

Из надписей Ашоки

1. РАСКАЯНИЕ ЦАРЯ

Одним из наиболее важных событий маурийской эпохи в истории Индии считается Калинговская война¹. Индологи любят писать о том, как после покорения Калинги Ашока, придя в ужас от массовой резни и кровопролития, раскаялся в содеянном и навсегда отказался от завоеваний – глубоко переживая случившееся, он обратился к буддизму². Споры велись о том, насколько искренним было это раскаяние³, насколько далеко заходил царь в своем пацифизме⁴, какие последствия – добрые или дурные – новая политика имела для судеб империи. Одни авторы считали, что Ашока умело использовал буддизм в качестве «идеологического средства укрепления огромного государства»⁵. Другие упрекали царя в том, что, увлекшись утопическими мечтами о «мире без войн», он способствовал развалу великой державы⁶. Содержание самого понятия «раскаяние» в контексте древнеиндийских представлений не рассматривалось.

Единственным источником, повествующим о Калинговской войне и последующем раскаянии Ашоки, является XIII Большой наскальный эдикт (БНЭ). Он полнее всего сохранился в версиях из

¹ Н. Raychoudhuri, *Political History of Ancient India*, Delhi, 1996 (1923), p.273: «Завоевание Калинги было великим рубежом в истории Индии. Оно открывает новую эру: мира, социального прогресса...» и т.д.

² А.Л.Бэшем, *Чудо, которым была Индия*, М., 2000 (1954), с.62: «Царь нравственно и духовно стал совершенно иным человеком и проводил новую политику», с.63: «основным содержанием реформы Ашоки было человеколюбие во внутреннем управлении и отказ от агрессивных войн».

³ Г.М.Бонгард-Левин, *Индия эпохи Маурьев*, М., 1973, с.66: «заявляя о своем раскаянии, Ашока преследовал... определенные политические цели».

⁴ А.Л.Бэшем, *ук. Соч.* с.64: «Ашока не был последовательным пацифистом».

⁵ Г.М.Бонгард-Левин, *ук.соч.* с.67

Шахбазгархи (Ш), Мансехры (М) и Еррагуди (Е), в версиях же из Гирнара (Г) и Калси (К) – с большими лакунами.

Надпись начинается именно с рассказа о покорении народа калингов на восьмом году после помазания Ашоки на царство. Во время войны погибли мириады живых существ (praṇaśatasahasre - Ш) – в том числе брахманы и странники (śramaṇe - М), живущие подаянием, а также благочестивые домохозяева. Страдания людей вызывают у царя чувство сострадания, и он говорит о своей печали или раскаянии (anusocana - Ш, anuṣaye – К) в том, что явился причиной их смерти. Ведь завоевание того, что прежде не принадлежало завоевателю (avijitaṃ hi vijinamano - Ш), означает смертоубийство (vadha va maraṇaṃ va - Ш) – и наперсник богов это тяжело, мучительно переживает (baḍhaṃ vedaniyamataṃ gurumataṃ sa devanaṃpriyasa - Ш).

Теперь же, после того как калингяне покорены (tato rāsa adhuna ladheṣu kaligeṣu - Ш,М), царь обращается к дхарме и провозглашает эдикт о дхарме (dhammakāmatā dhammānuṣatthi cā devānaṃpriyaṣā - К). По своему милосердию он готов прощать даже тех, кто действует против него (yo pi sa apakareyati – Ш, e pi aja apakaleya - Е) – в том случае, если они заслужат прощение (yaṃ śako ch'amanaye – Ш, yaṃ sakiye khamitave - Е). Провозглашая дхарму, наперсник богов обращается с наставлением и увещеванием ко всем, кто находится на его земле – вплоть до варварских лесных племен (ya pi sa aṭavi devanaṃpriyasa vijitasi hoti ta pi anunaṃyati anuniṃjharayati - М).

Далее следует текст, который и станет предметом нашего анализа. Версия Шахбазгархи: anutare pi sa prabhava devanaṃpriyasa vucati teṣa kiti avatrapreyu na sa haṃñeyasu ; версия Мансехры: anutare pi sa prabhava devanaṃpriyasa vucati teṣa ki...; версия Еррагуди: anutāre

⁶ Н. Raychoudhuri, Ук. Соч. с.309

pi sa prabhāve devānaṃpiyasa vucati tesam kiti avatareyu no pi sa haṃneyu. Полвека назад Ж.Блок⁷ написал, что нет удовлетворительной интерпретации этого пассажа. Не появилось таковой и до настоящего времени.

Прежде всего необходимо разобраться с грамматикой и синтаксисом. Трудность заключается в том, что падеж, в котором стоит слово *anūtāre* (“раскаяние”), может быть истолкован двояко. В надписях, отражающих так называемую “восточную” группу диалектов, -е является обычным окончанием именительного падежа единственного числа мужского рода. В надписях же, представляющих западную группу праkritов, -е может фигурировать также в качестве окончания местного падежа единственного числа мужского и среднего рода. Оригинал эдиктов Ашоки был составлен в Паталипутре на языке, безусловно, “восточного” типа. В процессе перевода на другие местные диалекты формы, свойственные магадхскому оригиналу, порою сохранялись, порождая возможность различных интерпретаций. Например, в III БНЭ правильная форма местного падежа от *vijita* (“держава”) в восточных надписях – *vijitasi* (К, Дхаули), а в западных – *vijite* (Г,Ш). Именительный падеж от *lajuka*(*rajuka*) в восточных диалектах *lajuke*, а в западных – *rajuko* (Ш). Надписи из Калси и Дхаули последовательно дают восточные формы: *vijitasi... lajuke* («в державе... раджука»), а в надписи из Шахбазгархи – западные: *vijite... rajuko*. Однако надпись из Мансехры сохраняет обе восточные формы: *vijitasi... rajū* (окончание не сохранилось, но оно, несомненно, было -е, – так же, как в следующем однородном слове *gradeśike*). В надписи же из Гирнара *vijite* (местный падеж в западной диалектной форме) соседствует с *rājūke* (именительным

⁷ J.Bloch, Les Inscriptions d’Asoka, P., 1950, p.129

падежом в восточной форме). В Шахбазгархи и Гирнаре –е обычно представляет собою окончание местного падежа, но изредка – также именительного (в Гирнаре III БНЭ: *rājūke ca prādesike ca*; VIII БНЭ: *bhāge*; в Шахбазгархи V БНЭ: *dhramaniśite, dhramadhithane, danasayute*; VI БНЭ: *vivade*; XI БНЭ: *dhramasaṃstave*; XIII БНЭ: *śatabhage, Turamaye*. Для Мансехры же надо отметить противоположное: десятки раз окончанием именительного падежа является –е и только в двух случаях –о (по западному варианту) – V БНЭ: *dhramaniśito*; VII БНЭ: *devanapriyo*. Точно так же местный падеж в надписях из Мансехры почти всегда следует восточному варианту и лишь в двух случаях – западному (IV БНЭ: *dhrame śile ca*; VI БНЭ: *orodhane*). Надписи из Еррагуди последовательно воспроизводят восточные формы: –е является окончанием именительного падежа мужского рода, и нет ни одного случая местного падежа мужского рода на –е.⁸

Те исследователи, которые пытались передать содержание эдиктов на санскрите, обычно воспринимали *anutāre* как местный падеж⁹. На европейских языках, соответственно, появлялся перевод: «несмотря на раскаяние»¹⁰. Однако совпадение формы в надписях из Мансехры и Еррагуди заставляет нас решительно поддержать ее интерпретацию как именительного падежа¹¹.

⁸ Единственный случай, когда можно предполагать местный падеж среднего рода на –е – в слове *vijīta* (III БНЭ), но окончание повреждено и слово выглядит скорее как *vijitā* (см. U.Niklas, *Die Editionen der Aśoka-Inschriften aus Erraguḍi*, Bonn, 1990, S.23)

⁹ D.C.Sircar, *Select Inscriptions bearing on Indian History and Civilization*, Vol. 1, Delhi, 1991 (1954), p.38: *anutāre [sati] api ca prabhāvaḥ [asti]*, так же у A.S.Sen, *Aśoka's Edicts*, Delhi, 1956, p.101 и *Edicts of Aśoka (Priyadarśin)...* by G.Srinivasa Murti and A.N.Krishna Aiyangar, Madras, 1950, p.45

¹⁰ E.Hultzsch, *Inscriptions of Aśoka*, Delhi, 1991 (1925), p.69: “in spite of (his)repentance”; D.R.Bhandarkar, *Aśoka*, Calcutta, 1955 (1923), p.292: “though he is repentant”; R.Mookerjee, *Aśoka*, Delhi, 1995 (1928), p.165: “even in his repentance”; R.Thapar, *Aśoka and the Decline of the Mauryas*, Delhi, 1983 (1963), p.256: “even in his remorse”; U.Schneider, *Die grossen Felsen-Edikte Aśokas. Kritische Ausgabe, Übersetzung und Analyse der Texte*, Wiesbaden, 1978, S.117: “Und bei aller Reue”.

¹¹ H.Lüders, *Philologica Indica*, Göttingen, 1940, S.306; B.Barua, *Inscriptions of Aśoka. Translation and Glossary*, Calcutta, 1990, p.152; J.Bloch, ук. соч. с.129; В.В.Вертоградова, *Хрестоматия по*

Для *pi sa* мы также не можем принять значение «хотя, несмотря на». *Pi sa* нередко встречается в надписях Ашоки и всегда представляет собою соединительный союз (к примеру, I БНЭ: *po pi sa samāje kaṭaviye* «и празднество не следует устраивать» и т.п.). Тождество *pi sa* с простым союзом *sa* наглядно демонстрируется тем, что в местных вариантах эдиктов *pi sa* часто заменяется на *sa* или на *pi -* III БНЭ: *palisā pi sa* (К, М, Дхаули) = *parisā pi* (Г,Ш); IV БНЭ: *putra pi sa* (Ш, М) = *putrā sa* (Г,К); *dhammacalane pi sa* (К,Ш,М) = *dhammacaraṇe pi* (Г); *yaṃ pi sa* (Ш,М, К) = *ya sa* (Г); XII БНЭ: *parapaśada sa pi sa* (М,Ш) = *parapāśamda sa* (Г); *parapaśada sa pi sa* (М, ср. Г, К) = *parapraśada sa* (Ш). Предположение У.Шнайдера¹², будто *sa* («и») соответствует санскритскому *sed* («если»), данными маурийской эпиграфики обосновано быть не может.

Эдикты Ашоки представляют собою литературные тексты, автор которых заботился о стиле¹³. Его проза – ритмически организована. В том же XIII БНЭ мы встречаем серии типа *hate cā maṭe cā aravudhe cā* (К) или *tive dhammavāye dhammakāmatā dhammānusatthi cā* – К (обычно с возрастанием количества слогов). Обыгрываются созвучия слов: *pāśadaṣi po nāma paśāde* - К (в восточном пракрите эдиктов из Калси сходным образом звучат слова, соответствующие санскритским *pāśaṇḍa* – «секта, школа» и *prasāda* – «вера, преданность»). Хотя издатели (начиная с Е.Хульцша) склонны ставить точку после *anunijjharayati*, ритм требует продолжения текста: *anunayati anunijjharayati anutare pi sa... vucati* (М). Кстати кажется вероятным, что и созвучие *avatareyu* (в Е, а, следовательно,

истории Древнего Востока, Ч.2, М., 1980, с.115; R.R.Norman, *Aśoka's Thirteenth Rock Edict* // *Indologica Taurinensia*, Vol.XXIII-XXIV, 1997-1998, p.473

¹² U.Schneider, *ук.соч.* с.142

¹³ см. А.Mette, *Zum Stil der Aśoka-Inschriften* // *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft*, Hf. 44, 1985

и в магадхском оригинале эдикта¹⁴) и *anutāre* не является совершенно случайным.

Поскольку слово *anutāre* стоит в именительном падеже, то в предложении оно должно играть роль подлежащего при сказуемом *vacati* (санскр. *vacate*): «раскаяние объявляется» или «о раскаянии им (*teṣa[m]*) говорится». Однако в разбираемой фразе есть и другие слово в том же падеже, а именно – *prabhava/prabhāve*. До недавних пор соответствующий фрагмент был известен лишь по версиям из Шахбазгархи и Мансехры. Обе написаны шрифтом кхароштли, который не способен передавать долготу гласного, а потому интерпретация слова оказывалась особенно затруднительной. Когда-то Ф.В.Томас и В.Смит усматривали в *prabhava* форму оптатива – санскр. *prabhavet*¹⁵, но эта точка зрения давно устарела. Ж.Блок полагал, что пракритское слово соответствует санскритскому *prabhava* («происхождение, причина появления») в именительном падеже. Он переводил интересующий нас отрывок так: «On leur explique même que le remords en est la cause».¹⁶ За ним, в основном, последовали К.Р.Норман: “And remorse is said to them by His Majesty to be the cause”¹⁷ и В.В.Вертоградова: “Ведь о (своем) раскаянии и о причине (его) Угодный Богам рассказывает им...»¹⁸.

Здесь возникает, впрочем, целый ряд трудностей. Во-первых, в переводе Ж.Блока вовсе не нашлось места для царского титула *devānāṃpīya*. Вопреки К.Р.Норману и В.В.Вертоградовой, *devānāṃpīyasa* (родительный падеж) не может быть истолковано в качестве субъекта действия при пассивной форме глагола *vacati*

¹⁴ U.Schneider, ук. соч. с.75

¹⁵ V.Smith, Aśoka. The Buddhist Emperor of India, Delhi, 1994 (1920), p.186; A.Woolner, Aśoka. Text and Glossary, Delhi, 1993 (1924), p.115

¹⁶ J.Bloch, ук. соч. с. 129

¹⁷ K.R.Norman, ук.соч. с.473

¹⁸ В.В.Вертоградова, ук.соч. с.115

(санскр. *ucyate*). Место слова в предложении не позволяет отнести его к *anūtāre* («раскаяние наперсника богов» – как у У.Шнайдера). Поэтому нет сомнений в том, что *devānaṃpiyasa* является определением к *grabhave*. Но тогда перевод последнего как «причина» становится сомнительным.

Во-вторых, перевод «причина» требует каких-то пояснений. Если имеется в виду «причина раскаяния», составитель эдикта мог бы и сам сказать - «его», не заставляя В.Вертоградову добавлять это слово в скобках. Если же само раскаяние есть «причина» (по Ж.Блоку и К.Р.Норману), то хотелось бы видеть в тексте – причина чего? Ни в одной из версий на это нет и намека.

В-третьих, если *anūtare* и *grabhave* являются однородными членами предложения, после второго из них хотелось бы видеть союз *ca* (как, например в IV БНЭ: *putra pi ca ka natate ca* - М). В.В. Вертоградской приходится добавлять это «и» от себя – его нет ни в одной из версий. Гипотеза Г.Людерса¹⁹ и Б.Баруа²⁰, будто *pi* (санскр. *apī*) употреблено проклитически («*die Reue, aber auch...*», «*the remorse as well as...*»), не находит подтверждений в надписях Ашоки.

Во времена Ж.Блока данный фрагмент был известен только по версиям из Шахбазгархи и Мансехры, то есть на кхароштли. Поэтому французский индолог имел право предполагать здесь слово *grabhava* – «*la cause*». Однако после открытия надписи на брахми из Еррагуди стало очевидным, что правильная форма слова содержит долгое а - *grabhāva*, и К.Р.Норман уже не имел права дать перевод *the cause*.

¹⁹ H.Lüders, ук.соч. с. 306

²⁰ B.Barua, ук. соч. с.146 152

Prabhāva – «мощь, сила», и многие санскритологи предполагали, что Ашока употребляет его в этом значении. Общий смысл фразы получался в таком случае следующий: «Хотя наперсник богов и испытывает раскаяние в связи с калингской войной, у него есть еще силы»²¹. У.Шнайдер называет это «мотивом угрозы»²²: «Ашока призывает (лесные племена) к раздумью, и думать они должны о его могуществе, которое он даст им почувствовать, если они не одумаются». И далее он комментирует: «Угроза в XIII БНЭ показывает, что Ашока не стал «пацифистом во что бы то ни стало» – он крепко держит вожжи в руках»²³.

Здесь необходимо внимательно рассмотреть контекст и содержание эдикта в целом. Все то, о чем говорилось выше, сообщается царским подданным (живущим в его державе варварам - aṭavi) для того, чтобы они «устыдились» (avatrapeyu -Ш) и не haṃṇeyasu (Ш; haṃneyu - Е, ...neyu - К). Последний глагол, несомненно, соответствует санскритскому han - «убивать», но грамматическая форма вызывает известные затруднения. Слово имеет окончание опатива третьего лица множественного числа в активном залоге, между тем основа может интерпретироваться как пассивная (санскр. hanuḥ). Переводы обычно давались, исходя из пассивной формы (санскр. hanuḥ): «и не были бы убиты». Однако такое истолкование явно противоречит контексту. После слов na sa haṃṇeyasu стоит: «ибо желает наперсник богов непричинения вреда всем живым существам» (icchatī hi devanāmpriyo savrabhūtaṇa aś'atī

²¹ E.Hultzsch, ук. соч. с.69: “And they are told of the power (to punish them) which Devanāmpriya (possesses) in spite of (his) repentance”; D.R.Bhandarkar, ук. соч. с.292: “The might of the Beloved of the gods though he is repentant”; R.Thapar, ук.соч. с.256: “he warns them that he has power even in his remorse”; U.Schneider, ук.соч. с.117: “und bei aller Reue des Göttergeliebten wird ihnen (seine) Macht verkündet”.

²² U.Schneider, ук. соч. с.173. Угрозу “жестокими репрессиями” усматривает здесь и Ж.Фюсман (G.Fussman, Pouvoir central et régions dans l’Inde ancienne // Annales 4 (1982), p.627)

²³ U.Schneider, там же, с. 175

- Ш). И так, оказывается, будто царь угрожает убивать своих подданных по той причине, что он сторонник ахинсы («доктрины непричинения вреда живому»)!

Глагольная форма *haṃneyu/haṃñeyasu* должна по контексту иметь активное значение – «и пусть не убивают». Этой точки зрения придерживался Ж.Блок, она отражена и в новейших переводах В.В.Вертоградской и К.Р.Нормана, цитированных выше. Предлагаются²⁴ две возможные интерпретации лингвистических данных. Во-первых, основа настоящего времени от корня *han* могла быть в праkritах образована по четвертому классу (то есть *hanu-*, ср. палийское *haññati*, ардхамагадхи *hannaṭi*). Во-вторых, можно рассматривать *uā* как второй суффикс оптатива, наряду с *i* (случаи такого дублирования суффиксов отмечены в среднеиндийских языках). Следовательно, в разбираемой фразе содержится вовсе не «мотив угрозы» применением силы, а увещание воздерживаться от любого насилия по отношению к живым существам.

Царь, преданный дхарме, говорит о необходимости соблюдения ахинсы (*vihiṣā* - IV БНЭ, V колонный эдикт и др.). Он предлагает всем людям – и ныне, и во веки веков – следовать в этом своему примеру. В таком случае лишается всякого смысла упоминание о *prabhāva* как военной силе или полицейских мерах. На санскрите разбираемый фрагмент можно передать следующим образом: *anutāraśca prabhāvo devānaṃpriyasyetyucyate tebhyaḥ kimiti te 'ruaratrapreyur hiṃsām ca na kuryur*. Выше уже говорилось о том, что два слова в именительном падеже (*anutāra* и *prabhāva*) вряд ли могут рассматриваться как однородные члены предложения. У нас

²⁴ C. Caillat, *Asoka et les gens de la brousse* (XIII M-N) “qu’ils se repentent et cessent de tuer” // BEI 9 (1991), p.9-13; она же *The “double optative suffix” in Prakrit: Asoka XIII (N) na haṃneyu / na haṃñeyasu* // ABORI LXII-LXIII, Poona, 1993, p.637-645; K.R. Norman, *An Aśokan Miscellany* (RE XIII Sh *haṃñeyasu*) // *Festschrift Klaus Bruhn*, Reinbek, 1994, p.462-464

остается лишь одна возможность интерпретации: раскаяние и есть *prabhāva* царя.

В санскритских текстах и синонимических словарях *prabhāva* появляется в одном ряду с *pratāpa*, *tejas*, *śakti* и переводится как «могущество, величие или сверхъестественная сила»²⁵. Медхатитхи, комментируя Ману, дважды (1.84; УП.7) определяет *prabhāva* как «нечеловеческая мощь» (*alaukikī śaktiḥ*), которая ассоциируется с богами и риши²⁶. Мы можем, наконец, дать перевод всей фразы: «И говорится им, что раскаяние – это величие наперсника богов, дабы они устыдились и перестали прибегать к насилию».

В абсолютном большинстве истолкований XIII БНЭ получалось, будто Ашока указывает на силы, которыми он все-таки располагает, несмотря на свое раскаяние. Таким образом раскаяние царя рассматривается как проявление слабости. Нет ничего более далекого от истинного смысла его слов! Не случайно именно после темы покаяния автор переходит к утверждению своей «вселенской победы» (*savatro vijayo* - III). Правитель Магадхи относится к подданным как отец к детям, он сострадает всем живым существам. Молва о его милосердии уже распространилась по всей Земле до самых крайних ее пределов. Значит, Ашока осуществил заветный царский идеал - завоевание этого мира и иного. Доказательство права на власть над живыми существами – сострадание к ним.

Вся серия Больших наскальных эдиктов была создана одновременно и датирована 12-13 годом после коронации. Она представляет собою единый комплекс, отдельные части которого могут быть поняты лишь в общем контексте. При этом последний,

²⁵ O.Bohtlingk, R.Roth, Sanskrit-Wortrbuch, s.v.

²⁶ Ср. Калидаса, Род Рагху. Перевод В.Г.Эрмана, Спб.1996 («божественная сила» – о Раме, 12.21; «волшебное могущество» – о короле Васиштхи, 3.40), там же *ṛṣiprabhāva* – 2.62, а в Кумарасамбхаве 7.36 *prabhāva* Бога-Творца.

XIV эдикт играет лишь формальную роль эпилога. В нем говорится о том, как писцы высекают надписи о дхарме и сколь сладостно для Ашоки вновь и вновь повторять свои наставления. Содержательная часть завершается на XIII БНЭ. И в пассаже, рассмотренном выше, нельзя видеть невольный всплеск эмоций четырехлетней давности. Это – кульминация искусно выстроенного повествования. Горькое раскаяние (anutāra) царя сродни аскетическому подвигу (tapas), оно свидетельствует о такой сверхъестественной его мощи (prabhāva = prātāra), которую только и можно ожидать от «наперсника богов». Ашока кается в том, что завоевал Калингу, – и тем самым покоряет Вселенную.

2. «ЗДЕСЬ БУДДА РОДИЛСЯ ШАКЪЯМУНИ»

В конце прошлого века возле деревни Румминдеи на границе Индии и Непала была обнаружена каменная колонна с надписью, высеченной по приказу царя Ашоки из династии Маурья:

Devāna[m]piyena piyadasina lājina vīsativasābhisitena atana āgāca mahīyite

hida buddhe jāte sakyamunī ti silāvigaḍabhī cā kālāpita silāthabhe ca usarāpīte

hida bhagavaṃ jāte ti luṃminigāme ubalike kaṭe aṭhabhāgiye ca.²⁷

Сохранность текста очень хорошая, и общий смысл его не вызывает сомнений:

«Царь Пиядаси, наперсник богов, через двадцать лет после помазания почтил (это место) своим посещением.

²⁷ Janert K.L. Abstände und Schlussvokalverzeichnungen in Aśoka-Inschriften, Wiesbaden, 1972, S.142

«Здесь Будда родился Шакьямуни» – (поэтому) было приказано изготовить из камня *viḡaḡabhī* и воздвигнуть из камня колонну.

«Здесь родился Благословенный» – (поэтому) деревня Луммини освобождена от *balī* и (стала) *aṭhabhāgiye*».

Несомненно, речь идет о той самой колонне, на которой высечена надпись. В палийских текстах местом рождения Будды Шакьямуни считается Лумбини-вана – название явно тождественно с пракритским Луммини. Современное наименование деревушки Румминдеи восходит к Рукмини-деви, и первая часть этого топонима соответствует Лумбини/Луммини.

Формулировка «почтил своим посещением» (*atana āgāsa mahīyite*) встречается также в надписи на колонне в Нигалисагаре (Ниглива), неподалеку от Румминдеи:

«Царь Пиядаси, наперсник богов, через четырнадцать лет после помазания ступу Будды Конакаманы приказал увеличить вдвое. И через [...] лет после помазания, почтив своим посещением, приказал (эту колонну) воздвигнуть». Вполне вероятно, в обеих надписях упоминается одна и та же поездка Ашоки – его паломничество (*dhammayātā*) по святым местам буддизма.

Деревню Луммини царь освободил от уплаты *balī* (*udbalika* - ср. *uschulka* в «Артхашастре» II.21.18). Слово «бали» означает религиозные приношения и, в частности, налог, взимаемый государством на религиозные цели. Вполне естественно, что с той деревни, которая сама была местом паломничества, «бали» в казну не взимался.

Менее понятна ситуация с *aṭhabhāgiye*. Практическое слово *aṭha* обычно отождествляют с санскритским *aṣṭa*²⁸ («восемь»). *Bhāgiye*

²⁸ Как в XIII Большом наскальном и в V колонном эдиктах. См. Hultzsch E. *Inscriptions of Aśoka*, Oxford, 1925, p.165. Возможна и реконструкция *aṭha* = *artha* (имущество).. Именно так предлагал понимать текст один из первых его исследователей Г.Бюлер, полагавший что деревня Луммини получила долю в царских доходах (G. Bühler, *The Aśoka edicts of Paderia and Nigliwa* //

возводят к санскритскому bhāgika²⁹ или bhāgya³⁰. И то, и другое связано с санскритским словом bhāga, которое значит «доля». Основной вопрос в таком случае заключается в том, получает ли деревня Луммини некую «восьмую часть» (или «восемь долей»³¹) либо сама должна платить «восьмую долю». В списках налогов, взимаемых с сельской территории (например, в «Артхашастре» П.6.3), рядом с bali перечисляется и bhāga – «(налог в виде) доли (урожая)». Обычная ставка бхаги составляла одну шестую (см. «Артхашастра» П.15.3 – ṣaḍbhāga, там же, чуть ниже, упоминается и bali). Поэтому большинство исследователей склоняется к переводу, согласно которому деревня Луммини получила налоговую льготу и должна была отныне платить не одну шестую, а лишь «одну восьмую долю» (aṣṭabhāgika) урожая. Однако, снижение ставки с одной шестой до одной восьмой доли урожая не кажется особенно щедрым и это дает повод иронизировать относительно скардной благотворительности царя.

Делаются попытки совершенно иначе интерпретировать текст. Вслед за А.Венкатасуббиа³² Г.Фальк³³ связывает aṭhabhāgiye с выражением aṣṭabhoga («восемь прав»), которое встречается в средневековой эпиграфике. Последнее означает полноту прав собственника на землю с ее естественными богатствами и кладами, включая возможность отчуждения участка посредством продажи или дарения. Получается, что деревне Луммини предоставлены неограниченные права собственника на принадлежащую ей недвижимость. Данная гипотеза не кажется

Epigraphia Indica, V. 1898, p.5), см. также толкование у О.Барта : complée de biens (Oeuvres de Auguste Barth, v.IV, P.1918, p.331).

²⁹ Hultzsch E. Inscriptions of Aśoka. Oxford, 1925, p.165.

³⁰ Falk H. The Discovery of Lumbini, Lumbini, 1998, p.20.

³¹ Восемь участков земли, как полагал В.Смит (Smith V. The Rummindei Inscription, Hitherto Known as the Paderiya Inscription // Indian Antiquary, 34. 1905, p. 1-4), ср. Pischel R. Die Inschrift von Paḍeriyā // Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. 35.B. 1903, S.734.

³² Venkatasubbia A. Aṭhabhāgiye // Indian Antiquary, 60, 1931, p. 168-170, 204-207.

³³ Falk H. Ук. Соч. с. 19-20.

убедительной: понятие собственности может ассоциироваться с «обладанием» (bhoga), но не с bhāga (последнее нельзя и перевести словом rights). Неясно даже, каким образом вся деревня в целом могла бы получить по царскому указу права на дарение или продажу земельных владений и как она могла бы реализовать подобные полномочия частного собственника.

Плодотворной нам представляется идея Г.Фалька³⁴ о том, что автор надписи сознательно использует созвучие слов «Бхагаван» и «бхага» (черта весьма характерная для эдиктов Ашоки). Бхагаван («Благословенный») в данном случае – высшее существо, являющееся объектом поклонения. Бхага же служит материальным выражением этого поклонения. В присутствии Бхагавана царь отказывается от того, что ему положено, и преподносит нечто той деревне, где родился последний. В таком контексте естественно ожидать появления слова bhāgya (пракритское bhāgiye) – «заслуживающий бхаги», а не bhāgika, которое скорее ассоциируется с обязанностью платить некую «часть» доходов. С лингвистической точки зрения эта реконструкция не может вызвать никаких возражений – ср., например, avadhiye = avadhya в V колонном эдикте.

Возможно, и в интерпретации aṭha целесообразно вернуться к давно предложенному варианту – отождествлению с санскритским artha (“имущество, дело, смысл, цель”). Последнее слово регулярно появляется в надписях Ашоки именно в этой форме. Тогда мы могли бы дать перевод, пытаясь передать созвучие слов: «Здесь родился Благословенный – (поэтому) деревня Луммини освобождена от уплаты бали и облагодетельствована (царем)».

Если заключительная фраза надписи посвящена сверхъестественному аспекту Будды («Бхагаван»), то в предшествующей

говорится о его земном аспекте («Шакьямуни»). Почитание последнему царь воплощает в сооружении каменной колонны (стамбха), а также *vigaḍabhī cā*. Данное выражение многократно обсуждалось в историографии, но так и не получило удовлетворительной интерпретации. Его анализом мы и займемся.

Vigaḍabhī cā порою рассматривается как одно слово, в конце которого стоит *bhīcā*. Р.Г.Бхандаркар³⁵ считал *bhīcā* пракритской формой от санскритского *bhittiyā* (*bhitti* “ограда” в Instr.Sg.), однако инструментальный падеж здесь явно неуместен, а подлежащее, с которым должно согласовываться *kālāpita*, при таком толковании исчезает. Поэтому Дж. Флит³⁶ предлагал реконструировать санскр. *bhittikā* (N.Sg.) – «стеночка» с дальнейшей эволюцией: *bhittikā* - *bhittiyā* – *bhittiyā* – *bhityā* – *bhiccā* - *bhīcā*. С точки зрения фонетики среднеиндийских языков такое развитие считается крайне маловероятным или совершенно невозможным³⁷. Ф.Томас выдвинул гипотезу, будто могло существовать санскритское слово *bhityā* с тем же значением, что и *bhitti* – однако обнаружить его в текстах не смог ни он сам, ни последовавший за ним Ж.Блок³⁸. К.Р.Норман³⁹ предполагает, что писец по ошибке пропустил слог *ti* и читать следует *vigaḍabhiti cā*. “Стенка” таким образом сохраняется, но только за счет исправления текста, которое трудно аргументировать. Помимо палеографических и лингвистических возражений все гипотезы, связанные с *bhitti*,

³⁴ Там же, с. 20.

³⁵ Bhandarkar R.G. A Peep into the Early History of India...// Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, 20. 1900, p.366, см. A.C.Woolner, Asoka Text and Glossary. Lahore, 1924, p. 145.

³⁶ Fleet J. The Rummindei Inscription and the Conversion of Asoka to Buddhism, JRAS 1908. P. 471-498, он же, The Rummindei Inscription, там же, с.823.

³⁷ Charpentier J. A Note on the Padariya or Rummindei Inscription // Indian Antiquary 43. 1914. P.17; Hultzsch E. P.163; Bloch J. Les Inscriptions d'Asoka, P. 1950, p.157; Thieme P. Lexikalische und grammatische Bemerkungen zu den Aśoka-Inschriften. 1. Vigadabhi // Bruhn K., Wezler A. (ed.) Studien zum Jainismus und Buddhismus, Wiesbaden, 1981, S. 297.

³⁸ Ук.соч. с. 157.

³⁹ Norman K.R. A Note on silāvigaḍabhīcā in Aśoka's Rummindei Inscription // The Buddhist Forum. III. 1994. P.232.

наталкиваются и еще на одно препятствие – возле колонны в Румминдеи нет ни малейших следов “каменной ограды”.

Как известно, в надписях Ашоки союз “са” нередко повторяется при перечислениях после каждого из однородных членов. Например, во II Большом наскальном эдикте мы видим такой пассаж: “...два вида врачеваний устроено: врачевание людей и врачевание скота (manusacikisā cā pasucikisā cā). И травы, которые полезны для людей и для скота (manusopagāni cā pasopagāni cā), повсюду, где их нет, приказано доставить и вырастить (hālāpitā cā lorāpitā cā). И так же корни и плоды (mulāni cā phalāni cā)...”. Поэтому кажется вполне вероятным, что и в разбираемой надписи из Румминдеи мы имеем дело с аналогичной конструкцией: silāvigaḍabhī cā silāthabhe са. Приведенный выше вариант П БНЭ из Калси показывает, что долгота гласного в слове cā отнюдь не препятствует его интерпретации в качестве союза са (“и”).

Silā (санскр. śilā – “камень”) повторено в тексте дважды и, очевидно, роль его одинакова: vigaḍabhī - сооружение из камня, так же как thabhe (stambha – колонна). Попытки интерпретации, ломающие эту конструкцию, не кажутся удачными (śilā vigaḍabhī как отдельные слова – в указанной выше статье Я.Шарпантье; śilāvi gaḍabhī у О.Барта⁴⁰). Еще менее удачна идея, выделив śilāvi, возвести его к санскритскому śrāvya от корня śru – “слышать”⁴¹.

Из пракритского слова vigaḍabhī Г.Бюлер⁴² пытался сконструировать vikaṭa – abhṛi (будто бы означающее “огромное солнце”). Р.Пишель соединял vigaḍa с корнем bha и переводил получившуюся конструкцию как “безупречный” (камень)⁴³. Ни тот, ни другой не смогли дать ссылок на тексты, где встречались бы такие сложные слова или хотя бы их

⁴⁰ Comptes Rendus de l'Academie des Inscriptions et Belles-Lettres, 25. 1897. P.258.

⁴¹ Parānavitana S. Rummindēi Pillar Inscription of Aśoka, JAOS 82, 1962, p.163-167.

⁴² Ук. Соч. с. 5

⁴³ Ук. Соч. с. 734.

элементы в придаваемых им значениях. Я.Шарпантье⁴⁴ предлагал возводить bhī к санскр. bhṛt “несущий”. Он интерпретировал vigaḍa как “конь”. Значение śilā vigaḍabhī получалось такое: “камень, несущий коня” – но исследователь ничем не мог подтвердить значение слова vigaḍa – “конь”. Б.Баруа⁴⁵ вместо коня усматривает в vigaḍa “слоненка”, не затрудняя себя аргументацией.

С точки зрения фонетики среднеиндийских языков не может быть никаких возражений против объяснения, предложенного сто лет назад О.Бартом⁴⁶: gaḍabhī = санскр. gardabhī (“ослица”), но надпись в таком случае становится совершенно бессмысленной: на месте, где родился Будда, царь якобы приказал установить “каменную ослицу”! Приблизительно так же толкует текст и Р.Басак⁴⁷, который полагает лишь, что правильнее выделять śilā āvi (= āviṣkrtā) gardabhī (“явленная в камне ослица”), а не śilāvī gardabhī (“каменная ослица”), как у О.Барта. Идея В.Смита⁴⁸, что можно vigaḍabhī толковать буквально “не ослица”, понимая под “не ослицею” коня, - весьма остроумна, но вряд ли убедительна.

Некоторые ученые в своих рассуждениях исходят не столько из лингвистических соображений, сколько из ситуации: что же именно следовало изобразить на том месте, где родился Будда, - может быть, его мать⁴⁹? Однако доказать, что мать Будды по имени Майя во времена Ашоки имела другое имя – vigaḍā, невозможно. Кроме того мы не только ничего не знаем об изображениях Майи и ее культуре в маурийское время, но имеем все основания сомневаться, что такие изображения были ВОЗМОЖНЫ.

⁴⁴ Ук.соч. с.17.

⁴⁵ Barua B. Inscriptions of Aśoka. Translation and Glossary. Calcutta, 1990, p. 38.

⁴⁶ Barth A. CRAIBL 25. 1897. P. 258.

⁴⁷ Basak R. Aśokan Inscriptions. Calcutta, 1959. P.150.

⁴⁸ Smith V. Aśoka: the Buddhist Emperor of India. L. 1901. P.145.

⁴⁹ Hettiaratchi D.E. ‘Silāvigaḍabhī’ in Aśokan Inscription // Jayawickrama H.A. (ed). Parnavitana Felicitation Volume. Colombo. 1965. P. 223-225.

П.Тиме⁵⁰ предлагает *vigaḍa* рассматривать как *vi(ni)gaḍa* от *niḡaḍa* в значении «кандалы». Однако слог *ni* в надписи отсутствует, а *gaḍa* в значении «оковы» в текстах найти не удастся. *Vigaḍabhī* П.Тиме переводит так: «(конь), несущий того, кто лишен оков» (имеется в виду Сиддхартха, освободившийся от уз мирской жизни). Его смущает только долгота окончания, указывающая на женский род. Получается, что вопреки известной буддийской традиции о верном коне Кантхаке принц покинул дворец верхом на кобыле.

Настойчивые попытки обнаружить в надписи упоминание о коне связаны с той информацией, которая содержится у Сюань цзана⁵¹. Последний, описывая место рождения Будды, говорит, что здесь по приказу Ашоки была воздвигнута каменная колонна, увенчанная изображением коня. Из дальнейшего текста, однако, следует, что самой колонны паломнику уже не суждено было видеть – ее давно уже разбил молнией какой-то злобный дракон. Таким образом, путешественник в VII в. мог наблюдать не многим более того, что доступно и современному археологу. Он вынужден был довольствоваться слухами, которые к тому же переосмысливал в духе привычных китайцам представлений. Его сочинение не может служить надежным основанием для восстановления того, что именно находилось в Луммини почти за тысячу лет до его визита в эти места. Среди известных колонн Ашоки нет таких, которые были бы увенчаны изображением коня.

Итак, предлагавшиеся до настоящего времени истолкования загадочного выражения кажутся весьма искусственными, так как содержат либо существенные исправления, либо реконструкции слов, не засвидетельствованных реальными текстами. Между тем ситуация вовсе не кажется безнадежной. Надпись, действительно, требует исправлений,

⁵⁰ Thieme P. Ук. соч. с.297-298.

⁵¹ Watters Th. On Yuan Chwang's Travels in India AD 629-645, Delhi, 1996, v.2.p.14-15.

но далеко не таких значительных, как упоминавшиеся выше. Уже говорилось, что, несмотря на долготу гласного, слово *sā* может быть понято как союз «и» (*ca*). *Kālāpita* – форма не совсем корректная, так как отсутствует какое-либо падежное окончание: это может быть *kālāpitam* (ср.р), *kālāpitā* (ж.р.) либо *kālāpīte* (м.р.). Последний вариант предполагал, в частности, П.Тиме⁵², который ссылаясь на мнение Л.Альсдорфа⁵³: «то, что пропущена черточка, указывающая на «е», - грех небольшой и встречающийся в надписях Ашоки». Действительно, мы можем указать, для примера, на версии XIII БНЭ из Калси, Еррагуди и Шахбазгархи, где вместо *vadhe* стоит *vadha*. Окончание, которое мы должны придать причастию *kālāpita*, целиком зависит от рода того существительного (*viḡaḍabhī*), с которым оно согласовано в предложении.

Анализируя *viḡaḍabhī*, П.Тиме⁵⁴ утверждает, будто слова на *ī* бывают только женского рода. Это неверно, так как есть небольшая группа существительных мужского рода, где *ī* входит в состав глагольного корня – например, *grāmaṇī*, *aggaṇī* и т.д. В среднеиндийских языках именительный падеж этих слов мужского рода будет оканчиваться на *ī* (например, в “Глиняной повозке”⁵⁵ *aggaṇī bhodu*). В рассматриваемом нами случае таким корнем может быть *bhī* (“испытывать страх”).

Предшествующий ему элемент *viḡaḍa*, очевидно, соответствует санскр. *viḡata*. Озвончение *t* в интервокальном положении – явление, часто встречающееся в пракритах, в том числе, и в надписях Ашоки. Немного сложнее обстоит дело с церебрализацией зубного. Обычно она объясняется как влияние *r* (или *ṛ*): *artha* - *aṭha*, *kr̥ta* - *kaḍa* и т.п. Однако

⁵² Ук.соч. с.298. Никогда не обсуждалась возможность того, что мы имеем дело с им. падежом среднего рода. Между тем среди матхурских надписей (H. Lüders, Mathura Inscriptions, Göttingen, 1961, S.110) мы видим пример того, что причастие может стоять в среднем роде, не будучи согласовано с подлежащим: *Buddhapratimā pratiṣṭāpitam*.

⁵³ Alsdorf L. Kleine Schriften, Wiesbaden, 1974, S.500.

⁵⁴ Thieme P. Ук. Соч. с.298.

⁵⁵ *Mṛcchakati*, Calcutta, 1829, p.9. См. также R. Pischel, *A Grammar of the Prakrit Languages*, Delhi, 1981, 383

церебрализация в пракритах происходит порою и без такого влияния. Средневековый санскритский трактат по пракритским диалектам “Пракрита-пракаша” (Ш.3.8), например, говорит, что в пайшачи и шаурасени *gata* произносится как *gaḍa* (*gata uditam gaḍa mānavaiḥ*, ср. “Пракританушасана” Пурушоттамадевы, гл. XX). То же самое происходит и в магадхи - в «Глиняной повозке»⁵⁶ *vane gataḥ* превращается в *vane gaḍe*. Это явление знакомо и надписям Ашоки (например, в надписях в Калси и в пещерах Барабара мы видим *duvāḍasa*, в V колонном эдикте *raṃṇaḍasam*) Таким образом, мы можем пракритское слово *viḡaḍabhī* отождествить с таким, которое реально засвидетельствовано в санскритской литературе - *viḡatabhī*.

Viḡata (и тождественное с ним *vīta*) чрезвычайно часто встречается как первый элемент сложных слов (в значении «лишенный...», «без...») не только в санскрите, но и в пали. Достаточно обратиться к XXIV главе «Дхаммапады», где мы обнаружим *vītatañho* (19), *vītarāgo* (23), *vītadoso* (24), *viḡaticcho* (26: *viḡata + icchā*) и т.д. Наряду со страстями, грехами, желаниями, которые отринул муні (монах, мудрец, отшельник), обычно упоминается и «страх» - *bhaya*. Знаменитые стихи о муні в «Суттанипате» (209) начинаются именно с темы освобождения от *bhaya*.

Сходные контексты можно обнаружить в упанишадах и в «Гите». В «Мандукья-упанишаде» (П.35), например, говорится, что «муні лишены страстей, страха и гнева» (*vītarāgabhayakrodhair munibhir*). В «Бхагавад-гите» (П.56) дается следующее определение : «Муні называется тот, кто лишен страстей, страха и гнева...» (*sukheṣu viḡataspr̥haḥ...vītarāgabhayakrodhaḥ sthitadhīr munir ucyate*). И далее снова: *vītarāgabhayakrodha* – IV.10, *viḡatecchābhayakrodho* - IV.28. Обладающий подобными качествами муні обретает покой (*śāntim adhigacchati* – II.71)

⁵⁶ Указанное издание, с.18, ср. Pischel, 219.

и брахманирвану (antakāle 'pi brahmanirvānam – II. 72). Тот, кто обрел покой (praśāntātmā) – “свободен от страха” (vigatabhī – VI.14).

Понятие “страха” играет чрезвычайно важную роль в поздневедийской литературе. “Отсутствие страха” ассоциируется с богами, небесами, с победой над смертью и выходом из цепи перерождений: “на небесах нет страха никакого” (svarge loke na bhayaṃ kiṃsana – “Катха-упанишада” 1.12); “боги были свободны от смерти, от страха” (devā 'mṛtā 'bhayā 'bhavan – “Чхандогья-упанишада” 1.4.4); “тот, кто достигает обители, где нет страха” (abhayaṃ padam aśnute – “Мандукья-упанишада” Ш.78, Шанкара толкует: punar na jāyata ityarthah); “тот, кто стремится переплыть на другой берег, туда, где нет страха” (abhayaṃ titīṣatām pāram – “Катха-упанишада” Ш.2), по словам Шанкары, “преодолеывает сансару” (bhayaśūnyaṃ saṃsārasya pāram). Понятно, что представления о сансаре, нирване, богах, небесном мире или способах достижения спасения в цитированных текстах могут быть весьма различны. Однако нас сейчас занимает лишь то, что их сближает между собою.

В таком широком идейном контексте становятся понятны формулировки буддийских памятников. Уничтожение “страха” (bhaya) и причины “страха” позволяет монаху (bhikkhu) достичь нирваны (“Дхаммапада” XX.11). Лишь того можно назвать истинным “брахманом”, кто освободился от страха (там же, XXVI.3: vitaddaram... tam ahaṃ brūmi brāhmaṇam). “Милинда-паньха”⁵⁷ ссылается на слова Будды: “Сказано Бхагаваном: “Архаты лишены страха и трепета”” (bhāsitam... bhagavatā vigatabhayassantāsā arahanto'ti). Vigatabhayo и vigatajvaro – так “Махавасту” (II.237.14-15) называет самого Будду. Согласно “Махавьютпатти” (1.62-63), его имена: nirbhayaḥ и vītatṛṣṇaḥ.

⁵⁷ Milinda-pañho, ed. V.Trenckner, L. 1880, p.208.

Привлекая тексты разных буддийских школ – как ранние, так и поздние – мы приходим к выводу о том, что выражение “лишенный страха” выступает как один из постоянных и наиболее существенных эпитетов муни вообще и Будды Шакьямуни в частности. Формулировка надписи из Луммини: “”Здесь Будда родился Шакьямуни” и потому царь приказал изготовить из камня “Освободившегося от страха” (то есть муни – А.В.)” в этом свете становится вполне понятной. Индийская эпиграфика показывает, что слово «изображение» (*pratimā*) может опускаться. В надписях из Матхуры часто говорится «приказано изготовить (*kārito*)» или «воздвигнуть» (*pratiṣṭhāpito*) Бодхисаттву.

Однако при таком истолковании остается весьма существенный вопрос: что же именно царь приказал изобразить в камне? Ведь у нас нет никаких свидетельств того, что во времена Ашоки уже появились антропоморфные фигуры Будды. В первых памятниках буддийского искусства лишь условные символы указывали на его присутствие. Решение этой проблемы нам кажется следующим:

Слово *vigatabhaya* или *vigatabhī* могло прилагаться не только к Будде. Образцом “бесстрашия” служил, как известно, лев, и уже в древнейших буддийских текстах обыгрывалась параллель между “муни” и “львом” поскольку и тот, и другой лишены страха. В “Сутта-нипате”, например, говорится : “он как лев, не вздрагивающий от шума... Вот таким мудрые знают муни” (215 – *sīham va saddesu asantassantam... taṃ vāpi dhīrā munim vedayanti*). При этом стоит обратить внимание на то, что именно данная часть палийского канона, несомненно, была известна Ашоке. Он особо рекомендует ее (под названием *munigāthā*) в надписи из Бхабру как то, что “хорошо сказано Бхагаваном Буддой”.

Sīho vigatabhayo упоминается в “Милинда-паньхе”⁵⁸. На золотой индийской монете, найденной при раскопках в Тилля-тепе⁵⁹ и датируемой рубежом н.э., мы видим типично буддийские изображения и надписи. На одной стороне этой монеты изображен “поворот колеса дхармы” и дана соответствующая легенда: dharmacakrapravartana, на другой стороне – фигура льва и sihavigadabhaya. Нет сомнений в том, что этот “лев, свободный от страха” символизирует самого Будду.

Хорошо известно, что к последнему может прилагаться эпитет Śakyasiṃha (“лев из племени шакьев” – например, “Махавьютпатти” 1.50). Замена имени Шакьямуни на Шакьясимха обеспечивается, очевидно, тем, что лев – синоним муни. Он выступает как воплощение того, кто освободился от “страха” – от пут жизни и смерти.

По-видимому, и в разбираемой надписи из Румминдеи речь идет об изображении льва, помещенном на каменной колонне. Именно такие фигуры чаще всего и встречаются в маурийском искусстве. Более, чем правдоподобно, что в Румминдеи находилась скульптура сходная с теми, что венчают колонны в Рампурве, Лаурия-Нандангархе, Санчи или Сарнатхе. До сих пор всех этих львов в историографии рассматривали в качестве геральдического знака царской власти, происхождение которого связывали с Ближним Востоком. Дж.Ирвин⁶⁰ ссылается на слова И.Хистермана, что фигура льва в Индии легко могла стать символом царской власти, поскольку она не ассоциировалась с каким-либо религиозным культом. Однако, мы могли убедиться в том, что “лев” воплощал идею религиозного спасения, а на воздвигнутых Ашокой “колоннах дхармы” – очевидно, и торжества учения Будды. Это заставляет по-новому посмотреть на проблему древнеиндийской

⁵⁸ там же, с. 278.

⁵⁹ Сариниди В.И., Кошеленко Г.А. Монеты из раскопок некрополя, расположенного на городище Тилля-тепе // Древняя Индия. Историко-культурные связи. М. 1982. С.315.

⁶⁰ Irwin J. Aśokan Pillars: a Reassessment of the Evidence // The Burlington Magazine, v. CXVIII. 1976. P.747.

изобразительной традиции – как с точки зрения ее символики, так и художественной формы.

ADDENDUM

Анализ надписи из Румминдеи позволяет понять символику капителей колонн Ашоки. Почти всюду мы видим льва – очевидно, воплощавшего Будду Шакьямуни (муни – «лишенного страха»). Но на одной из сохранившихся колонн из Рампурвы находится иная фигура – не лев, а бык. В упомянутой выше статье Дж. Ирвин высказывает предположение, что этот бык связан с символикой вишнуизма. Бык, конечно, входил в вишнуйскую (и не только вишнуйскую) символику. Однако маловероятно, что изображения на колоннах (лев и бык) имели совершенно различный смысл. Я предложил бы иное объяснение:

На той же самой скале в Калси, на которой высечена серия больших эдиктов Ашоки, как известно, имеется еще рельеф виде слона с подписью *gajataṃe. Gaṃa.* – «слон» с суффиксом превосходной степени (*taṃa*) имеет значение «наилучший из слонов» (буквально что-то вроде «слониссимус»). Несомненно, имеется в виду Будда. Игра слов основана на том, что родовое имя Будды *Gautama/Gotama*, очевидно, толкуется как *gau/go* («бык») с тем же самым суффиксом превосходной степени.

Но если мы, таким образом, имеем несомненное свидетельство того, что родовое имя Будды Гаутамы получало интерпретацию как «наилучший из быков», кажется, ничто не мешает нам именно его и увидеть на капители каменной колонны из Рампурвы.

Asokan Studies

1. The king's repentance

The new interpretation of the passage from Aśokan Rock Edict XIII (*anutāpe pi ca prabhāve devānaṃpiyasa vucati tesam*) is proposed: “It is said to them, that repentance is the divine power of the Beloved of the gods”.

2. “Buddha Śakyamuni was born here”

Author gives new interpretation to the much-discussed passage in the Rummindei inscription of Aśoka. He equates *vigaḍabhīcā* with Sanskrit *vigatabhī ca* and tries to show, that *vigatabhī* (= *vigatabhaya*, *vītabhaya*) was a common epithet of muni. As a “fearless” being muni was symbolically represented by a figure of lion on Aśokan pillars. Author proposes also to see on the capital of the pillar from Rampurva representation of Buddha Gautama as “the best among the bulls” (*Go-tamo*).

Резюме

Предлагается новая интерпретация фразы из XIII Большого наскального эдикта Ашоки: «Им говорится, что раскаяние – сверхъестественная сила Угодного богам».

Автор предлагает новую интерпретацию спорного фрагмента в надписи Ашоки на колонне из Румминдеи. Он толкует *vigaḍabhīcā* как санскритское *vigatabhī ca* и пытается показать, что *vigatabhī* (или *vigatabhaya*, *vītabhaya*) было обычным эпитетом для муни. В качестве «лишенного страха» муни на колоннах Ашоки был представлен фигурой льва. Предлагается также видеть в фигуре быка на колонне из Рампурвы Гаутаму как «наилучшего из быков» (*Go-tamo*).