

С.Х. Шомахмадов

Мангала-символы в буддийских санскритских рукописях из Гильгита и Центральной Азии

В статье дан анализ символов, часто встречающихся в начале санскритских рукописей из Гильгита (Гилгита) и Центральной Азии. Автор статьи приходит к выводу, что подавляющее большинство рассмотренных символов следует интерпретировать как мангала-формулу *om*. Также в статье дается обоснование предположения о том, что наличие мангала-шлоки в санскритских рукописях указывало на необходимость определенной мангала-практики (совершение особого ритуала либо йогического сосредоточения), подтверждающей тезис о неразрывном единстве логико-дискурсивного уровня бытования религиозной доктрины и йогической практики. Подробный анализ семантики мангала-формулы *siddham* вскрывает основное содержание данной мангала-практики.

Ключевые слова: буддизм, буддийское письменное наследие Индии, санскритские рукописи из Гильгита и Центральной Азии, мангала-символы, мангала-практика.

В мировой буддологии среди ученых-палеографов не утихают споры относительно толкования мангала-символов, открывающих буддийские рукописи. Основная проблема, с которой неизбежно сталкиваются исследователи при работе с манускриптами, — каким образом интерпретировать орнаментальные символы-идеогаммы¹ (а по сути — логограммы²) в самом начале текста: как *om*, как *siddham* или (реже) как *svasti*? Как справедливо отмечает немецкий палеограф Лора Зандер, данный вопрос возникает при изучении преимущественно гильгитских рукописей (Sander, 1986, p. 253). На первый взгляд принципиальных отличий между тремя зачинами нет — каждый из них представляет собой благопожелание адепту, приступающему к чтению текста. Однако точность и скрупулезность палеографической науки, а также нюансы этимологии всех трех сакральных слов обязывают однозначно идентифицировать идеогаммы, открывающие рукописные тексты.

На сегодняшний день основные положения касательно проблемы интерпретации начальных мангала-символов, принятые в современной индийской палеографии, наиболее четко отражены в трех публикациях: в статье немецкого индолога Густава Рота (1916–2008) «Мангала-символы в буддийских санскритских рукописях и надписях» (Roth, 1986), в статье его коллеги Лоры Зандер «Ом или Сиддхам — заметки о зачинах буддийских рукописей и надписей из Гильгита и Центральной Азии» (Sander, 1986), а также в расширенной ремарке-исследовании японского ученого Хирофуми Тода в статье «Рукопись „Лотосовой сутры“ на санскрите из Национального архива Непала» (Toda, 1998).

Собственно проблема истолкования вступительных мангала-символов возникает одновременно с началом изучения санскритских рукописей. Еще в конце XIX в. с ней столкнулись Л.Ф. Кильхорн и Л. де ла Валле Пуссен.

¹ *Идеогамма* — рисунок, условное изображение, письменный знак, означающий некую идею.

² *Логограмма* — письменный знак, обозначающий целое слово или его основу.

В конце XIX — начале XX в. увидело свет издание санскритской рукописи письмом брахми, подготовленное Августом Фредериком Рудольфом Хёрнле (1841–1918). В 1889 г. эта рукопись на бересте, насчитывающая 51 лист, была приобретена английским лейтенантом Гамильтоном Бауэром (1858–1940) у одного из местных жителей — охотника за сокровищами Хаджи Гулам Кадира, который обнаружил манускрипт близ Кучи, к югу от Тянь-Шаня, там, где проходил маршрут Великого шелкового пути. Открытие рукописи стало событием в мировой манускриптологии, поскольку свидетельствовало о существовании некогда на территории Восточного Туркестана буддийской цивилизации. Сумев дешифровать «поначалу непонятный» текст, А.Р. Хёрнле определил начальную идеограмму вступительной мангала-шлоки как *om̐* (Hoernle, 1918, p. xxii).

В 20-х годах XX в. Е. Хультш (1857–1927) решал данную проблему на эпиграфическом материале, а именно на примере наскальных эдиктов Ашоки (Hultzsch, 1925).

Обнаружение древних манускриптов близ Гильгита в 1936 г. придало новый импульс изучению центральноазиатских санскритских рукописей, в чем значительно преуспели такие ученые, как Н. Датт и У. Огихара. После окончания Второй мировой войны палеографы вновь обратились к рукописному наследию Центральной Азии, и полемика по вопросу интерпретации начальных мангала-символов продолжилась. Можно выделить три различных взгляда на интересующую нас проблему, отражающие все возможные варианты ответа на данный вопрос: одни считают, что в большинстве своем начальные символы следует интерпретировать как *om̐* [Р. Пандея (Pandeya, 1971, p. 3), С.Р. Рой (Roy, 1971, p. 218), А. Дани (Dani, 1963, p. 118–121), Р. Вира, Л. Чандра (Vira, Chandra, 1960, p. 332)], другие полагают, что корректнее рассматривать зачины мангала-шлок как *siddham* [Ч. Трипатхи (Tripāthī, 1962, p. 64), Д. Сиркар (Sircar, 1960, p. 303), Г. Рот (Roth, 1986, p. 239–250)], есть и те, кто не спешит однозначно трактовать начальные мангала-символы, склоняясь тем не менее ко второй точке зрения [Г.М. Нагао (Nagao, 1964, p. 17), Л. Зандер (Sander, 1986, p. 251–267), Х. Тода (Toda, 1998, p. 7–8)].

Отдельно хотелось бы осветить работу Дж. Бойлеса «Миграция магического слога OM» (Boeles, 1947), где автор, опираясь на результаты исследований А.Р. Хёрнле, подробно указал первые упоминания мантры в Ведах и упанишадах, представил традиционные версии толкования *om̐*, способы его начертания, проследил изменения в написании этого сакрального слога-слова, имевшие место на всей территории распространения индо-буддийской культуры — от Индии до стран Юго-Восточной, Центральной Азии и Дальнего Востока.

Необходимо отметить, что Дж. Бойлес твердо держится точки зрения, согласно которой часто встречающиеся в начале многих центральноазиатских рукописей идеограммы, изображающие расположенную горизонтально священную раковину *śaṅkha* и по форме напоминающую завиток с петлей, должно трактовать как *om̐* (Boeles, 1947, p. 42; Hoernle, 1918, p. xxii). Для решения задач своего исследования Дж. Бойлес привлекает как тибетские ксилографы, так и санскритские рукописи, а также данные индийской эпиграфики.

Так, на основе анализа эпиграфического материала периода Гупт Дж. Бойлес приходит к выводу, что самые ранние примеры начертания *om̐* в виде правостороннего завитка, напоминающего завиток Будды, — один из 32 иконографических признаков Великой личности (*mahāpūruṣalakṣaṇa*), — а также санскритское написание единицы датируются 493–494 гг. Начертание *om̐* в виде левостороннего завитка, как считает Дж. Бойлес, появилось несколько позже — приблизительно с 558 г. (Boeles, 1947, p. 44).

Дж. Бойлес высказывает, на наш взгляд, интересное предположение о том, что само изображение *om̐* в виде завитка восходит к устаревшему написанию гласного 'o' (Boeles, 1947, p. 44). Также весьма любопытно то, как в его статье представлен анализ самого изображения священного слога-слова. Так, Бойлес сравнивает точку (*bindu*), составной элемент знака «анунастика» (*anunāsika*)³, с пламенем (*śikhā*), пылающим над гласным 'o', а протяжный отзвук этой мантры, пишет Бойлес, «символизирует затихающее эхо колокола, ведущее к бессмертию» (Boeles, 1947, p. 42); Бойлес упоминает одну из поздних упанишад — «Надабинду-упанишаду» («*Nādabindu-upaniṣad*»), специально посвященную концепции «эха» (*nāda*) в слоге-слове *om̐*, а также рассуждениям о точке-бинду в анунастике (Boeles, 1947, p. 42).

Помимо рассматриваемых в данной статье мангала-символов в санскритских текстах встречаются также идеограммы *triśūla* (трезубец Шивы), *triratna* (Три Сокровища — Будда, Учение, Община), *dharmacakra* (Колесо Учения), которые используются как в начале, так и в середине и в конце текста и выполняют, согласно распространенному мнению, сакральную защитную функцию (Boeles, 1947, p. 43).

В статье «Мангала-символы в буддийских санскритских рукописях и надписях» Г. Рот, основываясь на весьма широком палеографическом материале, приводит довольно представительную «коллекцию» символов, открывающих мангала-шлоки различных рукописей (рис. 1). Полностью следуя точке зрения Динешчандры Сиркара и Артура Л. Бэшема, Г. Рот большинство символов склонен интерпретировать как *siddham* и лишь очень незначительное число их — как *om̐* (Roth, 1986, p. 239–250), причем, необходимо заметить, не всегда справедливо. Л. Зандер высказывается не так категорично, как ее коллега. В таблице, которую она помещает в своей статье (рис. 2), Л. Зандер использует в качестве демонстрационного материала символы, схожие с примерами Г. Рота. Однако, Л. Зандер просто описывает их, не идентифицируя, но тем не менее придерживается точки зрения Г. Рота (Sander, 1986, p. 251).

Попробуем проанализировать идеограммы, представленные в статье Г. Рота (рис. 1). Итак, немецкий индолог рассматривает в качестве символов *siddham* знаки под № 1–4; 8–13; 15, 16, 18, 19; 31–34; 37–41; 49–52. Примечательно, что Г. Рот, ссылаясь на работу Д. Сиркара (Sircar, 1963), не принимает во внимание упомянутую работу Дж. Бойлеса (Boeles, 1947), а также другой монументальный труд — монографию Ахмада Дани «Индийская палеография» (Dani, 1963), где автор (с. 118) демонстрирует образцы написания священного символа *om̐*, характерные для различных регионов Южной Азии (рис. 3). Л. Зандер ссылается на работу А. Дани, не акцентируя, однако, внимание на интерпретации приводимых в пример символов (Sander, 1986, p. 254). Таким образом, знаки, которые Г. Рот, вслед за Д. Сиркаром и А. Бэшемом, интерпретирует как *siddham*, на наш взгляд, следует понимать, согласно А. Дани (Dani, 1963, p. 118, 121), как *om̐*. Более того, таким же образом понимали значение вышеуказанных символов Л.Ф. Кильхорн, Р.Г. Бхандаркар, Н. Датт (Roth, 1986, p. 239–240, 243).

Далее, Г. Рот интерпретирует солярный символ свастики (рис. 1, № 20, 21, 23, 27) как *om̐*, следуя за рассуждениями Е. Хульцша, который, по словам Г. Рота, весьма оригинально представил свастику как монограмму из двух перекрещенных акшар 'o' (рис. 1, № 25, 26, 28, 29) (Roth, 1986, p. 241). Безусловно, такое написание 'o' в памятниках древнеиндийской эпиграфики встречается часто, например в наскальных эдиктах Ашоки, однако рискнем предположить, что символ свастики в начале текста рукописи следует интерпретировать как благопожелательное приветствие «Svasti!».

³ Бойлес пишет об ануваре (Boeles, 1947, p. 42), однако *om̐* традиционно пишется через анунастику, написание через анувару встречается, но реже.

Знаки, изображенные на рис. 1 под № 31–34, 37–41, Г. Рот также предлагает понимать как символическое изображение *siddham*, подкрепляя свою позицию утверждением, что данные символы представляют собой варианты некоего сокращенного (напоминающего стенографический символ) написания *siddham*, а именно изображение знака вирама, располагаемое над акшарой 'm' (рис. 1, № 36). Знак в таблице Г. Рота (рис. 1, № 38) также изображен над той же акшарой в слове *siddham* в таблице Л. Зандер (рис. 2, № 45, 68, 69). В качестве доказательства своей правоты Г. Рот приводит фрагмент рукописи, где мы видим начальные строки из «Нидана-самьюкты» («Nidāna-samyukta») (рис. 4). Такое написание *siddham* мы встречаем и в хранящейся в Центральноазиатском рукописном фонде ИВР РАН Винае сарвастивадинов (рис. 5) — санскритской рукописи на бересте, найденной в 1966 г. в Мервском оазисе неподалеку от г. Байрам-Али.

Однако мы, к сожалению, не можем согласиться с правомочностью трактовки, предложенной Г. Ротом: данный знак мало подходит для изображения вирама, скорее, он похож на анунасику, чье другое название — *candrabindu* («лунная капля»), потому как напоминает каплю (точку), зависшую над горизонтально расположенным полумесяцем. Так вот, анунасика является отличительной чертой написания сакрального слога-слова *om̐*. Присутствие же анунасики в слове *siddham* вполне возможно объяснить грамматической ошибкой переписчика. С подобными казусами весьма часто приходится сталкиваться палеографам при изучении письменных памятников. Доказательством того, что написание вирама в слове *siddham*, представленное на рис. 4, 5, является эпизодическим, могут послужить образцы написания *siddham* (с характерным начертанием вирама), присутствующие во многих центральноазиатских рукописях из коллекции ИВР РАН (рис. 6–8).

У Г. Рота знак вирама/анунасики (рис. 1, № 37–39) изображен с горизонтально расположенной «каплей». В таблице Л. Зандер (рис. 2, № 56) этот же элемент изображен вертикально. Ссылаясь на выдающегося английского ученого, специалиста-санскритолога и знатока хотанских рукописей сэра Гарольда Уолтера Бэйли (1899–1996), Л. Зандер отмечает, что данный знак может быть интерпретирован как двойная «данда» — пунктуационный символ, отмечающий границы крупного раздела в тексте (Sander, 1986, p. 256). С таким суждением вполне можно согласиться.

В любом случае рассмотренную выше идеограмму вряд ли можно интерпретировать как символическое изображение *siddham*.

Проанализируем следующий аргумент, приводимый Г. Ротом как доказательство валидности отстаиваемой им точки зрения. В таблице, данной Г. Ротом, под № 17 и 45 можно видеть по два знака, правые из которых, вне всяких сомнений, символ *om̐* в привычном нам начертании. Различие в написании правых и левых идеограмм и дало, на наш взгляд, основания Г. Роту полагать, что знаки, находящиеся слева, и есть *siddham*, поскольку никак не могут быть интерпретированы как *om̐*. В качестве иллюстративного материала Г. Рот приводит надпись (рис. 9), по времени относящуюся к закату династии Пала (XII в.) (Roth, 1986, p. 240), где в самом начале отчетливо видны два знака, правый из которых — также *om̐* (рис. 10). Однако Г. Рот оставляет без внимания другой символ (рис. 11), который стоит в начале строки, расположенной вертикально с левого края надписи, и который, на наш взгляд, не может иметь иной интерпретации, кроме как *om̐*.

Во вступительной статье к публикации оригинала «Лотосовой сутры» из Национального архива Непала японский буддолог Хирофуми Тода кратко касается проблемы истолкования двух рассматриваемых нами символов — *om̐* и *siddham*, также придерживаясь позиции Г. Рота. Так, Х. Тода высказывает весьма

интересное предположение о том, что значение первой логограммы («правой», о которой шла речь чуть выше у Рота), репрезентирующей, согласно японскому ученому, слово *siddham*, со временем было утрачено, а сам символ стал выполнять функцию пунктуационного знака, маркирующего собой начало текста (Toda, 1998, p. 7–8), что, собственно, и объясняет наличие после этого символа, ставшего стенографическим, логограммы *om̐*.

Согласимся с доводами Х. Тоды лишь в той их части, которая говорит о потере первоначального значения логограммы и превращении ее в некое подобие стенографического символа. Мы полагаем, что такая участь постигла не *siddham*, а *om̐*, потому как именно эта идеограмма, согласно А. Дани (рис. 3), является интерпретацией символа, стоящего в начале рассматриваемой пары (табл. Рота № 17, 45). Такого же мнения придерживается и Дж. Бойлес (Boeles, 1947, p. 43).

За доказательствами нашей точки зрения обратимся к тибето-буддийской письменной традиции. В начале тибетских текстов либо уже внутри текста — в начале значимого раздела, главы (рис. 12–14) — мы можем видеть стилизованное изображение символа (рис. 15–17), который на рис. 1 в таблице Г. Рота приведен под № 31–34, у Л. Зандер (рис. 2) — под № 10, 11, 16, 38, 58. Под № 59–62 Л. Зандер, собственно, и приводит пример этого стилизованного изображения. Это пунктуационный знак *yi go* (*yig mgo*), несущий одну-единственную функцию — выделение законченных смысловых отрезков текста.

Согласно комментаторам традиции ньян-гма-па — старейшей школы тибетского буддизма, этот символ есть не что иное, как священный слог-слово *om̐*. В тибетском тексте «Шен-па ши дрэлги дампа» («Zhen pa bzhi bral gyi gdams pa bzhugs» — «Наставление об освобождении от четырех привязанностей») (рис. 18), авторство которого принадлежит третьему из «пяти великих» (патриархов школы сакья-па) — наставнику Дагпа Гьялцэну (1147–1216), изложение учения начинается клишированной фразой *Om̐ svasti siddham* (рис. 19), характерной для многих тибето-буддийских текстов.

Данные примеры на первый взгляд не только могут служить подтверждением предположения о том, что знак *om̐*, частично утратив свое первоначальное значение, стал использоваться в качестве символа, открывающего буддийские тексты либо значимые разделы, но и удостоверить, что все три благопожелательных приветствия впоследствии стали восприниматься как клишированный зачин. Однако все вышеупомянутые мангала-символы и впредь будут восприниматься как стенографические символы либо клишированные фразы, потерявшие свое первоначальное значение, пока мы не выясним значение самого термина *maṅgala*⁴. К сожалению, на сегодняшний день практически не существует специальной литературы, уделяющей внимание функционированию вступительных формул (мангала-шлок) в традиционных текстах. Между тем данная проблема решалась еще в рамках древнеиндийской ортодоксальной философской традиции.

Выдающийся индийский мыслитель XVII в. Аннамбхатта, принадлежавший к традиции брахманистской школы синкретической ньяя-вайшешики, в труде «Таркасанграха» («Свод умозрений») и в автокомментарии «Тарка-дипика» («Разъяснение к „Своду умозрений“») представил весьма подробный анализ вступительной мангала-шлоки. Безусловная ценность произведения Аннамбхатты заключается в том, что в нем подводится определенный итог предшествовавшей религиозно-философской традиции древней Индии. Е.П. Островская, всесторонне исследовав текст Аннамбхатты, подробно реконструировала систему воззрений автора «Свода умозрений» и «Разъ-

⁴ *Maṅgala* (санскр.) — «счастье», «благополучие», «наслаждение», «молитва», «священнодействие».

яснения» к нему, в том числе и представленный Аннамбхаттой взгляд на место и значение мангала-шлоки.

Так, в тексте «Тарка-дипики» мы читаем: «Для беспрепятственного завершения задуманного сочинения [автор] возглашает мангалу как знак поклонения наставляющему божеству в соответствии с должным, что одобрено практикой мудрых и предписано шрути для создания сочинений и подобного с целью обучения учеников...» И чуть ниже: «Таким образом, мангала есть то, что должно совершаться в соответствии с предписанием Вед, подобно дарше⁵ и прочим [ритуалам], поскольку она есть объект внемирской⁶ и незапрещенной практики мудрых» (ТСД 1, с. 30).

Совершенно очевидно, что центральная проблема, обсуждаемая Аннамбхаттой в данном фрагменте автокомментария, — мангала как зачин, фрагмент текста и мангала как особый вид ритуальной практики, призванный, согласно тексту Аннамбхатты, способствовать завершению задуманного сочинения. «Совершение мангалы — не простой факт введения в текст формулы прославления, за словами мангалы стоит практический смысл: пребывание в состоянии йогического сосредоточения (*taddhyānaparobhūtvā*)» (Островская Е.П. «Реконструкция» в ТСД 1, с. 33). Таким образом, пребывание в состоянии йогического сосредоточения (дхьяна — букв. «созерцание»), согласно Аннамбхатте, является неременным условием преодоления трудностей в написании сочинения, в словесном изложении мудрости — логический дискурс опосредуется медитативной практикой. Практика мангалы (ее сотворение, свершение) есть *sādhana*, «средство достижения поставленной цели, элемент йоги» (Островская Е.П. «Реконструкция» в ТСД 1, с. 33). Примечательно, что термин *sādhana* обнаруживает определенное семантическое сходство с термином *siddhi* (Monier-Williams, 1997, p. 1201), подробное рассмотрение которого будет представлено ниже.

Таким образом, справедливо будет предположить, что наличие мангала-шлоки в текстах, принадлежащих к древнеиндийской религиозно-философской традиции (как ортодоксальной, так и неортодоксальной), указывает на неременное условие совершения религиозной практики (определенного ритуала почитания религиозного авторитета либо же сеанса йогического сосредоточения на объекте поклонения) непосредственно перед созданием текста, а также перед прочтением одного для беспрепятственного проникновения в суть написанного. Поэтому, возможно, наличие от одного до трех пунктуационных знаков *uig mgo* (стенографических символов *om̐*) в тибетских буддийских текстах указывает на одно-, двух- либо же трехчастную структуру ритуала, который необходимо совершить перед прочтением текста, равно как и «клишированная фраза» *om̐ svasti siddham* является не только комбинированным благопожеланием, но также отсылает к определенной религиозной практике, содержание и смысл которой окончательно могут быть поняты лишь после анализа семантического поля всех трех «благопожелательных формул».

Значению мистического слова-слога *om̐* (*aum̐*) посвящено немало специализированной литературы. Поэтому, на наш взгляд, нет нужды подробно останавливаться на освещении его семантики. Достаточно будет сказать, что произнесение этого священного слога-слова выражает высшую степень почтительного отношения к адресату высказывания, обладающему неоспоримой сакральностью. Используемый в значении «священного утверждения», полностью исключая сомнения в истинности всего, что изложено в тексте рукописи, слог *om̐* мог быть переведен как «да, истинно, так тому и быть» (Monier-Williams, 1997, p. 235). Данная трактовка типологически сближает ведийский (равно как и буддийский и индуистский) *om̐* и *аминь* (лат. *amen*)

⁵ *Darśa* (санскр. *darśa*) — ведийский ритуал, совершаемый в первый день новолуния.

⁶ То есть аскетической, монашеской.

в иудаизме, христианстве и исламе, который также призван закрепить истинность и сакральный смысл произнесенных слов⁷. Помещенный как в начале, так и в завершении священных текстов, относящихся не только к ортодоксальной (ведийской), но и к неортодоксальным (буддизм, джайнизм) традициям, сакральный слог *om̐* в качестве священного восклицания или же благопожелательного приветствия, начертанного на рукописи, трепетно оберегался адептами от ушей и глаз непосвященных. Согласно брахманистской традиции, наличие в ведийских текстах сакрального слога *om̐* охраняло святость изложенного в рукописи, иначе обучающиеся не могли бы постигнуть священный смысл ведийских гимнов (Boeles, 1947, p. 42).

Слово *svasti* образовано сочетанием *su+asti* и означает пожелание здоровья, удачи и процветания адресату приветствия. Изображение свастики, креста с загнутыми концами, направленными как по часовой стрелке (посолонь, т.е. «по солнцу»), так и против нее, также являлось благопожеланием. Термин «свастика» также использовался для обозначения певца-сказителя, исполнявшего в чью-либо честь хвалебные песни.

Менее знакомое широкому кругу востоковедов, но известное всем санскритологам-палеографам, специализирующимся на изучении центральноазиатского рукописного наследия, слово *siddham* часто встречается в начале рукописей, чье происхождение локализуется севернее Гильгита — по так называемым северному (Куча, Турфан) и южному (Хотан) маршрутам Великого шелкового пути.

Само слово *siddham*, так же как и *svasti*, образовано сочетанием *siddhir+astu*, где последнее слово (глагол *as-* в повелительном наклонении) передает настоятельную желательность исполнения в ближайшем будущем («да будет так!»; «да свершится!») того, значение чего заключено в семантике слова *siddhi*.

В своей словарной лексикографии слово *siddhi* имеет достаточно много семантических кластеров. Один из них — «завершенность», «полное достижение [чего-либо] / приобретение». Безусловно, здесь имеется в виду *завершение* череды религиозных практик, посредством исполнения которых подвижник *полностью достиг* конечной цели — окончательного освобождения, — в данном случае нирваны, *обретая* необходимые для этого состояния качества.

Весьма интересен следующий семантический «пучок», определяющий слово *siddhi* в рамках врачебной терминологии как «исцеление [от болезни]» и «лечение [посредством чего-либо]». Смысл данных определений становится ясен, если обратиться к описанию существования в кама-локе — чувственном мире страстей, где пребывает каждый из нас. Термины, которыми определялся безначальный круговорот рождений-смертей — сансара, — характеризовались такими метафорами, как «болезнь», «страдание». Загрязняющие наше сознание три корневых аффекта — алчность, вражда и невежество — «мучают» нас, «причиняют боль», поэтому в буддийской традиции Учение Будды, Дхарма, выступает как лекарство, а сам Бхагаван сравнивается с искусным лекарем (ЭА V, VI. 2, с. 343). Недаром он обладает эпитетами Бхайшад-

⁷ Примечательно следующее. *Om̐ (aum̐)* «раскладывается» на три составляющие: А+У+М, символизирующие триединство: Брахмы (созидание), Вишну (сохранение ставшим) и Шивы (разрушение); трех основных жертвенных огней — *Gārhapatīya* (жертвенного огня, зажигаемого домохозяйином), *Dakṣiṇāgni* (огня при совершении ритуального подношения — дакшины) и *Āhavanīya* (огонь жертвоприношения); слов — ипостасей Праджapati — *Bhūr* (земля), *Bhuvah* (пространство), *Svar* (небеса) (подробнее о значении слога *om̐* см.: Boeles, 1947, p. 41). Так и *аминь (amen)* образован из трех букв еврейского алфавита: Алеф+Мем+Нун. Согласно *гематрии* — одному из методов «раскрытия тайного смысла слова» — каждая буква имеет свое числовое значение. Сумма числовых значений букв в слове дает ключ к пониманию его глубинного смысла. Таким образом, числовое значение слова *аминь* (Алеф (1)+Мем (40)+Нун (50)) равно 91. Полученная сумма раскладывается на $9+1=10$ — число, которое выражает совершенство божественного порядка, символизирует завершенность космического цикла. Десятка же, в свою очередь, раскладывается до единицы ($1+0=1$), символизирующей начало всего сущего.

жья-гуру (*Bhaiṣajya-guru* — «Досточтимый врачеватель») и Вайдурья-прабха-раджа (*Vaidūryaprabhārāja* — «Владыка лазурного сияния»).

Кроме того, говоря о необходимости непрерывного самоконтроля на стезе подвижничества с целью окончательного устранения аффективных состояний сознания и, как результат, обретения нирваны, великий буддийский мыслитель V в. н.э. Васубандху сравнивает практику пути освобождения с лечением тяжелой болезни (Островская, Рудой, 2006, с. 167). Но чтобы избавиться от страданий, победить «болезнь» — сансарическое существование, — необходимо обладать определенным набором качеств, позволяющих вырваться из оков сансары.

Следующее значение слова *siddhi* — «обретение сил», под которыми следует понимать определенные психические качества подвижника-йогина. Это чистые, т.е. не загрязненные аффектами, психические способности, ориентирующие сознание практикующего на преодоление сансары, достигаемое над-мирскими методами, т.е. собственными монашеством: 1) «познание еще не познанного», обретаемое на Пути знания — пути видения Благородных Истин (*darśana-mārga*); 2) «глубинное знание», формирующееся на Пути созерцания — пути йогического сосредоточения (*bhāvanamārga*); 3) «совершенное знание», обретаемое исключительно на Пути необучения — практике архата, «того, кто больше не нуждается в религиозном обучении (*āśaikṣa*)» (ЭА V, VI, 45, с. 390).

Еще одним из значений термина *siddhi* является такое понятие, как «успокоенность». Достижение полнейшего внутреннего спокойствия (*śāntivihāra*), которому предшествует возникающая у йогина идея полного успокоения сознания, является целью над-мирской (монашеской) практики подвижника-аскета. Так, Васубандху пишет: «Поистине, сосредоточие остановки [сознания] — это покой, поистине, сосредоточие остановки подобно Нирване!» (ЭА V, VI, 43, с. 387) — поэтому-то понятие *покой* характеризуется как *nirodha* (букв. «прекращение») — термин, принципиально важный в буддийском дискурсе. Также «успокоенность» может быть проинтерпретирована как «невозмутимость» (*upekṣa*) — психическая способность сознания.

Следующий семантический кластер содержит такие определения термина *siddhi*, как «устранение», «исчезновение», понимаемые как устранение всех преград (т.е. аффективных состояний сознания) на пути к нирване — окончательному освобождению из оков сансары. В этом семантическом поле полным синонимом *siddhi* является устойчивый эпитет *sarvathā-sarva-hata-andhakāraḥ* — «полное рассеивание всякой тьмы», где под «тьмой» следует понимать отсутствие должного знания — правильного видения вещей так, как они существуют в действительности (*yathābhūtam*), — состояния, достигавшегося посредством долголетней йогической практики, имевшей целью полное устранение субъективной установки. В мангала-шлоке, открывающей первый том «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху, Бхагаван Будда (а также пратьекабудды и шраваки) как раз характеризуется эпитетом «Полностью рассеявший всякую тьму» (ЭА I, II, 1, с. 192).

Следующий весьма значимый «пучок» значений термина *siddhi* имеет значения «решимость», «решительность», маркирующие твердость намерений вступившего на путь освобождения. Решимость (*adhimokṣa*) характеризуется как неуклонное стремление, вовлеченность, «способность твердо придерживаться избранного объекта в соответствии с осуществленным выбором; ее функция — устранение возможности отказа» (L'AS, p. 6). Так, вступив на путь знания — путь видения Благородных Истин и обладая психической способностью познания еще не познанного, йогин полон неуклонной решимости познать то, что еще не познал — всеобщие свойства Истин (ЭА V, VI, 76, с. 417).

Очень близко по значению с предыдущим полем значений термина *siddhi* находится семантический кластер, включающий такое понятие, как «созревание [плода(ов)]». О созревании каких же плодов следует вести речь? Безусловно, о «четырех плодах религиозной жизни» (*śrāmaṇyaphala*) (ЭА V, VI, 63, с. 102).

Первый плод — это «плод вступления в поток» (*srotāpattiphala*) — результат начальной стадии буддийского подвижничества — практики видения Благородных Истин, знаменующий собой уничтожение наиболее грубых по своим проявлениям аффектов. С этого момента йогин именуется «обучающийся Дхарме». Второй плод — «плод возвращения [в сансару] еще один раз» (*sakṛdāgāmiṣphala*). Именно на этой стадии происходит постепенное освобождение сознания от трех корней неблагого: алчности, вражды и невежества (приверженности ложным воззрениям). Аффекты полностью не уничтожены, в сознании остались их скрытые следы, и сакридагамину (подвижнику, находящемуся на второй стадии йогической практики) для их окончательного уничтожения требуется еще одно новое рождение. Третий плод — «плод невозвращения» (*anāgāmiṣphala*). Анагамину, подвижнику, обретшему третий плод йогической практики, устранившему все аффекты чувственного мира, для обретения высшего плода — архатства — не требуется нового рождения в пределах кама-локи. Четвертый плод — плод архатства. На этой высшей стадии религиозного подвижничества архат благодаря обретенной способности совершенного знания получает возможность реализовать «путь освобождения» (*vimukti-mārga*). Он видит реальность как она есть — различает дхармы в собственном индивидуальном потоке, благодаря чему аффекты окончательно теряют свою почву, и более их возникновение невозможно. Обретение подвижником статуса архата отвечает одному из значений слова *siddhi* — «[обретение] абсолютной святости» (Monier-Williams, 1997, p. 1216).

Следующий ряд значений слова *siddhi*: «выгода», «польза», «полезность», которые следует понимать как «польза для себя» (*ātma-hita-pratipatti*) и «польза для другого» (*para-hita-pratipatti*). Конечно же, в значении «польза» имеется в виду йогическая практика и как результат обретение нирваны. Понятие «польза для себя» маркирует собой идеал пратьекабудды («будды-для-себя») — подвижника, «рассеявшего всякую тьму» благодаря собственным усилиям, но не обладающего решимостью действовать ради пользы других. «Польза для другого» подразумевает, что йогин достиг архатства, но дал клятву не покидать сансару, пока не будут спасены все живые существа, т.е. стал бодхисаттвой. Реализация «пользы для другого» осуществляется посредством «подачи руки помощи» всем живым существам, заключающейся в проповеди Дхармы (*sad-dharma-deśanā-hasta-pradāna*), позволяющей «вытащить все живые существа из трясины сансары» (*saṃsāra-paṅkāj-jagad-ujjahāra*) (ЭА I, II, 1, с. 192).

Еще один ряд значений слова *siddhi* можно объединить под общим названием «[обретение] высшего блаженства», не имеющего ничего общего с обыденными представлениями о блаженстве. Согласно буддийским представлениям, высшее блаженство — это освобождение от аффектов и пут кармы, достигаемое практикой отвержения наслаждений чувственного опыта. Прежде всего, это чувство удовольствия, обретаемое посредством практики йогического сосредоточения.

В первой и второй дхьянах психическая способность испытывать удовольствие выражается в приятном телесном чувствовании — снятии напряжения, глубоком и весьма комфортном расслаблении (*praśrabdhi*). В третьей дхьяне происходит полное отключение пяти органов чувств (зрения, слуха, обоняния, ощущения вкуса и осязания), т.е. отсутствуют какие-либо телесные ощущения. Поэтому ощущение удовольствия, испытываемое йогиним, пребывающим в третьей дхьяне, имеет ментальную

природу. Практика четвертой дхьяны с необходимостью порождает благое кармическое следствие — *bhogavipāka*, т.е. созревание опыта, или блаженство (ЭА V, VI, 42, с. 386).

Достигая статуса архата, подвижник обретает способность переживать четыре разновидности блаженства: блаженство принятия аскетического образа жизни, блаженство различения (исследования дхарм), блаженство полного успокоения сознания и блаженство Просветления. Все эти четыре разновидности блаженства относятся к высшим состояниям сознания. Архат наслаждается процессом пребывания в таких состояниях, чистотой сознания от аффективных загрязнений, дарующей переживание свободы, и неподверженностью притоку аффектов, осознаваемой как безопасность (ЭА V, VI, 58, с. 404).

Еще один важный семантический кластер термина *siddhi* — «обретение магических способностей». Сверхъестественные способности (*riddhi*) есть исключительно йогическое сосредоточение, опорами (*rddhipāda*) которого являются сильное желание (*chanda*), энергия (*vīrya*), предрасположенность сознания (*citta*) и тщательное исследование (*mīmāṃsā*). Вот как Васубандху объясняет, что такое *riddhi*, цитируя одну из сутр: «Я дам вам, о монахи, необходимое разъяснение относительно сверхъестественных способностей. Итак, что такое риддхи? В этом случае монах обретает способность совершать разного рода магические операции. Будучи одним, он становится многими...» (ЭА V, VI, 69, с. 412). То есть речь в данном пассаже «Энциклопедии Абхидхармы» идет о создании иллюзорных двойников, способных появляться в любой точке пространства. Также в «основной набор» *riddhi* входили такие сверхъестественные способности, как хождение по воде и по воздуху, обретение невидимости для глаз окружающих и т.п. Однако пользоваться этим даром следовало исключительно во благо Дхарме, но не ради потворства тщеславию йогина.

Также *siddhi* может иметь такие значения, как «понимание», «становление ясным, понятным». И речь здесь необходимо вести о познании, позволяющем понять и осознать ясным, очевидным смысл Четырех Благородных Истин, о познании, позволяющем обрести освобождение. В «Энциклопедии Абхидхармы» сказано: «То самое просветление, о котором говорилось выше, здесь следует понимать как истинное знание, а именно знание уничтожения [страдания] и знание, что оно не возникнет [вновь]» (ЭА V, VI, 76, с. 417).

И последний семантический кластер, анализируемый нами, имеет весьма необычное значение — «распознавание в одном человеке разных хороших качеств» (Monier-Williams, 1997, p. 1216), которое тем не менее весьма просто объясняется с позиций буддийской дидактики. Это распознавание — одна из риддхических способностей, упомянутых выше. Однако ранее мы рассмотрели сверхъестественные способности как действия, это же свойство следует отнести к магическим знаниям. Такое «распознавание чужих качеств» не что иное, как способность видеть чужую ментальность, а также прошлые рождения другого. Знание чужой ментальности было необходимо наставникам для контроля духовного прогресса учеников.

Подводя итог всему вышеизложенному, необходимо сформулировать первый вывод нашего исследования: подавляющее большинство логограмм (а по сути — все), встречающихся в начале санскритских рукописей преимущественно из Гильгита и иллюстративно представленных в публикациях Р. Хёрнле, А. Дани, Г. Рота, Л. Зандер и др., корректно интерпретировать как обозначения священного слога-слова *om̐*, поскольку, на наш взгляд, в написании слова *siddham* не обнаруживаются те элементы, которые использовались в качестве логограмм в мангала-шлоках санскритских рукописей. Наоборот, в начертании священного слога *om̐* мы видим ряд элементов, ак-

тивно используемых в текстах, принадлежащих древнеиндийской религиозно-философской традиции.

Второй вывод заключается в предположении о том, что наличие мангала-шлоки в санскритских текстах указывает на определенную «практику мангалы» — особую ритуальную практику почитания религиозного авторитета либо же практику йогического сосредоточения, способствующую преодолению трудностей, связанных как с изложением знания, заключенного в тексте, так и с постижением сути изложенного при прочтении. Сказанное в очередной раз доказывает правомочность тезиса о неразрывном единстве логико-дискурсивного уровня бытования религиозной доктрины и йогической практики, подтверждающей «на деле» истинность религиозной догматики. В частности, предпринятый анализ семантики одной из мангала-формул *siddham* позволяет вскрыть основное содержание данной мангала-практики.

Литература

- Островская Е.П., Рудой В.И. Классические буддийские практики: Вступление в Нирвану. СПб., 2006.
- ТСД — *Аннамбхатта*. Тарка-санграха (Свод умозрений). Тарка-дипика (Разъяснение к Своду умозрений) / Пер. с санскр., введ., коммент. и историко-филос. исслед. Е.П. Островской. М., 1989.
- ЭА I, II — *Васубандху*. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 1. Разд. I: Учение о классах элементов; Разд. II: Учение о факторах доминирования в психике / Изд. подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. М., 1998.
- ЭА V, VI — *Васубандху*. Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша) / Сост., пер., коммент., исслед. Е.П. Островской, В.И. Рудого. СПб., 2006.
- L'AS — Le Compendium de la Super Doctrine (Philosophie) (Abhidharmasamuccaya) d'Asaṅga / Traduit et annoté par W. Rahula. Publication de l'École Française d'Extrême Orient. Vol. 78. P., 1971.
- Boeles J.J. The Migration of the Magic Syllable OM // India Antiqua. A Volume of Oriental Studies Presented by His Friends and Pupils to Jean Philippe Vogel, C.I.E., on the Occasion of the Fiftieth Anniversary of His Doctorate. Leiden, 1947. P. 40–56.
- Dani A.H. Indian Palaeography. Oxf., 1963.
- Hoernle A.F.R. The Bower Manuscript // Indian Antiquary. Suppl. Vol. to Vol. 42. Bombay, 1918 (2nd ed.; 1st ed. 1893–1912).
- Hultzsch E. Inscriptions of Asoka. Oxf., 1925 (new ed.).
- Monier-Williams M. A Sanskrit-English Dictionary, Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages. Delhi, 1997.
- Nagao G.M. (ed.). Madhyāntavibhāga-bhāṣya. Tokyo, 1964.
- Pandeya R. (ed.). Madhyānta-vibhāga śāstāra. Containing the Kārikā-s of Maitreya, Bhāṣya of Vasubandhu and Tīkā of Sthiramati. Delhi–Varanasi–Patna, 1971.
- Roth G. Mangala-Symbols in Buddhist Sanskrit Manuscripts and Inscriptions // Deyadharmā. Studies in Memory of D.C. Sircar / Ed. by G. Bhattacharya. Delhi, 1986. P. 239–250.
- Roy S.R. (ed.). Suvarṇavarṇāvadāna. Patna, 1971 (Historical Research Series. VII).
- Sander L. Om or Siddhan — Remarks on Openings of Buddhist Manuscripts and Inscriptions from Gilgit and Central Asia // Deyadharmā. Studies in Memory of D.C. Sircar / Ed. by G. Bhattacharya. Delhi, 1986. P. 251–267.
- Sircar D.C. Siddham Om before namaḥ Śivāya // Epigraphica Indica. Delhi, 1960. Vol. XXXII. Pt VII.
- Sircar D.C. Three Pala Inscriptions // Epigraphica Indica. Delhi, 1963. Vol. XXXVI.
- Toda H. Sanskrit Lotus Sutra Manuscript from the National Archive of Nepal. Tokyo, 1998.
- Tripāṭhī Ch. Fünfundzwanzig Sūtras des Nidānasamyukta. B., 1962.
- Vira R., Chandra L. (eds.). Paramādibuddhoddhṛta-Śrī-Kālacakra-rājaḥ // Kālacakra Tantra and Other Texts. Pt I. New Delhi, 1960 (Śata-Piṭaka Series. 69).

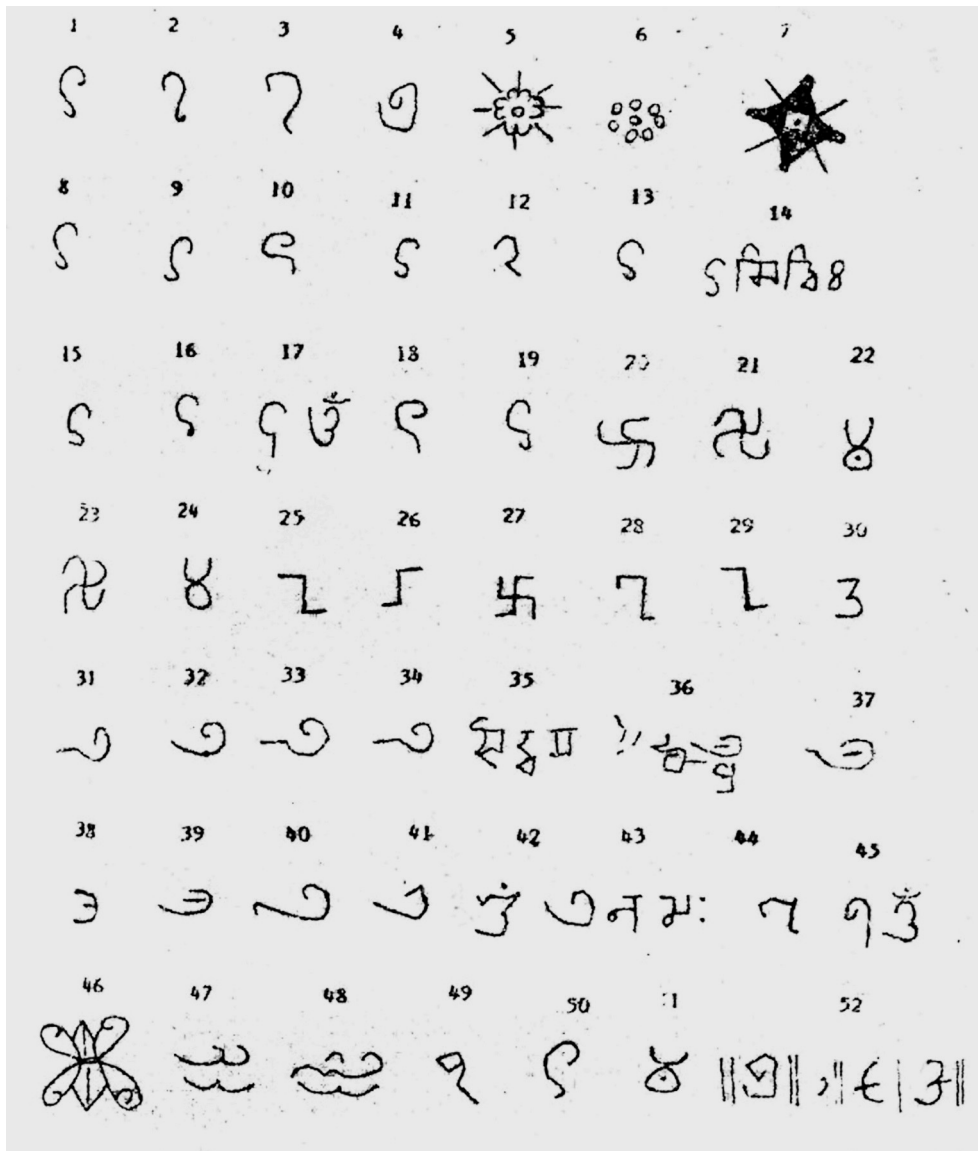


Рис. 1

Таблица мангала-символов Г. Рота

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	
୧	୧	୨	୧	୧	୧	୨	୧	୧	୧	
11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	
୧	୧	୨	୧	୧	୧	୧	୨	୧	୧	
21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	
୧	୨	୧	୨	୧	୨	୧	୧	୧	୧	
31					32	33	34	35	36	37
୧ devadhatmk 'yam ... ୧ ୧ ୧ ୧ ୧					୩	୩	୩	୩	୧	୧
38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	
୧	୧	୧	୧	୧	୧	୩	୩	୩	୩	
48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	
୩	୩	୩	୩	୩	୩	॥	୧	୧	୧	
58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	
୩	୩	୩	୩	॥	୩	୩	୩	୩	୩	
68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	
୩	୩	୩	୧	॥	୩	୩	୩	୩	୩	
78										
୩										

Рис. 2

Таблица мангала-символов Л. Зандер

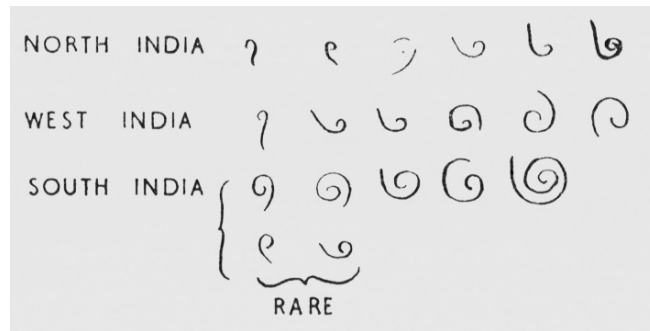
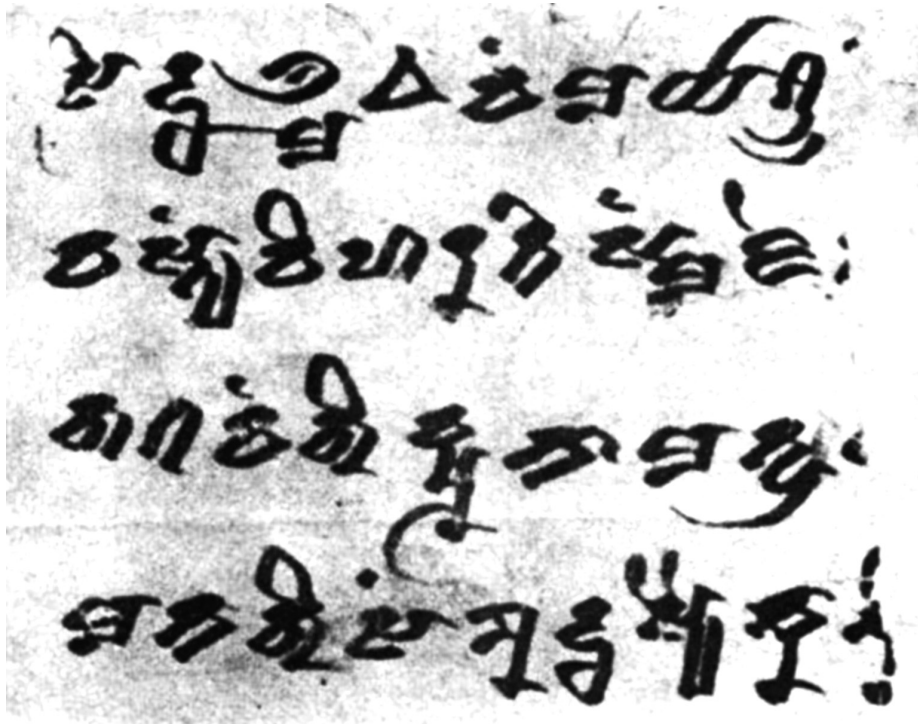


Рис. 3

Таблица символов для обозначения 'ом' А. Дани



- 1 siddham | evaṃ mayā śru ///
- 2 vasyāṃ viharati sma |m je[t] ///
- 3 anagavāṃ anikṣūn=āmantra[y] ///
- 4 m-anabhisambuddhasy=aika[ki] ///

Рис. 4

Фрагмент «Нидана-самбюкты»

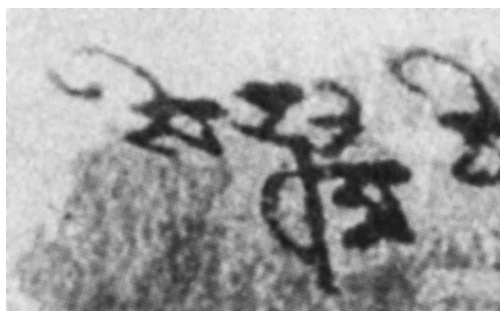


Рис. 5

Виня сарвастивадинов из собрания
ИВР РАН. Шифр SI Merv 1, fol. 69a

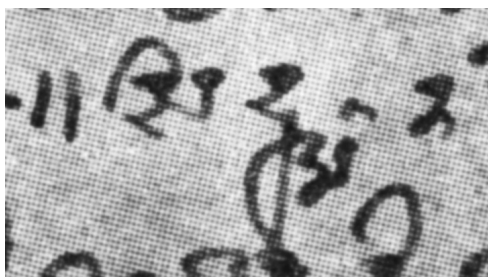


Рис. 6

Фрагмент неатрибутированной санскритской рукописи.
Шифр SI P/23, fol. 1b

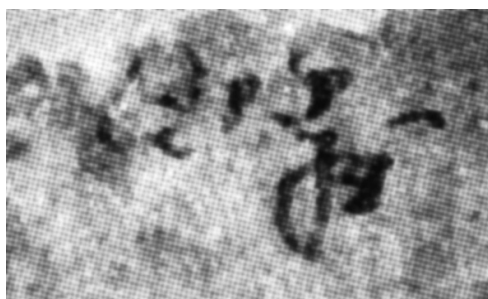


Рис. 7

Фрагмент неатрибутированной санскритской рукописи.
Шифр SI P/23, fol. 2a

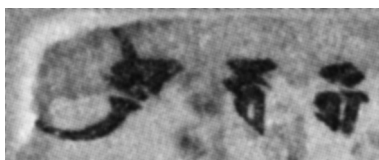


Рис. 8

Кāśyapa-parivarta-sūtra. Шифр SI P/2, fol. 1b



Рис. 9

Надпись из Гайи периода династии Пала (XII в.)



Рис. 10

Символы, открывающие текст в надписи из Гайи



Рис. 11

Символ в начале вертикальной строки надписи из Гайи

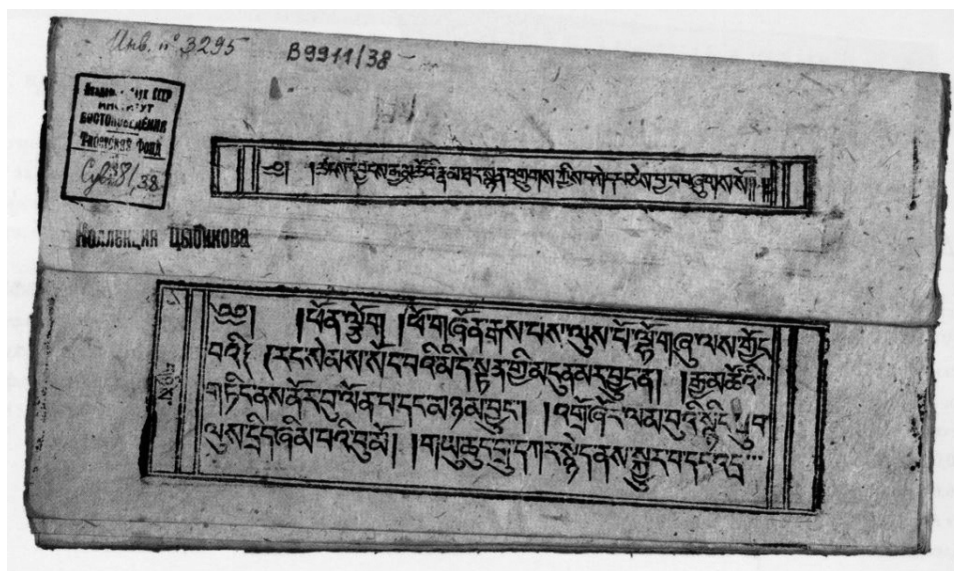


Рис. 12

Фрагмент ксилографа «Цаньян гьяцой намтар ньендуки копа»
(«Жизнеописание Цаньян Гьяцо, составленное из стихотворных отрывков»)
(нач. XX в.) из собрания ИВР РАН. Шифр В-9911/38



Рис. 13

Ксилограф «Сосор тарпе дой шундел» («Руководство по изучению „Пратимокша-сутры“») (2-я пол. XIX в.) из собрания ИВР РАН. Шифр Tib.-2/161



Рис. 14

Фрагмент рукописи «Пакпа шейрапки паролту-чинпа дордже чопа шечжава текпа» («Арья-ваджрачхедика-нама-праджняпарамита-махаяна-сутра») (XIX (?) в.) из собрания ИВР РАН. Шифр А-4177



Рис. 15

Начальный символ в тексте ксилографа
«Цаньян гьяцой намтар ньендуки копа» (рис. 12)



Рис. 16

Начальный символ в тексте рукописи
«Пакпа шейрапки паролту-чинпа дордже чопа шечжава текпа» (рис. 14)



Рис. 17

Начальный символ в тексте ксилографа
«Сосор тарпе дой шундел» (рис. 13)

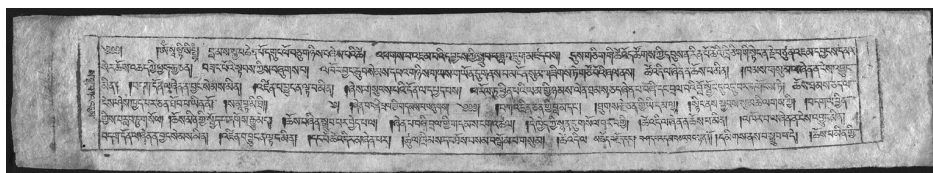


Рис. 18

Фрагмент ксилографа «Шен-па ши дрэлги дампа»
(«Наставление об освобождении от четырех привязанностей»)
из собрания ИВР РАН. Шифр В 7542/12, fol. 1b



Рис. 19

Зачин текста ксилографа «Шен-па ши дрэлги дампа» (рис. 18)

Summary

S.H. Shomakhmadov

Mangala Symbols in Buddhist Sanskrit Manuscripts from Gilgit and Central Asia

Symbols that often occur in early Sanskrit manuscripts from Gilgit and Central Asia are analyzed in this article. The author concludes that the vast majority of symbols considered in the article should be interpreted as a mangala-formula *om̐*. Also, the article contains the assumption that the presence of mangala-shloka in Sanskrit manuscripts point to the need of some mangala-practices (performing a special worship ritual or yogic meditation), confirming the thesis of the indissoluble unity of the logical-discursive level of the religious doctrine's existence and the yoga practice. The detailed analysis of the semantics of mangala-formula *siddham* demonstrates the main content of these mangala-practices.