнет ужасное несчастье, величественные своды монастырского комплекса Наланды окажутся заброшенными, а его великолепные покои превратятся в обиталище водяных буйволов, и что опустошающий пожар превратит в пепел все его постройки, а так же окрестные поселения [39A]. То, что с течением времени сбылись все самые страшные предчувствия из вещего сна Сюань Цзана, подтверждается не только свидетельствами мусульманских завоевателей [40A], но и археологическими раскопками в монастырском комплексе Наланды [41A]. В одном месте своих «Записей о путешествии в западные земли» китайский паломник пишет о предании,

согласно которому окончательное исчезновение учения должно произойти в Каусамби. Согласно сутре «Махамая сутра» (Mahāmāyāsūtra), учение должно было исчезнуть через 1500 лет после нирваны Будды [\[42A\]](#).

Нижеследующее обсуждение призвано показать, что к седьмому веку н.э. в нескольких областях страны учение Будды пришло к значительному упадку. Нельзя отрицать, что в отдельных частях Индии оно все еще находилось в процветающем состоянии, и в то время, когда там путешествовал китайский паломник, положение его было весьма благополучным. Однако, так же бесспорно и то, что в целом на большей части Индии буддизм терял свое влияние среди населения перед все расширяющейся и нарастающей волной подъема индуизма, в то время как на юге Индии все более популярным становился джайнизм. Тысячи монастырей по всей территории Индии, от юга до севера и с запада на восток, были заброшены и пришли в упадок прежде, чем подошло к концу седьмое столетие. Различные предания и пророчества, в которых сказано об упадке буддизма, позволяют предположить, что начиная приблизительно с пятого столетия после нирваны [\[12П\]](#), развитие религии шло в тех направлениях, которые в итоге привели ее к упадку.

Причины, приведшие к упадку буддизма

Состояние упадка, в котором находился буддизм, было вызвано множеством причин. Эти причины были отчасти внутренними, отчасти внешними. Сначала обратимся к внутренним причинам.

Нравственное разложение

Нравственное разложение и постепенный спад в духовных достижениях буддийских монахов и монахинь к седьмому и восьмому столетиям нашли свое отражение в записях китайских паломников; на это же вполне открыто намекает и индийская литература того времени. По словам Сюань Цзана, монахи в Болоре (Bolor) и Балти (Balti) не обладали какими либо определенными познаниями и при этом в своих поступках проявляли пренебрежение к нравственности [\[43A\]](#). Китайский паломник приводит яркое описание того, насколько недисциплинированными и вовлеченными в мирские дела были монахи школы Саммития (Sammitīya) в Синдхе (Sindha). Это были праздные, никчемные люди, предающиеся распутству. И хотя они носили монашеские одеяния, тем не менее, они убивали животных, разводили скот, содержали жен и детей. Их вполне можно было бы назвать организованным «женатым монашеством», – образованием, которое получило распространение в Непале и до сих пор существует в Тибете [\[44A\]](#) и Японии.

Кашмирский историк Калхана (Kalhana) так же указывает на эту особенность среди монахов тех краев. В вихаре, построенной Юкадеви (Yūkadevī), женой правителя Мегхаваханы (Meghavāhana), одна половина была выделена для обычных монахов, придерживающихся нравственного поведения, а другая была отдана тем, кто имел жен, сыновей и имущество, и кто, таким образом, был достоин порицания [\[45A\]](#).

Небезызвестны разнообразные случаи преступления, – из-за недостатка нравственности, – правил монашеского целомудрия в раннюю эпоху буддизма [\[46A\]](#).

Очень похоже, например, что могло быть много и других монахов, менее известных, чем Бхартрихари (Bhartṛhari), который целых семь раз кидался от «радости отречения», присущей лесному житию, к «сладостным объятиям» прекрасной молодой особы [\[47A\]](#).

В некоторых литературных произведениях, относящихся к седьмому и восьмому векам, буддийские монахи и монахини представлены как активные участники в политических, военных и брачных делах того времени.

В драме «Малати и Мадхава» [13П] (Mālatīmādhava), принадлежащей перу Бхавабхути (Bhavabhūti), мы находим, что Камандаки (Kāmandakī), престарелая монахиня, вместе с двумя своими сподручицами, оказывается вовлеченной в обустройство интимного союза двух влюбленных. Интриганство Камандаки и ее занятия, почти противоположные буддийским, являются в этой драме указателями на то, в каком состоянии разложения находилось буддийское духовенство в ту эпоху [48A].

Сходным образом в романе «Дашакумара чарита» [14П] (Daṣakumāracarita), написанном Данди (Daṇḍī) и «отражающем испорченность нравов в обществе», буддийские монахини выступают в роли сводниц, а женщина-буддистка изображается как истинный знаток в этом деле [49A]. В пьесе «Маттавиласа прахасана» [15П] (Mattavilāsa-prahasana), – принадлежащей перу образованного правителя Паллавы, Махендраварману I (Mahendravarmān), правившему в 600-630 гг. н.э., – буддийские монахи высмеиваются, наряду с шиваитами, за отсутствие у них самоконтроля и потворство чувственным желаниям [50A].

Уже в драме Калидасы «Малавика и Агнимитра» [16П] (Mālavikāgnimitra [51A]) мы находим бездомных искателей истины (paṭivrājika) выступающими в роли сводников. В одноактных пьесах бханас (bhāṇas), – буддийская священная терминология, – звучит в разговорах на сексуальные темы из уст весьма безнравственных людей из среды простонародья; буддийские монахи и монахини оказываются вовлеченными в любовные заигрывания. В «Чатурбхани» [17П] (Caturbhāṇī [52A]), – произведении, написанном, вероятно, в седьмом и восьмом веках н.э., – не только правители, брахманы, поэты или ученые языковеды, но так же и буддийские монахи изображаются завсегдатаями домов терпимости [53A]. Монахи и монахини предстают бесстыдниками и бесстыдницами [18П]. Образ буддийской монахини Сангхадасики (Saṃghadāsikā) способен вызвать у читателя чувство презрения к ней. Она находит утешение у опустившегося монаха, повторяющего слова Будды. Этот испорченный монах по имени Сангхалика (Saṃghalika) подвергается яростному поруганию и осмеянию со стороны компании пьяных людей, ищущих любви и предающихся распутству. Они так же нападают на учение Будды, на монашество вообще и на монашескую общину, которая оскверняется такими негодными монахами. Сам же Сангхалика, оказывается, старательно соблюдает правило приема пищи в положенное время, но полностью пренебрегает пятью правилами нравственного поведения (pañcaśikṣāpadas) [54A].

В «Сутре лотосового лика», переведенной на китайский язык в 584 г., содержится пророчество, в котором сказано, что «монахи будут находить удовольствие только в дурных поступках. Они станут воровать, грабить, ухаживать за лугами и возделывать землю» [55A].

Не сомневаясь по поводу возрастания богатства и жадности у монахов, И Цзин сокрушается о том, что большинство монастырей в Индии занимаются возделыванием полей, выращивают зерно, держат быков и монастырских слуг. Отдельные монастыри крайне скупы и не делятся с другими тем, что произвели сами [56A]. В одном месте своих записей он замечает: «Не похоже, чтобы монастырь, обладающий огромными богатствами, амбарами, полными портящегося зерна, множеством слуг и служанок, деньгами и драгоценностями, припрятанными где-то в его тайниках, не пользовался чем-либо из всего этого» [57A].

Будон пишет, – по тексту «Чандрагарбха-париприччха шастры» (Candragarbha-paripṛcchāsātra), – что спустя 1300 лет после смерти Благословенного (то есть примерно в 800 г. н.э.) монахи станут жаждать богатства и предметов удовольствия [58A].

Комедия «Бхагавад Адджука» (Bhagavadajjukam), – комментарий к которой приписывает ее авторство Бодхаяне (Bodhāyana), но которая, как считают некоторые, может быть написана Махендраварманом, правителем Паллавы, – показывает, что разного рода нищенствующие стекались в буддийскую общину с тем, чтобы получить бесплатную еду и другие материальные удобства только лишь за то, что они обрили голову и надели

желтые одеяния [59A]. С другой стороны, в некоторых монастырях при жизни И Цина обитали монахи, которые распределяли все необходимое между собой, но не обеспечивали едой других проживающих там монахов, вынуждая тех самостоятельно заниматься поисками пропитания. Такие монастыри, где, должно быть, жили самолюбивые и жадные монахи, «не позволяли остановиться в них путнику; таким образом, эти монастыри сами побуждали тех, кто приходил к ним, откуда бы они ни явились, вести недозволенную жизнь» [60A].

«Раштрапала-парипричча сутра» (Rāṣṭrapāla-paripīcchā-sūtra), произведение, обычно относимое к шестому веку н.э., очень правдоподобно изображает и, вместе с тем, высмеивает нравственные недостатки буддийских монахов. Там говорится, к примеру: «Мои монахи будут лишены стыда, у них исчезнет добродетель; одурманявая себя хмельными напитками, они станут высокомерны, напыщенны и гневливы. Держа знамя Будды, они будут только прислуживать домохозяевам. Они обзаведутся скотом и рабами, станут заниматься сельскохозяйственными делами и торговлей; они перестанут следовать правилам нравственного поведения, начнут обманывать, будут иметь жен, сыновей и дочерей. Они пренебрегут правилами приема пищи и будут несдержанны в еде и любовных заигрываниях; у них не будет ни знаний, ни уважения, они перестанут жить в соответствии с правилами пратимокши и будут так же необузданны, каким бывает слон без анкуши [19П]» [61A]. Как замечает Винтерниц (Winternitz), эта картина «должна была отражать то, что и было в действительности» в 6-м веке н.э. [62A].

Из подобных описаний становится ясно, что упадок буддизма в Индии соотносим, – по крайней мере, в какой-то степени, – с упадком нравственной и духовной дисциплины среди буддийских монахов и монахинь. То, что они были вовлечены в нерелигиозные дела, засвидетельствовано в таком драматическом произведении, как «Мриччхакатика» [20П] (Mṛcchakatika), а так же в записях о первых вторжениях арабов в Индию. Ранее уже было упомянуто о «шраманке» [21П] Буддхаракшите из Синдха, у которой была семья и которая принимала активное участие в политических и военных делах правителя [63A].

В «Мриччхакатике» показано, что буддийские монахи не пользовались уважением в Удджайне (Ujjainī). Деятельность одного из монахов, работающего в прачечной, оказывается тесно связанной с основной интригой драмы – он сопровождает куртизанку Васантасену (Vasantasenā), к монахине, обитель которой примыкала к саду правителя. Монах Самвахака (Saṃvāhaka), которому брамин Чарудатта (Cārudatta) благодарен за спасение жизни Васантасены, по рекомендации Чарудатты назначается главой монастырей в царстве [64A].

Разногласия между буддийскими сектами

Нравственное разложение среди буддистов не было единственной внутренней причиной, которая ускорила упадок этой религии. Другой причиной, не менее губительной, оказался раскол в общине, а так же жаркие споры между представителями разных направлений буддизма, между учеными буддистами. В своем обзорном описании Индии Сюань Цзан отмечает: «Учение буддизма является теперь настолько чистым или настолько разбавленным искажениями, насколько позволяют судить об этом духовные прозрения и умственные способности его приверженцев. Догматы различных школ говорят разное о том, что именно это означает, и противоречия нарастают. Разнообразные отклонения по отдельным положениям учения ведут, в конце концов, к одному и тому же: каждая из восемнадцати школ буддизма заявляет о своем интеллектуальном превосходстве, а догматы (или же практические наставления) Большой и Малой систем (букв. – колесниц) отличаются между собой по широкому кругу вопросов, идет множество шумных обсуждений. В каждой общине монахов вводятся свои собственные правила определения того, что главнее, а что менее важно» [65A].

Буддизм больше не был единым учением – еще задолго до рассматриваемого периода он превратился в целую семью из нескольких учений, школ и сообществ. Будда ожидал, что может возникнуть опасность внутреннего разобщения, и сангхабхеда [22П] была названа в числе пяти смертных грехов [23П]. На деле же, история расколов восходит ко времени жизни самого Будды [66А].

Выше уже было отмечено, что в 7-м веке н.э. в Карнасуварне все еще были последователи Девадатты, под управлением которых находилось три монастыря [67А]. Наиболее всего, в своем самом крайнем виде, это ослабляющее действие расколов проявляется в философских противоречиях и доктринальных отличиях среди буддистов. Так, не только Саммитии из Синдха поносили учение Махаяны [68А], но и один из наиболее известных учителей Хинаяны, Праджнягупта (Prajñāgupta), сочинил «трактат в 700 шлок [24П] против Великой колесницы»; Сюань Цзан же, вдохновленный приверженцами Махаяны из Магадхи, разбил эту ересь составлением ответной работы в 1600 шлок [69А].

Даже Шантидева (Śāntideva) посвятил множество стихов своего труда «Бодхичарья-аватара» (Bodhicaryāvatāra) опровержению учения Абхидхармы в том виде, как его преподавали в школе Виджнянавада (Vijñānavāda) [70А]. Хорошо известно и о яростных нападках Чандракирти (Candrakīrti) на все системы буддийской мысли, отличные от Мадхьямики (Mādhyamika) [71А]. Шантаракшита (Śāntarākṣita) посвятил продолжительный отдел своего труда «Татвасамграха» (Tattvasamgraha) опровержению догматов ватсипутриев (Vātsīputriya), и, также как и Камалашила (Kamalaśīla), он объявил, что заявления пудгалавадинов (pudgalavādin) не позволяют называть их последователями Будды [72А]. Подводя итог, можно сказать, что противоречия между буддистами были такими же острыми, как между буддистами и не буддистами.

Влияние Махаяны и тантры

В одной работе было замечено, что «упадок буддизма в Индии произошел благодаря злоупотреблениям, характерным именно для Махаяны, а не для Хинаяны» [73А]. Это нелестное замечание вряд ли можно считать безосновательным. Рост популярности учения Махаяны привел не только к увеличению числа приверженцев буддизма, но стал также и причиной сопутствующего качественного спада. Для придирчивого человека седьмого столетия, буддизм Махаяны представлялся просто религией поклонения бодхисатвам и чтецам махаянских сутр [74А]. В учении Великой Колесницы упор был сделан на почитание изображений, молитвы и заклинания, обряды и пышные религиозные действия. Оно впитало в себя многие народные верования и дало выход тем устремлениям мирян, которые порождались религиозным чувством, но благодаря этому буддисты совершили явное сближение с последователями индуизма. Процесс этот, в итоге, привел к стиранию различий между двумя верами. Миряне и мирянки Индии не находили особой разницы между поклонением Вишну или Будде, Шиве или Авалоките, Таре или Парвати.

Буддизм в том виде, как его преподавали и как претворяли в жизнь в пределах Наланды, представлял собой популярную форму буддизма. Отдельные нововведения Махаяны, без сомнения, сделали религию Будды более открытой для людей разных народностей и из разных слоев общества, но они же с течением времени привели к упадку внутри самой религии. К примеру, похоже, что именно бодхисаттвайна породила явление организованного «женатого монашества». Существование самих женатых монахов в течение рассматриваемого периода подтверждается свидетельствами Сюань Цзана, Калханы и Чхачха-намы (Chācha-nāmā) [75А]. Махаянисты были убежденными поборниками идеала бодхисаттвы; считалось, что не только монахи, но и домохозяева тоже способны постигнуть учение, содержащееся в трактате «Бодхисаттвачария»

(Bodhisattvacaryā). Ведь поскольку Шакьямуни в своих прежних существованиях вел мирскую жизнь, то значит допустимо выбрать путь бодхисатвы, даже и будучи женатым. Уже в учении вайтульяков (vaitulyaka), предшественников Махаяны, для будущих последователей этого пути были заложены некоторые основания, исходя из которых допускалось, что при некоторых особенных обстоятельствах могут быть уместны «methuno dhammo» [25П]; о некоем особом случае пишет Шантидева, когда бодхисатва, соблюдавший обет целомудрия в течение многих тысяч лет, все-таки его нарушает. Вполне можно сделать вывод, что именно подобное направление развития религиозности стало основой для возникновения догмата о совместной действенности [26П] женского и мужского начал в Тантре.

Так, в первом из известных текстов Ваджраяны говорится: «gāgacaryā kulaputrā yadut bodhisattvacaryā». Буддийский аскет теперь шел к учителю вместе со своей партнершей [76А]. Почти каждый из 84 сиддхов [27П] в тантрическом буддизме был либо женат, либо имел спутницу-йогиню.

Всё более и более заметные проявления индуизма, с его разнообразием божеств и способов поклонения, обрядовостью, религиозными песнопениями, уже и так ощутимо ослабили тот первый порыв и ту изначальную чистоту, которая была свойственна буддизму. С проникновением же в буддийские общины тантрических учений процесс упадка, видимо, только ускорился. Тантризм сделал буддизм и индуизм еще более похожими, все сильнее размывая границу между ними. Буддийские тантры, несмотря на то, что они, якобы были «провозглашены Буддой», почти полностью совпадали с тантрами шиваитов и шактов [28П]. В пантеоне буддизма и индуизма появилось большое количество общих богов и богинь. Шактийские святилища [29П] стали одинаково важными и священными местами для тантриков индуизма и буддизма. Причудливая «смесь мистицизма, оккультных псевдо-наук, колдовства и эротики» была общей чертой всего тантризма.

Более того, тексты Ваджраяны свидетельствуют о решительном отходе от классического буддизма – как в теории, так и на практике. Мир чувственный, который прежде рассматривался как источник зла, – при этом существенные усилия буддийского святого были направлены на уничтожение привязанности к сансаре, – теперь воспринимался как верное средство и подходящее место для осуществления духовного роста. Освобождение, согласно Ваджраяне, должно быть достигнуто здесь и сейчас, в этой жизни и посредством сансары. Сансару же нужно осознать как нирвану [77А]. По-видимому, учение Ваджраяны о том, что «для чистых все чисто», и что йогин находится за границами добра и зла, таило в себе большую опасность. В некоторых изданных текстах Ваджраяны открыто отстаивается вольное отношение к нравственности для йогин и йогинь. Пять правил нравственного поведения больше ни у кого не на слуху; их место занимают пять запрещенных поступков [30П] и пять священных обрядов [31П]; стремление к непостижимой нирване заменяется стремлением к Великому Наслаждению (mahāsukha), которое достигается не посредством нравственности (śīla), сосредоточения (samādhi) и мудрости (prajñā), и даже не следованием благородному восьмеричному пути самовоспитания, а посредством таинственного соединения с йогиней [78А].

Похоже, что прежний пессимистический дух проповедей Будды теперь уступил место гедонистическому настрою откровений Ваджрасаттвы. Созерцательность раннего буддизма, вместе с его опорой на разум, исчезли, на передний план выступили полные суеверий колдовство и эротический эзотеризм. Если ранний буддизм осуждал привязанность как самый мучительный из всех огней, то Ваджраяна рассматривает ее как предельную радость. Говоря коротко, в таинствах Ваджраяны были полностью преобразованы самые основы буддийской нравственности и главные элементы духовного пути, способствующие Пробуждению. Похоже, что именно по поводу злоупотреблений Ваджраяны И Цзин пишет в своих дневниках: «Некоторые люди совершили грехи, столь же многочисленные, как и песчинки в Ганге, и все-таки они говорят, что претворили в

жизнь состояние пробуждения (bodhi)» [79A]. Возможно, именно злоупотребления Ваджраяны занимают первое место среди внутренних причин упадка буддизма в Индии.

Враждебность со стороны брахманов

Среди внешних причин упадка наиболее значительной была враждебность к буддизму со стороны брахманизма. И хотя в более поздний период брахманы стали считать Будду одной из аватар [32П] (avatāra), они никогда не могли примириться с распространением буддийской веры в ее полноценном виде. Этой враждебности со стороны представителей брахманизма обычно почти не уделялось того внимания, которого она заслуживает. Уже со времени жизни самого Будды традиционные индуисты (то есть последователи религиозных учений и предписаний, изложенных в ведах, брахманах и пуранах) выказывали острую неприязнь к его учению. И такое враждебное отношение к буддийскому учению старательно поддерживалось до тех самых пор, пока последнее не было полностью вытеснено из Индии и, в итоге, совсем не исчезло из страны, в которой зародилось [80A].

Будон рассказывает о предании, согласно которому некие еретики из других школ, – даже после того, как они полностью разобрались в тонкостях работ Дхармакирти (Dharmakīrti) по логике и убедились в их правильности, – тем не менее, привязали его работы к хвосту собаки и гнали животное для того, чтобы их уничтожить [81A].

Брахманы, которые были хранителями религии верхов и низов общества, и чье потомственное превосходство оспаривалось в буддийском понятии совершенного человека, ощущали, как этого и следовало ожидать, неудовлетворенность из-за последователей буддизма и с презрением смотрели на буддийских монахов. В «Яджнявалкье» (Yājñavalkya) говорится, что уже самый вид буддийского монаха, даже во сне, является неблагоприятным, и нужно всячески его избегать [82A]. «Бриханнарадия пурана» (Bṛhannāradīyaṛigāṇa) главным грехом для брахмана объявляет войти в дом к буддийскому монаху – даже во время серьезной опасности. Драматическое произведение «Мриччхакатика» (Mṛcchakāṭika) показывает, что в Удджайне буддийских монахов презирали, что видеть их считалось неблагоприятным знаком, а самих монахов нужно обходить стороной, держась от них как можно дальше. В «Агни пуране» (Agnipurāṇa) говорится, что сын Шуддходаны (Śuddhodana) ввел в заблуждение дайтев с той целью, чтобы они не стали буддистами [83A]. Автор «Ваю пураны» (Vāyupurāṇa) с неуважением отзывается о людях, в описании которых можно узнать буддийских монахов: «Белозубые, бритоголовые, эти шудры (śūdras), облачившиеся в красные одеяния, опустив глаза, совершают свои религиозные действия» [84A].

По «Вишну пуране» (Viṣṇupurāṇa) Будда является великим искусителем; в этом тексте он назван именем «Маямоха» [33П] (Māyāmoḥa). Говорится, что он пришел в мир для того, чтобы сбить с толку демонов, научить ахимсе [34П] (ahiṃsā) и нирване и заставить людей отойти от ведических обрядов и предписаний; последователи же Маямохи в итоге были уничтожены богами [85A].

Похоже, что и наиболее известные из философов-брахманов не были свободны от подобной сектантской ревности. Так, полемика Уддьйотакары (Uddyotakara), направленная против буддийских воззрений, не только была полна всякой нелепицы и откровенных логических нестыковок, но еще и «отдавала раздражительной ревностью» [86A]. Свою знаменитую работу этот философ написал с намерением опровергнуть учение буддийского логика Дигнаги (Dinnāga) [87A].

Гораздо более пагубными для буддийского учения стали нападки Кумарилы (Kumārila), самого яростного критика буддизма. Судя по его работе «Шлокаварттিকা» (Ślokaṽārttika), Кумарила в своей критике был настроен крайне враждебно, подтверждая звание признанного врага тех устремлений, которые предлагало буддийское учение [88A].

В Индийской и Тибетской традициях о нем пишут, что он устроил настоящий религиозный поход против буддистов. Говорят, что это он внушил Судханвану (Sudhanvan), правителю Удджайны, мысль истребить буддистов. Правда, современные ученые не признают эту историю подлинной. Нам не известны еще какие-либо исторические подробности об этом пробрахманском правителе Удджайна [89A]. О некоем правителе Удджайна, выходеце из касты брахманов, пишет Сюань Цзан, отмечая, что тот «был хорошо осведомлен относительно неортодоксальных учений, однако сам буддистом не был» [90A]. Этот правитель был у власти в то время, когда паломник прибыл в Удджайн. Из «Мриччхакатики» мы узнаем, что сводный брат правителя доставлял тамошним буддистам много беспокойства. Однажды он избил вновь обращенного монаха по имени Самвахака [35П], а с другими бхикшу [36П] обошелся как с «волами тем, что продел каждому струну в нос и запряг в телегу» [91A]. Быть может, не так уж и невероятно, что свидетельства, полученные из «Шамкарадигвиджайи» (Śaṃkaradigvijaya), «Мриччхакатики» и описаний Сюань Цзана, – этих трех независимых друг от друга источников, – могут содержать в себе некоторые намеки на действительные события, имевшие отношение к преследованиям приверженцев учения Шакьямуни в окрестностях Удджайна поборниками брахманизма.

Самым пылким поборником ведической обрядовости, брахманской теологии и понятия о превосходстве священников, был, без сомнения, Кумарила. О его войне против буддистов рассказывают и тибетские историографы [92A]. По данным, содержащимся в «Керала-утпатти» [93A] (Kerala-utpatti), усилиями Кумарилы были полностью искоренены буддисты в Керале [37П]. Имя Кумарилы, таким образом, по различным источникам оказывается связанным с явлением упадка буддизма. Гопинатх Кавирадж [38П] (Gopīnātha Kavirāja) считает, что Кумарила представлял собой «одну из самых могущественных сил, употребленных на то, чтобы вызвать этот упадок».

Согласно Г. Ч. Панде, упадок буддизма нельзя объяснить только тем, что его философия подвергалась критике со стороны небуддийских мыслителей [94A]. Да, джайнизм устоял против нападков философов-брахманов, а буддийские философы, в свою очередь, тоже подвергали жесткой критике учения брахманизма. Но из рассмотренного здесь свидетельства становится очевидным, что враждебность брахманизма по отношению к буддизму не была ограничена только лишь нападками на вероучение. Пураны, «Мриччхакатика», «Яджнявалкья-смирти» (Yājñavalkya-smṛti), «Раджатарангини» (Rājatarāṅgiṇī), работы Кумарилы и Шанкары, биографии последних, а также свидетельства китайских путешественников и исторические записи Будона и Таранатхи, – все это, по всей видимости, говорит о какой-то особенно глубокой враждебности по отношению к буддизму. Очень похоже, что «война перьев» против последователей Шакьямуни протекала еще и на фоне определенных социальных факторов. К сожалению, нам известны лишь немногие, действительно имевшие место случаи того, как эта «информационная война» против буддистов находила себе поддержку среди общественных сил, например, деятельность Пушьямитры (Puṣyamitra), Шашанки (Śaśāṅka) и Михиракулы (Mihirakula).

Гопинатх Кавирадж замечает: «Борьба между буддизмом и индуизмом велась перьями, а не клинками» [95A]. Подобная оценка, сколь бы взвешенной она ни была, является правдивой лишь до тех пор, пока в поле зрения находятся только философские противоречия и доктринальные разногласия. Но если придать хотя бы малый вес тем свидетельствам, которые дошли до нас в многочисленных работах древней и средневековой Индии и Тибета, то станет очевидно, что в случае с Кумарилой эта «борьба» допускала и форму жестокой кровавой войны против буддистов.

Набирающая силу война пропаганды против буддийского учения достигла своего пика, по-видимому, в работах знаменитого Шанкарачарьи (Śaṃkarācārya – род. ок. 788 г. н. э.). Современные исследователи признают, что многое у него заимствовано из буддизма, но если его работы и подтверждают его прозвище «скрытого буддиста», то сам

он, тем не менее, описывает буддийское учение как вайнашика [39П] (*vaiṇāśika*) или сарва-вайнашика (*sarva-vaiṇāśika*), а философию Мадхьямаки считает недостойной серьезного рассмотрения [96A]. Биография Шанкары, которая вся пронизана подобным «богословским негодованием» [97A], (*odium theologicum*), рассказывает о том, как великий гуру вел настоящую войну с буддистами и стал причиной их поражения всюду от Гималаев до Индийского океана [98A].

Шанкара известен тем, что основал на месте буддийского монастыря [99A] Шрингари Матх [40П] (*Śrīngarī Maṭha*). Его деятельность против буддистов, должно быть, представляла собой нечто весьма устрашающее. Согласно Тибетской традиции, по его прибытии «дрожь прокатывалась по буддийским монастырям, а среди монахов начиналось смятение» [100A]. Р.Ч. Митра говорит, что «работы, приписываемые Шанкаре, не обнаруживают никакой особой враждебности по отношению именно к буддистам» [101A]. Здесь можно обратиться к отрывку из Бхашьи [41П] (*Bhāṣya*) на Брахмасутру (*Brahmasūtra*), где Шанкара говорит следующее: «Будда был для людей врагом, а его полное противоречий учение только сбивает с толку» [102A]. Это заявление хорошо соотносится с тем враждебным настроем, который прослеживается в работах брахманов, например, в пуранах. Таким образом, Шанкара и Кумарила являют собой два подлинных образчика того враждебного отношения к буддизму со стороны брахманов, который имел место в Индии во время рассматриваемого периода.

Возрождение брахманизма

Еще одной сопутствующей причиной упадка, помимо уже упомянутой выше враждебности брахманов, явилось также возрождение брахманизма. Одновременно с созданием неприязненного настроения к буддизму в обществе, поборники ведизма и брахманизма, такие как Уддьотакара, Кумарила, Шанкара, Удаяна (*Udayana*) и Вачаспати Мишра (*Vācaspati Miśra*), прилагали усилия и для восстановления брахманизма, но уже на новом и более прочном основании. Они выдвигали самые разнообразные доводы в защиту индуистской теологии и мифологии пуран. Пураны же, в которых буддизм подвергался осмеянию, были наделены священным статусом и принимались за достоверный источник знания.

Развитие, – в период правления Гуптов и после них, – культов, происходящих из брахманизма, наподобие культов бхагаватов [42П] и шиваитов, а также восстановление «закона» об обязанностях, предписанных человеку его сословием [43П] (*варной*), отрицательно влияло на буддизм, вызывая его упадок. Широкое распространение буддизма и рост его популярности, известность, которую со времен правления Ашоки [44П] (*Aśoka*) приобретали буддийские монахи, – этот класс людей, которые не верили в варны, оспаривали непререкаемость вед, ставили под сомнение авторитет священников и обоснованность работ традиционных законодателей (авторов *смрити*), а также открывали двери к высшей духовной жизни для всех способных к этому людей, вне зависимости от их общественного положения, цвета кожи или рода занятий, – все это и прочее, что олицетворял собой буддизм, никогда не было, наверное, по достоинству оценено брахманскими хранителями индийской культуры.

Ответные действия, которые предпринимало жреческое сословие индуистского общества, можно разглядеть в пуранах и поздних *смрити*. По-видимому, из-за успешного распространения буддийской культуры в Индии брахманизм оказался далеко позади, все дальше отставая на протяжении столетий, непосредственно предшествующих и следующих за христианской эрой.

Попытки укрепить непогрешимость вед и утвердить понятие об их неоспоримой достоверности, подвести под законы о варнах (*varṇa*), ашрамах (*āśrama*) и соответствующих им дхармах (*dharma*) более мощное и более доступное людям

основание, противостоять росту буддийского монашества через восхваление грихастхи [45П], объединить и примирить между собой представителей смешанных каст, а так же сделать индуизм более привлекательным и притягательным для простого народа через разработку и установление различных врат (vrata), упавас (upavāsa), самскар (saṃskāra) [46П] и т.д., – все это ощущается в литературе гуптского и послегуптского периодов индийской истории.

То, что некоторые части пуран были составлены с этим расчетом, очевидно из самих пуран. В «Девибхагавата пуране» (Devībhāgavatapurāṇa) говорится: «Женщины, шудры (śūdra) и обыкновенные дважды-рожденные (dvijabandhus) не допускаются слушать веды; пураны же были сложены именно для их блага» [103A]. В «Бхагавата пуране» (Bhāgavatapurāṇa) утверждается, что «Махабхарата» (Mahābhārata) написана мудрецами для того, чтобы женщины, шудры и обычные дважды-рожденные могли иметь подобающее занятие [104A].

«Маркандея пурана» (Markāṇḍeyapurāṇa) повествует о том, что любому человеку, прежде, чем он сможет принять саньясу [47П] (saṃnyāsa), совершенно необходимо освободиться от долга перед своими питри [48П] (pitṛ) путем ведения жизни домохозяина [105A].

В этих текстах прослеживается стремление через изложение поучительных рассказов вернуть то возвышенное положение, которое было прежде у брахманов, у вед, как неоспоримого источника знания, а также возродить понятие о неприкосновенности закона об обязанностях для касты (varnāśramadharmā). В «Матсья пуране» (Matsyapurāṇa), например, превозносится карма-йога (karmayoga), которая, как говорится, состоит в выполнении ежедневных жертвоприношений и помощи брахманам – коровами, деньгами и прочим [106A]. Согласно «Вишну пуране» (Viṣṇupurāṇa), настоящую радость богу может доставить только тот, кто верен своим обязанностям, которые налагают на него каста и пора жизни. Писания, не соответствующие ведам, объявляются вводящими в заблуждение и приводящими к несчастью. Там же приводится предание о Вене (Vena), которое служит цели показать, что те, кто пренебрегает законом о кастовых обязанностях (varnāśramadharmā), будут убиты, как и Вена [107A]. Рассказывается и о том, как сыновья Раджи (Rājī) были уничтожены Индрой (Indra) за то, что следовали дхарме Джины (Jina Dharma) и отказались от дхармы, предписанной ведами [108A]. Так была укреплена ведическая религия, чтобы суметь противостоять росту буддийской культуры, а для тех, кто поступал против указаний вед и следовал путем шраманов (śramaṇas), предрекались самые ужасные последствия.

Слияние буддизма с брахманизмом

Как было замечено в одной работе, «буддизм исчез из Индии, чтобы вновь возродиться в обновленном брахманизме» [109A]. Говоря простым языком, можно сказать, что еще одной серьезной причиной упадка буддизма в Индии было его поглощение индуизмом. Индуизм присвоил себе или перенял у буддизма многие важнейшие его основные положения. Прочие же особенности буддизма, похоже, просто исчезли, что уменьшило возможности для его существования в качестве отдельного учения.

Большинство властителей древней Индии проявляли заметную религиозную терпимость. Правители из династии Гуптов, большинство которых были последователями вайшнавизма (парама-бхагаваты, parama-bhāgavata), известны тем, что покровительствовали буддийским ученым и поддерживали буддийские монашеские организации. Правители династии Майтраков (Maitraka), с полуострова Катхиавар (Kāthiāwār), хотя и были, в основном, шиваитами, оказывали щедрую помощь буддийским монастырям и тоже покровительствовали буддийским ученым. Правитель Кумара

(Kumāra) из Камарупы (Kāmarūpa) не был буддистом, однако с почтением относился к Будде и совершенным шраманам. Бхаума-кары (Bhauma-kāras) из Ориссы были последователями брахманизма, но при этом поддерживали буддийские организации. Правитель Харша [49П] (Harṣa), знаменитый покровитель Махаяны, наряду с почитанием Будды сумел разделить свою религиозную преданность между Шивой (Śiva) и Сурьей [50П] (Sūrya). Его родители были поклонниками Шивы и Солнца, тогда как Раджьявардхана [51П] (Rājyavardhana) был парама-саугатой [52П] (parama-saugata).

Палы (Pāla), бенгальские правители, известные как преданные покровители буддийского учения, никогда не теряли своего расположения к брахманизму. Во время их правления брахманская культура в Бенгалии не переставала быть живой силой [110A]. Они строили не только вихары для буддийских монахов тантрического направлений и тибетских «лоцава» [53П], но и индуистские монастыри. Таранатха [54П] (Tārānātha) сообщает, что наиболее высокопоставленные министры при их дворе были, в основном, брахманами, и что они пытались размещать в буддийских храмах небуддийские изображения [111A].

Правители из династии Каракотов (Kārakota) в Кашмире были последователями брахманизма, но и сами они, и их жены, а также министры при их дворе продолжали поддерживать буддизм.

Должно быть, подобные примеры покровительства одновременно буддизму и индуизму со стороны правителей и их чиновников, известные нам из истории, сделали возможными значительные обоюдные заимствования между буддизмом и индуизмом. В Синхапуре Сюань Цзану встретились последователи небуддийских учений, которые подражали обычаям буддистов; в Гае же он видел священные для буддистов места, где обитали исключительно брахманы. Непальские буддисты верят как в истинное (т.е. буддийское), так и в неистинные (т.е. небуддийские) учения, тогда как храмы, посвященные божествам, буквально примыкают к буддийским монастырям.

На горе Поталака [55П] (Potalaka), Авалокита (Avalokita) начал являться как Пашупата (Pāśupata), т.е. Шива; народ Сатадру (Śatadru) хотя и был буддийским по вере, но среди этих людей, все же, сохранялось общественное неравенство. Дхармадаса (Dharmadāsa), написавший комментарий к трактату «Чандравьякарана» (Cāndravyaḥkaraṇa), гордился иметь Рудру своим «профессиональным» божеством, а Будду в качестве украшения на родовом гербе [112A]. Не отставали и брахманские писатели.

Будда глубоко проник в сознание индийцев; его изображениями были покрыты тысячи колонн, стен и ворот многочисленных монастырей по всей стране; его учение распространялось и возвещалось за счет буквально неисчерпаемого кладезя санскритской и палийской литературы; служению его гуманистической и рационалистической миссии посвящали себя многие правители и утонченные мыслители; хвалы ему пели многие представители индийских народов; он был слишком велик, чтобы им пренебречь. В плееде аватар (avatāra) он стал буквально самым возвышенным среди ее членов. Образ Будды как очередного воплощения окончательно сложился, вероятно, к шестому веку н.э., что отражено в «Матсья пуране» (Matsya-purāṇa). На монументах Паллавы в Махабалипураме (Mahābalipuram) найдены строки из этого произведения, высеченные приблизительно в 700 г. н.э., где Будда упоминается как 9-я аватара Вишну [113A]. В ранних средневековых брахманских текстах часто ссылаются на десять аватар. В «Матсья пуране», 285.6-7, сказано следующее:

matsyaḥ kūrmo varāhaśca nārasimho'tha vāmanaḥ |
rāmo rāmaśca kṛṣṇaśca buddhaḥ kalkī iti ca kramāt ||

Почти в точности эти же строки обнаруживаются в «Вараха пуране» (Varāhapurāṇa), IV.2. Эти строки воспроизводятся Апараркой [56П] (Aparārka) в его комментарии на «Яджнявалкья смрити» (Yājñavalkya-smṛiti), изд. «Анандашрама» (Ānandāśrama), стр. 338. В пещерных храмах Эллары (Ellora) есть пещера десяти аватар (daśāvatāra). Варахамхира [57П] (Varāhamihira) в «Брихата самхите» (Bṛhatsaṃhitā), 57.4,

перечисляет отличительные черты Будды и предписывает следовать определенным иконографическим особенностям при его изображении. Кшемендра [58II] (Kṣemendra) в своей работе «Дашаватара чарита» (Daśāvatāracarita), I.2, включает Будду, называемого Сугатамуни (Sugatamuni), в число десяти воплощений. Будда как аватара так же был известен Магхе [59II] (Māgha), судя по его работе «Шишупала вадха» (Śiṣupālavadha), XV. 58. В «Шантипарване» [60II] (Śāntiparvan) из «Махабхараты» (Mahābhārata) упоминается десять аватар, но среди них нет Будды. «Бхагавата пурана» (Bhāgavatapurāṇa) упоминает Будду как божество, а так же как бога, который обманул демонов. Такое же объяснение приводится и в «Вишну пуране» (Viṣṇupurāṇa), III. 17-18. В «Бхагавата пуране» говорится следующее:

tataḥ kalau sampravṛtte saṃmohāya suradviṣāṃ |
buddho nāmnā'janasutaḥ kīkaṭeṣu bhaviṣyati ||

В «Бхагавата пуране», X. 40.22 Будда также появляется в качестве бога. Десять аватар, включая Будду, упомянуты в «Меру тантре» (Merutantra), гл. XXVI, Будде посвящены строки 1314-1328. Гимн Наммалвара (Nammalwar), святого 9-го столетия, также указывает на то, что в южной Индии Будда был известен как аватара [114A]. В многочисленных брахманских пуранах, сложенных в период после Гуптов, Будда упоминается как аватара Бога [115A]. П.В. Кане (P.V. Kane) собрал внушительную подборку ссылок по десяти аватарам, начиная с брахманских текстов раннего средневековья.

Так Будда вошел в индуистское богословие и стал одним из творцов современного индуизма [116A]. Гая (Gayā) теперь является первейшим местом паломничества для Индусов. Шанкара установил для своих последователей институт монашества, взяв за образец буддийскую монашескую общину – сангху [117A] (saṃgha). Язык его философского учения, понятие иллюзии-майи (māyā) и «недвойственности» очень напоминают некоторые положения Мадхьямаки (Mādhyamika); хорошо известна так же и попытка учителя его гуру [61II] синтезировать веданту и буддизм. И, наконец, тантрические практики позволили почти полностью согласовать между собой эти два учения, что могло сделать независимое существование буддизма ненужным или даже невозможным.

Уменьшение государственной поддержки

Некоторые современные исследователи считают, что уменьшение государственной поддержки буддизма было главной причиной исчезновения этого учения с его родины. И хотя нельзя отрицать того, что благодаря щедрости и сочувствию со стороны правителей и состоятельных последователей-мирян буддизм достиг значительного развития и обрел широкую известность, считать его всецело зависимым от покровительства властей было бы, пожалуй, слишком сильным допущением.

Доктрины и практические методы буддизма были настолько тонкими и представлялись настолько разумными, что нам известны многочисленные примеры того, когда последователи других религий и философских школ обращались в эту веру. Вряд ли можно считать, что проповеднический пыл отдельных буддийских мудрецов и монахов, – которые ценой добровольного отказа от высшей власти и мирских удовольствий боролись за подъем страдающих масс человечества, уменьшение невежества и зла в этом мире, претерпевая неисчислимые мучения, – был вдохновлен покровительством правящих династий.

Однако, верно и то, что после Харшавардханы Индия не знала других сильных покровителей, полностью преданных буддизму, за исключением некоторых правителей из династии Пала, которые, однако, в то же самое время были покровителями религии брахманов. Ни один правитель не пришел защитить буддистов в Синдхе когда те

подверглись нападению арабов; не нашлось в Индии армии, которая встала бы на защиту Наланды, когда этот монастырский комплекс подвергся полному разграблению войнами Бахтияра Халджи [62П]. Буддийские монахи либо пали от меча захватчиков, либо бежали в Непал и Тибет [118А].

Преследования со стороны властей

Одной из действительно серьезных причин, способствовавших упадку буддизма в Индии, было преследование со стороны властей, крайне скверное обращение правителей с монахами, а так же повреждения или разрушение ими священных для монахов сооружений. Однако, верно и то, что случаи преследования буддизма в Индии со стороны властей были единичными и редкими и не происходили на постоянной основе [119А].

Сюань Цзан записывает одну занимательную историю, в которой рассказывается о нанесении оскорбления буддийскому философу Маноратхе (Manoratha), учителю Васубандху (Vasubandhu), правителем по имени Викрамадитья (Vikramāditya). В ней говорится, что однажды Маноратха заплатил своему парикмахеру за бритье лица и головы сто тысяч золотых монет. Правитель был возмущен известием о таком поступке, он чувствовал себя посрамленным. И тогда он задумал прилюдно опозорить философа, для чего созвал собрание из ста ученых, представителей других школ, чтобы они приняли участие в споре с Маноратхой, и объявил указ, что если буддийские монахи потерпят поражение, «они все будут казнены». Маноратха одержал верх над девяносто девятью участниками спора, но когда дело дошло до последнего соперника, правитель вместе с не буддистами подняли шум и устроили беспорядок в собрании. Тогда Маноратха перекусил себе язык, а своему ученику, Васубандху, написал, что «среди толпы фанатиков не отыскать правды», и умер. Китайский паломник добавляет, что «Викрамадитья потерял свое царство, а на смену ему пришел правитель, который проявлял уважение к выдающимся людям» [120А]. Под его правлением Васубандху смыл пятно позора со своего учителя ниспровержением всех еретиков.

Эта история кажется скорее легендой, но не похоже, чтобы она была совсем лишена исторической правдивости, хотя этот случай и не подтверждается никакими другими источниками. Обстоятельства, описанные в этой истории, дают повод предположить, что «Викрамадитья» мог быть гуптским правителем пятого века н.э. Его преемник был покровителем Васубандху, что позволяет отождествить «Викрамадитью» с Скандагуптой (Skandagupta), который носил такое прозвище и потерял свое царство, вероятно, потерпев поражение от гуннов. Затем появился Нарасимхагупта Баладитья [121А] (Narasimhagupta Bālāditya), который был покровителем буддизма и отразил вторжение гуннов.

Величайшим гонителем буддийской религии в Индии был гуннский тиран Михиракула (Mihirakula). Его кощунственные действия против буддистов были засвидетельствованы Калханой (Kalhana) и подкрепляются записями Сюань Цзана, а также таким текстом, как «Манджушри-мулакалпа» [63П] (Mañjuśrīmūlakalpa). За зверства, учиненные Михиракулой, кашмирский историк сравнивает его с Ямой, богом смерти [122А]. В одном месте Калхана говорит: «Осквернен будет язык того человека, который осмелится во всех подробностях рассказать о его жестокостях и злодеяниях» [123А]. От этого историка мы узнаем, что Михиракула был покровителем брахманов, поклонялся Шиве и возвел в Шринагаре (Śrīnagara) храм Шивы, который был назван Махешвара (Maheśvara) [124А]. Монеты Михиракулы тоже подтверждают его приверженность шиваизму; надпись на них гласит: «Śrī Mihirakulaḥ jayatu vṛṣaḥ» [125А]. Его имя, Михира, то есть «Солнце» (ср. «Митра»), указывает на его связь с богом солнца. В тексте «Манджушри-мулакалпа» так же говорится о противобуддийской деятельности этого правителя, отмеченного именем планеты (Солнца), и о том, что он

покровительствовал брахманам [126A]. Таким образом, по литературным и археологическим источникам Михиракула предстает последователем брахманизма и фанатичным шиваитом. Кроме того, у него была еще одна причина заниматься преследованием буддизма: он был разгневан на буддийских монахов, которые для обучения его доктринам буддизма отправили к нему монаха низкого звания. И тогда, как отмечает Сюань Цзан, правитель повелел «полностью уничтожить буддийскую церковь [64П] в своем царстве». Этому указу воспротивился Баладितья, правитель из Магадхи, который был «ревностным буддистом». Два властителя начали войну, в ходе которой Михиракула был заточен в тюрьму, но благодаря неуместной мягкости королевы матери узнику удалось освободиться. Он отправился за прибежищем в Кашмир, убил тамошнего правителя и захватил престол, а затем вновь вернулся к своим нечестивым замыслам. Он «прокинул ступы, уничтожил монашеские обители (saṃghāra), общим числом одна тысяча шестьсот сооружений». Кроме того, «он предал смерти тьму тем [65П] мирских последователей буддизма». Дальнейшему осуществлению его злодейских намерений помешала только его внезапная смерть [127A].

Согласно «Раджатарангини» (Rājatarāṅgīnī), Михиракула погубил тьму [66П] человеческих жизней и не показал жалости даже к самому себе, когда совершил самоубийство, бросившись в огонь [128A].

Если верить Уотерсу, то, согласно «Сутре лотосового лика», именно Михиракула истребил буддийские монашеские общины в Кипине и расколол священную монашескую чашу Будды [129A]. Согласно трактату «Фу фа цзан инь юань чин» [67П], в Кипине Михиракула разрушил монастыри, истребил монахов и обезглавил двадцать третьего патриарха по имени Симха [130A] (Siṃha).

О другом гонителе уже упоминалось ранее – это правитель Судхаван (Sudhanvan) из Удджайна, который, как говорится, повелел вырезать всех буддистов в своих владениях. Это может быть преувеличением, но и установить, кто же был данный правитель, до сих пор не удается.

Можно упомянуть о печати Торамаи (Toraṃāya), еще одного гуннского правителя, найденной среди руин монастыря Гхошитарама (Ghoṣitāraṃa) в Каусамби [131A]. Это указывает на то, что буддийские сооружения здесь, возможно, были уничтожены гуннами.

Согласно Йозефу Эдкинсу, «в начале шестого века количество индусов в Китае превышало три тысячи... Это были беженцы, спасавшиеся от преследования со стороны приверженцев брахманских порядков» [132A]. Такое перемещение людей могло быть вызвано гонениями со стороны гуннов; гуннские правители были шиваитами и покровительствовали брахманам.

Самым известным после Пушьямитры Шунги (Puśyamitra Śuṅga) правителем древней Индии, представлявшим собой пример брахманского противобуддийского фанатизма, является Шашанка (Śaśaṅka), властитель Гауды (Gauḍa). Он умер всего за несколько лет до того, как Сюань Цзан прибыл в Индию. Шашанка происходил из брахманского рода [133A] и был шиваитом по вере [134A], о чем свидетельствуют монеты, выпущенные в период его правления. Но мало того, он предательски убил правителя Раджьявардхану (Rājyavardhana) из Тханешвара, который был парама-саугатой [135A]. Все это, похоже, указывает на то, что в основе святотатственных деяний Шашанки лежала его ненависть к буддизму [136A]. Сюань Цзан пишет, что Шашанка истребил буддийских монахов вокруг Кусинагара, вследствие чего «все монашеские общины прекратили существование». В Паталипутре (Pāṭaliputra) он бросил в воды реки Ганги священный камень, несший на себе отпечаток стопы Будды; в Гае он срубил под корень священное дерево Бодхи, и сжег то, что от него осталось. И как будто в завершение своих злодеяний, он убрал изображение Будды из храма к востоку от дерева Бодхи, заменив его изображением Шивы [137A]. Никогда прежде Индия не видела более организованной попытки уничтожить буддизм. Надпись на монетах гонителя: «угнетатель буддизма», –

подкрепляет свидетельство Сюань Цзана о том, что Шашанка был фанатичным последователем шиваизма.

В «Манджушри мулакалпе», так же подтверждающей данные Сюань Цзана, говорится: «Нечестивец Сомакхья [68П] (Somākhyā) уничтожит прекрасное изображение Будды. Очарованный словами тиртхиков [69П], этот нечестивец сожжет великий Мост Дхармы, как и было предсказано прежними Буддами. Затем этот неистовый и неуёмный злодей, наделенный заблуждениями и предрассудками, разрушит все монастыри, сады и ступы, а также дома, которые населяют ниргрантхи» [138А].

Даже имея в виду вполне допустимую предвзятость со стороны Сюань Цзана и авторов «Манджушри мулакалпы», нельзя считать, что Шашанка, будто бы свободный от противобуддийского фанатизма, лишь немного притеснял буддийскую религию, ведь предание о нем отражено и в родословной бенгальских брахманов [139А].

Некоторые современные мнения по вопросу упадка буддизма

Некоторые исследователи, среди которых такие имена, как В.А. Смит [140А], С. Радхакришнан [141А], Б.М. Барна [142А], П.Ч. Багчи [143А], Р.Ч. Маджумдар [144А], Р.Ч. Митра [145А], Сильвиан Леви [146А] и другие, полагают, что в отношении упадка буддизма в Индии наиболее важным обстоятельством является «постепенное и почти незаметное поглощение буддизма индуизмом». Очень многое в махаяне было заимствовано из индуизма, а тот, в свою очередь перенял многие ключевые черты махаяны. Такое взаимное сближение между индуизмом и буддизмом оказалось для последнего роковым. Признание индуизмом Будды в качестве воплощения Вишну было «политически сильным и хорошо продуманным ударом, который выбил почву из-под ног буддизма». Дальнейшему вливанию буддизма в индуизм могли способствовать осуждение жертвоприношений животных, ослабление, под буддийским влиянием, кастовых связей среди брахманов, а так же создание Шанкарой, – этим известным законодателем стандартов в индуизме, – монашеских общин по примеру буддийской сангхи. Наличие буддийских понятий, ритуалов и обрядов в современном индуизме также указывает на то, что Будда постепенно стал «творцом современного индуизма» [147А].

Согласно Г.Ч. Панде, одной из наиболее важных причин упадка буддизма в Индии оказался «провал буддизма в обществе» [148А]. Н. Дутт отмечает, что «буддизм никогда не был движением общественной направленности» [149А]. В таком взгляде есть определенная правота. Буддизм не мог стать полностью светским движением; он не пытался установить для всего общества в целом правила того, как ему развиваться; в нем не предписывалось каких-либо обрядов по случаю рождения, женитьбы или смерти домохозяина. Миряне продолжали следовать существующим обычаям и обрядам, установленным, преимущественно, священниками брахманами. Подобное невмешательство со стороны буддизма, хотя оно и способствовало беспрепятственному распространению этого учения, на длительном отрезке времени привело к ослаблению его поддержки со стороны общества. Таким образом, непрочные отношения между сангхой и миром, отчужденность первой от последнего были серьезными недостатками, которые ограничивали буддийскую культуру монастырской средой. Буддийские монастыри были истинными оплотами буддизма, но и единственными очагами его культуры; когда они подвергались вторжению местных или иноземных правителей, утрачивали поддержку властей или народа, или были опустошаемы какими-нибудь другими бедствиями, буддизм тоже приходил в упадок. Когда это случалось, мирские последователи буддизма, которые никогда не оставляли своей традиционной культуры, все более и более возвращались к этой последней. Кажущаяся непреходящей сила брахманизма (индуизма) состоит, похоже, в том, что эта религия и исповедующее её общество неразделимы. Основанием, на котором покоится здание индуизма, является установление варнашрамы (varnāśrama),

разделение членов общества на четыре разряда, а жизни каждого человека в отдельности – на четыре ступени, когда долг и обязанности для каждой касты и каждой ступени определяются традицией, опирающейся на непререкаемый источник священного духовного знания. Индуизм устоял даже тогда, когда мусульмане убивали индуистских отшельников и разрушали индуистские храмы; он сохранился в самом обществе. Во главе браманизма стояли священники, и обычно это были домохозяева. Среди буддистов же подобной неразрывной и прочной связи между буддизмом и миром никогда не предполагалось. Никто не предпринимал усилий для того, чтобы сделать мирян членами какого-то особого объединения [150A], у сангхи, в свою очередь, не было власти над отдельными мирянами, чтобы наказывать их за проступки. Присущие исключительно буддизму учения и способы упражнений можно было найти только в монастырях.

Не удивительно, что Сюань Цзан, найдя буддистов в Индии соблюдающими кастовые различия, очень тщательно перечисляет касты индийцев, особенно буддийских монахов и их мирских последователей. Удаяначария (Udayanācārya) утверждал, что даже Будда соблюдал индуистские обычаи и выполнял индуистские обряды. «Нет такой философии», – говорит Удаяначария, – «которая не подчинялась бы предписаниям вед; нет ни одного народа, который не был бы верен ведическим правилам при выполнении своих обрядов, от зачатия до погребального костра» [151A]. Таким образом, несмотря на влияние буддизма, в учении которого отсутствовали понятия священника или касты, несмотря на его рассудочный подход к решению жизненных вопросов, сердце индийца не смогло освободиться от всего того, что связано с «ремеслом» священника, кастовостью, суевериями и т.п. Упасаки [70П], которые принимали прибежище в Будде, Дхарме и Сангхе, не приносили клятву верности этой священной троице. Возможно, само это обстоятельство напрямую связано с ее «поглощением», являясь для последнего одновременно и причиной, и следствием.

По мнению одного исследователя, «историческое значение подъема буддизма нужно осмыслить в свойственном ему окружении». Это «свойственное окружение», по его мнению, состоит в том, что «буддизм никогда не порывал своих родственных связей с семьей брахманизма» и что великий Будда был «дитя той благородной культуры, которая известна под общим названием ‘брахманизм’». Этот же исследователь продолжает далее, что монашеские правила буддийской общины были созданы по образцу правил для саньяси [71П] (samnyāsi) из четырех аршамов жизни [152A]. Один выдающийся ученый в области индуистской философии высказывается в одном месте: «Будда не ощущал, что он провозглашает новую религию. Он был рожден, возрос и умер индуистом. Он только повторно, с новой силой, утверждал древние идеалы индоарийской цивилизации» [153A].

Таким был повсеместно принятый и «официальный» взгляд на происхождение буддизма и на его отношение к брахманизму. Согласно другой распространенной точке зрения буддизм был своего рода «расколом», направленным на реформирование религии брахманизма.

Однако в ходе недавних исследований были получены новые данные по вопросу происхождения буддизма. Было сделано предположение о том, что древние ведические идеалы в некоторых важных отношениях отличаются от идеалов людей, не принадлежавших к ведическому обществу. Культура муні [72П] и шраманов была непохожей на культуру ведических ариев. Шакьямуни (Śakyamuni), как и Махавира (Mahāvīra), был ярким образчиком мудреца из шраманской линии, а многие основы его учения чужды ведической или брахманской культуре [154A]. И исторически, и с точки зрения вероучения, термин «индус» едва ли можно приложить к Будде.

Нет никаких оснований для того, чтобы полностью отождествлять буддийскую культуру с брахманской. Предположение о добуддийском разделении жизни человека на четыре этапа (ашрама) не подкрепляется свидетельствами. В одной из древнейших упанишад упоминается только о трех ашрамах [155A], да и то нельзя однозначно признать эту упанишад старше Будды [156A]. Палийская «Трипитака» не знает ничего об

упанишадах, равно как не знает она ничего и о безличном брахмане 157. Понятие буддийской нирваны (nirvāṇa) и учение о взаимозависимом возникновении (санскр. «pratītya-samutpāda»), являются, вероятно, совершенно новыми и независимыми открытиями Будды. Монашество в Индии, в его организованном виде является, скорее всего, наследием Будды. Отличительными чертами учения Будды было пренебрежение ведами, непризнание жертвоприношений животными и кастовых разграничений. Культуре индо-ариев он не принадлежал.

В отличие от ведийской религии, буддизм с самого начала представлял собой аскетическое монашеское движение, развитие которого нельзя было в то время ограничить рамками культуры брахманизма, какой она известна в те времена. Это позже, когда религия брахманизма уже впитала в себя немалое количество аскетических устремлений, она сблизилась с буддизмом. С течением времени между буддизмом и брахманическими религиями шел бурный обмен понятиями и направлениями развития, что объясняет хотя и частичное, но вполне последовательное сходство отдельных сторон буддизма и брахманических религий.

Более того, религия брахманизма неотделима от народной культуры Индии, и потому в древние времена она, в некотором отношении, была народной религией. С другой стороны, буддизм является по-настоящему мировой религией, которая никогда не отождествляла себя с культурой какого-то одного народа. Вот почему буддизм распространился за пределы Индии, и едва ли будет правдой сказать, что культуры Цейлона, Бирмы, Кореи, Тибета или Японии являются порождениями культуры брахманизма.

Говорить о том, что философия Мадхьямики (Mādhyamika) представляет собой «видоизмененное учение ведантистов-схоластов о психическом и телесном» [158A], означает решительно путать ход событий. Нагарджуна (Nāgārjuna) жил несколькими веками ранее «ведантистов-схоластов», таких, например, как Гаудапада (Gauḍapāda) или Шанкара (Śaṅkara). Исходя из предположения о том, что буддизм был порождением индуизма, некоторые исследователи пришли к еще более умозрительным заключениям, которые весьма далеки от исторической правды.

Согласно одному исследованию [159A], «окончательным итогом учения Будды явилось разочарование со стороны общества и беспорядок в монашеской общине», и кроме того, «подъем и упадок буддизма начались почти одновременно». Если говорить о первом утверждении, то ни сама история, ни какой-нибудь старательный и непредвзятый исследователь индийской истории и культуры не смогли бы предоставить свидетельств в поддержку такого взгляда, который, поэтому, остается только взглядом. А взгляд зависим от точки зрения. Второе утверждение, в лучшем случае, содержит противоречие: «подъем» и «спад» – это два взаимоисключающих события, и они просто не могут иметь место одновременно. В том же исследовании далее высказывается мнение, что одной из главных причин упадка буддизма в Индии было то, что буддисты не любили санскрит и пользовались языком пали.

Но здесь можно задаться вопросом: а как же джайнизм, который продолжает успешно существовать, хотя его приверженцы так же использовали пракрит, то есть не-санскритский диалект языка? Более того, Маурьи в своем государственном управлении пользовались языком магадхи или пали, но не будет ли нелепым приписывать закат империи Маурьев тому, что они пользовались языком, отличным от санскрита? Неверно, однако, и то, что буддисты не любили санскрит. Огромное количество буддийской литературы, начиная со второго века н.э. и позднее, написано на санскрите. Буддисты мыслили на санскрите, писали на санскрите, а в буддийских университетах грамматика санскрита преподавалась в качестве обязательного предмета. Если говорить о количественном соотношении, то, похоже, санскритские произведения, написанные буддистами, не уступит таковым, написанным брахманами. Многочисленные тексты разнообразных буддийских школ, – по «Абхидхарме», «Винае», сутры из класса

«Праджняпарамита» (Prajñāpāramita), а также сотни других махаянских сутр, – все они написаны на санскрите; философские трактаты и комментарии Катьяянипутры (Kātyāyanīputra), Нагарджуны (Nāgārjuna), Кумаралабдхи (Kumāralabdhi), Арьядевы (Āryadeva), Майтрейянатхи (Maitreyañātha), Асанги (Asaṅga), Харивармана (Harivarman), Васубандху (Vasubandhu), Маноратхи (Manoratha), Сангхабхадры (Saṅghabhadra), Дигнаги (Dinnāga), Бхавьи (Bhavya), Буддхапалиты (Buddhapālita), Ишварасены (Īśvarasena), Чандракирти (Candrakīrti), Дхармакирти (Dharmakīrti), Шантидевы (Śāntideva), Шантаракшиты (Śāntarākṣita), Камалашилы (Kamalaśīla), Дхармоттары (Dharmottara), Харибхадры (Haribhadra) и других, – написаны на самом настоящем санскрите. История буддийской литературы, начиная примерно с 200 г. до н.э. и до 1200 г. н.э., явилась существенной и важной составляющей роста санскритской литературы. Среди выдающихся имен в истории санскритской литературы могут быть названы Ашвагхоша (Aśvaghōṣa), Арьясура (Āryasūra), Бхартрихани (Bhartṛhari) и Шантидева (Śāntideva), которые все были буддистами. Просто непостижимо, чтобы такой громадный вклад в развитие санскритской литературы был сделан теми, кто не любил санскрит. Любовь буддистов к санскриту и их вклад в этот язык представляют собой слишком обширную тему, чтобы ее обсуждать здесь.

Предположение о брахманском происхождении буддизма вновь выдвинул П.В. Кане. Согласно ученому, Будда был реформатором «религии индуизма, которая была распространена в его время»; он не отказывался от религии индуизма, ссылаясь на индуистских святых и «придерживался некоторых верований, бытовавших среди индусов тех дней» [160A]. Как уже было отмечено выше, использование таких выражений, как «индус», «индуизм», применительно к эпохе Будды является совершенно неправомерным, как исторически, так и в свете его учения. В 7-м и 6-м веках до нашей эры не было ни индусов, ни индуизма. Традиционной религией той эпохи был так называемый «ведический брахманизм». Другими, «еретическими», религиями той эпохи были разнообразные течения шраманизма, такие, как джайнизм, буддизм, «адживикизм» (ājīvika) и т.д. Будда был шраманом, «муни», основателем и последователем неведического и небрахманского учения, корни которого нельзя проследить в ведической религии. Истоки шраманских течений уходят в доведическую и доарийскую эпоху индийской культуры. Муни, яти и вратьи ведической эры были продолжателями отшельнической традиции хараппской культуры, и высшей точкой этого движения явилось возникновение буддизма в 6-м веке до н.э. [161A]

Некролог

Источник: «Журнал международной ассоциации буддологов», том 8 (#1 за 1985 г.) [73П].

Профессор Лал Мани Джоши ушел из жизни в июне 1984-го года, в расцвете лет, оставив после себя область буддологии в Индии обедневшей из-за этой внезапной кончины.

Мы ждали очень многого от этого выдающегося ученого, полного сил и энергии, обладающего громадным запасом возможностей в области буддологии. Он умер внезапно, от разрыва язвы, не дожив несколько недель до своего сорок девятого дня рождения. Только что закончилось его трехлетнее пребывание в Америке: в первый год в качестве специалиста, приглашенного для чтения лекций [74П] в области сравнительной религиозной этики [75П] в колледже Амхерст, и последующие два года в качестве специалиста по мировым религиям в колледже Хаверфорд в рамках программы Маргарет Гест. В течение этих лет круг преданных ему студентов и коллег значительно расширился, а его работы издавались в журналах и энциклопедиях по всему миру в еще большем количестве, чем когда либо. Незадолго до смерти ученого была издана его важная работа – книга «Discerning the Buddha: A Study of Buddhism and of the Brahmanical Hindu Attitude to it» [76П] («Постигая Будду: Исследования по буддизму и отношению к нему со стороны

приверженцев брахманического индуизма»). Данная работа не оставляет сомнений в том, что покинувший нас ученый осуществил глубокое исследование традиционного подхода к изучению буддизма, принятого в среде представителей брахманизма в исторической перспективе. Немногие ученые были способны показать такое же владение материалом по предмету исследования, как это было у Джоши.

В течение последнего, третьего года своего отъезда с кафедры религиоведения имени Гуру Гобинда Сингха в Пенджабском университете в г. Патиала, он получил уведомление о назначении в качестве профессора буддологии в Центральный институт высших тибетских исследований [77П] г. Сарнатх., являющийся филиалом Университета санскрита в г. Варанаси [78П]. Отдав пятнадцать лет жизни Пенджабскому Университету, ему не очень хотелось оставлять свой дом в Патиале, но он чувствовал, что буддология как наука в Индии нуждается в его переезде. Он вернулся в Патиалу, чтобы собрать вещи, во время трудного для Пенджаба лета 1984-го [79П]. Его библиотека, представляющая собой, возможно, одно из лучших в Индии собраний по буддологии, была перевезена в Сарнатх. К великому несчастью, сам профессор Джоши так и не смог туда добраться, скончавшись в больнице г. Дели.

Профессор Джоши родился 27-го июля 1935 г., в традиционной брахманской семье, в округе Алмора, расположенном на территории холмистого региона Кумаон в штате Уттар-Прадеш [80П], недалеко от того места, где пролегал древний маршрут паломников к горе Кайлас. Он очень гордился тем, что родился в июле 1935-го, всего лишь несколько недель спустя после рождения ЕС Далай Ламы XIV, и называл это «знаком» того, что их объединяет общая забота о широком признании буддийского учения в мире. Будучи молодым человеком, он проявлял сильную склонность к духовному развитию. В последующие годы он любил рассказывать, как его родители беспокоились, что однажды он может стать садху, – столь много времени он посвящал медитации в небольших, но очень известных ашрамах йоги в округе Алмора. К счастью, он встретил красавицу Джанаки, свою будущую невесту, которая, подобно Уме для Господа Шивы, практически заново пробудила в нем интерес к миру.

В конце пятидесятых годов он получил степень магистра и доктора философии по пали в Бенаресском индуистском университете [81П]. Еще одну степень магистра в области древней истории и культуры он получил в Горакхапурском университете. Его докторская диссертация была посвящена исследованию по теме «Буддийская культура Индии в 7-м и 8-м веках н.э.». Свою научную деятельность он начал в качестве доцента [82П] на кафедре древнеиндийской истории и культуры Горакхапурского университета, проработав там с 1961 по 1967 гг. Его научный путь продолжился на кафедре религиоведения имени Гуру Гобинда Сингха в Пенджабском университете в г. Патиала, в этом кипучем центре мирового религиоведения, где он стал ключевой фигурой. В 1980-81 годах он был деканом на факультет религиоведения. Его имя становилось все более и более известным в международных кругах, по мере того, как он квалифицированно исполнял обязанности редактора «Журнала религиоведения» [83П], а его ключевая работа в области истории индийских религий – «Studies in the Buddhistic Culture of India» (Исследование по буддийской культуре Индии), изд. Дели, 1967 г. – получала все больше и больше признания. Другим значительным проектом ученого стал, совместно с монахом Пасадиной [84П], перевод на хинди текста сутры «Арьявималакирти нирдеса сутра» [85П] (изд. Сарнатх, 1981 г.) Среди его прочих публикаций: палийский текст «Дхаммапады», набранный алфавитом гурмукхи, вместе с переводом на пенджаби (изд. Патиала, 1969 г.); очерк «Брахманизм, буддизм и индуизм» [86П] (изд. Канди, 1970 г.); книга «Введение в религии Индии» [87П] (изд. Патиала, 1970 г.); перевод на хинди с санскрита сутры «Вадджраччхедика праджняпарамита сутра» [88П] и комментариев к ней Асанги (изд. Сарнатх, 1978 г.); «Сравнительное исследование по вопросам религиозности джайнов» (изд. Ахмедабад, 1981 г.); глава «Вклад монашества в буддийскую живопись и архитектуру» в книге «Мир буддизма» под редакцией Ричарда Гомбрича и Хайнца

Бехерта (изд. Лондон, 1983 г.) [89П]. Он участвовал во многих международных конференциях на Шри-Ланке, в Бирме, Тайланде, Малайзии, Тайване, Корее, Японии, России, Европе и Соединенных Штатах Америки, а также повсюду в Индии. Он был членом редакционной коллегии «Журнала международной ассоциации буддологов», а также членом управляющего совета Международной ассоциации буддологов. Он был ценным членом консультативного совета Американского института буддологии в Амхерстском колледже города Амхерст в штате Массачусетс, США. Его вклад в работу различных семинаров и конференций по буддологии и смежным дисциплинам все еще не утратил новизны.

Его любили за его добрый нрав, чувство юмора, искренность, сердечную теплоту и великодушие; его уважали за смелость, честность и разборчивую проницательность, сопряженные с личной преданностью практике и изучению буддийской Дхармы во всех ее разнообразных формах. Нам всем очень не хватает покойного. После себя он оставил жену и троих детей. С его смертью буддология потеряла выдающегося и любимого многими человека. Нам остается только вспомнить непреходящее послание Будды: *sabbe saṅkhārā aniccā*.

Н.Х. Самтани
Роберт Александер Фаррер Турман

Примечания автора

- [1A.](#) Fa-hsien, с. 29.
- [2A.](#) Там же, с. 36.
- [3A.](#) Там же, с. 40.
- [4A.](#) Там же, с. 41.
- [5A.](#) Там же, с. 39.
- [6A.](#) Yuan Chwang, II, с. 63
- [7A.](#) Там же, I, 340; Life, с. 179–180.
- [8A.](#) Там же, I, 226.
- [9A.](#) Там же, 199.
- [10A.](#) Там же, 240, 248, 256.
- [11A.](#) Si-yu-ki, с. 195.
- [12A.](#) N. Dutt, Gilgit Manuscripts, том 1, Введение.
- [13A.](#) Yuan Chwang, II, 252.
- [14A.](#) Там же, I, 314.
- [15A.](#) Fa-hsien, с. 20.
- [16A.](#) Yuan Chwang, I, 301.
- [17A.](#) Там же, 318, 322, 320, 330, 331, 333, 359, 361, 366, 373, 377.
- [18A.](#) Там же, II, 49.
- [19A.](#) Там же, 86f; Life, с. 105; J.N. Sarnadhar, The Glories of Magadha.
- [20A.](#) Fa-hsien, с. 65–66. Yuan Chwang, II, 190; I-tsing, с. 44, 155.
- [21A.](#) Yuan Chwang, II, 184, 187, 191.
- [22A.](#) Там же, 186; Life, с. 170–172.
- [23A.](#) Ср. указ. соч. N.K. Sahu.,
- [24A.](#) Yuan Chwang, II, 136, 193, 196, 198.
- [25A.](#) A. Aiyarpan и P.R. Srinivasan, указ. соч.
- [26A.](#) Yuan Chwang, II, 214, 224, 226, 228.
- [27A.](#) Там же, 245–252; см. главу 2.
- [28A.](#) I-tsing, с. 52.
- [29A.](#) Там же.

[30A.](#) P.C. Bagchi, Decline of Buddhism in India and its Causes в Asutosh Mukerjee Silver Jubilee Volumes, том III, с. 412.

[31A.](#) R.C. Mitra, Decline of Buddhism in India, с. 2.

[32A.](#) Cullavagga, с. 376; Brewster, «Life of Gotama the Buddha», с. 119.

[34A.](#) Bu-ston, II, с. 102–103.

[35A.](#) Theragāthā, строфы 949–980, Khuddakanikāya, II, с. 362 и далее.

[36A.](#) Там же, 400–447, Khuddakanikāya, II, с. 455 и далее.

[36A.](#) Rāṣṭrapālapariṣcchāsūtra в Buddhist Sanskrit Texts, № 17, с. 136 и далее.

[37A.](#) Yuan Chwang, I, 204–205.

[38A.](#) Там же, II, 115.

[39A.](#) Life, с. 154–155.

[40A.](#) Tabqāt-i-nāsirī, англ. пер. H.G. Raverty, с. 552.

[41A.](#) A. Ghosh, «Nālandā», с. 26.

[42A.](#) Yuan Chwang, I, 371–372.

[43A.](#) Там же, I, 240.

[44A.](#) Там же, II, 252; «Si-yu-ki», с. 461–462.

[45A.](#) Rājataragiṇī, III, 12.

[46A.](#) Например, случаи с монахами Сейясака (Seyyasaka), Ассаджи (Assaji) и Пунаббасу (Punabbasu) из Китагири (Kiṭāgiri), Cullavagga, стр. 18–19; с монахом по имени Чханна (Channa), там же, стр. 40; Субхадда (Subhadda), там же, стр. 406. Последователи Девадатты (Devadatta), как утверждается, занимались производством орудий войны, Rockhill, указ. соч., стр. 92. В сборнике Theragāthā (KN, II, стр. 361) сообщается, что «те, кто однажды искал богатства, жену и ребенка, теперь творят зло ради ложки риса». Одно из «десяти отступлений» (dasavatthu), которые ввели в свой обиход монахи из Весали (Vesālī), касалось богатства и денег – jātarūpa-rajata, Cullavagga, стр. 416. Бхавья пишет, что «монахи в Вайшали (Vaiśālī) сказали так: – Достопочтенные, наслаждайтесь как вам захочется, – сделав наслаждение », Rockhill, указ. соч., стр. 171. Согласно тхеравадинскому автору Моггалипутте Тиссе (Moggaliputta Tissa), ветулии (vetulas) (vaitulyaka, возможно, составители вайпулья-сутр? – вопрос автора) положили за правило следующее: ekādhippāyena methuno dhammo paṭisevitabbo... para dāro gantabbo, Kathāvatthu, XXIII. 219. 1, стр. 535. Другой тхеравадинский автор, Маханама (Mahānāma), пишет, что правитель Асока исключил из монашеской общины 60000 ненастоящих монахов, которые совершали много чего такого, что противоречило правилам Винаи, Mahāvṃsa, гл. V, 270–271. Число подобных примеров можно приумножить из различных источников.

[47A.](#) I-tsing, с. 179. Бхартрихари не владел каким-то особыми познаниями в Учении, но даже будучи убежденным буддистом, он, тем не менее, семь раз становился монахом и только же раз возвращался к жизни в миру.

[48A.](#) Mālatīmādhava, действие 1-е, сцена 1-я и далее.

[49A.](#) A.A. Macdonell, «History of Sanskrit Literature», с. 80.

[50A.](#) Bulletin of the School of Oriental and African Studies, № 5, с. 697–717; «History and Culture of the Indian People», № 3, с. 260; already Kauṭilya had prescribed the service of bhikṣuṇī (nun) for espionage, Arthaśāstra, I. 11, gūḍhapuruṣaniyoga.

[51A.](#) Mālavikāgnimitra, действие 1-е и далее.

[52A.](#) Saturbhāṇi или «Śṛṅgārahāta» под ред. V.S. Agrawala и Motichandra; F.W. Thomas относит это произведение к 7-му веку н.э. Журнал Королевского азиатского общества («Journal of the Royal Asiatic Society», Centenary Supplement), 1924 г., стр. 136.

[53A.](#) Saturbhāṇi, стр. 14, 157–158.

[54A.](#) Там же, стр. 31–35.

[55A.](#) B. Nanjio, Catalogue, № 465; ср. Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient, № 5, стр. 296–299.

[56A.](#) I-tsing, стр. 194–195.

[57A.](#) Там же, стр. 194.

- [58A.](#) Bu-ston, II, стр. 171 и сл.
- [59A.](#) Bhagavadajjukam, стр. 4, 13 по цитате в Visvabharati Annals, № 6, стр. 141.
- [60A.](#) I-tsing, стр. 194–195.
- [61A.](#) Rāstrapālapariṣcchāsūtra, стр. 137–138.
- [62A.](#) Winternitz, History of Indian Literature, т. 2, стр. 331.
- [63A.](#) Eliot and Dowson, History of India as told by her own Historians, № 1, стр. 147.
- [64A.](#) Mṛcchakaṭika, действие 1-е, VII-VII; ср. S. Mookerjee, Ujjainī in Mṛcchakaṭika, B.C. Law Volume, 1-е изд., стр. 416–418.
- [65A.](#) Yuan Chwang, I, 162.
- [66A.](#) Cullavagga, стр. 238 и далее, 406 и сл.; Rockhill, Life of Buddha, стр. 187 и сл., Life, стр. 176; Yuan Chwang, I, 32, 325, 373, II 100. 252.
- [67A.](#) I-tsing, стр. 6-7; Yuan Chwang, II, 191.
- [68A.](#) Там же, II, 258.
- [69A.](#) Life, стр. 159, 165.
- [70A.](#) Bodhicaryāvatāra, IX, 15 и далее.
- [71A.](#) Catuḥśataka, гл. IX, XI.
- [72A.](#) TS and TS, перевод с английского, стр. 217 и далее.
- [73A.](#) Eliot, Hinduism and Buddhism, т. 2, стр. 6.
- [74A.](#) I-tsing, стр. 14.
- [75A.](#) Yuan Chwang, II, 252; Rājataranṅiṇī, III, 12; указ. соч. Eliot and Dowson, стр. 147.
- [76A.](#) Guhyasamājantra, стр. 37.
- [77A.](#) См. Dhammapada, стих 90 и в противоположность ему Nevajratantra, изд. 1-е, стр. 104, а также Prajñopāyaviniścayasiddhi, стр. 23.
- [78A.](#) Cittaviśuddhiprakaraṇa, стих 6, 19, 33; Guhyasamājantra, стр. 26, 120; Nevajratantra, ч. I, стр. 65, 71, 91, 96; Jñanasiddhi, стр. 32, 50 и так далее.
- [79A.](#) I-tsing, стр. 52; см. также S. Beal, Catena of Buddhist Scriptures from Chinese, англ. пер. изд. Лондон, 1871 г., стр. 410–411; Waddell, Lamaism, стр. 14; Eliot, Hinduism and Buddhism, II, стр. 129–130.
- [80A.](#) Вот некоторые исторические примеры враждебности брахманов по отношению к Будде и буддизму до рассматриваемого периода: Каси Бхарадваджа (Kasī Bhāradvāja) выражает откровенное неуважение к Будде в KN, I, стр. 280; Аггика Бхарадваджа (Aggika Bhāradvāja) называет Будду изгоем (outcaste), там же, стр. 287 (Аггика Бхарадваджа, увидев приближающегося Будду, называет его «бритоголовый» (muṇḍaka), «жалкий аскетишка» (samaṇaka), «изгой» (vasalaka) – прим. переводчика); Будда не получает ни крохи подаяния в деревне брахманов, SN, I, Piṇḍasutta; брахман Сонаданда (Soṇadaṇḍa) колеблется прилюдно приветствовать Будду из-за страха быть изгнанным из своей общины, DN, I, стр. 97; говорится, что «еретики» из числа последователей брахманизма убивают Моггаллану (Moggallāna), Dhammapadaṭṭhakathā, III, 65; «еретикам» или догматикам от брахманизма вменяется убийство Арьядевы (Āryadeva), Sogen, Systems стр. 187 и сл.; правитель Гаутамипутра Сатакарни (Gautamiputra Sātakarṇi), считавший себя «единственным брахманом» (eka brāhmaṇa), известен тем, что «остановил смешение каст», D.C. Sircar Select Inscriptions, т. 1, стр. 196–198. Это была очевидно противобуддийская мера, предпринятая правителем. Сюань Цзан весьма таинственно пишет об убийстве философа Нагарджуны (Nāgārjuna) правителем Сатаваханой (Sātavāhana), Yuan Chwang, II, 201. Я считаю, что Сатавахану можно отождествить с тем самым «единственным брахманом». Несмотря на пробрахманские порядки Сатаваханы богатые миряне продолжали покровительствовать буддизму, отсюда и расцвет буддийского искусства в Деккане в первые века н.э. В «Баудхаяна Дхармасутре» (Baudhāyana Dharmasūtra), II.6.30, говорится, что буддийский монастырь (āśrama), названный «правраджья» (pravṛājya, т.е. посвящение в монахи – прим. автора), был учрежден одним асурой (демоном), у которого были размолвки с богами. Я думаю, что

эти «боги» на самом деле ортодоксальные священники-брахманы, которых зачастую называли «бхудевами» (bhūdeva), то есть «божествами на земле», и которые всегда были недовольны буддизмом и его последователями. «Рамаяна» осуждает Будду как атеиста, Rāmāyaṇa, Ayodhyākāṇḍa, 109, 34. В Пуранах также прослеживается это враждебное и пренебрежительно отношение к буддизму; см., например, R.K. Chaudhary, 'Heretical Sects in Purāṇas', Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute, XXXVII, 1957, стр. 234 и далее.

[81A.](#) Bu-ston, II, стр. 153.

[82A.](#) Yajñavalkyasmṛti, I, 271-272.

[83A.](#) Agni Purāṇa, XVI. 1, 3.

[84A.](#) Vāyu Purāṇa, L XXVIII. 58–59.

[85A.](#) Viṣṇu Purāṇa, (III) XVIII. 13–18.

[86A.](#) Cp. S. Mookerjee, Philosophy of Universal Flux, p. XXXVII.

[87A.](#) Nyāyavārttika, Introductory stanza.

[88A.](#) Ślokavārttika, стр. 163 и далее.

[89A.](#) Tantravārttika, англ. перевод, т. 1, Введение; Śaṅkaravijaya of Ānandagiri, изд. Calcutta, стр. 235; см. также Eliot, Hinduism and Buddhism, II, стр. 110–270.

[90A.](#) Yuan Chwang, II, 250.

[91A.](#) Mṛcchakaṭika, действие 8-е.

[92A.](#) Bu-ston, II, стр. 152; Tārānātha (Schieffner), стр. 177 и примечания.

[93A.](#) P. Menon, History of Kerala, т. 1, стр. 453; сноски 1; P.C. Alexander, Buddhism in Kerala, стр. 179 и сл.

[94A.](#) Bauddha Dharma, p. 492.

[95A.](#) 'Preliminary Essay: Tantravārttika and its Author' в англ. переводе Tantravārttika, т. 1, стр. VI–VII.

[96A.](#) Brahmasūtra-Śaṅkarabhāṣya, стр. 239–252.

[97A.](#) U. Dhammaratana, 'The Reason for Anti-Buddhist Propaganda in Brahmanical Literature', в Maha Bodhi, № 62, стр. 421 и сл.

[98A.](#) Mādhava's Śaṅkaradigvijaya, I, 93; Р. Самкритьяна Буддхачария (R. Sāṃkrtyāyana Buddhacaryā) во введении, стр. 11-12, пытается опровергнуть это предание, не приводя, однако, каких-либо убедительных доводов.

[99A.](#) Journal of Mythic Society, p. 151; Eliot, Hinduism and Buddhism, II, стр. 211.

[100A.](#) Visvabharati Annals, VI, стр. 129.

[101A.](#) Там же, стр. 130.

[102A.](#) Brahmasūtra-Śaṅkarabhāṣya, II, 2.32.

[103A.](#) Devībhāgavata Purāṇa, I, 3.21.

[104A.](#) Bhāgavata Purāṇa I, 4.25, 29.

[105A.](#) Mārkaṇḍeya Purāṇa, главы 95, 14–15, 19–20.

[106A.](#) Matsya Purāṇa, главы 53, 12.

[107A.](#) Viṣṇu Purāṇa, III, 18, 9–12; VI, 18.

[108A.](#) Matsya Purāṇa, главы 24, 43-49.

[109A.](#) S. Radhakrishnan, Indian Philosophy, I, стр. 609.

[110A.](#) History of Bengal, I, стр. 397 и сл., 414 и сл.

[111A.](#) Tārānātha (Schieffner), гл. XXVIII; cp. Eliot, Hinduism and Buddhism, т. 2, стр.

III.

[112A.](#) Visvabharati Annals, VI, стр. 56.

[113A.](#) MASI, №26, стр. 5.

[114A.](#) Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute, №14, 1932–33, стр. 200–221.

[115A.](#) R.C. Hazra, указ. соч., стр. 41–42; P.V. Kane, History of Dharma-śāstra, т. 5, ч. 2, стр. 992–998.

[116A.](#) S. Radhakrishnan, 'Foreword' to 2500 Years of Buddhism, стр. XIV-XV (Вступительное слово С. Радхакришнана к годовщине 2500-летия буддизма). Однако, замечания С. Радхакришнана о том, что Будда «был рожден, возрос и умер индусом. Он с новой силой заново утвердил древние идеалы индо-арийской цивилизации» (стр. IX), и что «буддизм возник не как новая и независимая религия, а был ответвлением более древней веры индусов и представлял собой, видимо, еретическое или раскольническое течение» (стр. XIII) не согласуются с исторической действительностью. Термин «индус» является следствием путаницы в названии географической области, района вблизи реки Инд (греч. «Индос», «Синтхос», перс. «Хинду» от ведийского «Синдху»). Позднее тюрки назвали Индию «Хиндустан»; однако нет никаких подтверждений того, что до 12 в. н.э. слово «индус» имело какой-то другой смысл, кроме как собирательное наименование для разрозненных явлений культуры, рожденных столетиями развития ведийской религии, или брахманизма, вместе с многочисленными элементами буддизма и джайнизма. Строго говоря, «индуизм» – это, скорее, «пуранизм», продукт раннесредневековой Индии. Он вобрал в себя больше чем наполовину от буддизма, некоторые положения джайнизма и отдельные элементы зороастризма и христианства, все еще возводя свое начало и основываясь на самхитах, брахманах и упанишадах. Ни в каком виде это слово нельзя применить к личности Будды, а его учение в своем изначальном виде является, скорее, «шраманизмом», явлением, непохожим и отличающимся от брахманизма. Мегасфену были известны только два вида индийских религиозных проповедников, о которых он упоминает как «брахманес» (brāhmaṇa) и «сарманес» (śramaṇa), J.W. McCrindle, *Ancient India as described by Megasthenes and Arrian*, Calcutta, изд. 1926 г., стр. 97-99, 104–105. В эдиктах Асоки раз за разом упоминаются «саманы» и «баманы», а Патанджали (Patañjali) в своем трактате Аштадхьяи (Aṣṭādhyāyī), II.4.9, явно указывает на их взаимное противостояние. Будда был «шраманским» индийцем (bhāratīya), а не «брахманским» индо-арием. Слово «индус» не обозначает никакую расу или племя; такого племени никогда не существовало в истории; это именно географическое название, и те индийцы, которые следовали брахманизму-пуранизму, а так же джайнизму и буддизму, и населяли Индию, назывались обычно «индусы». Смысл термина «индус», который в него вкладывается в современном обиходе, не был известен в древней Индии.

[117A.](#) S. Mookerjee в *Cultural Heritage of India*, т. 1, стр. 587.

[118A.](#) Ср. рассказ Сюань Цзана (Yuan Chwang, I, 288 и сл.), где он повествует о правителе Баладितью из Магадхи, действующем против гуннского тирана Михиракулы. О других примеров подобного заступничества за буддизм в последующие периоды ничего не известно.

[119A.](#) Хорошо известно о безжалостном уничтожении Сакьев войсками Видудадхи, правителя Косалы, в последние годы земной жизни Будды, Rockhill, указ. соч. стр. 117 и сл. Наиболее жестокому преследованию буддисты подверглись от руки брахманского правителя Пушьямитры Сунги (Puṣyamitra Sunga, ок. 187–151 гг. до н.э). Во всеуслышание провозгласив себя врагом буддийского учения и являясь фанатичным поборником брахманизма, он убил собственного повелителя Маурью Бхрадратху (Maurya Bhradratha), захватил трон в Паталипутре (Pāṭaliputra) и вел беспощадную войну против беспомощных буддийских монахов; кроме того, он объявил награду в 100 золотых динариев (dīnāra śātam) за голову каждого буддийского монаха; он разрушил или предал огню монастырские обители (vihāra) от Паталипутры до Шакалы (Śākala), или от Магадхи до Пенджаба. Предания об этом правителе несут в себе всю силу исторической достоверности и описаны в таких источниках, как i) «Дивьявадана» (Divyāvādana), изд. Cambridge, стр. 432; изд. *Buddhist Sanskrit Texts*, стр. 282; ii) «Арьяманджужри-мулакалпа» (Āryamañjuśrīmūlakalpa), стр. 619–620; iii) китайские и iv) японские источники помещают Пушьямитру во главу списка гонителей (*Journal of the Deptt. Of Letters*, №1, стр. 19); v) Таранатха (Schiefner), стр. 81, подробно останавливается на этом вопросе. Доводы же о том, что буддийские памятники в Санчи (Sāñcī) и Бхаруте (Bharhut) были

воздвигнуты во времена правления Шунгов (Śuṅgas), не снимают вины с Пушьямитры; ведь эти памятники были сооружены местными служащими, ремесленниками, главами гильдий и просто богатыми мирянами, а не кем-либо из числа правителей Шунгов.

[120A.](#) Yuang Chwang, I, 211–212.

[121A.](#) Там же, I, 288 и сл.

[122A.](#) Rājatarāṅgiṇī, I, 289.

[123A.](#) Там же, I, 304.

[124A.](#) Там же, I, 305–307.

[125A.](#) См. Asutosh Mukerjee Silver Jubilee Volumes, т. 3, стр. 407.

[126A.](#) К.Р. Jayaswal, An Imperial History of India in a Sanskrit Text, стр. 52–53; Text verses 778–779.

[127A.](#) Yuan Chwang, I, 288–289.

[128A.](#) Rājatarāṅgiṇī, I, 309–310.

[129A.](#) Yuan Chwang, I, 290.

[130A.](#) Там же.

[131A.](#) Ancient India, №9, стр. 146

[132A.](#) Joseph Edkins, Chinese Buddhism, стр. 99.

[133A.](#) К.Р. Jayaswal, указ. соч. стр. 49–50.

[134A.](#) History of Bengal, I, стр. 67; J.N. Banerjea, Development of Hindu iconography, стр. 152, 271, табличка (plate) IX, изображение 12.

[135A.](#) Harṣacarita, кн. VI, изд. Chaukhamba, стр. 321 – Gauḍādhipeṇa mitthyoracārocitaviśvāsam.

[136A.](#) Другие точки зрения по поводу Шашанки и его отношения к буддизму см. R.C. Majumdar in History of Bengal, I, стр. 59–68 and in History and Culture of Indian People, III, стр. 80–81; R.S. Tripathi, History of Kanauj, стр. 102–105; R.K. Mookerjee, Harṣa, гл. II, примечание; R.G. Basak in IHQ, № 8 за 1932 г., стр. 1–20.

[137A.](#) Yuan Chwang, I, 343; II, 43, 92, 115–116; Si-yu-ki, стр. 236, 290, 326, 349.

[138A.](#) К.Р. Jayaswal, указ. соч., стр 59; текст гл. 53, строфы 715–718; см. В.М. Barua, Gayā and Buddha Gayā, II, стр. 12 и сл.

[139A.](#) R.C. Majumdar, History of Bengal, I, стр. 67, прим. 2.

[140A.](#) Smith, Early History of India, стр. 368.

[141A.](#) Radhakrishnan, Indian Philosophy, I, стр. 609.

[142A.](#) В.М. Barua, Prolegomena to a History of Buddhist Philosophy, стр. 19.

[143A.](#) P.C. Bagchi in Asutish Mukerjee Volumes, т. 3, стр. 420–421.

[144A.](#) The Cultural Heritage of India, т. 4, стр. 47–48.

[145A.](#) Visvabharati Annals, т. 6, стр. 150–155.

[146A.](#) Le Nepal, II, стр. 317.

[147A.](#) См. Н.Р. Śāstrī, Discovery of Living Buddhism in Begal; N.N. Vasu, Modern Buddhism and its followers in Orissa; S.K. Chatterjee, «Buddhist Survivals in Bengali» в В.С. Law Volume, I, стр. 75–87; The Cultural Heritage of India, т. 4, гл. 16–19, стр. 273–299; S.B. Dasgupta, Obscure Religious Cults, стр. 259 и сл. В настоящее время все еще очень недостает критического и глубокого исследования на тему взаимосвязей между брахманизмом и буддизмом, равно как и обзора по вопросу буддийского наследия в индийской культуре.

[148A.](#) Bauddha Dharma, стр. 491–492.

[149A.](#) N. Dutt in Buddha Jayanti Souvenir, стр. 97.

[150A.](#) Eliot, Hinduism and Buddhism, т. 2, стр. 120.

[151A.](#) Ātmattvaviveka, под ред. Dhundhirāja Śāstrī, стр. 417.

[152A.](#) R.C. Mitra, указ. соч., стр. 149–151.

[153A.](#) S. Radhakrishnan, Введение к «2500 Years of Buddhism», стр. IX, XIII. П.В. Кане (P.V. Kane) так же выдвигал эту брахманскую теорию о буддизме, см. History of

Dharmaśāstra, т. 5, ч. 2, стр. 1003–1030. Я исследовал и подверг критике эти представления в своей работе *Brahmanism, Buddhism and Hinduism*.

[154A.](#) G.C. Pande, *Studies in the Origins of Buddhism*, гл. 8; Н. Zimmer, *Philosophies of India*, стр. 595, 600; *Vedic Index*, т. 2, стр. 167–168, 185, 642–344, по поводу понятий «муни», «яти» и «врата», не брахманских предшественников джайнизма и буддизма; см. также мои главы в книге *History of Punjab*, т. 1.

[155A.](#) ЧхУп, II, 32–1.

[156A.](#) Ср. E.J. Thomas, *History of Buddhism Thoughts*, стр. 90; A.B. Keith, *Religion and Philosophy of the Veda and Upaniṣads*, II, стр. 502; E.W. Hopkins in *Journal of Oriental and African Studies*, № 22, стр. 336. Нелюбовь брахманов по отношению к саньясе (*saṃnyāsa*), или аскетизму, очевидна из *Aitareya Brāhmaṇa*, 33.11; *Baudhāyana Dharmasūtra*, II, 6.30 and *Yajñavalkya-smṛti*, I, 270–272.

[157A.](#) E.J. Thomas, там, где цит.; Keith, указ. соч., 558–559; Bhikkhu J. Kashyap, DN, т. 1, Введение, стр. XXII; O.H. de A. Wijesekera, 'A Pali Reference to Brāhmaṇacaranaṣ' в ALB, № 20, стр. 294 и далее.

[158A.](#) R.C. Mitra, указ. соч. стр. 153–154.

[159A.](#) Umesha Mishra в *Journal of the Gangānāthā Jhā Research Institute*, № 9 за 1951 г., ч. 1, стр. 111–122. См. Мою критику его взглядов в том же журнале в номере XXI.

[160A.](#) P.V. Kane, *History of Dharmaśāstra*, т. 5, ч. 2, стр. 1004–5.

[161A.](#) В Упанишадах содержится смесь ведийской, доведийской, брахманической культур и культуры шраманов. В них есть явные нападки на веды и традицию жертвоприношений, однако в то же самое время Упанишады сохраняют значительную часть учений брахманизма; они вобрали в себя множество из небрахманических элементов, таких, как йога, медитация и устремления к аскетизму. В Мохенджо-Даро и Харappe, датировка которых восходит к 2500–2000 гг. до н.э., были обнаружены скульптуры, изображающие аскетов в медитации (ср. John Marshall, *Mohenjo-daro and the Indus Civilization*, vol. I, pp. 48–58, plates XII.17c; XVI.29; CXVIII.11). Муни, яти и вратьи упомянуты в ведийских текстах, и нам сообщается, что их верования и образ жизни были чуждыми для ведийской культуры жертвоприношений, а их устремления были противоположны брахманским. Наиболее вероятно, что эти люди, никак не связанные с ведийской культурой, являются остатками до-арийского, харappского населения (см. *Rgveda*, X. 136? 2-4-5 по поводу муни; *Atharvaveda*, VII.74–1 по поводу deva-muni; *Aitareya Brahmana*, VI.33, 3 про муни Аитаса (*Aitasa*); *Pañcaviṃśa Brāhmaṇa*, XIV.4, 7 по поводу muni-maraṇa; *Rgveda*, VIII.3, 9; VIII.6, 18; X.7 по поводу яти; *Taittirīya Saṃhitā*, II, 9–2; VI.2, 7, 5; *Kāthaka Saṃhitā*, VIII.5; XI.5; *Pañcaviṃśa Brāhmaṇa*, VIII, 1.4; XIII.4, 16; *Aitareya Brāhmaṇa*, VII. 28.1 по поводу яти; *Vājasaneyī Saṃhitā*, XXX.8 и *Taittirīya Brāhmaṇa*, III.4, 5, 1; *Pañcaviṃśa Brāhmaṇa* XVII 1, 4 и *Atharvaveda*, XV.1, 1 и далее по поводу вратья; также A.A. Macdonell и A.B. Keith, *Vedic Index*, т. 2, стр. 167–168; 185 и 342–344.).

Примечания переводчика

[1П.](#) Вихара (пали – vihāra) – обитель, буддийский монастырь.

[2П.](#) Дигамбара – название одного из двух главных направлений джайнизма, приверженцы которого отличаются тем, что не носят одежду, тогда как приверженцы другого направления, шветамбара, носят белые одеяния.

[3П.](#) Гунны – название племен, относившихся к древнеазиатскому народу хионитов, говорившему, предположительно, на восточно-иранских диалектах.

[4П.](#) В повествовании Сюань Цзана речь идет именно о буддийских монахах.

[5П.](#) Пашупати (Śaiva-Pāśupatas) – старейшее из направлений шиваизма.

[6П.](#) Речь, очевидно, идет о монахах. В английском переводе текста Сюань Цзана, на который ссылается автор книги, использовано «ecclesiastics».

[7П.](#) В английском тексте книги использовано «students».

[8П.](#) Ниргрантхи – то есть джайны.

9П. Раджапутана – старое название современного индийского штата Раджастан.

10П. В английском тексте книги имя тибетского монаха дано в следующей транскрипции: Bu-ston's Ch'os ḥbyuñ.

11П. Харшавардхана – индийский император, правивший на севере Индии с 606 по 647 гг. н.э. Будучи по духу светским правителем, Харшавардхана, тем не менее, поддерживал разные религиозные течения, став впоследствии почитателем шиваизма и буддизма. Согласно записям Сюань Цзана, Харшавардхана был покровителем монастырского университетского комплекса в Наланде, построил множество буддийских ступ.

12П. То есть окончательной нирваны Будды.

13П. См. русский перевод драмы «Малати и Мадхава» в составе сборника «Библиотека всемирной литературы. Серия первая. Том 17. Классическая драма Востока», изд. «Художественная литература», Москва, 1976 г.

14П. См. русский перевод романа «Дашакумара чарита» в издании «Дандин. Приключения десяти принцев», изд. «Наука», 1964 г.

15П. См. русский перевод пьесы «Маттавиласа прахасана» в составе сборника «Классическая драма древней Индии», изд. «Художественная литература», 1984 г.

16П. См. русский перевод драмы «Малавика и Агнимитра» в составе сборника «Ашвагхоша – Жизнь Будды. Калидаса - Драмы», изд. «Художественная литература», Москва, 1990 г.

17П. Русский перевод монолога «Убхаяабхисарика», принадлежащего перу Вараручи и входящего в собрание «Чатурбхани», см. в составе сборника «Библиотека всемирной литературы. Серия первая. Том 17. Классическая драма Востока», изд. «Художественная литература», Москва, 1976 г.

18П. В английском тексте книги используются санскритские термины – rīṭhamarda и rīṭhamardikā соответственно.

19П. Анкуша (санскр. aṅkuṣa) – инструмент погонщика слона, делается в виде короткого копья с толстой рукоятью и багром на конце.

20П. См. русский перевод драмы «Мриччхакатика» в издании «Глиняная повозка», изд. «Государственное издательство художественной литературы», Москва, 1956 г.

21П. Шраманка – женский род от «шраман» (санскр. «śramaṇa»), странник, отшельник.

22П. Сангхабхеда (санскр. saṃghabheda) – раскол монашеской общины.

23П. В английском тексте книги – «deadly sins». Речь идет о пяти тяжких поступках (пали – akusala garukamma), совершение хотя бы одного из которых приводит после смерти к перерождению в нижних мирах (nīgaṃ), где пребывание крайне мучительно из-за созревания там плодов неблаготворной кармы. Пять тяжких поступков – это: убийство отца, убийство матери, убийство архата, нанесение ранения Будде, раскол монашеской общины.

24П. Шлока – двустишие, состоящее из двух строчек, каждая из которых, в свою очередь, состоит из двух полу-строк, сложенных из восьми слогов. Таким образом, в каждой шлоке насчитывается тридцать два слога.

25П. Methuno dhammo (пали) – половые отношения.

26П. В оригинале английского текста – «co-efficiency».

27П. Сиддха (санскр. siddha) – в тантрических традициях индуизма и тибетского буддизма – тот, кто обрел сверхъестественное могущество, следуя пути духовного совершенствования.

28П. Шакты – последователи шактизма, одного из основных направлений в индуизме.

29П. Питха (санскр. pīṭha) – святилище приверженцев шактизма, место почитания Шакти.

30П. Пять запрещенных поступков (санскр. pañcamakāras, букв. совершение пяти «м») – речь идет о намеренном совершении пяти запрещенных поступков, призванном

помочь йогину выйти за границы общепринятых условностей с целью продвижения по пути духовного совершенствования. Называются так по первым буквам того, что составляет содержание запрета: madya, māṃsa, matsya, mudrā, maithuna – соответственно, вино, мясо, рыба, сброженное зерно, половые сношения.

[31П.](#) Пять священных обрядов – собственно совершение того, что запрещено, соответственно пяти поступкам.

[32П.](#) Аватара – буквально «схождение» (в этот материальный мир) бога Вишну. В исходном тексте данной работы, где употребляется англоязычный термин, ему соответствует слово «воплощение» (incarnation).

[33П.](#) Маямоха – смысл этого имени можно было бы передать, например, так: «заблуждение, вызываемое обманом». То есть носитель этого имени путем обмана ввел своих слушателей в заблуждение.

[34П.](#) Ахимса (санскр. ahimsā) – букв. непричинение вреда.

[35П.](#) В своей работе «The Untouchables – who were they and why they became untouchable», гл. 9, Б.Р. Амбедкар, пересказывая эту сцену с избием монаха, замечает: «Таково положение буддийского монаха в окружении последователей индуизма. Его сторонятся и избегают. Чувство неприязни по отношению к монаху настолько велико, что люди избегают даже дороги, по которой он идет. Монах вызывал настолько отталкивающее чувство, что просто того обстоятельства, что в помещение вошел монах, было достаточно, чтобы это помещение покинули все индуисты. Буддийский монах находится наравне с брахманом. Брахман свободен от смертной казни. Он даже не подлежит телесному наказанию. Но монаха можно избивать и оскорблять без сожаления, не чувствуя угрызений совести, как будто в этом нет ничего зазорного».

[36П.](#) Бкихшу (санскр. bhikṣu, пали bhikkhu) – буддийский монах.

[37П.](#) Керала – индийский штат на юге страны.

[38П.](#) Гопинатх Кавирадж – индийский философ, живший в 19-20 вв.

[39П.](#) То есть учение об уничтожении.

[40П.](#) Матха или Матх (санскр. maṭh) – крупный организованный центр религиозной жизни в индуизме, наподобие буддийского монастыря (пали – vihāra). Шрингари – город в индийском округе Чикмагалур, где был основан одноименный центр.

[41П.](#) Бхашья (санскр. bhāṣya) – комментарий к какому-либо тексту.

[42П.](#) Бхагавата (санскр. bhāgavata) – буквально, «божий», то есть преданный богу, почитатель какого-либо божества как верховного бога.

[43П.](#) Varṇāśramadharmā (санскр.) – свод законов о четырех варнах (кастах) индуистского общества, содержащих описание обязанностей (или долга – дхармы), установленных членам каждой варны.

[44П.](#) Ашока – представитель империи Мауриев, который правил с 273 по 232 гг. до н.э. В исходном тексте использовано санскритское написание имени правителя. В Палийском каноне буддизма Тхеравады его имя читается как «Асока» (Asoka).

[45П.](#) Грихастха (санскр. grhastha) – жизнь домохозяина.

[46П.](#) Враты, упавасы и самсары, – здесь, соответственно, религиозные обязанности, посты и обряды.

[47П.](#) Саньяса – отречение от мира ради посвящения себя религиозной жизни.

[48П.](#) То есть перед своими предками.

[49П.](#) Харша – уже упомянутый ранее в этой же главе император Харшавардхана, современником которого был Сюань Цзан.

[50П.](#) Сурья – санскр. «солнце».

[51П.](#) Раджьявардхана – правитель Тханешвары и старший брат Харшавардханы (см. выше примечание о Харшавардхане). Был предательски убит Шашанкой (Śaṣaṅka).

[52П.](#) То есть буддистом. Саугата, от палийского «сугата» (счастливый) – частый эпитет Будды.

[53П.](#) Лоцава (lotsabas) – тибетский ученый, переводчик буддийских текстов.

- [54П.](#) Таранатха (1575–1634 гг.) – тибетский буддийский историк, философ.
- [55П.](#) Поталака – мифическая гора, на которой является бодхисатва Авалокита или Авалокитешвара.
- [56П.](#) Апарарка – индийский комментатор санскритской литературы, живший в 12-м в. н.э.
- [57П.](#) Варахамихира – индийский философ и астролог второй половины 6-го в. н.э.
- [58П.](#) Кшемендра – индийский поэт 11-го в. н.э.
- [59П.](#) Магха – индийский поэт 7-го в. н.э.
- [60П.](#) «Шантипарван» – 12-я книга «Махабхараты», «Книга об умиротворении».
- [61П.](#) То есть Гаудапада. Согласно жизнеописанию Шанкары, сам он был учеником Говинды, учителем которого, в свою очередь, был Гаудапада.
- [62П.](#) Бахтияр Халджи – исламский завоеватель конца 12-го века, выходец из района современного Афганистана.
- [63П.](#) Манджушри-мула-калпы – один из ранних тантрических текстов буддизма.
- [64П.](#) В английском тексте стоит «the Buddhist Church».
- [65П.](#) В английском тексте стоит «nine hundred koṭis», очевидно, в значении «очень много». В традиционной индийской системе счета koṭi обозначает 10 000 000 (10 млн.).
- [66П.](#) Аналогично предыдущему, только «three crores». «Crore» – это английский вариант санскритского слова «kṛoṭi».
- [67П.](#) «Фу фа цзан инь юань чин» (Fu-fa-tsang-yin-yuanching) – китайский текст, в котором перечислены имена двадцати трех патриархов буддизма в китайской традиции, от Махакашьяпы до Симхи (Арьясимхи). Санскритских или тибетских соответствий этому тексту не найдено.
- [68П.](#) Т.е. Шашанка, как поясняет в скобках автор данной книги. Прозвище «Сомакхья» буквально означает «тот, кого считают луной», т.е. «луноподобный». Так же и само историческое имя правителя – «Шашанка» – означает «Луна».
- [69П.](#) Тиртхики – буддийское наименование для представителей небуддийских учений.
- [70П.](#) Упасака (пали «upāsaka») – в буддизме, мирской последователь буддийского учения.
- [71П.](#) Саньяси (санскр. «saṃnyāsī») – тот, кто принял саньясу. См. выше примечание к «саньяса».
- [72П.](#) Муни (санскр. «muni») – святой человек, мудрец.
- [73П.](#) «Journal of the International Association of Buddhist Studies», Volume 8, Number 1, 1985.
- [74П.](#) В исходном тексте речь идет о специальной должности – Visiting Professor. Полное название должности звучит как Henry R. Luce distinguished Visiting Professor.
- [75П.](#) Comparative Religious Ethics
- [76П.](#) Изд. «Munshiram Manoharlal», Дели, 1983. На русском языке книга не издавалась.
- [77П.](#) Central Institute of Higher Tibetan Studies.
- [78П.](#) Varanasi Sanskrit University.
- [79П.](#) Речь идет, вероятно, о действиях индийской армии против сикхских сепаратистов и, в частности, об операции «Голубая звезда» в июне 1984 г.
- [80П.](#) Здесь географическая неточность: Кумаон расположен в штате Уттаракханд, а не Уттар-Прадеш.
- [81П.](#) Banaras Hindu University.
- [82П.](#) Assistant Professor.
- [83П.](#) The Journal of Religious Studies.
- [84П.](#) Bhikkhu Pasadika.
- [85П.](#) «Vimalakīrti nirdeśa sūtra».
- [86П.](#) «Brahmanism, Buddhism and Hinduism».

[87П.](#) «An Introduction to Indian Religions»
[88П.](#) Vajracchedikā Prajñāpāramitasūtra
[89П.](#) Глава «The Monastic Contribution to Buddhist Art and Architecture» в книге «The World of Buddhism», авторы Richard Gombrich (автор и редактор) Heinz Bechert (редактор).

© 2013 А.С. Кузин-Алексинский, русский перевод.

© 2013 Издание "Буддийского Просветительского Содружества", сайт "Колесо Дхаммы".

Условия использования: Только для бесплатного некоммерческого распространения. Разрешается копирование и размещение единичных материалов в Интернете в неизменном виде при условии, что все копии должны содержать это примечание, копирайты и ссылку на этот источник. В остальном все права сохранены.

Как сослаться на этот документ (предлагаемый вариант): "Лал Мани Джоши - Исследования по буддийской культуре Индии в период 7-8 вв. н.э. Глава 9. У истоков упадка буддизма в Индии", перевод с английского А.С. Кузина-Алексинского. *Колесо Дхаммы*, 2013, <http://dhamma.ru/lib/authors/misc/studies.html>.