

86.35  
P311

# РЕАЛИИ МОНАСТЫРСКОЙ ЖИЗНИ В БУДДИЗМЕ МОНГОЛИИ И БУРЯТИИ ИСТОЧНИКОВЕДЧЕСКИЙ АНАЛИЗ



## ВВЕДЕНИЕ

Буддизм в Монголии и Бурятии становится важнейшим фактором сохранения и развития этнической культуры. Зачастую современное развитие идентичности монголоязычных народов напрямую связано с этносоциальной практикой местных буддийских организаций (например, Буддийская традиционная сангха России). Несмотря на это, современный исследователь фактически не обладает фундаментальной информацией о внутренней структуре той организации (буддийское монашеское сообщество), которая все чаще позиционирует себя в качестве хранителя традиционных идентичностей. В этой связи существует необходимость не только ввести в научный оборот ранее не известные науке тексты, связанные с монашеским кодексом в Монголии и Бурятии, но и провести анализ структурного генезиса основных источников в области реалий монастырской дисциплины монгольского и бурятского буддизма.

Социальные механизмы и институты в буддизме определяются, прежде всего, буддийским сводом законов и правил — Винаей. Канонический кодекс — Виная (в виде конкретных текстов — Пратимокши, Виная-сутры и др.) является перманентно транслируемым и неизменным на протяжении столетий. Тем не менее его реальное социальное воплощение — уставы, согласно которым жили буддийские монастыри, претерпевали корректировку как в ходе освоения буддизма различными этническими культурами, так и в условиях изменения историко-политических ситуаций. Одновременность постоянства и развития источников в области «монашеской дисциплины» не есть противоречие, а есть отражение социальной реальности.

В данной работе утверждается, что реалии монастырской жизни в буддизме Монголии и Бурятии можно проследить, базируясь на изучении конкретных источников в пространстве их структурного взаимодействия. В современных исследованиях монгольского и бурятского буддизма до сих пор существует неясность относительно неразрывного, целостного характера взаимодействия книжной традиции и реальной религиозной практики. Зачастую возникают трудноразрешимые вопросы как общего характера — взаимоотношение канонических, схоластических и уставных текстов, так и частного — роль литературы Винаи в жизни обычного верующего.



Для понимания основ социальной политики буддистов (формирование монастырских законов и правил, повседневная жизнь ординарного человека в рамках данного религиозно-философского мировоззрения и многое другое) требуется научное представление о взаимодействии конкретного текста буддийской дисциплины с социокультурными реалиями. В настоящее время научное изучение осуществляется путем перевода и источниковедческого анализа отдельных письменных памятников, что абсолютно оправданно. Тем не менее такой подход оставляет за рамками анализа значительный пласт социокультурных реалий в буддизме, когда отсутствует понимание как текстологической последовательности и структуры корпуса памятников, так и социальных механизмов, стоящих за терминологическим аппаратом источников.

В предлагаемой коллективной монографии представлено структурное источниковедческое исследование буддийской «классики» (монголоязычного канона, тибетоязычной литературы, задействованной в схоластическом образовании монгольского и бурятского буддизма) и уставов монастырей Монголии и Бурятии. Согласно структурной последовательности исследование в первую очередь обращается к классическому каноническому наследию — Пратимокшасутре.

Пратимокшасутра — один из древнейших памятников индийской буддийской литературы — впервые обрел письменную форму в I в. до н. э. Составление памятника, однако, относится приблизительно к IV в. до н. э., и в течение нескольких веков до момента его письменного оформления текст передавался в устной форме. Пратимокшасутра, представляющая собой свод правил монашеского поведения, является уникальным источником информации о реалиях жизни буддийских монахов и о функционировании буддийской монашеской общины на самых ранних стадиях ее существования. Предположительно, каждая из школ индийского буддизма имела собственный текст Пратимокшасутры, незначительно отличавшийся от версий, практикуемых другими школами. До наших дней дошли версии лишь шести школ индийского буддизма, таких как Тхеравада (на пали), Сарвастивада, Дхармагуптака, Махасамгхика и Махищасака (на китайском языке), Муласарвастивада (полностью на китайском и тибетском языках, во фрагментах — на санскрите).

Несмотря на то, что Пратимокшасутра, без сомнения, является основой всей литературы Винаи, то есть сочинений, посвященных правилам поведения буддийских монахов как внутри общины, так и в отношениях с мирянами, история передачи этого текста в тибетской и монгольской буддийских традициях не стала до настоящего времени объектом подробного научного исследования. Анализ нескольких тибетских и монгольских редакций этого сочинения, представленный в первой главе, призван восполнить пробел и внести посильный вклад в изучение истории передачи и бытования Пратимокшасутры в буддийской культуре Тибета и Монголии.

Анализ ранних тибетских исторических источников показал, что текст Пратимокшасутры был переведен на тибетский язык не позднее начала IX в. н. э. В ходе исследования были изучены тексты Пратимокшасутры, входящие в такие ксилографические редакции тибетского Ганджура, как Канси, Чоне, Нартан, Дэрге, Урга, Лхаса, а также рукопись дворца Тог, колофон к разделу Виная редакции Литан и колофоны Пратимокшасутры лондонского, токийского и уланбаторского рукописных Ганджуров. Сравнительный анализ этих источников показал, что все вышеуказанные версии Ганджура содержат тот же самый перевод сутры, являющийся, по всей видимости, единственным переводом сочинения на тибетский язык, осуществленным кашмирским пандитой Джинамитрой и тибетским переводчиком Цогро-клуи-джалшаном (тиб. *Cog ro Klu'i rgyal mtshan*).

Текстологический анализ текстов Пратимокшасутры, включенных в Ганджур редакций Канси, Чоне, Нартан, Дэрге, Урга, Лхаса и рукопись дворца Тог, показал, что структура, содержание и язык памятника практически не менялись в процессе его передачи. Все изученные версии сочинения формально поделены на две части, а тематически складываются из трех частей — вводной, включающей вступительные стихи и прозаический текст введения, основной и заключительной, также представленной в стихотворной форме. Основная часть сочинения, согласно всем рассмотренным версиям сутры, представляет описание двухсот шестидесяти двух дхарм — действий, считающихся проступками в случае их совершения буддийским монахом, или правил поведения в определенных ситуациях. Все дхармы делятся на восемь групп следующим образом: 4 параджика-дхармы (тиб. *pham par 'gyur ba'i chos*), 13 самгхавашеша-дхарм (тиб. *dge 'dun lhag ma'i chos*), 2 анията-дхармы (тиб. *ma nges*



pa'i chos), 30 нихсаргика-паянтика-дхарм (тиб. spang ba'i ltung byed kyü chos), 90 паянтика-дхарм (тиб. ltung byed kyü chos), 4 пратидешания-дхармы (тиб. so sor bshags par bya ba'i chos), 112 щаикша-дхарм (тиб. bslab pa'i chos) и 7 адхикаранащаматха-дхарм (тиб. rtsod pa zhi bar bya ba'i chos).

Разночтения, обнаруженные между различными тибетскими версиями Пратимокшасутры, носят незначительный характер и сводятся преимущественно к различной орфографии одного и того же слова или использованию альтернативных вариантов падежных частиц, реже — употреблению частиц разных падежей. В исключительных случаях обнаружены разночтения, выраженные употреблением отличных лексем, меняющих смысловое наполнение текста. Многие из таких разночтений, очевидно, объясняются ошибкой писца или резчика, а не сознательным внесением исправлений редактором.

Что касается монгольского перевода Пратимокшасутры, то в ходе проведенного исследования нам удалось обнаружить лишь переводы сочинения, включенные в состав монгольского Ганджура. Этот канонический перевод сутры анализировался по трем спискам редакции Лигдэн-хана, а именно петербургской, хух-хотоской и улан-удэнской рукописям и по версии ксилографической редакции Канси.

Анализ содержания и колофонов четырех вышеперечисленных версий монгольского перевода сочинения подтвердил атрибуцию рукописных версий Ганджура как представляющих копии редакции Лигдэн-хана, и привел нас к выводу о том, что во время подготовки ксилографической редакции 1717–1720 гг. Пратимокшасутра не была переведена заново. В новую редакцию был включен старый текст редакции Лигдэн-хана, подвергшийся лишь незначительной редакторской правке, заключавшейся преимущественно в восполнении пробелов.

Структура и содержание монгольского перевода Пратимокшасутры в основном совпадает с тибетскими версиями текста. Анализ тибетской части колофонов сутры показал, что несмотря на значительную степень тождественности, колофоны эти имеют незначительные расхождения, позволяющие, однако, говорить об их полном соответствии колофонам разных редакций тибетского Ганджура.

Проведенный анализ лингвистических особенностей монгольских версий Пратимокшасутры показал, что перевод сочинения на монгольский язык был осуществлен скорее с целью как можно бо-

лее точной передачи грамматики текста, а не его смысла. Выполнение монгольским текстом его информативной функции, очевидно, не было приоритетной задачей переводчиков. Большее значение, возможно, придавалось сохранению формального соответствия тибетской версии.

Вторая глава монографии обращена к проблеме ознакомления с канонической литературой в среде монгольского и бурятского монашества, которое шло через изучение схоластических текстов на тибетском языке. Особый интерес вызывает выяснение роли и места литературы Виная в процессе формирования ученого-схоласта в конкретной буддийской этнокультуре в определенный исторический период (в нашем случае это Бурятия XIX–XX вв.). Источниковедческой основой работы по реконструкции местного «винаистического репертуара» стали две базы данных:

1) коллекция тибетоязычной схоластической литературы Чойра, хранящейся в Центре восточных рукописей и ксилографов (далее — ЦВРК) ИМБТ СО РАН (г. Улан-Удэ);

2) традиционные библиографические справочники (гарчаки), описывающие издательскую деятельность буддийских монастырей Бурятии.

В связи с этим необходимо заметить, что в основу монастырского образования Внутренней Азии входит изучение значительного числа авторской систематической литературы как программного, так и внепрограммного характера. Подчеркнем, что первоначально тибето-монгольское буддийское схоластическое образование не располагало собственной специальной литературой и почти целиком базировалось на переводах сочинений индийских авторов. Если рассматривать проблему в общем, то индобуддийская философская классика вплоть до настоящего времени выступает необходимой компонентой традиционной учености в абсолютном большинстве стран ареала распространения буддийской культуры. Сочинения таких корифеев индийской философии, как Нагарджуна, Васубандху, Асанга, Гунапрабха и др., составляют основу буддийской мыслительной традиции в Азии — вне зависимости от конкретной школьной принадлежности, региональной и этнокультурной специфики.

Всю изучаемую литературу в данной области можно разделить на две группы: переводы оригинальных индийских сочинений и собственно тибето-монгольскую комментаторскую и учебную ли-



тературу. В свою очередь, тибето-монгольская комментаторская литература в реалиях бурятской монастырской традиции, которая принадлежала школе Гелук, делится на четыре группы:

- 1) предшествующая Гелукпе;
- 2) принадлежащая великому реформатору Чже Цзонкапе и его ближайшим ученикам;
- 3) представляющая творчество Джамьянг Шепы и его современников (старших и младших);
- 4) связанная с авторами (XVIII–XX вв.) из Гоман-дацана монастыря Дрепунг, монастыря Сера, монастырей Амдо, Монголии и Бурятии.

Анализ, реконструирующий книжный репертуар буддийской схоластики по предмету виная в бурятских монастырях XIX–XX вв., дает возможность уточнить довольно авторитетное мнение известного исследователя Г. Дрейфуса относительно места курса и литературы виная в становлении буддийского схоласта. Дрейфус считает, что литература виная не имеет базового значения в процессе формирования буддийского схоласта в сравнении с тремя предметами: праманой, праджняпарамитой и мадхьямикой. Данная литература также не имеет практического значения в реальном строительстве монастырской дисциплины. Что касается литературного наследия Бурятии в области виная, то мы видим, опираясь на количество и разнообразие комментариев, что здесь наблюдался реальный интерес к данному предмету. Можно согласиться, что комментарии на Виная-сутру носят теоретический характер. Практическая же сторона проблемы монашеской дисциплины и монастырских правил в бурятских дацанах фиксируется в конкретных уставах монастырей. Возвращаясь к литературе виная, необходимо все же подчеркнуть, что ее изучение не могло замыкаться исключительно на теоретическом уровне. Несомненно, организационный опыт «классических» монашеских общин традиционно влиял на умы новых поколений буддийских монахов.

Последние главы нашей работы связаны с изучением монгольских и бурятских уставов. Уставы представляют собой свод монастырских правил, разработанных по буддийским стандартам Винаи, обязательных для исполнения буддийскими монахами, которые являлись и продолжают оставаться для определенной группы верующих выразителями буддийских норм и идеалов.

Уставы можно рассматривать как институализирующий инструмент, как основной духовный закон, определяющий исполнение буддийских устоев и упорядочивающий внутреннюю жизнь монастырей. В то же время верно предположение А. М. Позднеева о решающей роли в управлении монастырем не уставного, регламентирующего документа, а мнения старших лам. В частности, это нашло подтверждение в сочинении Мэргэн-гэгэна Лубсамдамбижалцана «Устав монастыря Шашны бадарагулугчи»: «В целом ламы, гэбкуй и умзад должны по своим усмотрениям разбирать тяжесть вины и определять меру наказания, руководствуясь изложенным в шастрах и сутрах, опираясь на составленные видными ламами письменные предписания. Я написал данный устав в силу своих способностей, поскольку традиция составления подобных сочинений имеет место».

За составлением уставов монастырей нередко обращались к крупным иерархам буддийского мира, к знаменитым ученым. Известны уставы, составленные IV Джебдзундамба-хутухтой, V Далай-ламой, Аджа-гэгэном, VIII Панчен-ламой и т. д. Интерес представляют уставные сочинения монгольских авторов — уратского Мэргэн-гэгэна, Чахар-гэбши Лубсанцульtima, бурятского ламы Галсан-Жимба Дылгирова.

Рассматриваемые в настоящей работе монголоязычные уставы буддийских монастырей представляют традицию составления регламентирующих сочинений начиная с XVIII в. до первой половины XX в.

Мэргэн-гэгэн Лубсамдамбижалцан является автором монголоязычного собрания сочинений (Sumbum) «Včir dhara mergen diyanči blam-a-yin gegen-ü gbum jarliḡ kemeḡdekü orusiba» («Собрание сочинений учения гэгэна Вачир дхара Мэргэн даянчи-ламы»), впервые изданного ксилографическим способом в Пекине в 1780–1783 гг. В сумбуме наряду с обрядовыми, ритуальными текстами представлен ряд сочинений уставного характера, в которых излагается общая структура монастырской жизни, регламентация деятельности как монастырского комплекса в целом, так и жизни духовных лиц в отдельности. В сочинениях Мэргэн-гэгэна отражен миропорядок, царивший в ряде монастырей Внутренней Монголии, мировоззренческие приоритеты автора, его суждения о буддийской этике и нравственности, что в целом позволяет судить о состоянии монгольского буддизма в XVIII в., о монашеской среде и личности самого Мэргэн-гэгэна.



Автором другого источника по монашеской этике и регламентации жизни буддийских лам является крупный религиозный деятель Чахар-гэбши Лубсанцультим (1740–1810). Его рукописный труд «Erdeni dusi-yin süm-e-yin köke sudur» («Синяя тетрадь монастыря Эрдэни Доши») наряду с изложением истории монастыря и буддизма подробно описывает внутреннее устройство монастыря, расходование казны на проведение хуралов, увеличение казны, требования, предъявляемые к монашеству, и проч.

Помимо собственно уставных сочинений, написанных буддийскими монахами, вопросы регулирования взаимоотношений между светскими милостынедателями и духовными лицами, а также организации монастырской жизни духовных центров рассматривались в правовых памятниках бурят. В них в полной мере отражено влияние буддизма на общественную жизнь бурят, тесную взаимосвязь между церковной и светской иерархией, соотнесение должностных лиц бурятских дацанов и светских родовых управлений. Исследователь монгольского средневекового права Почекаев считает, что включение религиозных норм в обычное право монголов произошло вследствие потребности интенсификации и более широкого внедрения буддийского мировоззрения в широкие слои населения, для ускорения процесса восприятия буддизма и его чужеродных представителей (имеются в виду тибетские ламы в монгольской среде) как обыденности и как начатков кодификации собственно канонического права.

Что касается бурятского обычного права, то активное участие светских лиц в обсуждении вопросов духовно-нравственного состояния буддийских лам подчеркивает тесные взаимосвязи церкви и общества. И как показывают рассматриваемые источники, фиксация религиозного права в памятниках обычного права относится к периоду широкого распространения буддизма и более связана с регламентацией отношений между бурятским родовым обществом и Российским государством.

В бурятских дацанах были распространены системы богослужений и монастырской организации, привнесенные из разных буддийских центров Тибета и Монголии. Ярким примером тибето-монгольской традиции составления монастырских уставов является монголоязычный устав Цугольского дацана, составленный Галсан-Жимбой

Дылгировым, — «Устав монастыря Преисполненного добродетелями, преумножающего благодетельное учение, именуемый “Сокровищница трех драгоценных учений”» (Tegüs buyan-tu öljei qutuγ-un nom-i arbidqayči keyid-ün jarčimlaysan bičig erdeni γurban surtal-un küü sang kemegdekü orusiba. Xyl., 11v f.), изданный ксилографическим способом в печатне Цугольского дацана в 1871 г. Устав, составленный по просьбе цугольских лам и милостынедателей дацана, демонстрирует общую картину жизни буддийских монахов и монастырей Забайкалья, бывших не только религиозными центрами, но и центрами культуры, просвещения и образования, оказывавших в определенные периоды истории некоторое влияние и на политическую и экономическую жизнь региона.

Уставные сочинения содержат уникальные сведения, которые позволяют выявить специфику и своеобразие внутренней жизни, системы административного управления и иерархии, устройства и распорядка монгольских дацанов, правил и регламента проведения хуралов, богослужений, установления экономической базы существования дацанов и монастырей. В них подробно расписаны должностные обязанности монахов, правила их поведения, принятия обетов, запреты, наказания, перечисляются виды монашеской одежды и убранных в зависимости от того или иного богослужения, ритуала и т. д.

По содержанию уставы можно разделить на две части: богослужбную и дисциплинарную, то есть о должном поведении и образе жизни монахов, различных мерах наказания. Нередки наставления по духовному совершенствованию. Общими для всех уставов является описание структуры внутримонашеской иерархии, должностных обязанностей и правил поведения, а также указания дисциплинарного характера. Как правило, уставы содержат в разной степени полноты перечень буддийских богослужений, делящихся на главные, праздничные хуралы и повседневные, перечисляются общие правила проведения богослужений.

Начиная с социалистического периода, после революции в 1921 г., уставы в Монголии по форме приобретают более современный вид, соответствующий новым историческим реалиям: их внешнее оформление, принятие и утверждение общим собранием представителей монастырей, высшего духовенства, съездом лам с участием представителей от государственных органов и т. д. Структура



уставов меняется в зависимости от государственных и политических реалий, от степени значимости того или иного монастыря.

Необходимо подчеркнуть, что в монографии апробируется метод, согласно которому исследование рассматривает жизнедеятельность индивида на трех взаимосвязанных уровнях:

1) на уровне повседневности (способы ведения хозяйства и обустройства, ежедневные действия и формы отдыха, запреты и пр.);

2) на уровне идеологии (система символов, отношений и культурно значимых образцов, через которую формулируются ценности культуры, организовываются существующие и вводятся новые представления, образы, понятия, а также решаются спорные вопросы или сомнительные случаи);

3) на уровне социальной организации (внутренние иерархические связи, объем и характер контактов с иноверным окружением и т. д.).

Центральным звеном для этого изучения, связывающим между собой разные планы, является сакральный/авторитетный текст. Именно он позволяет носителям конкретных культур создавать и транслировать ценности, задавать жизненный ритм, выстраивать образцы правильного поведения, решать спорные и сомнительные случаи. Предлагаемый метод может быть оценен как междисциплинарная работа, что диктуется не только спецификой исследуемого материала — книга и коллектив людей, ее создающих и сохраняющих, — но и современным уровнем развития гуманитаристики, поскольку без комплексной обработки традиционной книжной культуры трудно создать верифицируемую научную базу для дальнейших исследований. В области социологии знания монография является попыткой продолжить методологические изыскания известных американо-немецких исследователей Питера Бергера и Томаса Лукмана, исходящих из следующего посыла: социальная реальность конструируется не только за счет формальных, рационализирующих окружающий мир практик, но и за счет разнообразного повседневного опыта обычного человека. Традиционная книжная культура монголоязычных народов является фундаментальной базой для изучения подобного опыта.

*А. А. Базаров*

### 1.1. К истории возникновения и развития текста Пратимокшасутры до ее появления в Монголии

Пратимокшасутра (санскр. *Prātimokṣasūtra*), представляющая собой свод правил монашеского поведения, является самым ранним из дошедших до нас письменных памятников подобного рода в истории мировых религий. Согласно буддийской традиции, как составление текста Пратимокшасутры, так и начало его функционирования относятся ко времени жизни самого Будды Шакьямуни, то есть к рубежу V и IV вв. до н. э. Поскольку в течение нескольких веков после кончины Будды тексты традиции передавались исключительно устно, письменную форму Пратимокшасутра обрела лишь в I в. до н. э., когда был впервые записан целый корпус буддийских сочинений, составивший так называемую Трипитаку (санскр. *Tripiṭaka*; пали *Tipiṭaka*), или Палийский буддийский канон<sup>1</sup>.

Как известно, Трипитака состоит из трех частей, а именно Виная-питаки (пали и санскр. *Vinaya-piṭaka*), Сутта-питаки (пали *Sutta-piṭaka*; санскр. *Sūtra-piṭaka*) и Абхидхамма-питаки (пали *Abhidhamma-piṭaka*; санскр. *Abhidharma-piṭaka*)<sup>2</sup>. В то время как две последние части собрания включают сочинения, посвященные буддийской философско-религиозной доктрине, Виная-питака описывает различные нормы и правила, регулирующие жизнь монашеской общины, ее отношения с мирянами, а также содержит инструкции по проведению определенных ритуалов и официальных процедур, касающихся самоуправления монашеского сообщества. Хронологически Виная считается самым ранним из трех вышеперечисленных собраний буддийских текстов, формирующих Трипитаку. Она также является самым древним письменным памятником, упоминающим термин «пратимокша» и рассказывающим о роли, которую текст Пратимокшасутры играл в развитии буддийской традиции и жизни буддийской монашеской общины в начальный период ее существования.

Стоит особо отметить тот факт, что, без сомнения, составляя ядро всей литературы Винаи, в отношении Трипитаки Пратимокша-



сутра считается параканоническим сочинением. Дело в том, что текст сутры не входит в это собрание как отдельное, независимое произведение — разбитый на фрагменты он полностью включен в Суттавибхангу (пали *Suttavibhaṅga*)<sup>3</sup>, представляющую собой развернутый комментарий на содержание Пратимокшасутры.

Как уже было сказано выше, Пратимокшасутра описывает различные действия, считающиеся проступками в случае, когда их совершает буддийский монах или монахиня. В связи с этим существуют две разновидности сутры: первая, описывающая проступки, относящиеся к монашеству мужского пола, и вторая, касающаяся проступков монахинь. Палийская версия Бхикшупратимокшасутры, то есть Пратимокша для монахов, содержит описание 227 проступков<sup>4</sup>, разделенных на 8 категорий, излагаемых сутрой по порядку, начиная от самых тяжелых и заканчивая наиболее легкими<sup>5</sup>.

Согласно традиции Тхеравады, вскоре после смерти Будды Шакьямуни его последователи предприняли первую попытку упорядочить его учение и придать ему сколько-нибудь фиксированную форму. Одиннадцатая глава палийской Чуллавагги сообщает о том, что один из самых близких и уважаемых учеников Будды Махакашьяпа (санскр. *Mahākāśyapa*; пали *Mahākassapa*) предложил созвать собор с целью четкого определения содержания Учения Будды путем его одобрения пятьюстами просветленными монахами, участвующими в соборе. Во время собора, прошедшего в Раджагрихе (санскр. *Rājagṛha*; пали *Rājagaha*), Ананда, который был постоянным спутником и любимым учеником Будды, продекламировал раздел Учения, составивший содержание Сутта-питаки. Упали (санскр. *Upāli*), считавшийся экспертом в области правил монашеской дисциплины, продекламировал тексты Виная-питаки. Форма и содержание собрания доктринальных текстов были утверждены посредством их декламации всеми присутствующими на соборе монахами.

Сразу стоит обратить особое внимание на то, что число проступков, перечисляемых Пратимокшасутрой, варьируется в разных версиях текста. Так, до нашего времени дошли полные собрания или значительные по объему фрагменты собраний текстов Винаи шести школ индийского буддизма. Первое из них — это уже упомянутая нами палийская Виная, относящаяся к традиции Тхеравады (санскр. *Theravāda*). Еще пять коллекций текстов Винаи дошли до нас в пе-

реводе на китайский язык. Виная школы Сарвастивада (санскр. Sarvāstivāda) была переведена на китайский в 404 г. н. э. Кумарадживой (санскр. Kumārajīva) в сотрудничестве с Пуньятратой (санскр. Puṇyatrāta) и Дхармаручи (санскр. Dharmaruci). Виная школы Дхармагуптака (санскр. Dharmaguptaka) переводилась в 408–413 гг. н. э. Буддхаяшасом (санскр. Buddhayaśas). Перевод коллекции текстов Винаи школы Махасамгхика (санскр. Mahāsāṃghika) был осуществлен в 416 г. н.э. Буддхабхадрой (санскр. Buddhabhadra) и Фасианом (кит. Faxian) с оригинала, найденного последним в Паталипутре (санскр. Pāṭaliputra). Рукописная версия Винаи Махишасаков (санскр. Mahīśāsaka), привезенная все тем же Фасианом со Шри-Ланки, послужила основой для еще одного китайского перевода, произведенного в 423–424 гг. н. э. группой переводчиков, возглавляемой Буддхадживой (санскр. Buddhajīva). Наконец, Виная школы Муласарвастивада (санскр. Mūlasarvāstivāda), полный тибетский перевод которой сохранился до наших дней, также была частично переведена на китайский язык между 700 и 712 гг. н. э. [Lamotte, 1988. С. 167–170].

Палийская Трипитака, являющаяся самым ранним письменным собранием буддийских священных текстов, по ряду причин считается также наиболее близкой к версии первоначального канона [Oldenberg, 1879. С. XLVII–XLVIII]. Безусловно, к сведениям, представленным в тексте палийской Трипитаки и касающимся фиксации, легитимизации и формирования канонической коллекции, следует относиться критически и не рассматривать их как имеющих несомненную историческую ценность. По итогам многопланового и детального анализа этих текстов ученые, однако, сошлись во мнении по поводу относительной хронологии развития текстов Винаи. Так, сам свод проступков Пратимокшасутры, предположительно, был оглашен и утвержден на первом буддийском соборе. Некоторое время спустя был составлен пословный комментарий на базовый текст Пратимокшасутры. После этого к сочинению был добавлен целый ряд вводных рассказов, повествующих о том, при каких обстоятельствах Будда признал то или иное действие проступком. Таким образом, завершилось формирование первой части Винаи — Вибханги — в той форме, которая нам известна по Палийскому канону. Следующим шагом в становлении полной коллекции текстов





Винаи было составление Кхандхаки (пали Khandhaka; санскр. Skandhaka). Обе ее части — Махавагга и Чуллавагга, за исключением двух завершающих разделов последней, были сформированы еще до проведения второго буддийского собора. Полная версия палийской Винаи, по всей видимости, обрела свою окончательную форму раньше, чем состоялся третий буддийский собор. На Шри-Ланку, где она и была записана, Виная-питака прибыла уже в виде установленного, фиксированного текста, обладающего статусом священного, что не предполагало внесения в него дальнейших изменений [Oldenberg, 1879. С. XXVII–XXVIII; Rhys Davids/Oldenberg, 1881. С. XXII–XXIII; Dutt, 1924. С. 18; Frauwallner, 1956. С. 192].

Следующая ступень развития корпуса литературы Винаи была связана со схизмой и разделением буддийской традиции на несколько школ. Несомненное сходство между четырьмя из шести дошедших до нас версий Винаи, а именно сарвастивадинов, дхармагуптаков, махищасаков и палийской, указывает на общее происхождение этих текстов, их общий архетип [Frauwallner, 1956. С. 23]. Собрания текстов Винаи этих школ отличаются гораздо большей степенью тождественности в отношении структуры и содержания, чем их аналоги, относящиеся к традициям Муласарвастивады и Махасамгхики.

Виная-питака школы Муласарвастивада, на которой мы сосредоточим свое внимание, представляет собой совершенно особенный пример собрания текстов Винаи. Прежде всего, это собрание поражает своим объемом, являясь, без сомнения, самой обширной из всех известных нам версий. Такой значительный объем был достигнут путем включения огромного количества разнообразных «новых» легенд и историй, отсутствующих в других аналогичных собраниях, а также путем обогащения «старых» сюжетов многочисленными новыми деталями. Кроме того, Виная-питака муласарвастивадинов была расширена за счет включения в ее состав текстов, которые в других собраниях входили в Сутра-питаку.

Другая отличительная черта Винаи муласарвастивадинов связана с ее структурой и имеет непосредственное отношение к нашей теме. Дело в том, что эта Виная является единственной доступной нам коллекцией текстов подобного рода, в которой Пратимокшасутра отделена от своего комментария и представлена как самостоятель-

ное произведение. Именно эта Виная также содержит текст Бхикшунипратимокшасутры, перечисляющий не только те проступки, которые относятся исключительно к поведению монахинь, но и те, которые являются общими для представителей буддийской монашеской общины обоих полов. Этот текст тоже входит в состав коллекции как отдельное произведение, обособленное от комментария.

Датировка Виная-питаки школы Муласарвастивада все еще вызывает споры в среде специалистов. Окончательная редакция этого собрания, вполне возможно, была осуществлена в I или II в. н. э. в Северной Индии [Schopen, 2004. С. 573]. К сожалению, лишь небольшие фрагменты этого оригинального текста сохранились до наших дней. Так, санскритский текст Пратимокшасутры был открыт в Гилгите, Кашмир, в 1931 г. Разные фрагменты этого текста в транслитерации, переводе и факсимиле были опубликованы такими учеными, как Банерджи [Banerjee, 1954] и Локеш Чандра [Lokesh Chandra, 1960].

Интересно, что определение точного количества проступков, перечисляемых Пратимокшасутрой традиции Муласарвастивада, оказалось несколько проблематичным. Согласно санскритскому тексту, с которым работали Банерджи и Локеш Чандра и перевод которого на английский язык был опубликован Пребишем, совокупное число проступков равняется двумстам пятидесяти восьми [Prebish, 1996. С. 51–109]. Китайский перевод сутры, подготовленный Ицзином и охарактеризованный им как текст, принадлежащий традиции Муласарвастивада, насчитывает лишь двести сорок восемь проступков [Pachow, 2007. С. 11–13]. Тибетские версии сутры, включенные в состав различных редакций тибетского Ганджура, содержат описание двухсот шестидесяти двух проступков. Еще более сложной представляется ситуация с содержанием текста Бхикшунипратимокшасутры. Хиракава в своей монографии, посвященной переводу и анализу китайского перевода Бхикшуни-Винаи махасамгхиков, говорит о трехстах шестидесяти шести проступках, описываемых Винаей муласарвастивадинов [Hirakawa, 1982. С. 40]. Вальдшмидт предлагает число триста семьдесят один [Waldschmidt, 1926. С. 2], а Джампа Цедрон — триста шестьдесят четыре [Jampa Tsedroen, 1992. С. 63]. Цомо, являющаяся автором единственного на данный момент перевода на английский язык тибетского текста Бхикшу-



нипратимокшасутры, говорит о трехстах семидесяти двух проступках [Tsomo, 1996]. Вычисления, проведенные автором данного исследования и основанные на анализе Бхикшунипратимокшасутры, входящей в состав таких редакций тибетского Ганджура, как Дерге, Нартан, Лхаса, Канси и др., дали результат, совпадающий с суммой, полученной Вальдшмидтом, то есть триста семьдесят один проступок.

### **Пошадха и ритуальное использование Пратимокшасутры**

Согласно буддийской традиции, история ритуального использования Пратимокшасутры началась в тот момент, когда правитель Магадхи Бимбисара (санскр. *Vimbisāra*) заметил, что члены других религиозных групп собираются вместе на восьмой и на четырнадцатый или пятнадцатый день каждые полмесяца и декламируют свое учение. Благодаря таким собраниям, популярность групп росла, а количество последователей увеличивалось. Бимбисара обратился к Будде с предложением ввести похожую традицию и в буддийской монашеской общине. Будда согласился и повелел своим ученикам собираться в те же дни. Однако, собравшись вместе, буддийские монахи сидели в молчании, чем только разозлили пришедших послушать их проповеди мирян. Тогда Будда повелел декламировать его учение во время таких собраний. Вскоре он решил, что собрания нужно проводить лишь два раза в месяц — на четырнадцатый или на пятнадцатый день каждые полмесяца и декламировать список проступков, составляющих содержание Пратимокшасутры [Rhys Davids/Oldenbergh, 1881. С. 239–242]. Таким образом, согласно оригинальным буддийским сочинениям, самим Буддой была заложена традиция пошадхи (санскр. *poṣadhā*), или дня поста, проводившегося в дни полнолуния и новолуния каждого месяца.

Некоторые ученые полагают, что изначально Пратимокшасутра существовала в форме простого списка поступков, считавшихся порочными для членов буддийской монашеской общины. Ритуальная форма текста, в которой он сохранился до наших дней, связана непосредственно с включением декламации сочинения в церемонию проведения пошадхи. С целью приспособления сутры к процессу литургии в текст были добавлены вводная часть и промежуточные фрагменты, следующие за перечислением каждого класса

проступков. Содержание этих, предположительно позднейших, фрагментов определяет цель декламации всего текста. Так, исходя из текста самой Пратимокшасутры и доступных комментариев на нее, процедура проведения пошадхи должна была выглядеть следующим образом: один из старейшин — ученый, компетентный монах просил внимания собравшихся и провозглашал, что день собрания — это пятнадцатый день полумесяца, то есть день проведения пошадхи; старейшина объявлял начало декламации Пратимокши и призывал к сосредоточенному прослушиванию; он объяснял, что если среди собравшихся присутствовал монах, виновный в совершении какого-либо проступка, перечисляемого Пратимокшей, он должен был немедленно сознаться; если все собравшиеся были невинны, они должны были сохранять молчание; старейшина троекратно обращался к собравшимся с вопросом об их абсолютной невинности в отношении проступков Пратимокши; затем все проступки декламировались старейшиной по порядку; после окончания декламации каждого раздела сутры старейшина вновь спрашивал собравшихся о полной невинности в отношении только что прочитанных им проступков; он провозглашал, что тишина в ответ на его вопрос была знаком невинности.

Композиция Пратимокшасутры показывает, что декламация текста служила подходящим случаем, чтобы сознаться в совершенных провинностях. Полная невинность, однако, провозглашалась еще перед началом декламации. Комментарии на сутру также указывают, что декламация не могла проводиться в присутствии монаха, виновного в совершении хотя бы одного проступка, упоминаемого сутрой.

Очевидное противоречие в процедуре проведения ритуала привело ученых к ряду выводов об особенностях исторического развития текста и ритуала. Некоторые считают, что изначально, когда структура текста была проще и складывалась из одних только проступков, само проведение ритуала преследовало простую и чисто прагматическую цель. Исторически буддийская монашеская община эволюционировала из группы бродячих аскетов. Такая форма духовной жизни была распространена в Индии в период жизни Будды Шакьямуни, а его последователи представляли собой лишь одно из многих подобных сообществ. Приверженцев Будды объединяло, прежде всего, глубокое почтение к их лидеру и предан-