Философия религии:
аналитические исследования
2026. Т. 10. № 1. С. 97–126
УДК 294.3

Philosophy of Religion:
Analytic Researches
2026, vol. 10, no. 1, pp. 97–126
DOI: 10.21146/2587-683X-2026-10-1-97-126

ТЕКСТЫ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ

В.К. Шохин

Буддийский классический инклюзивизм и две его разновидности

Шохин Владимир Кириллович – доктор философских наук, главный научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;

e-mail: vladshokhin@yandex.ru
ORCID: 0000-0002-2111-8740

Рассматриваются различные версии аберрации, связанной с идентификацией отношения начального и раннего буддизма к другим религиозным и философским традициям Индии в качестве открытого плюралистического мировоззрения. В версии Джона Хика, Ганса Кюнга и их последователей это отношение сознательно трактуется как однозначный антипод узкого эксклюзивизма авраамических религий, прежде всего христианства, тогда как некоторые другие религиоведы достаточно искренне путают плюрализм с инклюзивизмом – миссионерской инкорпорации чужого в качестве своего. В статье предлагается различать две разновидности буддийского инклюзивизма – доктринальный (трактовка чужих воззрений как не узнанного буддийского) и нарративно-мифологический (включение «первых лиц» брахманического пантеона в служителей Будды и его учеников). На конкретном примере одного из разделов Самъютта-никаи Палийского канона (которая впервые предстает перед читателем в русском переводе) демонстрируется претворение главы ведийских богов Индры (вместе со всей его «свитой») в проповедника учения Будды, готовившегося к этой миссии в даже в течение предшествовавших своих рождений, и демонстрируемый здесь тип «наступательного инклюзивизма» (который был впоследствии перенят очень успешно и индуизмом – как раз в конкуренции с буддизмом в первую очередь). Этот инклюзивизм противопоставляется тому «инклюзивизму политкорректному», который робко и компромиссно концептуализировался католическими теологами в преддверии и после Второго Ватиканского собора.

Ключевые слова: плюрализм, эксклюзивизм, инклюзивизм, буддизм, индуизм, католицизм, Палийский канон, Самъютта-никая, Будда, Индра

Ссылка для цитирования: *Шохин В.К.* Буддийский классический инклюзивизм и две его разновидности // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2026. Т. 10. № 1. С. 97–126.

© Шохин В.К., 2026

Buddhist Classical Inclusivism and Its Two Varieties

Vladimir K. Shokhin

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation;

e-mail: vladshokhin@yandex.ru
ORCID: 0000-0002-2111-8740

Different sorts of deflection concerning the initial and early Buddhism in its attitude to other religious and philosophical Indian traditions interpreted as opened pluralism are identified in this article. In the optics of John Hick, Hans Küng and their followers this attitude has been consciously treated as the univocal antipode to the narrow exclusivism of the Abrahamic religions, firstly of Christianity, while some other scholars of religion rather sincerely confuse pluralism with inclusivism, which is a missionary incorporation of foreign elements into one's own. The author offers to differentiate two varieties of the Buddhist inclusivism, one being doctrinal. i.e. interpretation of foreign outlooks as in reality Buddhist but not recognized as such, and the other, narrative-mythological. i.e. enlisting of the "top persons" of the Brahmanical pantheon into servants of the Buddha and his disciples. Through example of a section of the *Saṃyutta-Nikā*ya in the Pāli Canon (this collection of the Buddha's sermons being translated into Russian for the first time) implementation of Indra, the king of the Vedic gods (together with his retinue) as a preacher of Buddhism (who had prepared himself for this role even in his previous lives) is demonstrated, and description of this commitment is characterized as a check sample of the offensive inclusivism adopted successfully later by Hinduism in competition just with Buddhism in the first place. The author is sure that it can be opposed on the typological level to the "political correct inclusivism" developed by Catholic theologians on the eve and after the Second Vatican council.

Keywords: pluralism, exclusivism, inclusivism, Buddhism, Hinduism, Catholicism, the Pāli canon, the *Saṃyutta-Nikā*ya, the Buddha, Indra

Citation: Shokhin V.K. "Buddhist Classical Inclusivism and Its Two Varieties", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2026, Vol. 10, No. 1, pp. 97–126.

В каждой области знания, как нас научил Томас Кун, рано или поздно наступает время смены парадигм, что и в самом деле необходимо для развития любого теоретического дискурса. Однако нередко за него принимается то, что на самом деле является формированием больших мифов. «Науки о духе и религии», как высокопарно выражались некоторые немецкие философы прошлого, никак не являются исключением. С этими большими мифами, которые вступают в конфликт и с фактами, и с рациональностью, часто спорят, их сторонники оказывают сопротивление, растет целая большая литература, и, как я однажды выразился, вследствие этого образуется много «рабочих мест». Один большой пример такой «экономики» – теория так называемого постсекулярного общества, получившая решающий импульс после знаменитого стамбульского доклада Юргена Хабермаса в 2008 г. Другой – теория религиозного плюрализма Джона Хика, который прямо сравнивал ее с кантовским коперниканским поворотом в философии. Вокруг нее также уже образовалась целая библиотека публикаций. И именно в ее рамках обрело новое дыхания весьма

старинное представление о том, что едва ли не фундаменталистской претензии на самоисключительность по отношению к другим религиям, которая веками пестовалась в монотеистических религиях (в христианстве в первую очередь), противостоит диалогическое, «гостеприимное» и толерантное отношение к «религиозному другому» в восточных религиях (в буддизме в первую очередь).

Хикеанский образ буддизма и примеры нехикеанской апологетики

Генеральная система координат для локации этого буддийского отношения «к религиозному другому» была вычерчена в совсем небольшом, но содержательно весьма компактном манифесте Хика «О конфликтующих претензиях религий на истинность» (1983), где он, возражая Полу Гиффитсу и Делме Льюису, что на пути того межрелигиозного диалога, который он считает единственно современным, стоят различия мировоззренческих основ мировых религий, утверждал, что о них не стоит и беспокоиться – настолько они пусты, как любые догматические утверждения в сравнении с единой целью всех людей – спасением/освобождением. Гораздо большим препятствием, которое необходимо преодолевать являются модусы межрелигиозного сознания. И здесь эволюция человечества прошла несколько этапов. До совсем недавнего времени царствовал эксклюзивизм (опиравшийся на доктрину Халкидонского собора о том, что Иисус из Назарета – не только одна из точек соединения человечества с Трансцендентным, но и Сам Бог) – вера в то, что лишь один образ религиозной мысли и действия истинный, а все остальные ложные («вне церкви нет спасения»). На II Ватиканском соборе была принята доктрина инклюзивизма (предтечей которой была, например, концепция «анонимного христианства» Карла Ранера), по которой полнота истины, правда, содержится в одной традиции, но ее крупицы рассеяны и в других, – нечто вроде осовремененного эксклюзивизма. А вот с самого Хика начинается третий период в истории религиозного сознания человечества, суть которого в том, что все мировые религии воплощают различные восприятия и, соответственно, ответы человеческих культур трансцендентному Реальному, или Конечному [Hick 1983]. Первые два периода он сравнивал с птолемеевской картиной мира, третий – с коперниканской.

Будущее религий (если они пойдут по правильному и проложенному пути) мыслился Хиком как нечто подобное поклонению этому Реальному (которое манифестирует себя в ключевых символах, конституирующих «эмпирические религии» – как персонифицированных, вроде Отца Небесного, так и неперсонифицированных, вроде Нирваны), при которой каждой «эмпирической религии» должно быть дозволено жить своими символами, доктринами, культами, но так, чтобы они осознавали свою «неабсолютность» – в качестве ограниченных линз, через которые в их культуры проникает свет Реального. Вот как об этом говорится в конечной версии его религиологии – в монографии «Интерпретация религии» (1989): «…у нас значительное число исторических

тотальностей, каждая из которых, согласно нашей гипотезе, может посредовать [отношение] Реального к различным группам человеческих существ и которые на самом деле и делают это, насколько мы можем судить, *приблизительно* (курсив мой. – *В.Ш.*) в одинаковой степени» [Hick 1989: 375].

Откуда Хик взял весы для сопоставительного взвешивания валидностей этих эмпирических религий (к деистам XVIII в., к которым он имел значительно большее отношение, чем к современной религиологии, они назывались «статутарными религиями»)? Из собственного умозрения или из доверенных отношений с самим Реальным[1]? Сейчас гораздо важнее, что значит эта приблизительная, а не точно равная валидность этих религий.

И это выясняется уже через три страницы. Оказывается, что «индуистская, джайнская, сикхская и буддийская традиции уже значительно больше продвинулись в развитии плюралистического мировоззрения, чем религии семитического происхождения, и можно ожидать, что они продолжат способствовать продвижению распространения этого мировоззрения» [Hick 1989: 378]. Правда, в самое последнее время начали появляться прогрессивные формы христианской веры, прежде всего пересматривавшие догматическую халкидонскую христологию (и приводящую ее в большее соответствие Новому Завету, в котором якобы Иисус еще не считался Богом), и здесь можно назвать католиков Г. Кюнга, К. Ранера, Э. Шиллебека, пресвитериан Д. И Дж. Бэйлли, англикан М. Вайсли и Дж. Лампе [Ibid.: 379]. Но это, как можно понимать Хика, еще только первые зарницы на «птолемеевском небе», и то, что наиболее «продвинутые» христиане начинают только-только осваивать, самым рядовым представителям индийских религий было ясно уже много веков назад.

На Ганса Кюнга у него были основания ссылаться, хотя швейцарский неортодоксальный теолог состоял и с Хиком, и с его ближайшим сподвижником Полом Ниттером в весьма «неоднозначных отношениях» – оба претендовали на «расколдовывание» христианства и между ними было здесь соперничество. Но Кюнг в своем программном манифесте «Проект всемирного этоса» прямо назвал христианство самой нетерпимой религией в мире и посоветовал христианам (уже вполне извне) быть особо чуткими к критике со стороны других религий, которые могут им предъявить очень большой счет, и прежде всего за «абсолютизм» – за то, что настаивание на божественности Иисуса Христа мешает им преодолеть их «специфический эксклюзивизм и нетолерантность» [Küng 1990: 110]. Но Кюнг учредил и целую серию книг-диалогов, в которых он представлял христианскую сторону (с теми же основаниями, как Хик в «триалоге» с идеями и мусульманами), и в выпуске христианско-буддийском (положения другой религии излагал крупнейший буддолог Х. Бехерт – Кюнг был хорошим импрессарио) он, выступая, как и везде, за «взаимообмен» между религиеями (в данном случае в связи с медитативной практикой), твердо

[1] Оно мыслилось им не только как философская метакатегория, но и как божество, воздействующее на человечество через ниспослание ему личных и безличных своих символов, что очень значительно ограничивает его родство с кантовской вещью-в-себе, на котором Хик настаивал.

констатировал, что заимствующей стороной в этом «диалоге» может быть только христианство – как, в противоположность буддизму, отягощенное догматикой и дисциплинарным подчинением и «дрессировке» [Küng, Bechert 1900[a]: 204].

В отличие от него Гарольд Кауард, еще один «христианин» и даже священник Объединенной церкви Канады, был ортодоксальным хикеанцем и исправил своего учителя разве только в том, что препятствие для межрелигиозных отношений создали не только отцы Халкидонского собора, но еще раньше сам Афанасий Александрийский уже на I соборе, поскольку, если бы возобладало здравое мнение Ария, Иисус из Назарета был бы признан лишь одной из многих точек соприкосновения религий с Трансцендентным [Coward 1985: 21][2]. Другое отличие состояло в том, что Г. Кауард, в отличие от Хика и Кюнга, был и профессиональным индологом, занимавшимся весьма тонкими историко-философскими материями. Как и Хик, он считал, что только избранные христиане (в их числе и Ранер, несмотря даже на его инклюзивизм) достигают той религиозной открытости, которая была присуща другим религиям, тогда как буддизму атрибут открытости был присущ с самого начала, и он не рассматривал свои доктрины как догматы, но подвергал их суду разума [Ibid.: 87]. «Именно установка на критическую толерантность и готовность идти навстречу [другому] характеризуют буддизм в течение столетий. Начиная с отношения Готамы Будды к различным окружавшим его верованиям и до китайских и тибетских реализаций этого доминировало это открытое и в то же время твердое отношение к ним. Сегодня в Европе и Америке та же самая критическая открытость позволяет буддийской мысли взаимодействовать с современной наукой и психологией новым и волнующим образом» [Ibid.: 92]. Наиболее наглядно эта научная объективность в сочетании с полной открытостью к чужим мировоззрениям обнаруживается в «Брахмаджала-сутте» (первая сутра собрания Дигха-никая, т.е. всей Сутта-питаки), где Будда, излагая 62 «воззрения», выразительнейшим образом демонстрирует толерантность к чужим взглядам и убежденность в том, что «внешние» также открыли истину, равно как и безразличие к тому, как они оценивают его собственные достижения. Призыв же Будды в другом тексте поощрять миссионерскую активность (Ангуттара-никая I.20) – так, чтобы буддийская дхарма была тестирована и испытана обращаемыми, – более всего напоминает Кауарду позицию современного ученого, который передает свои открытия коллегам, чтобы они их верифицировали сами и продвинулись в своих достижениях дальше [Ibid.: 84–86].

Образ буддизма как религии плюрализма активно популяризируется и вне прямых ссылок на литературу хикеанского круга. Достаточно привести

---

[2] Называя Кауарда «христианином в кавычках», каковыми были также и Хик с Кюнгом, я даю не эмоционально-оценочную, но фактологическую квалификацию. Ведь отрицание основоположений христианства в виде божественности Иисуса Христа и соответственно догмата о Св. Троице не в большей мере позволяет того, кто отрицает то и другое (даже имея церковный сан), считать христианином в реальном смысле, чем считать отрицающего единобожие и посланничество Мухаммеда мусульманином (даже если бы он был муллой) или отрицающего четыре истины о страдании и отсутствие Я буддистом (даже если бы это был и лама).

несколько примеров из многих. Так, индийский христианский теолог Каларикаал Пулуз Алеаз, изобретший альтернативную хикеанской (но вырастающую из нее) синкретическую модель так называемого инклюзивистского плюрализма (христология в контексте философии адвайта-веданты[3]) идентифицирует буддизм как «духовность плюрализма», философские истоки которой он видит в основоположной для буддизма формуле *пратитья-самутпада*, в соответствии с которой все существа сосуществуют взаимосвязанно, и учение о не-Я – как, вероятно, препятствующее самоутверждению (в том числе и идеологическому) [Aleaz 2011].

Индонезийский религиовед Джесада Баубан также (и более убедительно) выводит буддизм из чисто плюралистической идентификации, придерживаясь более компромиссной объяснительной модели. Так, буддизм тхеравады признает относительную истину других мировоззрений, хотя наиболее прямой путь к истине – свой. Важное объяснительное значение имеет традиционное буддийское различение двух уровней истины. Буддизм готов признать полезность других верований (например, в Бога, небо, ад) настолько, насколько следование им может улучшить кармическое состояние человека, а это, в свою очередь, облегчает путь к высшей истине (когда все перечисленное отрицается). При этом тхеравадинский буддизм, подвергая критике теистические воззрения, мог идти на определенные компромиссы с ними, но не с учениями таких прямых нигилистов, как Пурана Кассапа или Пакудха Каччаяна, которые вообще учение о карме и сансаре отрицали [Buaban 2021: 887]. Этому не противоречит то, что Будда и его ученики вступали в дискуссии с иноверующими, прежде всего из индуистской среды, ради утверждения истины своего учения [Ibid.: 888]. В этом смысле они не были чужды и эксклюзивизма. Однако и плюрализм был приоритетным для тхеравадлинской традиции, поскольку она отстаивала принцип свободы религиозного самовыражения и терпимости. А потому те, кто считают, совершенно правильно, отстаивать эти принципы и в современном (постсекулярном) обществе, вполне могут апеллировать к Будде как к авторитету [Ibid.: 890].

Распространен, однако, и подход, связующий буддийское отношение к религиозному другому с однозначным и широким плюрализмом. Например, польский религиовед Яцек Сиераджан, автор статьи «Толерантность в буддизме», обильно ссылающийся на предшественников, выделяет следующие моменты (помимо толерантного отношения индийских царей, поддерживавших буддизм, к иноверцам). Например, в «Удумбарикасиханада-суттеп» из Дигханикаи Будда убеждает бывшего джайна Нигродху, перешедшего в сангху, что он не требует даже того, чтобы тот отказался от своего прежнего учителя или изменил свой образ жизни, в чем один из переводчиков этого собрания канонических текстов (У. Волш) усмотрел «экстремальную толерантность буддизма» [Sieradzan 2014: 367]. Правда, он признает, что в палийских суттах утверждается и то, что в других «орденах» не достигается так прекращение желаний, как в буддийском. Однако он относит к проявлениям толерантности

[3] О его популярности свидетельствует весьма солидный сборник, вышедший к его 70-летию [John 2010].

трактовку других религий как манифестаций буддийской и уточняет, что «это состоит по большей части в инкорпорации в буддийский пантеон богов других религий» [Sieradzan 2014: 368]. Наиболее выразительно эта политика толерантности проявила себя в Тибете, после того как Падмасамбхава (VIII–IX вв.) заключил «завет» с богами местной религии бон подобно тому, как Яхве – с народом Израиля, а в 1977 г. Кармапа объявил бон пятой школой буддизма. То же самое мы наблюдаем в Китае, когда однажды тамошняя группа буддистов, испытывая преследования со стороны даосов, отождествила Махакашьяпу с Лаоцзы, и именно таким образом в Китае появились (здесь он ссылается на монографию А. Матсунаги «Китайская философия ассимиляции» – 1969) 33 специфически китайских манифестаций бодхисаттвы Авалокитешвары [Ibid.: 369].

Сознательные и искренние аберрации

Хиковское, как и кюнговское, «сравнительное религиоведение» также можно обозначать только с кавычками, так как аутентичная религиоведческая компаративистика, как и любая другая область науки, должна преследовать «мирную» задачу установления объективной истины, а не военные действия по отношению к исконной религиозной традиции. Хиковская идея о том, что только отдельные, избранные христианские теологи лишь приближаются в настоящее время к уровню того религиозного сознания, которым располагали в течение веков самые рядовые индуисты, джайны, сикхи и в первую очередь буддисты, более всего напоминает раннесоветские убеждения, что простая кухарка при социализме стоит гораздо выше по своему общественному сознанию, чем сколь угодно образованный дореволюционный или буржуазный профессор, потому, что живет при более правильной общественно-экономической формации. Не менее абсурдно было и выступление Кюнга, противопоставлявшего творческую свободу буддийского монаха, особенно чаньского, «дрессировке» католического, ибо основная задача первого, воспитанного на доктрине отрицания Я, заключалась как раз в полном отсечении не только своих восприятий из послушания учителю, но и самосознания. Еще большие претензии можно предъявить за промывание мозгов Кауарду как профессиональному индологу, который умудрился позиционировать отношение Будды к 62 доктринам по «Брахмаджала-сутте» в качестве образца научно-исследовательской добросовестности и открытости к чужому мнению, равному научной опять-таки самокритичности. Ведь после изложения всех позиций «шраманов и брахманов» по первостепенным философско-мировоззренческим вопросам (среди них и (без)начальность Атмана и мира, и (бес)конечность мироздания, и природа мировой каузальности, и индивидуальное бессмертие души и многое другое), Будда заявляет: «Что касается, монахи, тех шраманов и брахманов, которые придерживаются учения о вечности и отстаивают вечность Атмана и мира в четырех позициях, то вера этих почтенных господ – [вера] незнающих и слепых, беспокойное стремление тех, кого влечет жажда [“становления”]. И что касается, монахи, тех шраманов и брахманов, которые придерживаются учения о полувечности-полуневечности и отстаивают частичную

вечность и частичную невечность Атмана и мира в четырех позициях, то вера и этих почтенных господ – [вера] незнающих и слепых, беспокойное стремление тех, кого влечет жажда [“становления”]. И что касается, монахи, тех шраманов и брахманов, которые придерживаются учения о конечности и бесконечности и отстаивают конечность или бесконечность мира в четырех позициях, то вера и этих почтенных господ – [вера] незнающих и слепых, беспокойное стремление тех, кого влечет жажда [“становления”]…»[4]. Я думаю, что только самый ангажированный читатель может здесь усмотреть нечто подобное научной самокритике, открытости по отношению к позициям оппонентов и желание участвовать в дискуссии с ними на равных (а не с позиции онтологического превосходства над ними).

Что касается более объективных современных «шраманов и брахманов», чьи позиции (как в случае с Я. Сираджаном) были выше изложены, то они имеют уже то значительное преимущество перед выделенными пропагандистами, что стремление к установлению истины (а не к победе над врагом) у них, безусловно, присутствует. В некоторых моментах они, несомненно, правы. Так, хотя и не следует абсолютизировать религиозную толерантность тех правителей Индии, которые оказывали особое покровительство буддизму (сам император Ашока, которого всем ставят за это в пример, был значительно толерантнее к иноверцам до того, как взял решительный курс на буддийский прозелитизм, чем после этого[5]), в самом деле они меньше использовали насилие в решении межрелигиозных отношений, чем их средневековые христианские, мусульманские или индуистские «коллеги». Далее, в отличие от хикеанцев они, несмотря на колебания в формулировках, понимают, что плюрализм как таковой все-таки не может быть формой религиозного мировоззрения. Ведь плюралистом, т.е. человеком, признающим, что все религии, в том числе и его собственная, являются лишь частными и ограниченными «линзами» отражения так называемого Реального-в-себе, может быть только совершенно внеконфессиональный религиовед или философ религии, но не сам религиозный субъект – лицо, принадлежащее к любой конкретной религиозной общности. Хик однажды саркастически сравнил убежденность такого субъекта в превосходстве своей религии над другими с убежденностью влюбленного в том, что его избранница – лучшая женщина в мире [Hick, 1989: 209], но я бы сравнил симметрично саму его иронию с таковой у евнуха, для которого вследствие отсутствия у него «органа любви» все женщины одинаковы.

Буддисты ни в коем случае не были исключениями из этой «природы вещей», а потому те примеры отстаивания ими превосходства своего «пути» пе-

---

4 Перевод мой: [Шохин 2007: 39], оригинал: [Dīgha-Nikāya 1890: 39–40].

5 Так, например, в «Ашока-авадане» содержится рассказа о возлюбленном брате Ашоки – Виташоке, который после длительных колебаний стал не просто буддистом-мирянином, но странствующим монахом (*бхикшу*) и погиб, потому что его приняли за «еретика», когда Ашока назначил награду в золотую монету за голову каждого из них после того, как один джайн осмелился нарисовать Будду почтительно склоненным перед Махавирой [Aśokāvadāna 1963: 67–68]. Хотя в этой легенде были перепутаны джайны с адживиками, ее сюжет не мог бы появиться на пустом месте, особенно в контексте превозношений великого индийского самодержца.

ред всеми остальными, которые приводит Дж. Бабуан, можно было бы многократно умножить. Это правильно чувствует и П.Н. Алеаз, который, настаивая на «плюралистической духовности» в буддизме, все же трактует его как «плюралистический инклюзивизм», хотя предлагаемое им понятие весьма смутное – как компромиссное. Еще более проблематично его связывание этого «плюралистического инклюзивизма» с основоположными для буддизма философскими доктринами *пратитья-самутпада* и *анатмавада*, так как первая не имеет отношения к взаимоотношениям людей, а вторая в конечном счете противоречит религиозному сознанию как таковому[6] и, помимо этого, не содержит в себе ничего специфически «плюралистически-инклюзивистского», так как последнее превосходно сочеталась с атма-вадой индуистов и джайнов. Наконец, приводимые Я. Сиредзаном факты интеграции буддизмом языческих верований Тибета и Китая, сами по себе весьма значимые (хотя и достаточно известные), никакого отношения к толерантности не имеют – речь идет о прямой политике строительства дружественных отношений с окружающим и превосходящим по силе инорелигиозным миром ради выживания в нем. В тех же случаях, когда буддисты оказываются в большинстве, они прибегают не к мягкой, но вполне жесткой силе, что мы совсем недавно видели на примере «выдавливания» ими мусульман из Ньянмы и продолжаем видеть в усиливающемся тхеравадинском фундаментализме на Шри-Ланке.

Однако для того, чтобы разобраться в буддийском «плюралистическом инклюзивизме» корректнее, следует обратиться к аргументации в серьезной академической науке. И начать с той, которая принадлежала тому ее представителю, который на самом деле и открыл само понятие инклюзивизма.

Доктринальный инклюзивизм

Им оказался великий немецкий индолог Пауль Хакер (1913–1979), который, много размышляя над природой индийской религиозной толерантности, с которой было связано много построений неоиндуистов, дал следующее (и, как мне кажется, до настоящего времени наиболее когерентное) дескриптивное определение этого феномена. В его докладе 1977 г., посвященном этой теме, ясно прозвучало, что «инклюзивизм значит, что некто интерпретирует центральное представление чужой религиозной или мировоззренческой

[6] Поскольку это сознание в любой религии исходит из того, что действия, слова и мысли человека в этой жизни должны направляться определенным образом для обретения им благой участи после нее, это религиозное a priori по определению предполагает континуальное Я (а не последовательность мгновенных состояний, из которых каждое следующее возможно только после уничтожения предыдущего – буддийская доктрина *кшаникавада*). Наиболее ярко это противоречие между буддийской философией и буддийской религией обнаруживается, как кажется, в нарративной (джатаки, аваданы и другие жанры), да и в доктринальной литературе, где *пере*воплощения и самого Будды, и его учеников, и богов, и всех ни малейшим образом не проблематизируются. Потребность (не высказанная, но очевидная) заполнить этот «ров» была, на мой взгляд, одной из основных мотиваций за раздвоением истины на «эмпирическую» (*вьявахарика-сатья*) и «абсолютную» (*парамартхитка-сатья*), наиболее подробно разрабатывавшимся в многочисленных текстах махаяны.

группы как идентичное тем или иным центральным представлениям той группы, к которой принадлежит сам. По большей части к инклюзивизму относится артикулированное или неартикулированное утверждение, что чужое, которое объявляется тождественным своему, каким-то образом ему подчинено или ниже его» [Hacker 1983: 12]. Формулировка эта означает по крайней мере одну очень важную вещь. То, что Хик и его последователи выдавали (и выдают поныне) за специфическое изобретение Карла Ранера и Иоанна Павла II, на деле впервые (и как увидим ниже, в гораздо большей последовательности и полноте) реализовалось совсем в другом религиозно-культурном регионе более чем за два тысячелетия до них, и только однозначные двойные стандарты (или в лучшем случае простая некомпетентность) позволяют им «стигматизировать» как скрытый эксклюзивизм то, что в другом случае считается прообразом плюралистической «религии будущего».

Самую яркую (и древнюю) иллюстрацию описанного им явления Хакер представил в виде обращения Буддой в свое учение двух брахманов из очень знатных кланов Васеттхи и Бхарадваджи, чему посвящена «Тевиджджа-сутта» – «Наставление о Тройственном знании». Сюжет ее следующий. Однажды, зайдя в брахманскую деревушку Манасакату, Будда застает двух молодых брахманов очень знатного происхождения в споре о том, какой из их учителей знает лучше путь соединения с Брахманом (как конечной цели жизни): Васеттха настаивает, что это брахман Покхасаради, а Бхарадваджа – что брахман Тарукkха, и они просят Будду стать арбитром в их споре. Тот начинает свой миссионерский tour de force очень искусно – с того, что он трижды спрашивает Васеттху, действительно ли он считает, что методы, предлагаемые для единения с Брахманом теми учителями, работают. Когда молодой брахман отвечает утвердительно, гость спрашивает, знает ли он такого учителя, который видел бы Брахмана с глазу на глаз, и получает на сей раз отрицательный ответ. Тогда он спрашивает, а не видел ли он учителя какого-нибудь учителя, учителя учителя учителя, который видел бы его, и так до седьмого поколения учителей. И так как Васеттха вынужден отвечать отрицательно, то Будда сравнивает брахманистских учителей, претендующих на то, чего они не знают, с чудачком, который заявляет, что влюблен в красавицу, которую никогда не видел, с горе-строителем, начавшим пристраивать балкон к несуществующему дому, и с дурачком, который хочет достичь другого берега реки, приглашая его к себе в гости. Однако даже если кто-то из брахманских учителей и согласится, что не берег должен прийти к нему, а все-таки он к берегу, то он и этого не достигнет, так как ноги его в пятеричных оковах (привязанность к объектам пяти чувств). К тому же подобное познается подобным, а этого не получается, так как те учителя наделены всеми страстями, а Брахман бесстрастен. В результате Васеттха задает вопрос, к которому его и подводили: а не знает ли Будда тогда путь соединения с Брахманом? И получает энтузиастический положительный ответ – что если и житель Манасакаты может ошибиться в определении дороги к своей деревушке, то Будда как «проводник к Брахману» ошибиться не может, так как именно он (в отличие от брахманских учителей) знает этот путь изначально. И не только он, но и его ученики, ведь они знают последовательность стадий провозглашенной им практики, которая с неизбежностью

ведет к единению с Брахманом, и к тому же имеют с ним много общего – начиная с отсутствия имущества и завершая предельным самоконтролем. Разумеется, рассказ завершается просьбой юных брахманов принять их в сангху для истинного достижения того, на что претендовали их прежние учителя [Dīgha-Nikāya 1890: 235–253].

Хакер совершенно правильно сделал, выбрав этот модельный образец буддийского инклюзивизма как твердой, искусной и, можно сказать, агрессивной миссионерской стратегии. А выдавать подобные диалоги за плюрализм, как то предлагает Кауард, – значит рассчитывать на читателя, который понятия не имеет о реальном буддизме или столь же прост умом, как тот человек из приведенного диалога, который хочет приблизиться к другому берегу реки, приглашая его к себе в гости.

Однако это отнюдь не единственный диалог из Палийского канона, в котором выясняется, что буддисты имеют единственно истинный ключ к исконному достоянию брахманистов. Так, в диалоге со сходным названием, «Тевиджджаваччхаготта-сутта» («Наставление Ваччхаготте о Тройственном знании»), Будда вступает в беседу с уважаемым им париббаджаком (странствующим философом) Ваччхаготтой, и на его вопрос о том, правильно ли ему приписывается уверенность в своем всезнании, знании обо всем, что есть в мире, которым он располагает в каждый момент своей жизни, отвечает, что это неверно. У него другое знание – Тройственное знание – о своих прежних существованиях, и благодаря этому своему знанию, которое есть «очищенное божественное знание, превосходящее человеческое» по причине освобождения от всех препятствий, он может всегда видеть приход и уход из жизни всех существ с их состояниями (положительными и отрицательными), обусловленными предыдущими деяниями. А на вопрос париббаджака о том, может ли не буддийский монах, а обычный домохозяин положить конец страданию, Будда дает отрицательный ответ: самое большее, что он может, это достичь неба, и таких домохозяев немало. А на вопрос, может ли положить конец страданию не домохозяин, а нагой аскет, т.е. тот, кто отказался от обычной жизни и любой собственности, но не член буддийской общины, ответ также отрицательный. А из тех аскетов, которые достигли неба, он знает, что в течение 91 мирового периода такое удалось только одному – тому, кто признавал кармические последствия прошлых действий[7] [Majjhima-Nikāya 1888: 481–483].

Основной смысл этой проповеди, конечно, в том, что конечная цель существования достижима только для буддийского монаха – не для домохозяина и не для аскета другой религиозной общины. Следующий смысл – в том, что и «более скромная» цель – достижение неба – более сподручна для обычного домохозяина, но не для представителя другой «аскетической конфессии», которая уже на два порядка отстоит ниже от буддийской. Но скрытый смысл другой – это деконструкция основоположного понятия брахманистов, «истинное прочтение» Трех Вед в качестве божественного знания Будды, которые

[7] Подразумевается, что не тому, кто учил бы на манер главы адживиков Маккхали Госалы о том, что все предопределено, а потому действия кармически не результативны.

(в качестве Ригведы, Самаведы и Яджурведы) на самом деле «затемнены» у брахманистов. На то, что буддийская деконструкция Трех Вед составляет константу Палийского канона, обратил внимание и Ричард Гомбрич, один из ведущих современных индологов [Gombrich 2014: 29–30].

Нарративно-мифологический инклюзивизм

Буддийская миссионерская стратегия уже изначально работала, однако, не только с интеллектуалами, которым надо было показывать мировоззренческо-сотериологическое превосходство новой религии над прежними, но и с людьми, более склонными к эмоционально-чувственному восприятию действительности. В этом и проявилось то, что позднее было обозначено как искусность в средствах (upāyakauśalya). Речь идет о графическо-повествовательном изображении превосходства Будды и его учеников над богами брахманистского пантеона. Задача решалась двоякая: и привлечение потенциальных прозелитов, и утверждение уже обращенных в правильности их выбора.

То, что этот метод «обращения и закрепления» разрабатывался как более «демократичный», гораздо подробнее доктринального (см. выше), свидетельствует изобилие диалогов одной только Дигха-никаи. Так, «Махасамая-сутта» открывается решением четырех хранителей мира (Индра, Кубера, Яма, Варуна) вместе с их свитой спуститься (с той легкостью, с какой человек двигает руками) на ту «поляну», где боги 10 000 миров уже сошли, чтобы в восхищении узреть Будду с 500 архатами, дабы каждый из них произнес прославляющий его стих, и вся сутта заполнена этим славословием [Dīgha-Nikāya 1903: 253–262]. А в «Джанавасабха-сутте» один из полубогов рассказывает о том, как однажды в полнолуние на другой поляне собрались 33 ведийских бога во главе с Индрой (в палийских текстах он зовется Сакка=Шакра) вместе с подчиненными им четырьмя хранителями мира (см. выше), и все эти боги ликовали по поводу того, что их сонм постоянно растет – вследствие того, что растет на земле количество последователей Будды, которые после смерти с гарантией попадают на небо. Специальный же уполномоченный Будды Брахма Санамкумара не только принимает облик каждого из этих божеств, чтобы лучше донести до них эту истину, но и преподает им положения буддийского учения начиная с техники достижения сверхсостояний (*иддхи*), блаженства и ступеней сосредоточения, после чего уже все небожители вместе дружно воспевают Будду [Ibid.: 200–219]. Эта нарративная стратегия инклюзивна уже в буквальном смысле слова: те брахманистские боги, которые могут и хотят стараться по максимуму о своем «освобождении», в следующих рождениях могут достичь состояния буддийских совершенных (архатов), но и всякому старательному члену общины практически гарантировано не меньшее, чем рождение богом в небесном мире (так что замедление с вступлением в нее просто противоразумно). Но был открыт путь и к дальнейшему рассуждению: «на самом деле» те, кто сподобились стать брахманистскими богами, добились этого не по рождению, а правильным трудом в освоении «восьмеричного пути». Различные модальности почитания Будды ведийскими богами, выполнение ими его поручений и даже исполнения миссионерского послушания представлены во множестве эпизодов

в диалогах Дигха-никаи, где они никак не против и того, чтобы создатели палийских сутт «разбавляли» их сонм небожителями собственного производства, в виде вторичных божеств, олицетворяющих отдельные человеческие склонности и страсти[8].

Эти тхеравадинские наработки нашли обильное продолжение в текстах и других школ буддизма. Достаточно обратиться к самой подробной санскритской биографии Будды в «Лалитавистаре» (датировка всех сохранившихся версий, санскритской и китайских, – IV–IX вв.), принадлежащей, судя по всему, школе локоттаравадинов (почти махаянистов, само название которой указывало на то, что Будда трактуется здесь как «надмирное существо»), в которой с «нечитабельной» монотонностью повествуется о самом подробном участии всех основных трех классов брахманистских богов (четыре хранителя мира со свитой, 33 ведийских бога со свитой и обитатели мира Брахмы) во всех основных событиях жизни основателя буддизма, начиная с пренатального существования на небе Тушита, и решении воплотиться на земле в семье царя шакьев, пребывании в лоне царицы Майи, рождении в роще Лумбини и т.д.[9] В позднем же буддизме (как в текстах, так и в изображениях) мы имеем уже и следующий феномен – «инклюзивистского унижения» главных индуистских богов: буддийских «совершенных» (сиддхи) на небе Хари-Вишну обслуживает как привратник, все трое Брахма, Вишну и Шива ассоциируются с главным демоном буддийской мифологии Марой, Вишну отдельно идентифицируется как животное-возница одной из форм сострадательнейшего бодхисаттвы Авалокитешвары, махаянско-тантрическая многоголовая богиня зари Маричи нередко изображалась как попирающая ногами некоторых из главных индуистских богов[10].

Индуисты не оставили эти выходки без ответа. Но для понимания «технологии их реакции» целесообразно вернуться к еще одному собранию Палийского канона, чтобы уточнить, как буддийские миссионеры работали не со всем скопом 33 ведийских богов, но с одним – их повелителем.

---

[8] См. об этом подробно в публикации [Шохин 1999].

[9] Одним из ярких примеров «сервилизма» брахманистских богов по отношению к Будде является представление, данное ими при выезде из дворца матери Будды – царицы Майи, отправившейся в рощу Лумбини для произведения его на свет в земной жизни (Часть 7): «Когда Майя взошла на трон, то три тысячи миров содрогнулись шестикратно, боги сыпали цветы и размахивали одеждами, [крича]: “Сегодня в Лумбини рождается лучший в мире!” (ст. 17). «Четыре хранителя мира везли ту колесницу, владыка тридцати [богов] Индра подметал дорогу, Брахма шел впереди, прогоняя неправедных людей, а сто тысяч бессмертных кланялись, сложив руки» (ст. 18). «Царь с радостным сердцем наблюдал это чудо, ему было ясно, что тот, кому Четверо хранителей [мира], Брахма и [прочие] боги вместе с Индрой совершают великую пуджу, – бог богов. Ясно, что он – чистый духом» (ст. 19). «Нет в трех мирах существа, которое выдержит такую пуджу, [будь то] бог или наг, Шакра, Брахма или хранители [мира], – голова его лопнет и жизнь прервется; но этот высший бог выдержит всякую пуджу» (ст. 20) [Лалитавистара 2017: 490].

[10] См. указатель литературы по этому вопросу в [Sarao 2012: 91].

Самъютта-никая и «буддист Индра»

Самъютта-никая («Собрание взаимосвязанных сутт») отличается от четырех других собраний диалогических наставлений Сутта-питаки разнородностью принципов, которые были заложены в организации ее 56 разделов. Если Дигха-никая, Маджджхима-никая и Кхуддака-никая были собраны в соответствии с размерами этих наставлений (первая включала сутты большой длины, вторая – средней, третья – малой, что прямо обозначается в их названиях), а Ангуттара-никая также по восходящему количеству сутт в разделах, то здесь они организуются и по предметному принципу (например, сутты о каузальных связях между феноменами), и по тем «персонам», вокруг которых и от лица которых произносятся соответствующие поучения (например, от лица знаменитого ученика Будды Сарипутты). Очень многие из этих сутт (как правило, небольшого размера) содержательно пересекаются с суттами других собраний, что К.Р. Норман убедительно объясняет тем, что в собраниях Сутта-питаки материализовались различные способы группировок преданий, восходящих еще к устной традиции их трансляции, когда «рецитаторы» (*бханаки*) хранили их независимо друг от друга [Norman 1983: 50]. Из пяти же больших разделов Самюъютта-никаи группа сутт, посвященных царю ведийских богов Индре, «Сакка-самъютта» завершает первый, именуемый «Сагатха» («Со стихами»[11]) в виде 11-й «книги».

М. Винтерниц правильно обратил внимание на то, что эта группа сутт активно перекликается с объемной «Саккапаньхасуттой» из Дигханикаи («Наставление о вопросах Сакки») [Dīgha-Nikāya 1903: 263–289], где грозный царь ведийских богов едва решается из благоговейного страха обратиться с вопрошаниями к Будде из-за сознания его полного превосходства над ним, используя для этого ходатайство одного из своих слуг-гандхарвов, и удостаивается наставления о том, что высшая цель жизни может быть достигнута только через приятие буддийского учения, после чего разражается хвалебным гимном в адрес своего нового Учителя [Winternitz 1920: 32, 41–42].

В «Книге Сакки», срединный раздел которой (XI.2) предлагается в первом русском переводе читателю ниже, «экономные события» развиваются следующим образом. Во время первой встречи с монахами в столице Кошалы Шравасти Будда рассказывает им, что, когда Индра был еще (в одном из рождений) человеком, он следовал семи этическим правилам (начиная с почитания родителей и завершая подавлением гнева) и, «доведя их до завершения, достиг божественного могущества», которое, таким образом, не было ему присуще изначально, вопреки убеждению брахманистов (XI.2.1). Далее перечень исполненных им правил воспроизводится дважды и «реконструируются» его имена-атрибуты, в частности его общепринятый атрибут могущества (maghavān), объясняется только тем, что его отца в том рождении звали Магха

[11] Все практически сутты Палийского канона содержат наряду с повествовательными элементами стихотворные, но в этом разделе Самъютта-никаи стихи (*гатхи*) занимают преимущественное место в сравнении с прозаическими пассажами, а некоторые сутты и полностью состоят из стихов.

(XI.2.2). В столице же конфедерации личчхавов Вайшали Будда на расспросы местного жителя по имени Махали воспроизводит все те же нравственные добродетели Индры-человека, позволившие ему стать богом, и продолжает растолковывать его имена, одно из которых означает, что он как-то был женат на Судже – дочери одного из асуров, заклятых противников богов (XI.2.3). А вот в парке столицы Магадхи – Раджагрихе – рассказывается об одном бедняке, который смог родиться в мире 33 богов и даже «превзойти их своим блеском» потому, что исполнял заветы Будды, и когда те боги возмутились такому вторжению в их царство бывшего «бомжа», их царь Индра наставил их стихами, согласно которым тот превзошел их исполнением буддийской дхармы и намекнул, что такая же блаженная участь ждет и всех мудрых, которые живут, держа в уме постоянно наставления Будды (XI.2.4). В следующем очень кратком диалоге (снова в Шравасти) сам Индра обращается к Будде за этим наставлением (ср. «Вопросы Сакки» в Дигха-никае – см. выше) в том, где располагается место блаженства, и узнает, что не в парках и других приятных местах, но там, где подвизаются «совершенные» – архаты (XI.2.5).

В другом излюбленном Буддой месте, называемом Горой коршунов, Индра задает уже другой ему вопрос – где будет находиться тот плод, на который могут надеяться те благочестивые люди, которые совершают ведийские жертвоприношения? Оказывается, этот плод может быть действительным, как и «заслуга», только при том условии, что они будут материально помогать буддийской общине (XI.2.6). В Шравасти ведется другой диалог – между Индрой и Брахмой Сахампати, – какими словами лучше восхвалять Будду, и, судя по контексту, формулировки второго оказываются предпочтительнее (XI.2.7). В роще же Джетавана, близ Шравасти, ведется диалог между Индрой и его возницей Матали. Второй спрашивает, кого почитает первый, если его почитают знатоки Трех Вед, славные кшатрии и 30 ведийских богов, и получает ответ, что царь богов почитает добродетельных отшельников и безупречных в своем поведении мирян (XI.2.8). На тот же вопрос Матали Индра отвечает и в следующем эпизоде, когда он велит колесничему запрягать коней, чтобы отправиться в прекраснейший парк: он обращается к Будде со скрещенными в глубочайшем почтении руками и сообщает колесничему, что почитает прежде всего самого «Неколебимого Наставника», но также его совершенных учеников (архатов), «чьи влечения прекратились», и учеников его учеников, чье наслаждение в почитании предыдущих «и следующих за ними нерассеянно» (XI.2.9). Наконец, в той же Джетаване Индра в третий раз отвечает на вопрос Матали, кого он почитает, но на этот раз возничий выражает риторическое удивление, как царь богов может почитать обычных людей с «гнилостными телами», «голодных и жаждущих», подразумевая странствующих отшельников. Царь богов на сей раз совершает поклон в сторону уже не Будды, но общины и отвечает, что он почитает лишенных собственности и ни от кого не зависящих: «Боги воюют с асурами, многочисленные, Матали, // А эти ни с кем не воюют среди воюющих, среди агрессивных успокоенные, // Среди присваивающих [чужое ничего] не присваивающие – тех я почитаю, Матали». Так почтив общину, царь богов взошел на колесницу и отправился в путь в прекрасный парк, возглавляя свиту богов.

При сопоставлении этой инклюзивистской гимнографии с рассмотренными выше пассажами можно заключить, что они состоят в отношении определенного взаимодополнения: наряду с «соборным» служением Будде всего сонма брахманистских богов предлагается и более экономный вариант – когда оно осуществляется через единого их главу, возглавляющего всю их «свиту». Возвращаясь же к началам завершаемого здесь исследования, если сопоставлять на сей раз буддийский инклюзивизм с католическим (в котором хикеанцы «открыли» классический тип этого религиозного сознания, отчасти по искренней некомпетентности, а отчасти из намеренной), нельзя не отметить контраст между застенчиво-компромиссным характером первого[12] и безоглядно-наступательным второго. Очевидны корреляции этих двух «инклюзивизмов» с характером миссионерского сознания: в случае с католицизмом мы имеем дело с уступительной политкорректностью, а в случае с буддизмом – с решительнейшим завоеванием чужих религиозных территорий, которое в историко-культурологическом контексте более всего напоминают ведийские обряды ашвамедхи и раджасуйи, когда в результате победоносного шествия родичей или коня раджи-завоевателя цари тех земель, по которым проходили его «посланники», признавали вассальное подчинение ему.

Что же касается двух основных форматов буддийского инклюзивизма – доктринального и мифологического, – то оба они были экономно, но весьма эффектно переняты и реализованы в «индуистской реконкисте». В первом случае нельзя не вспомнить напоминание Кришны Арджуне на Курукшетре, что какое бы божество ни почитал адепт любого из них, он именно дает ему саму веру для этого почитания, благодаря которой он получает и плоды по его, Кришны, устроению, а также что почитатели других богов на деле совершают жертву ему, «хотя и не по правилам» (Бхагавадгита VII.21–22, IX.23), но также, к примеру, и утверждение знаменитого найяика Удаяны (XI в.), что Божество-Ишвару почитают бессознательно даже те, кто его существование отрицают, вроде материалистов или тех же буддистов[13]. Мифологический же

---

[12] Следует отметить, что сам К. Ранер, который ввел понятие анонимного христианства, трактовал его позднее лишь как «ищущую христологию». Он также писал, не без влияния критики со стороны некоторых авторитетных католических теологов, что, «является ли словосочетание “анонимный христианин” хорошим или ведет к недопониманиям и является ли понятие “анонимное христианство”, которое в свое время означало нечто другое, полезным и в настоящее время, должно быть в конечном счете оставлено для дискуссии богословов» [Rahner 1968: 23].

[13] В одном из вводных «параграфов» анонимный оппонент (необходимая фигура в схоластических текстах, будь то западные или индийские) ставит под сомнение целесообразность всего познавательного предприятия, заявленного только что Удаяной (обоснование существования Ишвары через опровержение оппонентов), на том основании, что существование Божества настолько очевидно для каждого, что в обоснованиях не нуждается. И этот анонимный оппонент приводит пространный довод в пользу своей позиции, перечисляя всех тех, кто почитает это Божество по-своему и под своими именами. И оказывается, что все его почитают: ведантисты – как чистое сознание, санкхьяики – как «первомудреца» Капилу, йогины – как особого духовного субъекта-пурушу, отличного (по свойствам, не субстанциально) от бесчисленных прочих, шиваиты двух толков (пашупаты и шайвы) как «высшего суверена» и просто как Шиву, вишнуиты – как Высшего Пурушу, последователи пуран – как

инклюзивизм наиболее ярко был «оформлен» в Пуранах. Индуисты не стали мелочиться, присваивая себе отдельных бодхисаттв, но прямо объявили самого Будду инкарнацией-аватарой Вишну, использовав его «по назначению» в двух противоположных смыслах. Так, если в «Гаруда-пуране» Вишну-Будда защищает мир от нечестивых, а в «Вараха-пуране» предстает божеством благости, то в наиболее авторитетных для индуизма «Вишну-», «Агни-» и «Бхагавата-пуране» он выступает как коварный лжец-искуситель, вовлекший соперников богов асуров в нечестивое буддийское учение ради их погибели[14]. Эта нарративно-мифологическая аргументация сыграла отнюдь не последнюю роль в вытеснении буддизма из Индии в зрелое средневековье.

Прародителя мира, некие ритуалисты – как «душу жертвоприношений», буддисты – как всеведущего Будду, джайны – как душу, не подверженную притоку кармической материи, мимансаки – как адресата жертвоприношений; но почитают его даже атеисты-чарваки и ремесленники – первые как то, что «принято в мире», вторые – как покровителя искусств (Вишвакарман) и найяики – как наделенного всем тем, за что его достойно почитают [Шохин 2022: 251].

[14] В «Вишну-пуране» целая глава посвящена тому, как Будда в образе человека-иллюзии как проекции Вишну для обессиливания демонов-дайтьев учит их хулить Веды и жертвоприношения, предопределяя их сокрушительное поражение и преуспеяние в отторжении многих от истинного пути (III.18). А по «Бхагавата-пуране» Вишну, «когда начнется кали-юга, ради ослепления тех, кто ненавидит богов, явится в Китакешу как сын Анджаны» (I.3.24) – Анджаной называется здесь царица Майя. Подробно о Будде в индуистской мифологии см.: [OFlaherty 1976: 187–189, 198–211].

Приложение

Сочлененные наставления о царе богов Самъютта-никая XI.2. 1–10*

Перевод с пали, комментарии В.К. Шохина

XI.2.1

1. [Другая история] в Саваттхи[1].
2. Когда, монахи, Сакка[2], царь богов, был ранее человеком, им были предприняты [исполнения] семи правил нравственного поведения, которые он довел до конца, и, доведя их до конца, он достиг божественного могущества.
3. Каковы же были эти правила?
4. Пока я жив, буду поддерживать родителей.
   Пока я жив, буду почитать старшего в роду.
   Пока я жив, буду говорить вежливо[3].
   Пока я жив, не буду злословить.

---

* Тексты переведены по классическому изданию Л. Феера, осуществленному в «Обществе палийских текстов» [Saṃyutta-Nikāya 1884: 228–236].

1 Здесь и далее мы воспроизводим собственные имена и топонимы в транслитерации с пали, что может быть и непривычно читателю, больше знакомому с санскритскими соответствиями (которые в примечаниях даются в скобках), но ближе к оригиналу. Саваттхи = Шравасти – столица могущественного царства Косалы (=Кошалы), расположенная в южном предгорье Гималаев, в настоящее время – современный дистрикт Шравасти в северной части штата Уттар-Прадеш. Именно там Будда провел большую часть своей активной жизни и, согласно комментарию к «Дхаммападе», пробыл там целых 25 дождливых сезонов, благоприятных для проповеднической деятельности [Malalasekera 1938: 1126]. Он пользовался покровительством пяти местных правителей, самым могущественным из которых был Пасенади (=Прасенаджит), которому, правда, пришлось бежать от захватившего трон сына и погибнуть на пути в могущественную Магадху. Будда особенно любил произносить свои наставления ученикам и будущим ученикам в пригородном (согласно преданию) монастыре Джетавана (см. ниже).

2 Сакка (=Шакра) – царь ведийских богов Индра, изначально великий и устрашающий полководец, совершавший свои подвиги в беспощадной войне с демонами с помощью молнии-«палицы» ваджры, но теперь «перевоспитанный» составителями буддийских текстов в смиренного исполнителя моральных правил, которые помогли ему в будущем стать выдающимся учеником Будды. Отчасти его моральный рост в «добожественном» человеческом облике перекликается со знаменитой атеистической концепцией Евгемера (IV в. до н.э.), учившего, что сам царь богов Зевс был первоначально был лишь человеческим царем, но разница в том, что буддисты не разоблачали тиранов, но учили тому, что каждый, кто самостоятельно исполняет моральные правила (соответствующие буддийскому «этическому дресс-коду»), может в будущем стать богом, и даже могущественным. О буддийском «перевоспитании» ведийского Индры, который даже с демоном, претендовавшим на его престол, обращается до крайности галантно, см. [Winternitz 1920: 41–42].

3 В тексте: saṇhavāco – букв. «мягкая, гибкая речь».

Пока я жив, с умом, чистым от нечистоты и зависти, буду обитать в [своем] доме щедрым, с чистыми руками, радостный от раздачи, отзывчивый к просьбам, радостный, [когда есть возможность], в благотворительности.
Пока я жив, буду говорить правду.
Пока я жив, не буду гневаться. Но если и придет ко мне гнев, быстро его угашу.

5. [Так], монахи, когда Сакка, царь богов, был ранее человеком, им исполнялись семь правил нравственного поведения, которые он довел до конца, и доведя их до завершения, достиг божественного могущества.

6. «Того, кто поддерживает родителей,
Почитает старшего в роду,
Говорит вежливо и благожелательно,
Не произносит злословия,
Подавляет побуждения к зависти,
Правдивого и владеющего гневом человека –
Того воистину Тридцать три [бога]
Называют достойным человеком» – так говорится.

XI.2.2

1. [Другая история] в Джетаване[4] близ Саваттхи.
2. Тогда поистине Господин так сказал монахам:
3. Когда, монахи, Сакка, царь богов, ранее был человеком, он был сыном брахмана по имени Магха, и отсюда [его имя] Магхаван – так считается.
4. Когда, монахи, Сакка, царь богов, ранее был человеком, он давал дары в одном городе за другим, и отсюда [его имя] Пуриндада – так считается.
5. Когда, монахи, Сакка, царь богов, ранее был человеком, он тщательно раздавал дары, и отсюда [его имя] Сакка – так считается.
6. Когда, монахи, Сакка, царь богов, ранее был человеком, он раздавал жилища, и отсюда [его имя] Васава – так считается.
7. Поскольку, монахи, Сакка, царь богов, осмысляет тысячу дел в одно мгновение, то отсюда [его имя] Сахассакха – так считается.

---

[4] Джетавана (букв. «Роща [царевича] Джеты») – излюбленное Буддой место близ столицы Косалы – парк, подаренный ему одним из самых преданных учеников-мирян, богатейшим купцом Анатхапиндикой. Парк был выкуплен им за неслыханную сумму (по легенде сын царя Пасенади Джета запросил столько золотых монет, чтобы ими можно было вымосчтить всю его территорию). Согласно комментаторской традиции, Будда учил там 19 сезонов дождей [Malalasekera 1937: 965]. Эта же традиция настаивает на том, что Анатхапиндика выстроил ему там же и монастырь-вихару, но, конечно, правильнее считать, что он был возведен там позднее; его застали китайские паломники раннего средневековья, а в настоящее время сохранились его остатки (вместе такими с сакральными руинами, как келья Будды Гандхакути). Джетавана была окружена и «монастырями еретиков», среди которых были и аскеты-детерминисты адживики, конкурировавшие с первыми буддистами, и главная заговорщица Чинчиманавика, но Будде удалось сорвать их планы.

8. Поскольку же, монахи, у царя богов была женой дочь асуры Суджа, отсюда [его имя] Суджампати – так считается[5].
9. Сакка, монахи, царь богов, установил царство как владычество и правление Тридцатью тремя богами, и отсюда его имя Царь богов – так считается.
10. [Так,] монахи, когда Сакка, царь богов, был ранее человеком, им были исполнены семь правил нравственного поведения, которые он довел до конца, и доведя их до конца, он достиг божественного могущества.
11. Каковы же были эти правила?
    Пока я жив, буду поддерживать родителей.
    Пока я жив, буду почитать старшего в роду.
    Пока я жив, буду говорить вежливо.
    Пока я жив, не буду злословить.
    Пока я жив, с умом, чистым от нечистоты и зависти, буду обитать в [своем] доме щедрым, с чистыми руками, радостный от раздачи, отзывчивый к просьбам, радостный, [когда есть возможность] благотворительности.
    Пока я жив, буду говорить правду.
    Пока я жив, не буду гневаться. Но если и придет ко мне гнев, быстро его угашу.
12. [Так,] монахи, когда Сакка, царь богов, был ранее человеком, им были исполнены семь правил нравственного поведения, которые он довел до конца, и доведя их до конца, достиг божественного могущества[6].

---

[5] Приводимые здесь имена Индры, которыми наделили его буддисты, состоят в противоречии с лингвистикой, но были на самом деле весьма продуманными. Желая лишить его божественного могущества, они переделали один из его основных эпитетов Магхават в «сына Магхи»; из Пурандары («Разрушитель городов») они сделали «благотворителя городов»; брахманистский Шакра («Могучий») стал «непрестанно» (sakkaccam) раздающим дары; Васава, царственный предводитель ведийских светлых и солярных богов-васу (Адитьи, Маруты, Ашвины, но также Вишну и Шива и др.), опустился до «прораба» («строитель жилищ»). «Биография» же Суджи отличается невероятной запутанностью (особенно в связи с ее приключениями в разных рождениях), но во всяком случае стартовым моментом считалось, что она была женой и кузиной того самого Магхи, который, оказывается, был не столько отцом будущего Индры, сколько стал самим Индрой. Об этих сказочных перипетиях см.: [Malalasekera 1938: 1182].

[6] Дословное воспроизведение предыдущего текста (в данном случае из XI.2.1) в следующем – характернейшая черта не только Самъютта-никаи, но и буддийской литературы в целом. Классификация этих повторов стала предметом диссертации М. Аллона (ученика Л. Нормана), выявившего пять типов повторов, которые Г. Руперт в статье, посвященной этому приему изложения как раз в Самъютта-никаи, сократил до двух. Первый тип – нарративный – буквальный повтор (verbatim), когда, например, лицо *A* сообщает лицу *B* дословно, что он слышал, а *B* передает лицу *C*, ожидая от него оценки излагаемой информации, другой он называет структурным, что подразумевает изменение каких-то элементов воспроизводимой информации [Rupert 2007: 365–366]. От того, считать ли повторы сутт отдельными суттами или нет, зависит и сама статистика: традиционалистский (он же максималистский) подход Буддагхосы позволяет насчитывать таким образом 7762, а принцип Нормана – 2889 (из чего следует, что «оригинальных» сутт в этом собрании лишь 36% [Norman 1983: 50]). Что касается назначения этих повторов, то если Аллон их также насчитывает четыре: пособие для памяти, (внутритекстуальный) обмен информацией, помощь для внимания, увеличение эстетической апеллятивности текста для аудитории (о функциональной нагрузке повторов см. резюмирующие положения в [Allon 2021: 9–12]), тогда как Руперт, признавая для структур-

«Того, кто поддерживает родителей,
Почитает старшего в роду,
Говорит вежливо и благожелательно,
Воздерживается от злословия,
Подавляет побуждения к зависти,
Правдивого и владеющего гневом человека –
Того воистину Тридцать три [бога]
Называют достойным человеком» – так говорится.

XI.2.3

1. Так я слышал[7].
2. Однажды Господин находился близ Весали, в Махаване[8], в Остроконечном доме[9].
3. И тогда Махали личчхавец подошел к Господину и, поклонившись ему, сел [рядом с ним] с краю[10].
4. И сев [рядом с ним] с краю, он спросил Господина: «Видел ли Господин Сакку – царя богов?».
5. – Да, Махали, я видел Сакку – царя богов.
6. – А похож ли он, Господин, на Сакку? Уродлив ведь, трудно ведь видеть, Господин, этого Сакку.

ных повторов три последние, отказывается признавать в их случае первое назначение [Rupert 2007: 382]. В нашем переводе мы следуем за Буддагхосой, но не потому, что считаем повторные сутты отдельными суттами, а чтобы дать читателю аутентичное представление об устройстве текстов Палийского канона.

7 Общепринятое начало изложения обстоятельств и содержания того или иного наставления Будды, как в Палийском каноне, так и за его пределами. Этим подчеркивается достоверность последующего изложения.

8 Махавана («Великий лес») – лесной парк возле столицы личчхавов Весали (=Вайшали), частью природный, частью насаженный и, согласно комментарию в «Маджджхима-никае», простиравшийся даже до Гималаев [Malalasekera 1938: 555]. Клан Личчхавы образовал одно из могущественных государственных образований эпохи жизни Будды (располагалось на территории современного Непала), притом не монархическое (как большинство индийских стран), а олигархическое (часто этот тип древнеиндийских государств не без преувеличения называют республиканским). В современной отечественной индологии они называются политическими структурами типа конфедераций (также определенная модернизация), которые в источниках называются сангхами («объединение»). См., в частности, [Алаев и др. 2010: 83]. Палийские биографии Будды позволяют считать, что Будда был в Весали по крайней мере пять раз: впервые на пятый год после «просветления», в последний раз накануне кончины на пути в Кусинагару. Весали был оплотом и джайнизма (считался родиной основателя этой религии, который в палийских источниках именовался Нигантха Натапутта), последователи которого предпринимали разные ухищрения (иногда небезобидные), чтобы вытеснить оттуда неудобного пришельца-конкурента [Malalasekera 1938: 942–943]. Карикатурное, с буддийских позиций, изображение основателя джайнизма и ложную информацию о гибели его общины (существующей благополучно и по сей день) вследствие ухода его последователей в буддийскую общину см. в [Шохин 2007: 182–183].

9 В тексте: kūṭāgara-sālāyam. Следуем за переводом К. Рис-Дэвидс: the Gabled Hall [Saṃyutta-Nikāya 1917: 295].

10 Здесь и далее так подчеркивается почтительное отношение к Будде его собеседников, которые не считали себя достойными сидеть непосредственно рядом с ним.

7. – Я знаю Сакку, Махали. Того Сакку, который, исполняя дхамму, предпринял исполнение всех правил, достигнув божественного могущества.
8. Когда, Махали, Сакка, царь богов, ранее был человеком, он был сыном брахмана по имени Магха, и отсюда [его имя] Магхаван – так считается.
9. Когда, Махали, Сакка, царь богов, ранее был человеком, он давал дары в одном городе за другим, и отсюда [его имя] Пуриндада – так считается.
10. Когда, Махали, Сакка, царь богов, ранее был человеком, он тщательно раздавал дары, и отсюда [его имя] Сакка – так считается.
11. Когда, Махали, Сакка, царь богов, ранее был человеком, он раздавал жилища, и отсюда [его имя] Васава – так считается.
12. Поскольку, Махали, Сакка, царь богов, осмысляет тысячу дел в одно мгновение, и отсюда [его имя] Сахассакха – так считается.
13. Поскольку же, Махали, у царя богов была женой дочь асуры Суджа, и отсюда [его имя] Суджампати – так считается.
14. Сакка, Махали, царь богов, установил царство как владычество и правление Тридцатью тремя богами, и отсюда его имя Царь богов – так считается.
15. Когда, Махали, Сакка, царь богов, был ранее человеком, им были предприняты [исполнения] семи правил нравственного поведения, которые он довел до конца, и, доведя их до конца, он достиг божественного могущества.
16. Каковы же эти семь правил?
17. Пока я жив, буду поддерживать родителей. Пока я жив, буду почитать старшего в роду. Пока я жив, буду говорить вежливо. Пока я жив, не буду злословить. Пока я жив, с умом, чистым от нечистоты и зависти, буду обитать в [своем] доме щедрым, с чистыми руками, радостный от раздачи, отзывчивый к просьбам, радостный, [когда есть возможность] благотворительности. Пока я жив, буду говорить правду. Пока я жив, не буду гневаться. Но если и придет ко мне гнев, быстро его угашу.
18. Итак, Махали, когда Сакка, царь богов, был ранее человеком, им были предприняты [исполнения] семи правил нравственного поведения, которые он довел до конца, и доведя их до конца, он достиг божественного могущества.

«Того, кто поддерживает родителей,
Почитает старшего в роду,
Говорит вежливо и благожелательно,
Не произносит злословия,
Подавляет побуждения к зависти,
Является правдивым и владеющим гневом человеком –
Того воистину Тридцать три [бога]
Называют достойным человеком» – так говорится.

XI.2.4

1. Однажды Господин пребывал у Раджагахи в Велуване[11], в лесном насаждении, где кормят древесных бурундучков[12].
2. И там он обратился к монахам, [сказав]: «Монахи!»
3. «О, почтеннейший!» – ответили они ему.
4. Господин сказал [им] следующее:
5. «Когда-то, монахи, жил один человек здесь в Раджагахе, бедный, несчастный, обездоленный.
6. [Но] он практиковал веру, нравственность, наставление, щедрость, мудрость в провозглашенных Татхагатой дхамме и дисциплине.
7. И он, после того как усовершенствовался в провозглашенных Татхагатой дхамме и дисциплине вере, нравственности, наставлении, щедрости, мудрости, через разрушение тела после смерти родился в мире блаженства, пребывая с Тридцатью тремя богами. И он превзошел других богов сиянием и славой.
8. И тогда, монахи, Тридцать три бога взволновались, оскорбились, возмутились: «Невиданно, неслыханно, чтобы этот в прошлом человек, бедный, несчастный, обездоленный, стал богом и чтобы, через разрушение тела после смерти родился в мире блаженства, пребывая с Тридцатью тремя богами и превзошел других богов сиянием и славой!».
9. И тогда, монахи, Сакка, царь богов, обратился к ним [со словами]: «Не возмущайтесь, пожалуйста, почтеннейшие, из-за этого божественного сына. Ведь этот, почтеннейшие, будучи в прошлом человеком, практиковал веру, нравственность, наставление, щедрость, мудрость в провозглашенных Татхагатой дхамме и дисциплине. И так, после того, как усовершенствовался в провозглашенных Татхагатой дхамме и дисциплине вере, нравственности, наставлении, щедрости, мудрости, через разрушение тела после смерти родился в мире блаженства, пребывая с Тридцатью Тремя [богами] и превзойдя других богов сиянием и славой».
10. И тогда, монахи, Сакка, царь богов, умиротворяя Тридцать Трех [богов], прочитал [им] следующие стихи:

«У кого вера в Татхагату неколебима и прочно установлена,
Нравственность хороша, любима благородными и хвалима,
Кто предан общине и чье видение [вещей] прямодушно –
Того зовут небедным, а жизнь его непустая,
Потому веру, нравственность, верность, видение дхаммы
Мудрые должны культивировать, держа в уме наставление Будды».

---

[11] Парк Велувана близ Раджагахи (=Раджагриха), столицы самого могущественного государства Северной Индии Магадхи (совр. шт. Бихар), был подарен Будде первым царем династии Харьянка, его большим покровителем Бимбисарой, после, как считает буддийская традиция, очень тщательного выбора местности, и стал первым буддийским монастырским центром (*арама*) [Malalasekera 1938: 936].

[12] В тексте: …kalandakanivāpe. К. Рис-Дэвидс переводит как Squrrels' Feeding-ground [Saṃyutta-Nikāya 1917: 295]. Так же это сложное слово интерпретируется и в каноническом палийско-английском словаре [Rhys-Davids, Stede 1921: 26]. Здесь же мы следуем интерпретации Н.В. Александровой, хорошо знающей «буддийскую экологию».

XI.2.5

1. [Другая история] у Савасти в Джетаване.
2. Однажды Сакка, царь богов, подошел к Господину и, поклонившись ему, сел рядом с ним.
3. И сев рядом с Господином, Сакка, царь богов, сказал [ему] следующее: «Что, о Господин, есть по своему месторасположению достойное наслаждения?».

[Будда ответил]: «Разнообразные парки и рощи, милые лотосовые пруды
Для человеческого наслаждения не стоят и шестнадцатой доли?
В деревне или в лесу, в низине или в долине [того места],
Где находятся совершенные[13] – там по своему месторасположению
достойное наслаждение.

XI.2.6

1. Однажды Господин пребывал на горе, называемой Вершиной коршунов[14].
2. И тогда Сакка, царь богов, подошел к Господину и поклонившись ему, сел [рядом с ним] у края.
3. И там, сидя возле него, Сакка, царь богов, пропел стих:

«Для людей, совершающих жертвоприношение,
Для [всех] существ, желающих [приобрести] заслугу
И вырабатывающих заслугу для будущего перевоплощения –
Где то, что ими дается [здесь], принесет великий плод [в будущем]?»
[Будда ответил:] «Где четверо следуют пути и где находятся
четыре плода[15]
– Это правильная община, хранящая мудрость и нравственность.
Для людей, совершающих жертвоприношение,
Для [всех] существ, желающих [приобрести] заслугу
И вырабатывающих заслугу для будущего перевоплощения
То, что ими дается общине, принесет великий плод [в будущем]».

XI.2.7

1. [История] в Джетаване у Саваттхи.
2. Тогда Господин во время дневного отдыха предавался сосредоточению,
3. А Сакка, царь богов, и Брахма Сахампати пришли к Господину и, придя, стали по одному у дверного косяка.
4. И Сакка, царь богов, в присутствии Господина произнес стих:

---

[13] В тексте прямо указано arahanto, т.е. высшая (из четырех) ступеней в иерархии достижений буддийского подвижника в буддизме тхеравады.

[14] В тексте: …Gijjhakūṭe pabbate. Гиджджхакута – одна из пяти гор, окружавших Раджагаху, излюбленное место для подвижников разных общин. Будда любил это уединенное место, несмотря на то, что, согласно его легендарным биографиям, ему там сильно досаждали царь демонов Мара и его соперник-кузен Дэвадатта.

[15] К. Рис Дэвидс отмечает, что в «Тхерагатхе» этот стих принадлежал не самому Будде, но одному из столпов общины Сарипутте [Saṃyutta-Nikāya 1917: 297], однако, что следует подразумевать под этими четырьмя плодами, не разъясняется.

«Восстань, герой, победивший привязанности,
Странствуй по миру, сбросивший оковы и избавившийся от долгов!
Твой ум совершенно освобожден,
Как луна в ночи на пятнадцатые сутки».
[Брахма Сахампати ответил]: «Не так, о царь богов, надо поклоняться Татхагате[16]. А так, о царь богов, нужно это делать:
“Восстань, герой, победивший привязанности, Наставник, избавившийся от долгов!”
Пусть Господин обучит дхамме – другие усвоят».

XI.2.8

1. [Это было] в Джетаване, близ Саваттхи.
2. И там так [Господин] рассказал.
3. В давние времена, монахи, Сакка, царь богов, обратился к Матали, своему колесничему[17]:

«Запряги, добрый Матали, тысячекратно первоклассных лошадей в колесницу, и поедем в парки посмотреть прекрасную землю».

4. Тогда, почтенные монахи, колесничий Сакки, царя богов, услышав это и после того, как исполнил это, ответил Сакке, царю богов:

«Запряжены, почтеннейший, тысячекратно первоклассные лошади в колесницу и готовы сейчас [в путь], как тебе надумается».

5. Тогда, монахи, Сакка, царь богов, спустившись с дворца Веджаянта, со скрещенными руками поклонился на все стороны [света].
6. И тогда, монахи, Матали, колесничий, к Сакке, царю богов, обратился [со следующим] стихом:

---

[16] Tathāgata – «так ушедший» (если трактовать слово как tathā+gata) или «так пришедший» (если как tathāāgata). Буддагхоса (V в. н.э.), возглавлявший коллегию комментаторов Типитаки, дает восемь возможностей истолкования этого важнейшего эпитета Будды. Этот «центрообразующий» термин был, однако, буддистами заимствован у более ранних общин, так как один из канонических вопросов, по которым профессиональные странствовавшие полемисты-диалектики париббаджаки (=паривраджаки), более всего напоминающие старших софистов, экзаменовали каждого, кто в период дождей заходил к ним «на огонек»: было – существует ли татхагата после смерти? Вопрос допускал четыре ответа по схеме тетралеммы: существует, не существует, и существует и не существует, не существует и не не существует (см., к примеру, [ІШохин 2007: 156, 357, 369]).

[17] Рождение и «введение в должность» Матали подробно описывается в 69 главе «Вамана-пураны». Индре понадобился колесничий во время очередной войны с демонами-асурами. Мальчик родился у риши Шамики и его жены Тапасвини и сам предложил свои услуги царю богов. Индра вначале усомнился в его компетенции (а должность колесничего богов имела важнейшее значение в индуистской мифологии – сам Кришна был колесничим Арджуны), но тот рассеял его сомнения, рассказав, что был «обсыпан» силой и блеском небесными слугами богов гандхарвами [Mani 1975: 493]. Здесь и в других палийских текстах он выступает больше в качестве приятеля-компаньона Индры, чем его слуги.

7. «Тебя почитают [знатоки] Трех Вед и все населяющие землю кшатрии,
И Четверо великих царей, а также славные Тридцать [богов],
Тогда как зовут того яккху[18], которого ты, Сакка, почитаешь?»

8. [Сакка ответил]: «Меня почитают [знатоки] Трех Вед и населяющие землю кшатрии,
И Четверо великих царей, а также славные Тридцать [богов],
А я добродетельных, имеющих долгий [навык] к сосредоточению [ума],
Тех, кто по правилам покинул мир и практикуют целомудрие,
[Но также и] тех домохозяев, что вырабатывают себе заслугу, и добродетельных мирян,
Кто безупречно содержат [своих] жен – их я почитаю, Матали».
9. [Матали ответил]: «Поистине, лучшие в мире те, кого ты почитаешь, о Сакка,
Я также почитаю их же, о Васава!»
10. Когда ему было так сказано, Магхаван, царь богов Суджапати, почтительно поклонившись на все стороны [света], взошел на колесницу и возглавил [свиту[19]].

XII.2.9

1. [Это было] в Джетаване, у Саваттхи.
2. В давние времена, монахи, Сакка, царь богов, обратился к Матали, своему колесничему:

«Запряги, добрый Матали, тысячекратно первоклассных лошадей в колесницу познания и поедем в парки посмотреть прекрасную землю».

3. Тогда, почтенные монахи, колесничий Сакки, царя богов, услышав это и после того, как исполнил это, ответил Сакке, царю богов:

«Запряжены, почтеннейший, тысячекратно первоклассные лошади в колесницу и готовы сейчас [в путь], как только тебе надумается».

4. Тогда, монахи, Сакка, царь богов, спустившись с дворца Веджаянта, со скрещенными руками поклонился Господину.
5. И тогда, монахи, Матали, колесничий, к Сакке, царю богов, обратился [со следующим] стихом:

6. «Тебя, о Васава, почитают боги и люди,
Но кто тот яккха, которого ты, Сакка, [сам] почитаешь?»

---

[18] Яккхи (=якши) – в индуистской мифологии полубожественные существа (самые ранние упоминания о них еще в «Атхарваведе»), родившиеся, согласно «Вишну-пуране», из стопы Брахмы вместе с ракшасами, но в противоположность последним они доброжелательны к людям. Их образ амбивалентен, и они изображаются то прекрасными юношами, то уродливыми карликами, слугами бога Куберы, охраняющими его зарытые в земле сокровища. См.: [Гринцер 1992: 682]. Вопрос Матали соответствует определенному возвышению их статуса в палийской литературе и, конкретно, тому, что сам Индра нередко именуется там яккхой.

[19] Подразумеваются другие обитатели брахманистского олимпа.

7. Сакка ответил: «[Тот], кто здесь, в этом мире с богами достиг совершенного пробуждения
Неколебимого Наставника[20] – его я почитаю, Матали.
[Те], у кого страсть и ненависть и неведенье отброшены,
Совершенные, чьи влечения прекратились – их я почитаю, Матали.
[Те], чьи страсть и ненависть устранены, а неведенье преодолено,
[И их] учеников, наслаждение которых в их почитании, как и тех, кто следуют за ними нерассеянно,
Я также почитаю, Матали».
8. [Матали ответил]: «Лучших в этом мире, которых ты почитаешь, о Сакка,
Я тоже почитаю тех же самых, о Васава».
9. Когда это было сказано Магхавану, царь богов Суджампати,
Почтив Господина, взошел на колесницу и возглавил [свиту].

X.2.10

1. [Это было] в Джетаване, у Саваттхи.
2. И так это было.
3. В давние времена, монахи, Сакка, царь богов, обратился к Матали, своему колесничему:

«Запряги, добрый Матали, тысячекратно первоклассных лошадей в колесницу познания, и поедем в парки посмотреть прекрасную землю».

4. Тогда, почтенные монахи, колесничий Сакки, царя богов, услышав это и после того, как исполнил это, ответил Сакке, царю богов:

«Запряжены, почтеннейший, тысячекратно первоклассные лошади в колесницу и готовы сейчас [в путь], как только тебе надумается».

5. Тогда, монахи, Сакка, царь богов, спустившись с дворца Веджаянта, со скрещенными руками сделал почтительный поклон в сторону монашеской общины.
6. И тогда, монахи, Матали, колесничий, к Сакке, царю богов, обратился [со следующим] стихом:

7. «Тебя ведь эти должны почитать, люди с гнилостными телами,
Скрюченные, погрязающие в падали, голодные и жаждущие.
Кому из них ты можешь завидовать из этих бездомных, о Васава?
Расскажи, как живут мудрецы, и мы тебя послушаем».

8. [Сакка ответил]: «Этому я у них бездомных завидую, Матали,
Что они уходят из домов и странствуют, ни от чего не завися,
Им ничего не нужно складывать в амбары, им [не нужны] кувшины
и упаковочные корзины.

---

[20] В тексте: …anonāmanaṃ satthāraṃ [Saṃyutta-Nikāya 1884: 235]. В каноническими палийско-английском словаре есть прилагательные anonamaka (not stooping), причастие anonamanto (not bending) [Rhys Davids, Stede 1921: 46].

Другие приготовляют то, что они ищут и тем живут,
С благими замыслами, твердые [в намерениях], пребывающие
в молчании, делающие добро.
Боги воюют с асурами, многочисленные, Матали,
А эти ни с кем не воюют среди воюющих, среди агрессивных
успокоенные,
Среди присваивающих [чужое ничего] не присваивающие –
тех я почитаю, Матали».

9. [Матали ответил]: «Лучших в этом мире, которых ты почитаешь, о Сакка,
Я тоже почитаю тех же самых, о Васава».
10. И когда это было сказано Магхавану, царь богов, Суджампати,
Почтив общину, взошел на колесницу и возглавил [свиту].

Список литературы

Первоисточники

Дигха-никая 2020 – Дигха-никая (Собрание длинных поучений) / Исслед., пер. с пали, коммент. А.Я. Сыркина. М.: Восточная литература, 2020.

Лалитавистара 2017 – *Александрова Н., Русанов М., Комиссаров Д.* Лалитавистара. Сутра о рождении Будды. Рождение. М.: Институт восточных культур и античности, 2017.

Aśokāvadāna 1963 – The Aśokāvadāna. Sanskrit Text Compared with Chinese Versions. Edited, Annotated and Partly Translated by Sujitkumar Mukhyopadhyaya. New Delhi: Sahitya Academi, 1963.

Dīgha-Nikāya 1890 – Pali Text Society. The Dīgha Nikāya / Ed. by T.W. Rhys Davids and J.E. Carpenter. Vol. I. London: Oxford University Press Warehouse, 1890.

Dīgha-Nikāya 1903 – Pali Text Society. The Dīgha Nikāya / Ed. by T.W. Rhys Davids and J.E. Carpenter. Vol. II. London: Oxford University Press Warehouse, 1903.

Majjhima-Nikāya 1888 – Pali Text Society. The Majjhima-Nikāya. Vol. I / Ed. by V. Trenckner. London: Oxford University Press Warehouse, 1888.

Saṃyutta-Nikāya 1884 – Pali Text Society. The Saṃyutta-Nikāya of the Sutta-Piṭaka. Pt. 1. Sagātha-Vagga / Ed. by M. Leon Feer. London: Oxford University Press, 1884.

Saṃyutta-Nikāya 1917 – Pali Text Society. The Book of the Kindred Sayings (Saŋyutta-Nikāya). Pt. I. Kindred Sayings with Verses (Sagāthā-Vagga). Trans. by Mrs. Rhys Davids. London: Oxford University Press, 1917.

Лексиконы

Malalasekera 1937 – *Malalasekera G.P.* Dictionary of Pāli Proper Names. Vol. II. N–H. London: John Murray, 1937.

Malalasekera 1938 – *Malalasekera G.P.* Dictionary of Pāli Proper Names. Vol. II. N–H. London: John Murray, 1938.

Mani 1975 – *Mani V.* Purāṇic Encyclopaedia. A Comprehensive Dictionary with Special Reference to the Epic and Purāṇic Literature. Delhi: Motilal Banarsidass, 1975.

Rhys-Davids, Stede 1921 – The Pali Text Society's Pali-English Dictionary / Ed. by T.W. Rhys Davids and W. Stede. London: Pali Text Society, 1921.

Литература XX–XXI вв.

Алаев, Вигасин, Сафронова 2010 – *Алаев Л.Б., Вигасин А.А., Сафронова А.Л.* История Индии: учебник для вузов. М.: Дрофа, 2010.

Гринцер 1994 – *Гринцер П.А.* Якши // Мифы народов мира: Энциклопедия. Т. 2. М.: Российская энциклопедия, 1994.

Шохин 1999 – *Шохин В.К.* Буддийский пантеон в становлении (по текстам «Дигха-никаи») // Фольклор и мифология Востока в сравнительно-типологическом освещении / Отв. ред. Н.Р. Лидова, Н.И. Никулин. М.: Наследие, 1999. С. 59–88.

Шохин 2007 – *Шохин В.К.* Индийская философия. Шраманский период (середина I тысячелетия до н.э.): учебное пособие. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007.

Шохин 2022 – *Шохин В.К.* Эксклюзивизм, инклюзивизм или градуализм? Удаяна и мировоззренческая плюральность // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 2. С. 245–258.

Aleaz 2011 – *Aleaz P.N.* Indian Contribution to a Spirituality of Pluralism // CTC Bulletin. URL: http://www.cca.org.hk/resources/ctc/ctc06-01/ctc06-01k.htm (accessed on 06.07.2011).

Allon 2021 – *Allon M.* The Composition and Transmission of Early Buddhist Textswith Specific Reference to Sutras. Bochum / Freiburg: proektverlag, 2021.

Babuan 2021 – *Babuan J.* Buddhist Perspectives on Pluralism and Public Sphere // International Review of Humanities Studies. 2021. Vol 6 (2). P. 884–891.

Coward 1985 – *Coward H.* Pluralism: Challenge to World Religions. Delhi: Sri Satguru Publications, 1985.

Gombrich 2014 – *Gombrich R.* How Buddhism Began // The Conditioned Genesis of the Early Teachings. New Delhi: Munshoram Manoharlal, 2014.

Hacker 1983 – *Hacker P.* Inklusivismus // Inklusivismus: Eine indische Denkform. Hrsg. von G. Oberhammer. Wien: Akademische Verlag, 1983. S. 11–28.

Hick 1983 – *Hick J.* On Conflicting Religious Truth Claims // Religious Studies. 1983. Vol. 19. No. 4. P. 485–491.

Hick 1989 – *Hick J.* An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent. Houndmills & London: Macmillan Press, 1989.

John 2010 – Many Ways of Pluralism: Essays in Honor of Kalarikkal Poulose Aleaz / Ed. by V.J. John. Delhi: ISPCK& Bushop College, 2010.

Küng 1990 – *Kūng H.* Project Weltethos. Mūnich-Zūrich: Piper, 1990.

Kūng, Bechert 1990 – *Kūng H., Bechert H.* Christenrum und Weltreligion. Buddhismus. Mūnich-Zūrich: Piper, 1990.

Norman 1983 – *Norman K.R.* Pāli Literature Including the Canonical Literature in Prakrit and Sanskrit of All the Hīnāyana Schools of Buddhism. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1983.

O'Flaherty 1976 – *O'Flaherty W.D.* The Origins of Evil in Hindu Mythology. Delhic etc.: Motilal Banarsidass, 1976.

Rahner 1968 – *Rahner K.* Glaube in winterlicher Zeit. Düsseldorf: Patmos, 1968.

Rupert 2007 – *Rupert G.* What's in Repetition? On Counting the suttas of the Saṃyutta-Nikāya // The Journal of the Pali Text Soxiety, 2007. Vol. XXIX. P. 365–387.

Sarao 2012 – *Sarao K.T.S.* The Decline of Buddhism in India: A Frersh Perspective. Bew Delhi: Munshiram Manoharlal, 2012.

Sieradzan 2014 – *Sieradzan J.* Tolerance in Buddhism // Idea (Bialistok). 2014. Vol. 26. P. 365–378.

Winternitz 1920 – *Winternitz M.* Geschichte der indischen Litteratur. Bd. II. Die buddhistische Litteratur und die heiligen Texte der Jainas. Leipzig: C.F. Amelangs Verlag, 1920.

References

Original Sources

Digha Nikaya (Sobranie dlinnyih sochineniy) [Dīgha Nikāya ("Collection of Long Discourses")], trans. by A.Y. Sirkina. Moscow: Eastern Literature, 2020. (In Russian)

Lalitavistara. Sutra o zhizni Buddi. Rozdenie [Lalitavistara Sūtra. Buddha's Birth Sutra. Birth], trans. by N. Alexandrova, M. Rusanov, D. Komissarov. Moscow: Institute of Oriental Cultures and Antiquity (IVKA), 2017. (In Russian)

Mukhyopadhyaya, S. (ed.) *The Aśokāvadāna. Sanskrit Text Compared with Chinese Versions*. Edited, Annotated and Partly Translated. New Delhi: Sahitya Academi, 1963.

Rhys, T.W., Carpenter, J.E. (eds.) *Dīgha-Nikāya*. Vol. I. London: Oxford University Press Warehouse, 1890.

Rhys, T.W., Carpenter, J.E. (eds.) *Dīgha-Nikāya*. Vol. II. London: Oxford University Press Warehouse, 1903.

Trenckner, V. (ed.) *Majjhima-Nikāya*. Vol. I. London: Oxford University Press Warehouse. 1888.

Leon Feer, M. (ed.) *Saṃyutta-Nikāya of the Sutta-Piṭaka. Part I. Sagātha-Vagga*. London: Oxford University Press, 1884.

Saṃyutta-Nikāya. The Book of the Kindred Sayings. Part I, trans. by R. Davids. London: Oxford University Press. 1917.

Lexicons

Malalasekera, G.P. *Dictionary of Pāli Proper Names*. Vol. II. N–H. London: John Murray, 1937.

Malalasekera G.P. *Dictionary of Pāli Proper Names*. Vol. II. N–H. London: John Murray, 1938.

Purāṇic Encyclopaedia. A Comprehensive Dictionary with Special Reference to the Epic and Purāṇic Literature. V. Mani (ed.), Delhi: Motilal Banarsidass, 1975.

The Pali Text Society's Pali-English Dictionary. T.W. Rhys Davids, W. Stede (eds.). London: Pali Text Society, 1921.

XX–XXI centuries literature

Alaev L.B., Vigasin A.A., Safronova A.L. Istoriya Indii: uchebnik dlya vuzov [History of India: coursebook]. Moscow: Drofa, 2010. (In Russian)

Grincer, P.A. Yakshi [Yakshas], Mify narodov mira: Enciklopediya [Myths of the People of the World], ed. by S.A. Tokarev. Vol. 2. Moscow: Russian encyclopedia, 1994. (In Russian)

Shokhin, V.K. "Buddijskij panteon v stanovlenii (po tekstam 'Dīgha Nikāya')" [The Buddhist pantheon in its formation (based on the texts of the Dīgha Nikāya], *Fol'klor i mifologiya Vostoka v sravnitel'no-tipologicheskom osveshchenii* [Folklore and mythology of the East in a comparative-typological coverage], ed. by N.R. Lidova, N.I. Nikulin. Moscow: Nasledie, 1999, pp. 59–88. (In Russian)

Shokhin, V.K. *Indijskaya filosofiya. Shramanskij period (seredina I tysyacheletiya do n.e.): uchebnoe posobie* [Indian Philosophy. Śramaṇa era (Mid-1st Millennium BC): coursebook]. St. Petersburg: Publishing House of St. Petersburg University, 2007. (In Russian)

Shokhin, V.K. "Eksklyuzivizm, inklyuzivizm ili gradualizm? Udayana i mirovozzrencheskaya plyural'nost'" [Exclusivism, Inclusivism or Gradualism? Udayana and the Plurality of World-Outlooks], *Vestnik RUDN*, 2022, No. 26 (2), pp. 245–258. (In Russian)

Aleaz, P.N. "Indian Contribution to a Spirituality of Pluralism", *CTC Bulletin*, 2011 (July). URL: http:// www.cca.org.hk/resources/ctc/ctc06-01/ctc06-01k.htm (accessed on 07.01.2026).