

Н. В. Александрова, М. А. Русанов

ЦАРИ И ЦАРСТВА ДРЕВНЕЙ ИНДИИ В БУДДИЙСКОЙ СУТРЕ (Третья глава «Лалитавистары»)

Статья посвящена источниковедческому исследованию одной из глав «Лалитавистары», махаянской сутры, излагающей историю жизни Будды. Авторы привлекают китайские переводы памятника, отражающие более ранние редакции сутры.

Ключевые слова: древняя Индия, буддизм, «Лалитавистара», царская власть, царь-чакравартин, история текста.

«Лалитавистара», важнейший памятник буддизма махаяны, относится к жанру сутры. Она строится как речь Будды, обращенная к собранию монахов, однако Учитель говорит не о вопросах доктрины или устройства общины, как в обычной сутре, а рассказывает историю своей жизни от схождения с неба Тушита¹ до первой проповеди в Оленьем Парке. Произведение разделено на 27 глав, каждая из которых включает в себя стихи и прозу. При этом зачастую о событии сначала рассказывается прозой, а затем стихами. Стихотворный текст обычно существенно короче прозаического. Бывает и так, что два рассказа противоречат друг другу в деталях.

Язык стихотворных и прозаических частей имеет существенные различия. Большинство стихов написано на так называемом буддийском гибридном санскрите, языке, совмещающем древнеиндийские и среднеиндийские особенности, тогда как проза в лингвистическом отношении может рассматриваться как классический санскрит с довольно редкими вкраплениями гибридных форм.

Языковые различия между разными частями памятника, несомненно, отражают сложный процесс его формирования, длившийся не одно столетие². Разносторонний анализ буддийской терминологии текста привел японского ученого К. Окано к выводу о том, что «Лалитавистара» была создана около середины II в. н.э. сто-

Александрова Наталия Владимировна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН.

Русанов Максим Альбертович – кандидат филологических наук, заведующий кафедрой истории и филологии Южной и Центральной Азии Института восточных культур и античности Российского государственного гуманитарного университета.

¹ «Тушита» – *tuṣita*, букв. «удовлетворенный», в буддийской космогонии четвертый из шести разрядов богов, «живущих в [мире] желаний» (*kāma-dvāsa*); в махаяне божественный мир Тушита рассматривается как обитель бодхисаттв, ожидающих своего схождения на землю. Боги этого мира, как и жители земли, испытывают влечение к объектам чувств, но все их желания сразу же удовлетворяются. Бодхисаттва имеет заслуги, которые позволяют ему родиться в любом из более высоких миров, но их обитатели уже никогда не сойдут на землю. Стремясь стать буддой и указать всем существам путь к спасению, будущий бодхисаттва не поднимается выше мира Тушита.

² Как писал еще М. Винтерниц, многие из стихов «Лалитавистары» представляют собой «религиозные баллады», которые первоначально были самостоятельными текстами, имевшими хождение в устной форме (Winternitz 1977, 253). Создатели памятника собрали эти житийные стихи, расположив их в последовательности событий предания, и дополнили прозаическим повествованием.

ронником школы махасангхика, а затем отредактирована и переработана монахом, принадлежавшим к махаяне³. Верхняя граница датировки определяется благодаря тибетскому переводу, который был создан в первой четверти IX в. и почти полностью воспроизводит санскритский оригинал. Как продвигалась многовековая работа анонимных составителей и редакторов сутры, можно лишь догадываться, изучая санскритский памятник и выделяя в нем разнородные по стилю и языку фрагменты.

Конечно, историю сложения «Лалитавистары» вряд ли удастся восстановить полностью, но некоторые ее вехи могут быть выявлены. Эту возможность дают два перевода сутры, которые входят в состав китайского буддийского канона. Первый из них был выполнен Фа-ху в 308 г. и называется «Сутра всеобъемлющего сияния» (Т. 186), а второй сделан Дивакарой в 683 г. и озаглавлен «Пространная прекрасная сутра» (Т. 187). В отличие от тибетского перевода эти китайские тексты далеко не во всем совпадают с известной нам версией на санскрите. Наиболее значительные расхождения демонстрирует перевод Фа-ху. При передаче содержания санскритского сочинения на китайском языке неизбежно должна была изменяться структура фразы и стилистика (сокращались повторы, большие периоды делились на короткие фрагменты и т.д.), тем не менее полностью изъять эпизод из сакрального текста или добавить в него новый было бы недопустимым при той строгой процедуре перевода, которая существовала у буддистов Китая⁴. Единственным объяснением существенных расхождений между китайскими и санскритской версиями может быть то, что переводы основаны на других, более ранних, редакциях памятника.

Третья глава «Лалитавистары», озаглавленная «О чистоте рода», повествует о событиях, предшествующих земной жизни Бодхисаттвы. Пребывая в небесном мире Тушита, будущий Будда обзревает мир и выбирает место и время для своего предстоящего рождения. При чтении главы складывается впечатление, что она представляет собой конгломерат разных по характеру и происхождению фрагментов. Сопоставление ее с китайскими переводами обещает возможность проследить историю создания единого целого из отдельных частей.

Содержание главы представляет несомненный интерес для историка. Ее смысловым центром является обзор царских родов, существовавших в то время, когда родился основоположник буддизма. Из небольших характеристик царей и их государств складывается некая «политическая карта» древней Индии. Эту «историческую картину» предваряет рассказ о царе-чакравартине, дающий идеальный образ земного правителя с точки зрения буддийской доктрины. Восхваление царя Шуддходаны, завершающее главу, являет этот же идеал в конкретном воплощении. Иными словами, в этой части «Лалитавистары» содержатся сведения, которые могли бы представлять интерес для политической истории Индии. Встает вопрос о соотношении этих сведений с исторической реальностью какой-либо эпохи.

Единственный способ найти ответ – анализ структуры главы и выяснение истории ее формирования.

Текст главы «О чистоте рода» состоит из ясно различимых частей.

I. Вступление. Бодхисаттва, которому предстоит земное воплощение, возглавляя-ет собрание богов и других бодхисаттв в небесном дворце.

II. Сообщение о богах, обучавших брахманов ведам.

III. Подробный рассказ о «семи сокровищах» царя-чакравартина.

³ См. Jong 1997, 252–253.

⁴ Hureau 2006, 88.

IV. Рассказ о нирване пратьекабудд.

V. «Четыре раздумья» Бодхисаттвы. Выбор времени, континента, страны и рода для предстоящего схождения на землю.

VI. Спор небожителей о том, какой из существующих царских родов достоин рождения в нем Бодхисаттвы.

VII. Обращение богов к Бодхисаттве и его речь о качествах царского рода, в котором может родиться будущий Будда, и о достоинствах женщины, которая может стать его матерью.

VIII. Речь богов, восхваляющих царя Шуддходану и царицу Майю.

IX. Стихотворное изложение содержания главы⁵.

Такое выявление композиции важно, поскольку каждый из составляющих ее компонентов имеет свою историю в развитии буддийского предания, а их объединение в общую структуру и сформировало данную главу. Поэтому целесообразно рассмотреть каждую из выделенных частей по отдельности в сравнении с современными китайскими версиями.

Прежде всего необходимо отметить, что мы действительно имеем основания говорить о сложении третьей главы «Лалитавистары» в ходе эволюции памятника. Дело в том, что в первоначальном варианте такой главы не было. В китайском переводе IV в. глава «О чистоте рода» отсутствует, соответствующий материал изложен гораздо короче и составляет часть первой главы «Рассуждение о воплощении», тогда как в переводе VII в. она уже присутствует под названием «Наилучший род», хотя имеет ряд значительных отличий от санскритской версии.

Перейдем к последовательному рассмотрению частей текста.

I. Рассказ о собрании богов и бодхисаттв, открывающий повествование о выборе рода, во всех трех версиях строится по одной схеме: одинаковы не только последовательность действий персонажей, но и ряд характеризующих их эпитетов. Однако состав персонажей демонстрирует некоторые различия. Сам порядок их появления на собрании устанавливает иерархию небожителей, имеющую разное количество ступеней. Санскритская версия наиболее близка к раннему китайскому переводу, последовательность введения персонажей здесь следующая: (1) Бодхисаттва; (2) боги – «последователи той же Колесницы» (санскр.) и боги, «исповедующие Великую Колесницу» (кит.); (3) бодхисаттвы с богами, «в своих деяниях равными Бодхисаттве» (санскр.) и «милосердные», т.е. бодхисаттвы (кит.); (4) свита. В обеих версиях оговаривается отсутствие низших богов и апсар. В переводе VII в. боги не упоминаются, и иерархия становится трехступенчатой: (1) Бодхисаттва, (2) бодхисаттвы «той же Колесницы» и (3) свита.

Такой зачин сам по себе напоминает типичное начало сутры (в частности, и начало «Лалитавистары» с перечислением участников собрания в Джетаване), что и должно было способствовать выделению эпизода в отдельную главу (своего рода сутру внутри сутры).

II. Переходя к следующей части санскритского текста, нельзя не заметить очевидный сбой в изложении событий. За сообщением о прибытии небожителей во дворец, очевидно, должен следовать рассказ о беседе, ради которой они собрались. Вместо этого говорится о схождении богов Чистой Обители⁶ на землю за 12 лет до

⁵ Нумерация фрагментов текста соответствует нумерации, данной в переводах санскритского и китайских текстов, публикуемых в разделе «Приложение» (см. ниже с. 244–268).

⁶ «Чистая Обитель» – śuddhāvāsa, букв. «имеющий чистую обитель», высший из четырех классов богов, «живущих в [мире] форм» (rūpāvacara).

рождения Бодхисаттвы. При этом остается неясным, как этот срок соотносится с описанным собранием: спускались ли божества на землю раньше или после него. Сказанное относится и к китайскому переводу VII в.

В раннем переводе этот фрагмент отсутствует, сразу за эпизодом прихода богов и бодхисаттв следует обсуждение места рождения будущего Будды. Это позволяет увидеть в сообщении о схождении богов интерполяцию, сделанную между IV и VII вв. Введение эпизода с богами, проповедующими веда в преддверии появления Бодхисаттвы, имело смысл в школах северного буддизма, постоянно контактировавших с брахманской традицией и индуизмом. Этот сюжет представляет ведийский канон как некое пророчество о грядущей проповеди истинной дхармы; таким образом священные книги брахманов становятся своего рода Ветхим Заветом буддизма.

III. Далее говорится, что Бодхисаттва сходит на землю как «великий муж» (*mahāpuruṣa*), перед которым открыты два пути. Он может стать царем-чакравartiном или Буддой. Это утверждение в санскритском тексте сопровождается пространным описанием «семи сокровищ чакравартина». Оно присутствует только в санскритской версии, и обращение даже к позднему китайскому переводу показывает, что текст о «сокровищах» буквально разрывает стандартную формулировку, относящуюся к возможности двух путей. Высказывание в передаче Дивакары выглядит вполне логичным: «Если остается в доме, то становится совершенным царем-чакравartiном. Если уходит из дома, то достигает состояния будды». Появление между этими двумя фразами длинного пассажа с очевидностью свидетельствует об интерполяции.

Среди перечисляемых только в санскритской сутре «сокровищ» особое внимание уделено «божественному колесу» как главному атрибуту чакравартина. Именно благодаря чудесному появлению колеса над дворцом царь узнает о своем предназначении и, следуя за движением колеса в разные стороны света, он получает власть над миром. При этом в рассказе об обретении первого «сокровища» бросается в глаза целый ряд странных несоответствий: «И тогда помазанный на царство царь-кшатрий, поместив верхнюю одежду на одно плечо и опершись правым коленом на землю, [коснувшись?] правой рукой, обратился с просьбой к этому божественному сокровищу-колесу и сказал так: “О владыка, вращай божественное сокровище-колесо в соответствии с дхармой, а не с адхармой”».

Во-первых, здесь происходит неожиданная смена временных форм глагола. О появлении колеса говорится в настоящем времени, но затем вводятся формы прошедшего времени: царь «обратился с просьбой» (*prārthayat*) к колесу и «сказал» (*avocat*). Создается впечатление, что перед нами не рассуждение о гипотетическом пути «великого мужа», а рассказ о каком-то царе из прошлого. Это наводит на мысль о возможном источнике заимствования. В палийском каноне имеется три описания сокровищ чакравартина, в «Балапандита-сутте» «Маджхима-никаи» и в двух суттах «Дигха-никаи»: «Махасудассана-сутте» и «Чаккаваттисиханада-сутте». При этом в сутте из «Маджхима-никаи» Будда рассказывает об уделе чакравартина как о наивысшем счастье в земном мире, и рассказ ведется в настоящем времени, тогда как в суттах из «Дигха-никаи» речь идет о двух конкретных царях прошлого – Махасудассане и Далханеми, и потому повествование строится на формах прошедшего времени. Вероятно, интерполяторы позаимствовали фрагмент из некоего источника, имевшего похожее содержание, возможно, из канона одной из школ северного буддизма, сохранив при этом временные формы исходного текста.

Во-вторых, само изложение действий царя также не вполне ясно. Что именно он делает правой рукой, если употреблен глагол *prārthayaṭ*? Палийские тексты о чакравартине весьма близки друг другу, и проблемы с интерпретацией «руки» не возникает: «И вот, Ананда, царь Махасудассана, поднявшись с сиденья, поместив верхнюю одежду на одно плечо, взяв в левую руку золотой сосуд, правой рукой окропил сокровище-колесо» (DN. 17). Составитель критического текста «Лалитавистары» предположил, что на месте *prārthayaṭ* «обратился с просьбой» могло стоять *prāvartayaṭ* «повернул», хотя такой вариант не подтвержден ни одной рукописью. Тогда следует переводить: «Правой рукой повернул это божественное сокровище-колесо». Этот вариант соответствует продолжению рассказа – «божественное сокровище-колесо, приведенное во вращение помазанным на царство царем-кшатрием, благодаря магической силе как должно движется по воздуху на восток». Но совершенно непонятной остается реплика царя: «О владыка, вращай божественное сокровище-колесо в соответствии с дхармой, а не с адхармой». К кому она обращена? Кто тот «владыка» (*bhaṭṭa*), который должен вращать колесо? При чтении палийских текстов подобных вопросов не возникает. Во всех упомянутых суттах реплика чакравартина звучит одинаково: «Пусть вращается владыка сокровище-колесо, пусть побеждает владыка сокровище-колесо». Таким образом, здесь царь обращается к колесу. Однако санскритская фраза с каузативом глагола в императиве 2 л. (*pravartayaśva* «вращай») читается как обращение царя к некоему находящемуся рядом персонажу. Ф. Веллер предполагал, что текст фрагмента искажен⁷. Маловероятно, чтобы подобное искажение возникло при переводе со среднеиндийского диалекта на санскрит. Скорее всего, в основе рассказа о чакравартине в «Лалитавистаре» лежит другой вариант сюжета, где присутствовало еще одно действующее лицо (жрец? божество?). Возможно, именно к этому неизвестному персонажу «обращался с просьбой» царь, произнося некую ритуальную формулу. В таком случае становятся понятными действия царя (перекладывание одежды на одно плечо, преклонение колена), соответствующие его роли просителя перед вышестоящим лицом. При заимствовании текста о чакравартине из предполагаемого постороннего источника составители памятника могли удалить упоминания об этом персонаже, сделав царя главной фигурой сакрального действия, но оставили ритуальную формулу неизменной. Некоторым подтверждением этой догадки может служить то, что эпизод поворачивания колеса чакравartiном имеет несомненную параллель в эпизоде поворачивания колеса дхармы Буддой. При этом Будда соглашается совершить подобное действие лишь после просьбы Брахмы. Обращает на себя внимание и то, что поведение Брахмы (просителя), приближающегося к Будде (адресату просьбы), очень напоминает поведение чакравартина в нашем тексте: «Тогда Брахма Сахампати, поместив верхнюю одежду на одно плечо и опершись правым коленом на землю, сложил руки перед Господином и сказал Господину: “Пусть Господин проповедует дхарму, пусть Сугата проповедует дхарму...”»⁸. В палийской Винае Брахма не упоминает о колесе, но в варианте сюжета у Сюань-цзана колесо присутствует: «В прошлые времена, когда Татхагата только что обрел “плод Будды”, великий царь дэвов Брахма на этом месте просил его повернуть колесо саддхармы (*мяо-фа лун* 妙法蓮華經)»⁹.

⁷Weller 1915, 16.

⁸Mahāvagga I. 5. 6.

⁹СВЕТА. 2006. Т. 2087, цз. 8.

Последовательность покорения сторон света (восток, юг, запад, север) и сопровождающие его беседы с царями о дхарме в «Лалитавистаре» и палийских суттах одинаковы. Многочисленные текстуальные совпадения свидетельствуют о том, что рассказы о чакравартине в северной и южной традициях восходят к одному источнику¹⁰. Это подтверждают и описания остальных шести сокровищ, где также совпадает порядок изложения и основные элементы сюжетов; кроме того, имеются нередкие случаи использования одинаковой лексики¹¹.

IV. Далее следует рассказ о пратьекабуддах, которые должны покинуть земной мир перед появлением Будды. Пратьекабудда Матанга в Раджагрихе и 500 пратьекабудд в окрестностях Варанаси достигают нирваны, сжигая свою плоть с помощью собственной «огненной сущности». Места, на которых остались их мощи, получили названия, связанные с этим событием.

Аналог этого эпизода есть в «Махавасту»¹². Как последовательность событий, так и ряд ключевых терминов обоих текстов обнаруживают значительное сходство. В «Махавасту», однако, отсутствует нирвана Матанги. Говорится лишь, что боги за 12 лет до рождения Бодхисаттвы просят пратьекабудд «освободить буддахшетру», после чего они уходят в нирвану. Затем сообщается, что 500 пратьекабудд, живших в окрестностях Варанаси, с помощью «огненной сущности сжигают мясо и кровь», а их мощи падают на землю.

В палийском каноне имеется рассказ о 500 пратьекабуддах, долгое время совершавших подвижничество на горе около Раджагрихи. Однажды они вошли в гору и исчезли в ней. Поэтому гора носит названия Исигили (от *isī gilati* «глотает риши»). Однако это событие не увязывается с рождением Бодхисаттвы (*Majjhimanikāya. Isigilisutta*). В длинном списке имен пратьекабудд в этой сутте есть и Матанга. В комментариях к «Типитаке» содержатся и рассказы о том, что боги сообщили Матанге о рождении Будды, после чего этот пратьекабудда отправился на гору и ушел из жизни¹³. Сходство эпизода в «Лалитавистаре» и «Махавасту» свидетельствует о несомненном заимствовании из общего источника. Сюжет о 500 пратьекабуддах в палийской сутте выглядит более архаичным, поскольку он еще не вписан в житие Будды.

Эпизод с самоуничтожением пратьекабудд отсутствует в раннем китайском переводе, но имеется в переводе VII в. Таким образом, этот фрагмент тоже представляет собой интерполяцию, но более раннюю, чем рассказ о чакравартине. В тексте Дивакары очевидна связь этого эпизода с предшествующим сообщением о богах, проповедовавших на земле «веда-шастру»: обе миссии богов происходят «за двенадцать лет до того, как Бодхисаттва по своему желанию низошел для рождения». Кроме того, в двух этих миссиях просматривается общий смысл: первая из них превращает брахманскую традицию в предвестие буддизма, а вторая делает то же самое с традицией подвижников (риши). В санскритской версии привнесенное

¹⁰ Ср., например: *śrutam khalu mayā yasya kila rājñah kṣatriyasya mūrdhābhiṣiktasya tad eva poṣadheyam pañcadaśyām śiraḥsnātasyopavāsoṣitasyopariprāsādatalagatasya stryāgāraparivṛtasya pūrvasyām dīśi divyaṃ cakraratnaṃ prādurbhāvati, sa bhavati rājā cakravartī* (Lalitavistara) и *sutaṃ kho pana metaṃ – yassa rañño khattiyasso muddhābhisittassa tadahuposathe pannarase sīsaṃ nhātassa uposathikassa uparipāsādaragatassa dibbaṃ cakkaratanaṃ pātubhavati sahaṣṣāraṃ sanemikaṃ sanābhikaṃ sabbākāraparipūraṃ, so hoti rājā cakkavattī* (Cakkavattisihanādasutta).

¹¹ Во всех палийских суттах «сокровища» даются в том же порядке, что и в «Лалитавистаре»: колесо, слон, конь, драгоценный камень, жена, домохозяин, полководец.

¹² Mahāvastu 2003, vol. 1, 296–299.

¹³ Malalasekera 1960, vol. 2, 599.

описание сокровищ чакравартина разрушило эту связь, и начальные слова эпизода («и вот, другие боги») не воспринимаются как логическое продолжение повествования.

Перевод Дивакары в целом близок к «Лалитавистаре». Однако при общем сходстве этих текстов существует и ряд отличий, которые следует отметить. Так, в китайском переводе отсутствует ключевое для понимания эпизода понятие «буддхакшетра»: согласно буддийской космологии, в одной буддхакшетре не может одновременно находиться несколько будд.

В китайском тексте перепутано место нахождения Ришипатаны, которая из Варанаси перенесена в Раджагриху. Возможно, это вызвано созвучием санскритских названий – *ṛṣipadāni* (Следы Риши) в Раджагрихе и *ṛṣipatana* (Падение Риши) в Варанаси.

Упомянутые места проживания пратьекабудд – важнейшие пункты буддийского паломничества, поскольку Будда неоднократно посещал Раджагриху и жил там в сезон дождей, а в Ришипатане, иначе называемой Мригадава, он произнес первую проповедь. Приведенные в главе этиологические сюжеты связывают традиционные названия святых мест с преданием о нисхождении Будды. С паломническим культом связана и тема мощей. Благодаря этим рассказам Раджагриха и Ришипатана в глазах буддийских пилигримов некоторым образом приравнялись к Кушинагаре, месту паринирваны, кремации и обретения мощей Будды, поскольку здесь тоже произошли подобные события.

V. Далее Бодхисаттва выбирает время, место, «континент» (*dvīpa*) и род для своего будущего рождения в земном мире. Этот эпизод, посвященный так называемым «четырем раздумьям», отсутствует в переводе IV в. Собравшиеся боги сразу начинают выбирать царский род, достойный рождения Бодхисаттвы. В переводе Дивакары эпизод присутствует и весьма схож с санскритской редакцией.

Сюжет о сознательном выборе места и времени рождения Бодхисаттвы не относится к первоначальному буддийскому преданию. Его нет в палийском каноне, но он представлен в постканонической литературе. При этом количество тем для размышления увеличивается. В «Нидана-катхе» перечислены «пять великих раздумий Бодхисаттвы» (*pañcamahāvilokanāni*) накануне его схождения на землю (время, континент, страна, мать, продолжительность жизни матери)¹⁴. Упоминание об этом есть и в комментарии к «Дхаммападе» (I. 8). В «Милинда-панхе» речь уже идет о «восьми раздумьях» (время, континент, страна, род, мать, возраст [матери], месяц [рождения], [время] ухода от мира)¹⁵.

Интересен вариант этого сюжета в «Махавасту», частично совпадающий с текстом «Лалитавистары»: «Бодхисаттва во время схождения из дворца Тушита предавался четырем великим раздумьям – раздумью о времени, раздумью о месте, раздумью о континенте, раздумью о роде. В двух родах рождаются бодхисаттвы – в роду кшатриев или в роду брахманов ...»¹⁶. Здесь дан иной порядок тем (континент после места), что нарушает логику выбора – от общего к частному. Но более существенно то, что в дальнейшем тексте представлено только одно «раздумье» – о роде. Очевидно, что перечень «четырех раздумий» является в «Махавасту» интерполяцией и первоначально речь шла только о царском роде. Это соответствует раннему китайскому варианту «Лалитавистары». Показательно, что в «Буддхача-

¹⁴ *Nidāna-kathā* 1880, 146–148.

¹⁵ *Milindapañho* 1928, 193.

¹⁶ *Mahāvastu* 2003, vol. 2, 1.

рите» Ашвагхоши тема «раздумий» отсутствует, а рассказ о рождении Бодхисаттвы начинается с восхваления рода Шуддходаны.

Можно предположить следующую эволюцию предания. Первоначально имело место лишь восхваление рода царя шакьев. Затем в связи с разработкой сюжета о пребывании Бодхисаттвы в мире Тушита появилось «раздумье о роде», вобравшее в себя панегирик Шуддходане. Далее с развитием буддийской космогонии число «раздумий» было увеличено до четырех. И наконец из-за желания возвеличить роль матери будущего будды были выработаны варианты пяти и более тем для размышления.

VI. Следующая часть главы – обсуждение достоинств и недостатков существующих царских родов – присутствует в обоих китайских переводах, но список упоминаемых царств в раннем варианте более краткий. Подобная дискуссия о выборе рода для Бодхисаттвы имеется и в «Махавасту», однако она гораздо короче и включает только Раджагриху и Каушамби¹⁷.

Обсуждение каждого рода строится по принципу, напоминающему амебейное пение: как диалог-спор двух сторон, представленных группами безымянных персонажей. Реплика первой стороны – восхваление рода, реплика второй – его поношение.

При этом реплики первой стороны содержательно почти не отличаются друг от друга (восхваление богатства и могущества), а в ряде случаев совпадают буквально. Так, характеристика рода Магадхи – «процветающий, богатый, благополучный, изобильный пищей» – повторяется и для родов Вамшараджи, Вайшали, Матхуры (эта формула встречается в санскритской буддийской литературе: «Mahāparinirvāṇa», «Divyāvadāna»¹⁸). В китайских текстах повторяющиеся формулы в восхвалениях отсутствуют, но по содержанию они также однообразны и близки к санскритской версии.

Реплики второй, возражающей стороны отличаются гораздо большим разнообразием и включают некоторые конкретные сведения, создающие сложности для интерпретации. Рассмотрим каждый из обсуждаемых родов по отдельности.

Первым упоминается род правителей Магадхи. Несколько характеристик этого царского рода в санскритском тексте вызывают недоумение. Почему сам род обозначен как «род Вайдеха в стране Магадхе» (*vaidehakulaṃ magadheṣu janapadeṣu*), если Видеха – это страна, граничащая с Магадхой на севере? Оба китайских перевода свидетельствуют о том, что такая формулировка присутствовала изначально. В связи с этим можно вспомнить, что важнейшего персонажа буддийского предания, царя Магадхи Аджаташаттру, в палийском каноне именуют *Vedehiputta*, т.е. «сын женщины из Видехи». Это наименование выглядит несколько странным, так как имеются упоминания о том, что его мать происходила из Косалы, но оно встречается довольно часто¹⁹. При этом в качестве отца Бодхисаттвы мог выступать лишь Бимбисара (отец Аджаташаттру), чему соответствует и текст из «Махавасту»: «Говорилось о Бимбисаре и прочих. Ты появишься на свет в Раджагрихе. При тебе, поступающем правильно, множество людей придет на путь правильного поведения...»²⁰.

¹⁷ Mahāvastu 2003, vol. 2, 1–2.

¹⁸ Waldschmidt 1951, 102.

¹⁹ Malalasekera 1960, vol. 2, 923.

²⁰ Mahāvastu 2003, vol. 2, 1–2.

Еще одна странная характеристика рода Магадхи – это *arputra* «лишенный сыновей» (так представлено в ряде рукописей и издании Р. Митры; С. Лефман дает *arputa*²¹), поскольку в буддийском предании ничего не сообщается о прерывании династии правителей Магадхи. Составитель критического текста К. Хокадзоно выбирает чтение *arputa*, отмечая при этом, что значение слова непонятно, а в тибетском переводе стоит *rgod la* «высокомерный», «высокомерие». В китайских переводах ничего не говорится об отсутствии в роду Магадхи сыновей, но упоминается (у Дивакары) его высокомерие. Таким образом, вероятно, в санскритском тексте мы имеем дело с искажением слова, произошедшим после создания всех имеющихся переводов.

В целом следует отметить, что осуждение рода Магадхи в санскритском памятнике выражено более мягко, чем в китайских. Так, в нем отсутствует упоминание жестокости рода, имеющееся в обоих переводах. Между тем подобная характеристика не лишена оснований: известно, что Бимбисара был заключен в тюрьму и убит по приказу Аджаташатры, который, в свою очередь, был убит собственным сыном Удайбхаддой, также впоследствии лишенным жизни по воле сына²².

Вновь обращает на себя внимание уже отмечавшаяся близость некоторых деталей санскритского текста именно к раннему переводу. В обоих памятниках упоминается, что земли рода лишены садов и прудов. Правда, в «Лалитавистаре» речь идет лишь об «окрестных землях» (*pradeśopacāra*), а в переводе Фа-ху вся земля Магадхи объявлена «окраинной». Северная граница Магадхи проходила по Гангу. Эта обжитая часть страны вряд ли могла быть названа «окраинной» и лишенной «садов и прудов». Речь, вероятно, идет о южной границе, тянувшейся в горах Виндхья, известных как территория густых и диких лесов. Эти леса Магадхи упоминаются в джатаках (№ 35, 116, 490). Что касается взгляда на всю Магадху как на «окраинные места» (邊境), то такое восприятие страны, где прошла большая часть жизни Будды, выглядит весьма странным для буддийского автора²³. В индуистской литературе, напротив, подобное отношение к Магадхе было вполне обычным. Оно восходит еще ко временам брахманов, где эта территория рассматривается как лишенная правильных ритуалов²⁴. Негативное отношение к возникшей там империи Маурьев нашло выражение в эпосе²⁵. Распространившиеся в ней шраманские религии лишь утвердили образ «нечистой» земли в глазах ортодоксальных брахманов. Не случайно в классической санскритской драматургии диалект магадхи (*māgadhi*) используется как язык персонажей низкого социального статуса. Можно предположить, что ранняя редакция, которой пользовался Фа-ху, отражала в критике Магадхи индуистские представления, а позднее формулировки были несколько смягчены.

Далее следует обсуждение рода Каушала, т.е. рода правителей Кошалы (Косалы). Во времена, когда разворачивались события легенды о Будде, это было крупное государство, расположенное к северу от долины Ганга. Столицей был город Шравасты, многократно упоминаемый в буддийском предании, где царь Кошалы Прасенаджит представлен как ученик Будды и покровитель общины. В «Самьют-

²¹ Lalita-vistara 1958, 15.

²² Schumann 2004, 3.

²³ Так, близкий по времени к Фа-ху китайский паломник Фа-сянь называет ту часть Индии, где проповедовал Будда, «срединной страной» (Александрова 2008, 73).

²⁴ Witzel 1997, 308.

²⁵ Васильков 2008, 271–272.

та-никае» палийского канона имеется целый раздел, посвященный беседам Прасенаджита с Буддой. Находившийся недалеко от Шравасты монастырь Джетавана был местом, где основатель буддизма провел немало времени и произнес много важных проповедей. В то же время сын Прасенаджита Видудабха – отрицательный персонаж предания, поскольку именно он уничтожил род шакьев.

Род Каушала осуждается в сутре прежде всего за его низкое происхождение и связанную с этим нечистоту (особенно резкая критика содержится в тексте Фа-ху). В основе этих обвинений – загадочное упоминание некоего Матанги. Род Косалы охарактеризован в санскритском тексте как *mātaṅgasyutyuparanna*, букв. «наделенный падением Матанги». Наличие транскрипций этого слова в китайских переводах свидетельствует о том, что фрагмент не является поздней интерполяцией. В то же время интерпретация китайских переводчиков не передает значение санскритского композита: слово *suṭī* «падение» у них не отражено, а *uparanna* передано как «происходит из» (Фа-ху: 從摩騰種來; Дивакара: 本是摩燈伽種), хотя это слово означает скорее «наделенный, обладающий чем-то». По-видимому, Дивакара и Фа-ху не понимали, о каком сюжете идет речь²⁶.

Слово *mātaṅga* имеет два значения – «слон» и «чандала, неприкасаемый», а также используется в качестве имени собственного. Имя Матанга встречается в буддийской литературе. Так, в собрание джатак входит «Матанга-джатака» (№ 497), где рассказывается о том, как Бодхисаттва был чандалой Матангой. Он полюбил дочь богатого купца, сумел добиться у родителей девушки согласия на брак, затем ушел в лес, обрел магические способности и стал риши. Даже в рассматриваемой здесь главе «Лалитавистары» упоминается пратьекабудда Матанга, о котором было сказано выше. Но ни один из этих персонажей не имеет отношения ни к царскому роду, ни к Кошале.

Единственный царь, к которому применяется слово *mātaṅga*, известен нам из санскритской буддийской литературы. Это *mātaṅgarāja trīṣaṅku* «Тришанку, царь матангов» (т.е. царь чандалов). Рассказы о нем содержатся в «Дивьявадане» и «Винае муласарвастивадинов», но сюжеты их различны. Согласно «Шардулакарнавадане» (*Divyāvadāna*, № 33), этот царь, благодаря заслугам прошлых рождений полностью познавший веды и шастры, жил «на берегу Ганга». Он захотел найти жену для своего сына и выбрал дочь брахмана Пушкарасарина. Брахман счел его предложение оскорбительным, но, выслушав длинные речи Тришанку, убедился в его необыкновенной учености и мудрости и решил, что он достоин того, чтобы с ним породниться. В «Винае муласарвастивадинов» сообщается о царе матангов Тришанку, который правил в Калинге. Он был мудрецом-риши. Когда в Варанаси случилась засуха и голод, люди оттуда бежали в Калингу. По просьбе царя Брахмадатты Тришанку сделал так, что в Варанаси снова начались дожди²⁷.

Оба эти сюжета не связаны с Кошалой. Однако такую связь позволяют установить индуистские источники. В «Рамаяне» в рассказ о деяниях Вишвамित्रы введена история царя Тришанку из рода Икшваку, правившего в Айодхье (столице Кошалы). Этот правитель, возгордившись своей мудростью, праведностью и силой,

²⁶ Стоит отметить, что европейские переводчики, стремясь сделать свой текст понятным, также понимают *uparanna* как «происходящий из»: «ist von Mātaṅga (niederer) Herkunft» (Lefmann 1874, 17); «est issue de la race des Mātaṅgas (Parias)» (Foucaux 1884, 22); «dates its rise from the downfall of the Mātaṅgas» (Mitra 1998, 37); «is derived from the fallen Mātaṅga» (Goswami 2001, 25).

²⁷ Panglung 1981, 38.

попросил своего жреца Васиштху совершить такое жертвоприношение, которое дает возможность живым подняться на небеса. После отказа Васиштхи Тришанку обратился к его сыновьям. Его настойчивость привела к тому, что он был проклят и превращен в чандалу. Покинутый всеми советниками и приближенными царь получил помощь от Вишвамитры, согласившегося исполнить желанное жертвоприношение. В результате этого ритуала Тришанку начал подниматься на небеса, но был сброшен Индрой и в конце концов превратился в одну из звезд²⁸. История правителя Айодхьи Тришанку пересказывается и в пуранах²⁹. Очень краткое ее изложение имеется в «Адипарве» «Махабхараты» (гл. 65), но здесь имя Тришанку отсутствует и царь именуется Матангой (*mataṅga*).

Весь приведенный материал свидетельствует о существовании некоего цикла фольклорных сюжетов о царе Тришанку/Матанге, вошедших и в буддийское предание, и в санскритский эпос. При этом в «Дивьявадане» и «Винае муласарвастивадинов» связанный с чандалами царь восхваляется за свою мудрость, что соответствует буддийской идее важности личных качеств вне зависимости от социального статуса. В индуистских же источниках он осуждается за заносчивость и высокомерие, приведшие к двум его «падениям»: метафорическому – из кшатриев в чандалы и реальному – из мира богов в пространство звездного неба. В «Лалитавистаре» Матанга упомянут как персонаж, порочащий царский род Кошалы. Таким образом, отношение к нему восходит к эпической традиции.

Следующий род, который обсуждается в рассматриваемой главе «Лалитавистары», это царский род Вамша (*vaṃśa* – в гибридном санскрите искажение слова *vatsa*³⁰; на пали *vaṃsa*)³¹. Столицей царства Вамша / Ватса был Каушамби (Косамби).

Восхваление этого рода целиком шаблонно (ср. текст о роде Магадхи). Осуждение его во всех версиях включает упоминания о нечистоте рода, связанной с «рождением от чужих мужей» (санскрит), «подлым родом» матери (Дивакара) или «смешанными браками» (Фа-ху).

Хотя во всех трех текстах упоминается только название рода, речь явно идет о каком-то конкретном царе («этот царь», «царь этой страны»), против которого и направлено большинство обвинений. Параллельное место в эпизоде выбора рода в «Махавасту» дает имя этого правителя: «Царя ватсов зовут Удаяной. Появись на свет в Каушамби. При тебе, поступающем правильно, множество людей придет на путь правильного поведения»³².

Царь Удаяна – герой несохранившегося пракритского романа «Брихаткатха» (сюжет известен по пяти поздним пересказам) и многих драматургических произведений. В этой литературе он выступает как герой-любовник, переживающий многочисленные приключения, и в то же время как идеальный царь, наделенный всеми достоинствами правителя. Однако в буддийском предании Удаяна (пали Удена) представлен как персонаж, нередко совершающий неблагоприятные поступки (см., например, начало уже упоминавшейся «Матанга-джатаки»). Кроме того, для нашего фрагмента важно, что в буддийской литературе события, связанные с рож-

²⁸ Подробнее см. *Rāmāyaṇa* I. 57–59.

²⁹ Apte 1995, 485.

³⁰ Edgerton 1998, vol. 2, 466.

³¹ В ряде рукописей искажение отсутствует и дана обычная санскритская форма *vatsa* (Hokazono 1994, 309).

³² *Mahāvastu* 2003, vol. 2, 2.

дением Удаяны, свидетельствуют о нечистоте его матери. Согласно комментарию к палийской «Дхаммападе», мать будущего царя, будучи беременной, была похищена из дворца гигантской птицей и оказалась в лесу в Гималаях. Чтобы обеспечить себе и новорожденному ребенку средства к существованию, она соблазнила подвижника и сожительствовала с ним, пока мальчик не вырос³³. Нарушение женщиной супружеской верности накладывает несмываемое пятно на весь ее род. В санскритских версиях «Брихаткатхи» говорится о том, что супруга царя была похищена гигантской птицей, а Удаяна родился и провел детство в обители великого подвижника Джамадагни, но эти события никак не связаны с недостойным поведением его матери³⁴. Напротив, воспитание в ашраме лишь возвеличивает будущего царя.

Главный сюжет об Удаяне в индийской литературе – это женитьба на Васавадатте. Захваченный в плен царем Аванти Прадьяётой, он встретил его дочь Васавадатту и совершил вместе с ней побег. В палийском рассказе героиню зовут Васуладатта, она становится тайной возлюбленной Удены еще до их побега и активно помогает ему обмануть отца³⁵. Однако в буддийской литературе главным сюжетом, связанным с Удаяной, была история другой жены царя, в палийских источниках называемой Магандия, а в санскритских – Анупама. До брака с царем отец пытался отдать ее в жены самому Будде. Оскорбленная отказом женщина впоследствии старалась отомстить, используя положение царицы. Она предстает как однозначно отрицательный персонаж предания³⁶.

Что касается самого Удаяны (Удены), его образ в буддийской литературе, хоть и не столь идеален, как в индуистской, в целом положителен. Иногда он изображается как буддийский правитель, покровительствующий общине. Существует легенда о том, как по приказу этого царя еще при жизни Будды была изготовлена статуя Шакьямуни, ставшая чудотворной и считавшаяся образцом для последующих изображений³⁷. В «Лалитавистаре» этот царь представлен иначе. Он придерживается осуждаемого буддизмом «учения об уничтожении». Основания для этого и ряда других обвинений остаются неясными. Про род Ватса говорится, что он «происходит от рожденного чужим мужчиной» (санскрит); это не имеет подтверждения у Дивакары, но перекликается с замечанием Фа-ху о «смешанных браках». Также непонятно упоминание Дивакары об «узурпации трона» родом матери. Таким образом, выраженное в нашем тексте резко отрицательное отношение к роду Ватса не опирается ни на одну из известных нам традиций.

Следующим обсуждается государство племени личчхавов, входивших в объединение вриджи (санскр. *vṛjī*, пали *vajjī*). Если в случае Каушамби предметом обсуждения является царский род, то теперь в санскритской версии сутры страна обозначена через ее столицу – Вайшали; род или конкретный царь не упоминаются вовсе. При обращении к китайским переводам сразу бросается в глаза, что перевод IV в. в этом отношении весьма близок к санскритскому тексту, тогда как в варианте VII в. речь идет не о городе, а о царе и его роде.

Восхваление Вайшали во всех версиях текста содержит упоминания о богатстве города, а также о его роскошной архитектуре и прекрасных садах и парках. Это согласуется с описаниями Вайшали в канонической и комментаторской палийской

³³ Burlingame 2005, pt I, 247–252.

³⁴ Lacôte 1908, 69.

³⁵ Burlingame 2005, pt I, 270–272.

³⁶ Burlingame 2005, pt I, 274–277.

³⁷ Александрова 2008, 257.

литературе, где перечисляются те же признаки процветания. Так, в Винае говорится, что город во времена Будды был богатым и многолюдным, в нем было множество высоких зданий, садов и водоемов³⁸.

В отличие от царств, о которых речь шла ранее, государство личчхавов имело республиканское устройство, и, очевидно, его критика в «Лалитавистаре» подразумевает эту особенность. В Вайшали регулярно созывались собрания, на которых обсуждались общественные дела. Такая «демократия», предполагающая отсутствие подчинения вышестоящим, могла рассматриваться как состояние общества, при котором каждый считает себя «царем», младшие не почитают старших и никто ни у кого не учится. Замечание из санскритского текста о том, что в Вайшали каждый думает: «Я царь, я царь!», основывается на традиционном представлении о множестве «царей» в этом городе. Согласно комментарию к «Дхаммападе» (XXI. 1), их было 7707 и каждый имел свой дворец³⁹, тогда как в «Махавасту» их число составляет «дважды 84 тысячи»⁴⁰.

С другой стороны, утверждения о неуважении к старшим и несправедливости по отношению друг к другу прямо противоречат характеристике вриджи в диалоге Будды и Ананды в начале «Махапаринирванасутры», где говорится, что процветание этого народа обусловлено его твердыми моральными принципами, включающими почитание старших, соблюдение древних обычаев и отсутствие раздоров⁴¹. Однако в палийском каноне можно найти и другой образ вриджи-личчхавов. В «Ангуттара-никае» есть сутта, в которой некий Маханама, обращаясь к Будде, порицает молодых личчхавов за их грубость, алчность, пристрастие к грабежу, дурное поведение с женщинами⁴².

Таким образом, можно сделать вывод, что описание Вайшали опирается на буддийскую традицию, отраженную в палийских и санскритских памятниках.

Географическое название следующей страны не приводится ни в одном из рассматриваемых текстов. Речь идет о царстве Аванти, но оно обозначено через имя правителя Прадьяты (Фа-ху, по-видимому, ошибся, приняв имя царя за топоним – «страна Прадьята»). Перевод VII в. лаконичнее санскритской версии, но по содержанию весьма близок к ней. В восхвалении Аванти не используется обычная формула, подчеркивающая процветание и богатство. Достоинством государства Прадьяты объявляется только его военная мощь. Недостатки же этого царского рода оказываются продолжением его достоинств: он осуждается за гневливость, жестокость (санскр.) или суровость (кит.), т.е. за качества, которые свойственны воинам.

Имя Прадьяты, отца Васавадатты (Васуладатты), мы уже упоминали в связи с его отношениями с Удаяной. Это еще один герой «Брихаткатхи», вошедший в буддийское предание. В комментариях к «Дхаммападе» этот царь за свой буйный нрав именуется *Caṇḍarajjotta* (санскр. *Caṇḍaradyota* – «гневливый Прадьята»). Прозвище «гневливый» мотивируется рядом сюжетов. В палийской Винае рассказывается, как врач, давший царю необходимое, но неприятное лекарство, вынужден был бежать, спасаясь от ярости пациента⁴³. Согласно китайской «Винае муласарвастивадинов», страдающий бессонницей Прадьята имел обыкновение в третью

³⁸ Mahāvagga VIII. 1. 1.

³⁹ Burlingame 2005, pt III, 168.

⁴⁰ Mahāvastu 2003, vol. 1, 218.

⁴¹ Waldschmidt 1951, 108–116.

⁴² Aṅguttaranikāya III. V. VI. 58.

⁴³ Mahāvagga VIII. I. 23–29.

стражу ночи обходить своих слуг и тех, кто не откликался на третий призыв, он предавал казни⁴⁴. Стоит отметить, что в кашмирских версиях «Брихаткатхи» этот правитель также назван Mahāsena «Имеющий великое войско» (Кшемендра) и Saṇḍamahāsena «Гневливый имеющий великое войско» (Сомадева)⁴⁵. Все эти черты образа Прадхёты согласуются с его характеристикой в «Лалитавистаре». Даже упоминание о слонах в санскритской версии представляется неслучайным: среди главных сокровищ этого царя неизменно упоминаются чудесный слон Налагири, передвигавшийся с необыкновенной скоростью, и слониха Бхадравати (пали Бхад-даватика), на которой совершали побег как врач Дживака, так и пленник Удайна⁴⁶.

Особняком стоит редакция Фа-ху. Вероятно, неправильное толкование имени собственного повлекло за собой и искажение дальнейшего текста. Те качества, которые характеризуют царя и его род, перенесены на всех жителей страны. Рассказ у Фа-ху более пространен и детализирован, что, надо полагать, отражает версию, которую использовал этот переводчик, где «насмешливость», «легкомыслие» и «заносчивость» могли также входить в число характеристик царя, а не народа Аванти.

Обсуждением «страны Прадхёты» заканчивается перечень царств в переводе IV в. Таким образом, можно считать, что дальнейший текст, посвященный Матхуре, Хастинапуре и Митхиле, представляет собой интерполяцию, сделанную ранее VII в., поскольку в переводе Дивакары этот фрагмент присутствует.

В санскритской «Лалитавистаре» восхваление Матхуры ограничивается обычной формулой о процветании и богатстве. Однако далее в отличие от сообщений о предыдущих странах приводится и название столицы (Матхура), и название страны (Шурасена), и имя правителя (Субаху). В китайском переводе Шурасена не упомяната, а восхваление отнесено не к городу, а к царю.

Появление Матхуры в перечне возможных мест рождения Боддхисаттвы не удивительно – начиная с кушанской эпохи этот город был важным центром буддийской культуры, о значении этого места для буддиста-паломника говорится в записках Фа-сяня и Сюань-цзана⁴⁷. При этом имя царя – Субаху (subāhu) – вызывает недоумение. В словаре Малаласекеры не фигурирует какой-либо правитель Матхуры с таким именем. В словаре буддийского санскрита Эджертон наш контекст приводится в качестве единственного упоминания об этом царе⁴⁸. Властитель Матхуры Субаху известен лишь из индуистской литературы. Согласно «Рамаяне», основателем города был брат Рамы Шатругхна. В конце жизни этот правитель отправился в Айодхью, разделив царство между двумя сыновьями, и Матхура досталась старшему сыну Субаху⁴⁹. Передача власти Субаху – канонический элемент рамаитского сюжета, она упоминается и в «Рагхуванше» Калидасы⁵⁰, и в ряде анонимных переработок «Рамаяны»⁵¹. Но об обстоятельствах его правления в этих источниках ничего не сообщается. Порицание в «Лалитавистаре» Субаху как представителя «рода, придерживающегося ложных взглядов», вполне понятно. Род, связанный с Рамой, которому поклоняются вишнуиты, в буддийской среде, естественно,

⁴⁴ Lacôte 1908, 237.

⁴⁵ Lacôte 1908, 236.

⁴⁶ Mahāvagga VIII. I. 28; Burlingame 2005, pt I, 272–274.

⁴⁷ Александрова 2008, 123, 223.

⁴⁸ Edgerton 1998, vol. 2, 600.

⁴⁹ Rāmāyaṇa VII. 108. 9–11.

⁵⁰ Raghuvamśa 15. 36.

⁵¹ См., например: Adhyātmarāmāyaṇa VII. 9. 21.

считался принадлежащим к чуждой традиции. Но сам Субаху, по-видимому, воспринимался как невыразительный персонаж, и потому в ряде рукописей имеется добавление, что этот правитель происходил из рода Кансы (kaṃsakulasya)⁵². Канса – важный персонаж сюжета о юности Кришны, изложенного в «Хариванша-пуране» и другой вишнуитской литературе. Этот демонический правитель Матхуры держал в заточении родителей Кришны и неоднократно пытался расправиться с ним самим. В конце концов, Кришна убил своего врага. Привязка Субаху к другому роду, связанному с мифологией Матхуры, отражает попытку анонимных редакторов памятника поместить этого неопределенного персонажа в более известный контекст.

Следующее царство также напрямую связано с индуистской традицией, но не с «Рамаяной», а с «Махабхаратой». Город Хастинапура был, по преданию, построен пятью сыновьями Панду – Пандавами.

Имя царя в санскритском тексте не названо, отмечена лишь его принадлежность к роду Пандавов. Знаменитый сюжет о рождении эпических героев от разных богов, делающем их самих полубогами, здесь остроумно переосмыслен как свидетельство нечистоты рода. Китайский переводчик как бы резюмирует повествование, передавая лишь основной смысл. Он опускает перечисление богов и героев, ограничиваясь лишь выводом об их внебрачном рождении. Кроме того, «царя Пандаву» Дивакара называет «евнухом»; возможно, это отголосок сюжета о Панду, который не мог приблизиться к своим женам в результате проклятия подвижника, что и стало причиной рождения сыновей от богов. Последним в перечне значится город Митхила, столица царства Видеха. Весь рассказ о Митхиле построен вокруг царя Сумитры. Это, пожалуй, самый загадочный персонаж из всей дискуссии о возможных местах рождения Бодхисаттвы. В палийском словаре Малаласекеры нет Сумитры, царя Митхилы. В словаре Эджертон в соответствующей статье дается ссылка только на нашу главу «Лалитавистары»⁵³. Среди правителей с таким именем, упомянутых в «Махабхарате», ни один не связан с Митхилой⁵⁴. Однако конкретность приведенных в главе сведений (многодетность, старость) заставляет предположить, что для составителей текста это была хорошо известная фигура. Кроме того, нельзя не заметить, что царь Митхилы – единственный персонаж, не подвергнутый осуждению и, более того, представленный как несомненный приверженец дхармы и праведник во всем фрагменте о царских родах.

Претендента на роль благочестивого правителя Митхилы можно обнаружить только в династийных списках пуран. Согласно «Матсья-пуране» и «Ваю-пуране», последнего царя из рода Икшваку звали Сумитра⁵⁵. Этот царь был правителем Митхилы и умер примерно в то же время, когда родился Бодхисаттва⁵⁶. Важно отметить, что к роду Икшваку пураны причисляют и правителя шакьев Шуддходану – это согласуется и с буддийскими представлениями⁵⁷. Возможно, родство с Бодхисаттвой послужило причиной того, что этот правитель представлен как сторонник дхармы и поставлен последним в списке, предваряя восхваление Шуддходаны.

⁵² Hokazono 1994, 311.

⁵³ Edgerton 1998, vol. 2, 601.

⁵⁴ Sörensen 1963, 657.

⁵⁵ Pargiter 1913, 12, 67.

⁵⁶ Kosambi 1955, 41; 1967, 35.

⁵⁷ См. неоднократные упоминания у Ашвагхоши (Aśvaghōṣa I. 1. 44; VII. 6; IX. 4; XII. 1; XIV. 92).

Можно добавить, что в джайнской традиции Сумитрой звали отца двадцатого тиртханкара Мунисувраты, современника событий «Рамаяны». Упоминание о нем появляется лишь в постканонической литературе (в «Кальпасутре» Бхадрабаху о родителях Мунисувраты не сказано ничего). По некоторым сведениям он был царем Митхилы⁵⁸, хотя в других источниках говорится, что он правил в Раджагрихе⁵⁹.

Это позволяет предположить присутствие в индийском предании образа некоего царя-мудреца по имени Сумитра, который не вошел в эпическую традицию, но был по-разному усвоен историографией пуран и агиографией буддистов и джайнов.

VII. В результате дискуссии о «выборе рода» боги обнаруживают свою неспособность определить идеальное царство и подходящий род для будущего Будды и обращаются за советом к самому Бодхисаттве.

Последние части прозаического текста главы выдержаны в ином стилистическом регистре. Рассказ о достоинствах рода и матери Бодхисаттвы построен как два длинных перечня хвалебных эпитетов. При этом нельзя не заметить, что текст не только изобилует тавтологиями («бывает раздающим обильную милостыню» и «бывает предан щедрости», «бывает неподвластным помрачению ума» и «бывает не подверженным помрачению ума»), но и содержит прямые повторы (род дважды назван «непоколебимым», дважды сказано, что он «вкушает наслаждения»). Но создается впечатление, что содержание конкретных «достоинств» здесь уходит на второй план. В перечнях важна именно формальная сторона: нарочитые и многократные повторы одной и той же конструкции (*tat kulam bhavati* «тот род бывает»), включающие в себя более мелкие повторяющиеся единицы (*kriyādhimuktaṃ... tyāgādhimuktaṃ... dānādhimuktaṃ*), создают некий однообразный ритм. Звучание такого текста воспринимается слушателем как особо торжественное завершение повествования о том, как Бодхисаттва принял решение сойти на землю.

Перечни Дивакары также изобилуют тавтологиями и не свободны от повторов. Сопоставление с санскритским текстом показывает, что несмотря на сходство в общем порядке частей китайский вариант нельзя считать переводом. У Дивакары даны иные списки качеств рода и матери. Некоторые совпадающие «достоинства» (например, соблюдение обетов) присутствуют и в санскритском, и в китайском памятниках, но помещены в разные места списка. Однако при более пристальном рассмотрении можно заметить, что один блок в китайском перечне достоинств рода во многом совпадает с санскритским. В нумерованном списке Дивакары пункты с 36 по 61 содержат целый ряд близких по содержанию характеристик, расположенных в том же порядке, что и в индийской сутре, начиная со слов о неизменном мужестве и заканчивая упоминанием о «корнях благого». Это позволяет предположить существование некоторого первоначального более краткого списка, по-разному дополнявшегося в различных редакциях. Перечень достоинств матери, напротив, имеет весьма незначительное число соответствий. Это согласуется с тем фактом, что этот второй список отсутствует в раннем переводе.

Перечень Фа-ху также совпадает с санскритским лишь эпизодически. Однако и в нем есть небольшой фрагмент, близкий к санскритской редакции и версии Дивакары. Таблица подтверждает существование какого-то первоначального ядра восхваления рода, сохраненного во всех трех памятниках.

⁵⁸ Jain 2009, 87.

⁵⁹ Nemačandra 2001, 108–109.

САНСКРИТ	ДИВАКАРА	ФА-ХУ
В таком роду почитают матерей. В таком роду почитают отцов	50. Сыновья почитают отца и мать	50. Они чтут своих родителей
В таком роду почитают шраманов. В таком роду почитают брахманов	51. Преклоняются перед шраманами 52. Высоко ценят брахманов	51. Они почитают шраманов и брахманов
Такой род обладает многими сокровищами, [полными] богатств и амбарами, [полными] зерна. Такой род бывает богатым многими драгоценностями в виде золота, золотых монет, жемчуга, золотой и серебряной [утвари и украшений]	53. В достатке обладают «семью сокровищами» 54. Обладают обильными урожаями хлебов	52. Они накопили большие богатства 53. В их сокровищницах много драгоценностей и зерна 54. Они полностью владеют «семью сокровищами»
Такой род владеет многочисленными [стадами] слонов, лошадей, буйволов, коров и баранов	55. Обладают несчетным числом слонов и коней	55. У них множество слонов и коней
Такой род [должен] иметь много рабынь, рабов, слуг и ремесленников	56. Обладают множеством слуг	56. Они не имеют себе равных 57. Рабов и прислуги у них так много, что им нет счета
Такой род бывает несокрушимым в бою. Такой род преуспевает во всем	57. Не считаются захватчиками 58. В начинаниях преуспевают	58. Они следуют выгоде и справедливости согласно своему желанию 59. Они неодолимы
Такой род бывает родом чакравартинов	59. Это род чакравартинов	—
К такому роду испытывают уважение благодаря накопленным им прежде корням благого	60. Их почитают накопившими корни добра в прежних поколениях 61. Все, что имеется в этом доме, произошло от корней добра, умноженных Бодхисаттвой	—

Расширение списков качеств рода и матери явно отражало стремление подчинить текст числовой символике, которая выявляется при сопоставлении с другими частями текста. В раннем переводе отсутствует указание точного числа рассмотренных богами родов, в то время как в санскритской сутре и версии Дивакары говорится, что боги обсудили 16 родов. Легко убедиться, что на самом деле были упомянуты только 8 царских родов. Столь очевидная «арифметическая ошибка» становится объяснимой, если вспомнить, что оба последующих перечня построены на числах, кратных восьми (64 качества рода и 32 качества матери). «Ошибочное» число родов дает возможность выстроить ряд, подчиненный удвоению: 8–16–32–64. Эта числовая последовательность согласуется и с основной темой главы о «четыре-х выборах». Кроме того, число 16 соответствует списку «16 великих стран» (*soḷasa mahājānapadā*), неоднократно приводимому в «Типитаке»⁶⁰, а также упоминанию того же числа стран (без перечня) в эпизоде выбора рода в «Махавасту»⁶¹.

VIII. Прозаическая часть главы заканчивается восхвалением Шуддходаны и Майи, представляющим собой своего рода «ответ» на предшествующие списки

⁶⁰ Rhys Davids 1959, 12–15.

⁶¹ Mahāvastu 2003, vol. 2, 2.

достоинств. При этом описание качеств царицы по объему текста значительно превосходит характеристику царя. Черты, отмеченные выше для списков достоинств, просматриваются и здесь: «портрет» Майи изобилует тавтологиями и включает прямые повторы (так, царица дважды названа «нелегкомысленной» – *asapalā*). Кроме того, в структуре этого текста различим некоторый план, который тем не менее несколько раз нарушается. Рассказ о Майе начинается с упоминания о ее юности и отсутствии у нее детей, далее говорится о ее красоте, затем перечисляются моральные качества, после этого речь идет о чертах лица (уши, волосы, лоб, брови), восхваляется голос царицы, далее снова превозносятся моральные качества, а затем сообщается о красоте отдельных частей тела, называемых в порядке движения сверху вниз, с головы до ног.

В переводе Дивакары многое близко к санскритскому варианту. Однако объемы текста, отведенного Шуддходане и Майе, в отличие от санскритской «Лалитавистары» приблизительно равны. Причина, как легко заметить, кроется в присутствии в санскритском описании Майи уже отмеченного последовательного перечисления частей тела. О том, что этот фрагмент является поздним добавлением, свидетельствует и его соответствие основному принципу описания женщин в классической санскритской литературе (кавье), где вместо цельного портрета героини автор описывал одну часть ее тела за другой, двигаясь сверху вниз.

Перевод Фа-ху демонстрирует серьезные расхождения как с санскритской, так и с поздней китайской версиями. Открывается текст восхвалением шакьев, а царь Шуддходана лишь упомянут в качестве их мудрого правителя. Таким образом, под родом здесь понимается не царский род, а все шакьи. В этой связи можно вспомнить, что имя Шуддходаны крайне редко встречается в палийском каноне. По-видимому, ранняя редакция «Лалитавистары» отражает тот этап формирования предания, когда образ царственного отца еще не играл важной роли. Причем, перечень добродетелей шакьев представляет их как неких «буддистов до Будды», хранящих «три сокровищницы» и следующих «одной колеснице». Описание же царицы сосредоточено почти исключительно на моральных качествах. При этом здесь говорится, что она была матерью Бодхисаттвы в пятистах рождениях, что повышает ее статус по сравнению с Шуддходаной.

IX. Заканчивается глава, как и большинство глав «Лалитавистары», стихотворным текстом, пересказывающим ее содержание. Стихи, как это нередко бывает в «Лалитавистаре», дают иную по сравнению с прозой версию легенды. Здесь отсутствует тема «четырёх выборов». В прозаическом рассказе Фа-ху этой темы тоже нет, и это свидетельствует о том, что перед нами позднее добавление, которое редакторы памятника ввели в прозу, не меняя при этом стихотворного текста. Восхваление Майи в стихах также демонстрирует явную близость к прозе IV в.: ряд моральных качеств полностью совпадает, совпадает и упоминание о пятистах прошлых рождениях.

В санскритских стихах нет обсуждения царских родов, присутствующего во всех прозаических версиях. Нет здесь и обсуждения, как такового. Бодхисаттва сам обзревает Джамбудвипу и принимает решение, что только шакьи достойны стать родом, в котором он появится на свет. Однако последняя строфа (20) противоречит предыдущему тексту, поскольку в ней сказано, что царицу Майю описывали «боги и просветленные существа».

Сравнение трех вариантов стихотворного текста не оставляет сомнений в том, что оба китайских перевода сделаны с индийского оригинала, совпадающего с санскритскими гатхами, которыми мы располагаем, или очень близкого к ним. При этом наиболее близким к санскриту оказывается именно ранний перевод: каждая

из его 20 строф воспроизводит смысл соответствующей строфы «Лалитавистары». В поздней китайской версии наблюдаются некоторые расхождения с индийским вариантом, однако они незначительны.

Во вступительной части стихов у Фа-ху и у Дивакары (строфы 1–2) говорится, что боги сообща размышляли о надлежащем месте рождения Бодхисаттвы. Это соответствует прозаическому рассказу, но отличается от санскритской стихотворной версии, в которой размышлениям предается сам Бодхисаттва (строфа 2). Однако и здесь не обошлось без противоречий: в 18-й строфе Фа-ху мы встречаем формулировку «там следует мне (!) совершить нисхождение», что предполагает речь от лица Бодхисаттвы (как в санскритских стихах), а не богов. Можно предположить, что отмеченные противоречия внутри санскритской и ранней китайской версий свидетельствуют о существовании еще более ранней редакции, в которой Бодхисаттва сам описывал род шакьев. Тогда начало гатх было таким, как в санскритской сутре, а последняя строфа отсутствовала и была добавлена позднее, чтобы приблизить стихотворную версию к прозаической.

Теперь можно попытаться проследить эволюцию сюжета о пребывании Бодхисаттвы в мире богов Тушита, приведшую к формированию главы «О чистоте рода» в «Лалитавистаре». Выявляемые в стихотворном повествовании противоречия дают возможность предположить, что даже эта версия сюжета не является первоначальной. Гипотетическим началом предания о выборе рода можно считать речь Бодхисаттвы, восхваляющую шакьев и Майю. Стихи отражают наиболее ранний из сохранившихся вариантов рассказа. Он представляет собой пространное восхваление Майи, предваряемое восхвалением шакьев и Шуддходаны, в собрании богов.

Следующий этап развития сюжета отражен в переводе IV в. Здесь введен эпизод, в котором боги обсуждают пять царских родов и отвергают их все. Бодхисаттва перечисляет качества идеального рода. Остальная часть прозаического текста Фа-ху по содержанию близка к стихам: Бодхисаттва восхваляет шакьев и Майю.

Перевод VII в. демонстрирует существенную переработку предания. Вводится целый ряд новых эпизодов: сообщение о богах, сошедших на землю в преддверии явления Бодхисаттвы, сообщение о пратьекабуддах, покинувших земной мир, перекликающееся с «Махавасту» и текстами из комментария к палийскому канону. Выбор рода предваряется выбором времени, стороны света и страны, т.е. формулируется тема «четырёх раздумий», являющаяся общей для текстов различных буддийских школ. Список царских родов увеличивается с пяти до восьми. К описанию идеального рода добавляется перечисление качеств идеальной матери. В последней части существенно возрастает роль царя Шуддходаны.

Санскритский текст содержит два важных дополнения: подробный рассказ о чакравартине и систематизированное описание внешности Майи. Тенденции, которые стоят за этими изменениями, различны. Текст о чакравартине представляет собой несомненное заимствование из канонической сутры и призван придать памятнику больший ореол сакральности. Описание Майи несет следы влияния санскритской поэтики и призвано приблизить произведение к эстетическим вкусам своего времени.

В то же время нельзя не отметить, что в ряде случаев было обнаружено сходство санскритского текста с ранним, а не с поздним китайским переводом (иерархия небожителей, собравшихся на совет, дискуссия о Магадхе и о царе ватсов). Это свидетельствует о сложном пути формирования сутры. Санскритский вариант, очевидно, восходит не к той редакции, с которой сделан перевод VII в., а к некоей иной версии, легшей в основу как известной нам «Лалитавистары», так и текста, отраженного в переводе Дивакары.

Теперь, когда процесс формирования главы в общих чертах выявлен, можно вернуться к вопросу о «политической карте», обрисованной в тексте памятника. Спор о царских родах содержит много материала, который выглядит как исторические реалии. Но если присмотреться к этому фрагменту главы внимательнее, нельзя не заметить, что эта «карта» описана весьма непоследовательно.

Пять царских родов, входивших в первоначальный вариант списка, обозначены различными способами: «род Вайдеха в стране Магадха» (род и страна), «род Каушала» (страна), «род царя вамша» (народ), «великий город Вайшали» (город), «род Прадхёты» (имя царя). Уже одно это наводит на мысль, что составители текста ориентировались на источники разного характера. Проведенный выше анализ показал, что описание Магадхи и Кошалы опирается преимущественно на индуистские источники, тогда как роды царя ватсов (вамша) и Прадхёты, а также город Вайшали описаны в соответствии с буддийской традицией. Таким образом, даже за первоначальным вариантом «карты» стояли не реалии какого-либо исторического времени, а образы, сформированные в разных литературных жанрах – в эпосе, буддийском каноне, буддийской постканонической обработке легенды об Удаяне.

Литературное происхождение еще ярче выражено в тексте о трех последних родах, добавленном между IV и VII вв. Описания этих родов построены более единообразно. Каждый раз называется главный город (Матхура, Хастинапура, Митхила). Во всех случаях речь идет о конкретных царях, названных поименно (Субаху, пятеро Пандавов, Сумитра). Источником всех трех описаний, как было показано, служит традиция эпоса и пуран.

«Географический обзор» Индии, представленный в «Лалитавистаре», изначально формировался как компиляция из различных литературных источников, не только буддийских. В дальнейшем его развитии индуистские источники явно преобладают.

Никак не связанные между собой предания – об Удаяне, Пандавах, Субаху и т.д. – помещены в контекст одного события, рождения Бодхисаттвы, и таким образом сделаны одновременными. Создатели главы как бы формировали свое историческое время, соединяя легенды о далеком прошлом с конкретным моментом зарождения буддизма. При этом вся общеиндийская традиция оказывалась лишь фоном для развертывания буддийского предания. Такая же картина представлена в «Винае муласарвастивадинов» (*Pravrajyāvastu*)⁶². Но для ее создания использован иной сюжетный ход: рассказывается, что одновременно со схождением Бодхисаттвы из мира Тушита на землю в четырех царских столицах родились наследники престола. В Раджагрихе родился Бимбисара, в Шравастии – Прасенаджит, в Удджайини – Прадхёта и в Каушамби – Удаяна. В этом случае «историческое время» также складывается из соединения преданий, приуроченных к событию рождения Будды.

Сообщения о богах, обучавших брахманов ведам перед рождением Бодхисаттвы, а также о пратьекабуддах, покидающих землю перед его появлением, выражают ту же идею центрального момента истории, в свете которого должно рассматриваться все предшествующее и последующее. Вставленный между этими двумя эпизодами фрагмент о сокровищах чакравартин также призван показать превосходство Будды над всеми легендарными, воспеваемыми в литературной традиции царями.

Глава «О чистоте рода», как явствует из представленного рассмотрения, являет собой создававшееся на протяжении веков собрание заимствований и интерполяций, своего рода «лоскутное одеяло», однако этот текст не лишен единства замыс-

⁶² *Mūlasarvāstivādinayavastu* 2000, vol. 2, 75.

ла, который с течением времени становился все более выраженным, приобретал законченное воплощение.

Литература

- Александрова Н.В.* 2008: Путь и текст. Китайские паломники в Индии. М.
- Васильков Я.В.* 2008: О значении «Махабхараты» для сравнительного эпосоведения // *Donum Paulum. Studia Poetica et Orientalia*. М., 262–274.
- Āṅguttaranikāya* 2006: The Book of the Gradual Sayings (Āṅguttara-nikāya) / Transl. by F.L. Woodland and E.M. Hare. Vol. 1–5. Delhi (1932¹).
- Apte V.S.* 1995: The Practical Sanskrit-English Dictionary. Delhi.
- Āśvaghoṣa* 1995: Buddhacarita or the Acts of Buddha / Ed. and transl. by E.H. Johnston. Delhi (Lahore, 1936¹).
- Burlingame E.W.* 2005: Buddhist Legends / Transl. From the Original Pali Text of the Dhammapada Commentary. Pt I–III. Delhi (1921¹).
- CBETA 2006: CBETA (邊境), Chinese Buddhist Electronic Text Association) Chinese Electronic Tripitaka Collection.
- Edgerton F.* 1998: Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary. Vol. 1–2. Delhi.
- Foucaux Ph.* 1884: Le Lalita-vistara – Développement des jeux. T. 1. P.
- Goswami B.* 2001: Lalitavistara. English Translation with Notes Bijoya Goswami. Kolkata.
- Hemacandra* 2001: Triṣaṣṭiśālākāpuruṣacaritamahākāvyaṃ. Pañcama-ṣaṣṭha-saptamaparvāṇi / śrīramaṇīkavijayajī Gaṇī & Vijayaśīlacandrasūri (eds.). Amadavada.
- Hokazono K.* 1994: Raritavisutara no kenkyū. Tokyo.
- Hureau S.* 2006: Preaching and Translating on poṣadha Days: Kumārajīva's Role in Adapting an Indian Ceremony to China // *Journal of the International College for Postgraduate Buddhist Studies*. X, 87–119.
- Jain A.K.* 2009: Faith and Philosophy of Jainism. Delhi.
- Jong J.W. de* 1997: Recent Japanese Studies on the Lalitavistara // *Indologica Taurinensia* XXIII–XXIV. Torino, 247–256.
- Kosambi D.D.* 1955: The Basis of Ancient Indian History // *JAOS*. 75. 1, 35–45.
- Kosambi D.D.* 1967: The Vedic «Five Tribes» // *JAOS*. 87. 1, 33–39.
- Lacôte F.* 1908: Essai sur Guṇādhyā et Brhatkathā. P.
- Lalita-vistara* 1958: Lalita-vistara / P.L. Vaidya (ed). Darbhanga.
- Lefmann S.* 1874: Lalita Vistara / Übersetzt von Salomon Lefmann. B.
- Mahāvastu* 2003: Mahāvastu avadāna. Vol. 1–2 / Dr. Bagchi & R. Basak (eds.). Darbhanga.
- Malalasekera G.P.* 1960: Dictionary of Pali Proper Names. Vol. 1–2. L.
- Milindapañho* 1928: The Milindapañho. The Pali Text / V. Trenckner (ed.). L.
- Mitra R.L.* 1998: The Lalita-Vistara. Memoirs of the Early Life of Sakya Sinha / Transl. by R.L. Mitra. Chs. 1–15. Delhi.
- Mūlasarvāstivādinayavastu* 2000: Mūlasarvāstivādinayavastu. Vol. 2 / Dr. S. Bagchi (ed.). Darbhanga.
- Nidāna-kathā* 1880: Buddhist Birth-Stories (Jataka Tales). The Commentarial Introduction Entitled Nidāna-kathā. The Story of the Lineage / Transl. by T.W. Rhys Davids. L.
- Panglung J.L.* 1981: Die Erzählstoffe des Mūlasarvāstivāda-Vinaya analysiert auf Grund der Tibetischen Übersetzung. Tokyo.
- Pargiter F.E.* 1913: The Purana Text of the Dynasties of the Kali Age. Oxf.
- Raghuvamśa* 1983: Raghuvamśa-mahākāvyaṃ of Kālidāsa / Haragovinda Sastri (ed.). Varanasi.
- Rhys Davids T.W.* 1959: Buddhist India. Calcutta (L., 1903¹).
- Schumann H.W.* 2004: The Historical Buddha. The Times, Life and Teachings of the Founder of Buddhism. Delhi.
- Sørensen S.* 1963: An Index to the Names in the Mahābhārata. Delhi (1904¹).
- Waldschmidt E.* 1951: Das Mahāparinirvāṇasūtra. Teil II: Textbearbeitung: Vorgang 1–32. B.
- Weller F.* 1915: Zum Lalita Vistara. I. Über die Prosa des Lalita Vistara. Lpz.
- Winternitz M.* 1977: A History of Indian Literature. Vol. 2. Buddhist Literature and Jaina Literature / Transl. by S. Ketkar and S. Kohn. Delhi.
- Witzel M.* 1997: The Development of the Vedic Canon and its Schools: The Social and Political Milieu // Inside the Texts. Beyond the Texts. New Approaches to the Study of the Vedas (Harvard Oriental Series. Opera Minora. Vol. 2). Cambr., 257–345.

(The Third Chapter of the «Lalitavistara»)

N.V. Aleksandrova, M.A. Rusanov

The authors explore the sources of a chapter from the «Lalitavistara», a Mahayana sutra narrating the life of Buddha. The analysed part of the sutra presents Buddhist concept of an ideal ruler and briefly describes the main kingdoms of ancient India. The question discussed is whether the text can be used as a historical source reflecting political reality. To answer this question, one has to trace the history of the text and to reveal the historical material used in it. For this purpose the authors explore Chinese translations of the «Lalitavistara» reflecting earlier versions of the sutra. They also publish Russian translation of all the texts concerned, because there has been neither any Russian translation of the «Lalitavistara» nor any translations of its Chinese versions in European languages.

© 2012 г.

Ю. Н. Кузьмин

КАЛЛИППА И БЕРОЯ¹

В «Исторической библиотеке» Диодора Сицилийского сохранилось сообщение о некоей Каллиппе, бывшей наложнице (παλλακίς) последнего Антигониды Персея. В настоящей статье автор высказывает предположение о том, что Каллиппа, чья жизнь оказалась связанной с представителями двух царских династий – Антигонидов и Атталидов, происходила из знатной семьи Гиппостратов-Каллиппов, засвидетельствованной эпиграфическими источниками в македонском городе Бероя в III–II вв. до н.э.

Ключевые слова: Македония, Бероя, Каллиппа, Гиппостраты-Каллиппы, Персей, Антигониды, Афиней, Атталиды, Андриск.

Данная работа завершает «трилогию» о знатных семьях из г. Бероя в Македонии в эпоху эллинизма. Первые две статьи были посвящены семьям, условно названным по наиболее распространенным в них именам Гарпами-Полемеями и Балакрами-Пантавхами². Их представители известны по наи-

Кузьмин Юрий Николаевич – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории и культурологии Самарского филиала Московского государственного педагогического университета.

¹ Я хотел бы выразить благодарность д.и.н. проф. О.Ю. Климову (кафедра истории Древней Греции и Рима СПбГУ), с которым мы обсуждали некоторые «пергамские аспекты» сюжетов, рассмотренных в данной работе, а также д-ру Э. Кэрни (Клемсон, США) и д-ру А. Татаки (Афины). Я признателен также всем друзьям и коллегам, участвовавшим в обсуждении доклада, посвященного вопросу о Каллиппе и ее возможных родственных связях, прочитанного на XVII Сергеевских чтениях в МГУ им. М.В. Ломоносова (февраль 2011 г.). Разумеется, вся ответственность за представленные здесь выводы лежит только на авторе.

² Кузьмин 2008, 152–161; 2010, 135–140.