

UDC 94(541.35):294.3

NEPALESE BUDDHISM AND THE STATE: IN SEARCH OF COMPROMISE AND MUTUAL LEGITIMATION

D. Markov

A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine
4, Hrushevskoho Str., Kyiv, 01001, Ukraine
markovdmytro6@gmail.com

The article reveals a number of aspects of the interaction of the sanguine and state power in Nepal during the Middle Ages and the beginning of the New Age. Particular attention is paid to such issues as the social organization of vihars, the identity of the community of sangha in the conditions of change in the state and society. The author emphasizes that such phenomena as the influence of Tantrism and sanskritization determined the policy of the state regarding the Nepali sangha.

These processes are analyzed on the example of a series of reforms that concerned the sangha and were introduced by the monarchs, in particular the reforms of Prince of Lalitpur Siddhi Narasimha Malla in the 17th century. Nepalese sangha went through a complex path of transformation, when it had to adapt to the Hindu cult of his kings, while legitimizing the power of the ruler as a defender of the dharma.

Also, attention is paid to the fundamental transformations that the Nepalese society has undergone in connection with the creation of a large single kingdom by the Shah dynasty after 1769, resulting in a slight decrease in the influence of Buddhism in Nepal. But even in the most difficult period for the sangha, during the time of the Hindu conservatives Rana (1846–1951), when the state support of the monasteries was significantly reduced, Buddhism in Nepal was able to adapt and survive, preserving the ancient traditions, practices and texts of the Indian Mahayana, the heir to which the Nepalese Buddhism is.

Keywords: Buddhism, Nepal, sangha, socio-religious processes, state

НЕПАЛЬСЬКИЙ БУДДИЗМ І ДЕРЖАВА: У ПОШУКАХ КОМПРОМІСУ І ВЗАЄМНОЇ ЛЕГІТИМІЗАЦІЇ

Д. Є. Марков

Згідно з непальською традицією, перші відомості про буддизм та асоціацію з ним правителя Непалу належить до часів Маур'їв, а саме до часу правління великого імператора-буддиста Ашоки. Так, вважається, що Ашока відвідував святині в Гімалаях. У Лумбіні, місці народження Будди, імператор зводить славнозвісну колону Ашоки, а потім вирушає як паломник і до Непальської долини. Тут Ашока будує чотири ступи (Ашока-ступи в Лалітपुरі), що й до сьогодні збереглися, а також деякі інші храми. В Непалі Ашока уклав династійний союз із королем з династії Кіратів, напівлегендарної династії що правила Непалом, ймовірно, з VII ст. до н. е. З легенди випливає, що в Непалі вже були святині буддизму, а правитель Непалу якщо не шанував активно, то принаймні був із вченням Будди знайомий. Так чи інакше, Ашоці, який як буддист закликав усіх шанувати Три коштовності й відмовитися від насильства, кшатрійського хисту вистачало цілком, і він умів переконувати

інших правителів. Сучасні археологічні дослідження дають змогу стверджувати, що імператор справді був у Непалі і звів буддиські храми, про що пише відомий буддолог Джон Хантінгтон [Huntington, Bangdel 2003].

Кірати, очевидно, правили до перших століть н. е., коли вони були повалені новою династією індійського походження – Ліччхаві. Це перша “повністю історична” династія, її існування підтверджують і хроніки вамшавалі, й епіграфіка з Непальської долини. Ліччхаві (IV ст. – 879 р.) несли із собою індійські впливи в політиці, культурі, мистецтві. В основі їхньої політичної моделі держави – індійська монархія; вони переважно були шиваїтами, але й активно підтримували буддизм, що набув за Ліччхаві великого значення і, ймовірно, був релігією більшості підданих короля. Саме в цей час розпочинається формування своєрідного релігійного “ландшафту” – традицій і практик, взаємодії двох великих традицій під покровом проіндуської монархії. Держава обрала стратегію балансування між релігійними спільнотами, соціальними групами і джати.

Епіграфічний матеріал і хроніки дають змогу розкрити ці цікаві взаємини. Грамоти короля VII століття Амшувармана (605–621), “написи з Харігаону”, згадують Гум Віхару (Гум Баха) та Пашупатінатх і можуть бути промовистим прикладом політики королівства щодо основних релігійних течій у Непалі [див.: Лелюхин 2009, 151–153]. Якщо уважно подивитися на документ, то можна побачити, що король доручає декільком віхарам, а в першу чергу саме сангсі Гум Віхари, бути відповідальними за проведення іригаційної системи. Король Амшуварман тут використовує витончену тактику балансування: земельні дарування для забезпечення храму Пашупаті, відданим адептом-шиваїтом якого був король, і вирішення питання щодо іригації. Земля подарована одному храму, але насправді долучений і інший, більше того, буддиська віхара наділена певними “феодальними” правами в управлінні (що, у свою чергу, перегукується з феодалізацією віхар в Індії, про що пише у своїй книзі Р. Девідсон [Davidson 2002]). Подібний соціально-релігійний “симбіоз”, співробітництво в декількох площинах одночасно, мирне співіснування і взаємоповага, отримання, навіть розділення королівських пожертвувань і дарувань землі – все це промовисто характеризує політику короля, його наміри. У майбутньому ситуація звісно змінювалася, однак держава продовжувала обережну стратегію в релігійній політиці. Це був один із перших задокументованих випадків політичної санскритизації. Держава, розставляючи акценти, намагалася підтримувати обидві релігійні течії.

Буддиські монастирі також перебували у взаємодії із зовнішнім світом, а не тільки займалися вивченням буддиських текстів і медитацією. Буддисти завжди були зацікавлені в донаторах і без підтримки монархії, державної влади, відходили на периферію релігійного і соціального життя або занепадали – таких прикладів з історії сангхи в інших країнах можна знайти безліч. Можна провести аналогії з тими процесами, що відбувалися в Індії [Davidson 2002].

У період династії Ліччхаві формується унікальна система храмового землеволодіння – гутхі. Цікаво, що гутхі деяких буддиських віхар, створені ще королями Ліччхаві, існують і до сьогодні. Монастирі мали чимало земель гутхі, а управлялися ці володіння спільнотами, що мали однойменну назву. У спільноту гутхі часом входили представники різних верств і груп, які відзначалися значною автономією. Члени гутхі – гутхіяри – стежили за тим, щоб прибуток від власності був спрямований на підтримку, реставрацію віхари та забезпечення сангхи тощо [Regmi 1976].

“У Непалі і шиваїти практикують буддизм”, – зазначається середньовічному непальському тексті. Ліччхаві були великим будівничими ступ і донаторами віхар. З написів у деяких віхарах та з хронік (“Непалавамшавалі”, “Історія Непалу” (Будда вамшавалі), “Гопалараджа вамшавалі”) ми дізнаємося про цю масштабну діяльність ранньосередньовічних королів. Так, ступу Сваямбгу Магачайтъя відбудовували і прикрашали королі Врісадева, Манадева та інші правителі [Nepalavamsavali 1985,

96–97]. Від епохи Ліччхаві походять деякі відомі і важливі непальські святині, наприклад Уку Баха (Рудра Варна Магавіхара) в Лалітपुरі. Численні ступи т. зв. “стилю Ліччхаві” (ліччхаві чайтья)¹ та скульптури будд і бодгісаттв розташовані і в пізніших віхарах, на площах і у скверах міст Непальської долини.

Ідеологічним базисом Ліччхаві, як і пізніших династій, були індуїзм та його концепція державної влади, освячена брахманами індуська монархія. Хоча деякі королі були буддистами, це радше виняток. Ліччхавійське ранне Середньовіччя в Непалі – епоха знаті саманта, аристократії при дворі короля, впливових землевласників, залежних князів. Багато в успіху короля залежало від уміння балансувати між групами знаті самантів і магасамантів. Пізніше, у період послаблення королівської влади, заявляють про себе феодалі бхаро, а в містах були сильними олігархічні клани – прадхани і магапатри (у Катманду і Лалітपुरі) [Whelpton 2005, 21]. Прадхани і магапатри в Лалітपुरі залишалися потужними тривалий час, аж до приходу династії Шах та утворення єдиної сучасної непальської держави в 1769 році. Ймовірно, ці знатні родини походили від старост поселень, що утворили потім у містах на шляхах трансгімалайської торгівлі. Не дивно, що вони і пізніше асоціювали себе із тва (або толами, тобто кварталами, районами міста). Як писав Л. Петех про часи XII століття, “тоді в кожному толі був свій раджа” [Petech 1984, 121]. Лалітпурським олігархам-аристократам судилося відіграти велику роль і в середньовічній історії міста, місцевій князівській династії та непальському буддизмі.

Саме в період Ліччхаві ми зустрічаємо і форму державного устрою, що неодноразово заявить про себе вже пізніше, у X–XII ст., – це двайрадж’я, або “подвійне правління”, що могло означати і розділення королівства або ж спільне правління двох монархів [Whelpton 2005, 19; Shrestha 2005]. Згадуваний вже Амшуварман прийшов до влади саме таким чином. З послабленням центральної влади заявили про себе й інші центри політичної волі.

Як стверджує російський непаліст Д. Лелюхін, проаналізувавши джерела, у часи династії Ліччхаві монастирі й сангха відігравали важливу роль в адмініструванні і у відносинах між королем та сільськими спільнотами і їхніми радами *панчаятами*. Тому монастир Гум Віхара, як його називаю ліччхавійські джерела, як великий монастир, впливовий і з чималими даруваннями земель, мав зайняти своє місце в цих соціально-політичних процесах у Непалі тих часів [Лелюхін 2009]. Так, своїми земельними даруваннями королі водночас намагалися підштовхнути “співробітництво” між непальським буддійським монастирем Гум Віхара і шивайтським храмом Пашупатінатх; це ж стосувалося розв’язання проблеми водопостачання і зрошення полів, що було вигідно одночасно і віхарі і Пашупатінатху². Все це, справедливо зазначає Д. Лелюхін, – сприяння процесу санскритизації в багатьох його виявах, а також особливої соціорелігійної лінії в політиці, що принесла б порозуміння, компроміс, такий свого роду “симбіоз” двох великих традицій. Цікаво, що і в чисто релігійному сенсі з часом (ми не знаємо, як це було за часів короля Амшувармана) в епоху династії Малла принаймні храм Ваджрайогіні, важлива святиня віхари, став об’єктом “синкретичного” культу, впливи індуїстів на буддійський монастир посилювалися, що, звісно, знаково в умовах, коли королівством правлять індуські династії, а буддисти й індуїсти, навіть конкуруючи, найдивовижнішим чином взаємодіють. Необхідно відзначити, що специфічна політика і багатовіковий процес санскритизації привели до своєрідного порозуміння в релігійному полі, покликали до життя різноманітні форми синкретизму, спричинилися до співробітництва і компромісу між релігійними традиціями різних течій замість ворожнечі; держава виконувала певну “організаційну” роль у цьому процесі, частково їх спрямовувала³.

Зовнішньополітичні контакти часто, звісно, були також пов’язані із буддизмом та релігією. Непальський король був союзником тибетського могутнього володаря Сронцангампо (VII ст.), з якого в тибетській традиції розпочинається період посту-

пового сприйняття буддизму [Цендина 2006]. І важливу роль тут, як розповідають тибетські джерела, відіграла непальська принцеса Бхрікуті, одружена з тибетським правителем. Її “ідеологічною” перемогою над іншою дружиною Сронцанганпо, китайською принцесою, тибетські джерела пояснюють причину того, чому тибетці прийняли буддизм з півдня, а не в його китайському варіанті, з півночі. Непал, у принципі, упродовж тривалого часу був для тибетських монахів і буддійських пандитів не тільки центром буддійської вченості, а й джерелом текстів [Tuladhar-Douglas 2006]. Без перебільшення, непальські монастирі були одними з важливих центрів буддизму і брали участь у свого роду трансгімалайському буддійському обміні, циркулюванні текстів, ідей, ритуальних настанов тощо [Tuladhar-Douglas 2006, 125–130; Von Rospatt 2009].

879 рік вважається початком нової династії (Тхакурі) (тоді ж було введено королем нове літочислення – Непал Самбат (тобто “Ера Непалу”). Про період Тхакурі (879–1200) ми знаємо дуже мало. Навіть хроніки не дають достатньо достовірної інформації. На X–XII ст. припадає якраз остаточне послаблення централізаторських намірів королів. Джерела свідчать про усобиці і безліч князів, що конкурували між собою. Цікаво тут згадати думку непальського дослідника Г. Баджрачар’ї, який вважає, що давні непальські монастирі в середні віки відігравали ще роль фортець і навіть князівських резиденцій. Для буддизму цей складний політичний етап не був таким страшним: засновувалися нові віхари (наприклад, Ква Баха в Лалітपुरі), реставрувалися ступи. Тантричні впливи, що вже раніше виявилися як у місцевій індуїстській, так і в буддійській традиції, посилюються. Це виразилося і доктринальному, більшому оперті на езотерично-містичний досвід. Бхікшу – шановані монахи-аскети, вчені ачарія, що продовжували вивчати і коментувати тексти, дотримуватися обітниць безшлюбності тощо. Але і вчитель-сіддха, реалізований тантричний вчитель з його містичним осягненням, позначає час змін для сангхи, для культури, мистецтва, для держави та ідеології. Багато таких тантричних вчителів стають домогосподарями, гріхастха; цілком імовірно, що вони співіснують із традиційними бхікшу – аскетами (брахмачарія бхікшу) – навіть в одній буддійській інституції, в одному осередку чи монастирі [Tuladhar-Douglas 2006; Gellner 2012].

“Феодалізація божеств” та ідеальний буддійський правитель

“Феодалізація божеств”, сакралізація влади правителя вели до певної еволюції і моделі державної ідеології, де раджа уособлює потенції сіддха; король, згідно з буддизмом, магараджадхіраджа, великий володар і одночасно вселенський буддійський правитель, чакравартін. Це та сама “імперська метафора” влади, що легітимізує короля і його силу. Водночас тантрична індуїська модель ідеального правителя, що існує паралельно, займає дуже важливе, якщо не центральне місце при дворі короля. Схоже, що, безумовно з непальською специфікою, ці процеси в гімалайській країні перебувають у глибокому взаємозв’язку з аналогічними в ширшому колі Південної Азії, зокрема в Індії, у державі Пала тощо. Індолог-медієвіст Р. Девідсон вважає, що так, цілком закономірно, розвивався езотеричний буддизм і в інших країнах Сходу, наводячи як приклад переможну маніфестацію езотеричного буддизму в Китаї, країнах Центральної Азії, у Японії, адже це було невід’ємною компонентою його суті – бути у співдружності з доволишньою цивілізаційною ойкуменою, пристосовуватися, поглинаючи в себе. “Коротше кажучи, езотеричний буддизм – це форма буддизму, що увібрав, прийняв, переосмислив структури, близько асоційовані із системами відносин влади, ритуальної легітимізації, естетики, обмінами дарів, кланових об’єднань і зв’язків...” – пише Р. Девідсон [Davidson 2002, 111–112].

Непал був лише однією важливою ланкою тих масштабних процесів і трансформацій у суспільно-релігійному і політичному житті всього субконтиненту – Південної Азії. Водночас частина індійської цивілізації, а непальський буддизм – органічно

гілка індійської магаяни, Непал був і ланкою ще ширшого руху ідей, текстів, людей, зокрема вчителів, караванів і хоробрих трансгімалайських купців, відданих шанувальників трьох кошовностей тощо. Непал однією стороною був пов'язаний не тільки з Тибетом, а в часи раннього Середньовіччя – і з буддистами Центральної Азії (согдійцями, хорасанцями та іншими) та, звісно, з іншими гірськими регіонами і землями тієї “гімалайської буддійської ойкумени”, як-от Кашмір. Так, у гімалайському “плавильному котлі” всі ці ідеї і практики, ідеології й тексти, що їх несли, зустрічалися і вже діставали нове продовження, стаючи джерелами складних релігійних і соціокультурних трансформацій. І якщо дивитися глибше, то на непальській землі ці міжкультурні і міжрелігійні процеси взаємодії стали “живильним добривом” для “гімалайського котла”, у нашому випадку непальського. Адже пізніше, за часів занепаду індійської батьківщини буддизму, регіоналізм та інший бік середньовічного буття, відомий як ізоляція, фактично, зумовили появу вже буддизму непальського, “непалоцентричного” і “національного”. Звісно, політичні моделі, апробовані в Бенгалії за Пала, не могли не вплинути і на політичні та ідеологічні зміни в Непалі, хоча, безумовно, не тільки Пала здійснювали цей вплив.

Непальські віхари з їхнього “анархічною” організацією⁴ справді мали такий собі невидимий щит, через те що не жили в чіткій, стрункій ієрархії, а також представляли декілька традицій у часи Середньовіччя (більш тантричну в баха і “нетантричну” в бахі з їхньою специфічною ідентичністю і вченням спадкоємців лісових віхар монхів брахмачарія бхікшу). Але вони не могли повноцінно існувати без підтримки володарів країни і знаті. Так це було і в інших буддійських країнах. Монастирі мирними методами за це патрування володарів боролись і робили це дуже активно та, зрештою, досить успішно, для того щоб непальський буддизм зберігся як одна з важливих релігій країни, співіснуючи з індуїзмом, – буддизм магаяни зміг вдало реалізувати цю стратегію (як і інші), тоді як в інших випадках і контекстах він із плином часу фактично зник (в Індії, Індонезії тощо). Це одна з причин, чому непальська ваджраяна була приречена на взаємодію з індуськими культурами і практиками, що, звісно, змінювало її, однак і ці інкорпоровані елементи, як правило, діставали чисто буддійське трактування і розуміння, стверджуючи основу основ вчення Будди. Тобто буддисти продовжували стояти на фундаментах, на яких стояли віками. Брахмани, що неодмінно були присутні при дворах князів і королів (так це було і при дворах таких буддійських монархій, як Камбоджа та Аютія чи Бірма), мали той потенціал ідеологічного впливу, що дуже підходив монархіям і легітимував владу правителя, зміцнював її. Але спільним і для індусів, і для буддистів у середньовічну епоху був тантризм із його “імперською метафорою”, що несла перемогу могутньому володарю, ідеальному індуському королю-воїну і вселенському буддійському правителю чакравартіну, “меч якого звучить в усіх 4 сторонах світу”.

У процесі феодалізації в Південній Азії формуються великі центри влади (де сиділи на тронах у своїх столицях радждхіраджи) і кола залежних правителів та аристократів-васалів (самантів). Це та сама модель державно-політичного ладу, що заснована на мандалі. Деякі дослідники стверджують про очевидні паралелі з мандалами Каутільї, інші пропонують термін “сегментарна держава” для позначення цієї середньовічної системи васалітету і влади у Південній і Південно-Східній Азії (більше про це писав відомий медієвіст Г. Кулке) [Kulke 1993]. Р. Девідсон говорить про цю феодалізацію як “самантизацію”. Причому певної трансформації зазнали самі буддисти, їхні уявлення – відбувалася ціла еволюція езотеричного буддизму, його середньовічне “переформатування”. Так, мандала-держава чакравартіна накладалася на буддійську мандалу. Буддійські божества, відповідності до сектору мандали, почали сприйматися як “феодалі”, носили князівські регалії. Вони, Тари і бодгісаттви, дгармапали та інші божества пантеону езотеричного буддизму, були у своєму “сакральному домені” придворними і самантами того, хто перебував у

центрі, – сам Будда уявляється в образі прекрасного вінценосного володаря. Він і є чакравартін, з усіма феодальними атрибутами земного князя, але, звісно, його кше-тра – духовний вимір. Водночас земні володарі, що правили з центру свого домену – мандали, набували рис сакральних. Божества – князі в сакральному просторі, князі цього світу – божественні сіддхи перед обличчям підданих. В езотеричному буддизмі “мандали... артикульовані до політичного тла, у якому центральний Будда діє як раджадгіраджа щодо інших персонажів і частин мандали” [Davidson 2002, 130–131].

Образ, сама природа езотеричного буддійського вчителя і земного короля зближуються за умов таких процесів у державі, ідеології політичній і в релігії. Навіть складна ініціація, що вони проходили, – абгішека – зближується в термінах, що їх тексти ваджраяни використовують для позначення етапів цієї ініціації [Davidson 2002, 123; Tuladhar-Douglas 2006]. Король набуває деяких якостей сіддхи, а монах, що пройшов ініціацію, стає “князем дгарми”. Так, пройшовши ініціацію, старший баджрачар’я є не просто буддійським монахом – він чакрешвара і в певному релігійному та ритуальному контексті – володар мандали Чакрасамвари та її божеств. Через складні практики і ритуали баджрачар’я співвідносить себе й мандалу, отожднює себе й божество і в стані “контрольованого екстазу” може виявляти в собі Ваджрадгару тощо [Gellner 2012, 125–126].

“Тепер, володарю ваджри, Дгарма ваджри була тобі пояснена і ваджра постала в медитації, вкладена у твою руку усіма буддами. Тож усі надприродні здібності Ваджрапані у світі твої... Ти можеш приручити тих істот, що шкодять Дгармі, і знищити тих, що сповнені гніву... Як світовий завойовник (чакравартін), коронований, щоб мати змогу отримати своє володіння, так само це може бути сказано про тебе – ти був посвячений... і отримав могутні знання, щоб бути володарем Дгарми”, – дуже промовисто зазначається в одному з тибетських тантричних текстів [Davidson 2002, 126]. Типологічно мова йде про спільні процеси в езотеричному вченні буддизму та державній ідеології.

Цікаво, що пізніше такі процеси, безумовно, заявили про себе і у відносинах між непальською монархією та сангхою в питаннях взаємної легітимізації та ідеології. Тільки, на відміну від Індії, де буддизм вже в Пізньосередньовічний період як важлива течія занепадає, у Непалі ці процеси взаємовідносин і взаємоствердження продовжувалися на хвилі посилення тенденції тантризації та санскритизації (чого з якихось причин не помічає Р. Девідсон у своїй безумовно глибокій і фундаментальній роботі) [Davidson 2002]. Прикладом того може бути, зокрема, реформа монастирів у Лалітपुरі, визначному центрі непальського буддизму у країні, здійснена князем Сіддхі Нарасімхою (про що йтиметься далі).

Символіка мандали залишалася тим багаторівневим виміром, також тією езотеричною метафорою, що, як ми побачили, охоплювала усю модель в усіх взаємозв’язках – соціальних, політичних, релігійних. Фестивалі непальського буддизму, особливо ті, що мають королівську конотацію, а тому названі вже декількома дослідниками королівськими, несуть інформацію про ієрархію, соціальну і політичну, культурні традиції і звичаї, уявлення. Вони відображають те, як ці езотеричні буддійські політичні уявлення розгортаються на площині мандали – містична мандала будд і бодгісаттв накладена на реальний простір у феноменологічному світі. Так, під час буддійського фестивалю Сам’як сангха і скульптури будд (однією з головних дійових осіб тут є Діпанкара Будда і його статуї з віхар і приватних помешкань) з монастирів з одного боку і король та віряни – з другого протягом 2 днів фестивалю “зустрічаються” в центрі королівського простору, біля палацу короля Непалу (раніше також князя Катманду) біля онтологічного центру непальського буддизму – ступи Сваямбгунатх. Кожна соціальна група вірян бере участь, займає відведену їй нішу в цьому сакральньо-театралізованому дійстві, коли макрокосм мандали

розкривається через мікрокосм непальського суспільства. Король, захисник дгарми і чакравартін, вшановує сангху і статуї божеств (самих монахів тут шанують фактично як живих бодгісаттв) [Lewis 1995; Hoek 1996]. Сангха у відповідь шанує свого короля. Інший приклад цих особливих відносин монархії і сангхи, виявлених у фестивалі, – джатра Карунамаї, колісничний фестиваль бодгісаттви Авалокітешвари, що має 2 форми (фактично і 2 споріднених фестивалі-джатри: Білий Карунамаї в Катманду і Червоний – у Лалітपुरі) [Bangdel 2010, 71–75].

Особливе місце в політико-релігійних традиціях ваджраяни і самого суспільства зайняв синкретичний культ Кумарі. Давня традиція шанування дівчат як богинь чистоти і цнотливості, як вияв Тари явно ваджраянська і сягає корінням у глиб історії. Культ же королівської Державної Кумарі (Радж Кумарі) формується у XVIII столітті за пізніх Малла (1200–1769) і був сприйнятий Шах (з 1769). Кумарі для індуїстів – вияв Таледжу, Дурги і Калі, а для буддистів – Тари і Ваджрадеві, вона обирається суто з буддійської касты і стає родовою королівською деві та захисницею королівства, держави. Фестиваль Кумарі Джатра заслуговує на окрему увагу: промонархічні алузії переплетені з релігійними обрядами, питання відновлення ієрархії, індуїзм і буддизм у цікавій взаємодії – все це тут метафорично розгорнуто. Цікаво, що без благословення Кумарі – на піку джатри король отримувал тіку від живої богині, – монархи не могли правити королівством, втрачали на це будь-яке право, у першу чергу моральне, але, звісно, і сакральну санкцію. Тобто Кумарі в якомусь сенсі “прикріплена” не до особи монарха, а до його трону, а його нездатність захистити королівство, підданих і саму дгарму може бути приводом до його повалення. Дуже цікавим тут є аспект у політико-релігійних уявленнях, про який пише англійський дослідник Р. Бургхарт: право короля володіти землею, як і носити корону, залежить від його відданого служіння головним божествам королівства – індуїстським і буддійським [Burghart 1987].

Це мало виражатися в участі у фестивалях, шануванні, дотриманні різних правил і традицій щодо цих божеств і в донатіях для храмів, зокрема земельних даруваннях. Незважаючи на те що така діяльність може видаватися “поверховою” чи “ритуальною”, це було важливим аспектом політики короля і його гармонійних стосунків із храмами, зокрема сангхою, і, звісно, одним зі стовпів ідеологічної рівноваги його правління.

Такі трактування буддійської доктрини та ідей і зміни у сангсі можуть здатися парадоксальними, а втручання світського володаря у справи монахів і віхар – жорстоким порушенням певних неписаних традицій. Однак для ваджраяни було важливим передбачати трансформацію – через абгішеку, через причетність до справ дгарми, прославлення тріратни і грішний світський володар зазнавав глибинної трансформації. Так само трансформувал себе, свою свідомість і діяльність через практику і монах [Davidson 2002, 24]. Окрім того, не маємо забувати, що йдеться про людину середніх віків, а світосприйняття середньовічної людини було *іншим* і часом набирало дуже оригінальних форм.

Королівський культ Авалокітешвари

Ідеалом монарха для непальського середньовічного буддійського священства (що виступав як “правитель-модель”) був імператор-буддист Ашока. У XV ст. джерела також називають короля Непалу Джаяшрі. Текст XV століття “Сваямбгу Пурана”, що містить буддійський міф про заснування країни Непалу, в одному з розділів приділяє увагу саме Ашоці. Ашока веде бесіду із бгікшу: ідеальний мудрий володар, що є захисником дгарми, і його наставник. Буддійський текст “Посадха врата”, присвячений Авалокітешварі Падмапані, його шануванню, – інше джерело, що змальовує ці ідеальні відносини, як має поводити себе справжній буддійський монарх. “Посадха врата” маркує, якими мають бути придворні ритуали, королівський

культ – культ Авалокітешвари, шанування якого і відданість якому найбільш сприятиме князю, якнайкраще підходить для буддійського правителя [Tuladhar-Douglas 2006, 175–177]. Причому з королем пов'язуються функції забезпечення не тільки соціального ладу, підтримання миру, справедливості, шанування тріратни, а й відтворення природи, що простежується в багатьох середньовічних монархічних традиціях. Такий аспект, як подавання дощу, – також обов'язок монарха. Він можливий лише за умови служіння Авалокітешварі. “У визначений час хмари даватимуть дощ, а земля забезпечить зерном. Не буде ніякого сум'яття. Будуть лише завзята праця і наповнені їжею комори. На цій землі худоба даватиме достатньо молока, дерева квітнуть і даватимуть плоди і трав завжди вдосталь знайдете. Всі живі істоти будуть здоровими і житимуть довго, буде все для того, щоб зростати у славі і бути достойним та вихованим. Король буде благородним і справедливим, а міністри – законслухняними. Люди процвітають, житимуть відповідно до дгарми. Ніхто не буде тут більше недостойним лиходієм, безчесним або бідним невдахою, приниженим, сп'янілим, пригніченим...” [цит. за: Tuladhar-Douglas 2006, 177].

Ритуальний цикл “Посадха врата”, як зазначає У. Туладхар-Дуглас, пов'язаний із ритуальним календарем Карунамаї (Бунгад'я), місцевої непальської форми Авалокітешвари, якого описує ще Дхармасвамін у своїй автобіографії (він називає його “Червоний Будда”). Іншою текстуальною основою непальських традицій шанування Авалокітешвари, цього покровителя королів, надію та захисника знедолених і грішників, є тексти “Каранав'юха” і “Гуна Карандав'юха”. Вони – частина непальського канону, причому, як небезпідставно припускає У. Туладхар-Дуглас, останній є більш пізнім текстом, який був створений у Непалі і відображає середньовічні реалії. Центральний персонаж тексту – Авалокітешвара – це ж Бунгад'я, або Карунамаї-Маччхендратх [Tuladhar-Douglas 2006, 170–178].

Карунамаї, милосердний бодгісаттва, якому присвячено важливий (до сьогодні) буддійський фестиваль (ратхаджатра), як вважає Дж. Лок, увібравши частково шиваїтський культ Матсьєндратх (Маччхендратх), став іштадевата (родовим, династійним божеством) князя Лалітпура [Locke 1980, 330]. Те, що буддійський за своєю основою культ у руках у буддійських монахів дістав “дзеркальне” відображення уже із шиваїтським забарвленням, – цікава риса синкретизму. (Таке поєднання водночас мало неабияке значення – це компроміс між двома традиціями, між князями, що в пізньосередньовічний період схилилися до індуських придворних культів, та їхніми підданими, в основному буддистами (насамперед у Лалітपुरі, що й сьогодні має славу твердині непальської ваджраяни), між князем і сангхою).

Король брав участь у фестивалі – згідно з легендою про принесення бодгісаттви Карунамаї до Непалу з Асама в VII ст., за часів короля Нарендрадеви з династії Ліччхаві, що мало в непальському середньовічному суспільстві не тільки символічну конотацію. Точніше, цей символізм був багатограним і відіграв певну роль у складній соціополітико-релігійній системі землі деш, що була ввірена в руки короля як захисника дгарми і королівства [Bangdel 2010; Toffin 2008].

Держава і сангха: взаємодія в соціальному полі

У XIV столітті Непал-мандалі випало чимало випробувань. Чимало змін трансформували непальське суспільство, так що воно дістало загальні обриси, вже “впізнавані” сьогодні. Декілька разів Непальська долина була розорена і спустошена. Внутрішньополітична криза за династії Малла (що правила з 1200 року), нездатність королів зберегти внутрішню рівновагу і низка інших обставин зробили “смарагдову долину” легкою здобиччю. Декілька разів до Непальської долини з набігами приходили війська Західних Малла, що правили західнонепальським королівством Кхасарадж'я. 1349 року країну спустошили тюркомовні мусульманські воїни з Делі, що вже підкорили Північну Індію. Віхари і храми були пошкоджені, багато монахів

загиною, навіть ступа Сваямбхунатх простояла майже 25 років занедбана [History of Nepal 1877]. Однак ці набіги завойовники не закріплювали і не залишилися в Непалі. А в XIV столітті, скориставшись слабкістю королівської влади, князь Наньядева з Тірхута захопив трон непальських королів. Немає однозначної думки щодо того, як розвивалися події за нащадків Наньядеви. Повідомлення хронік (наприклад “Непалавамшавалі”) про правителів цього часу могли бути “далекоглядно” відкориговані, звісно на догоду пізнішим правителям, і мають деякі розбіжності, про що писав непальський історик К. П. Малла [Nepalavamsavali 1985]. Так чи інакше, у 2-й пол. XIV століття до влади приходять нова гілка королівської династії, що споріднилася зі “старою” династійною лінією Малла. Нові князі мали, швидше за все, південне, індійське походження і принесли із собою нову хвилю індійського впливу. Тірхутські (мітхільські) брахмани зайняли впливові посади про дворі, двір, що був у Бхактаपुरі, центрі Непал-мандали, де трон посідав верховний правитель, формально король єдиного Непалу, став ще більше проіндуїстським. Король Джаястхіті Малла бл. 1380 р. провів свої реформи, які остаточно структурували суспільство відповідно до варно-кастової моделі.

Однак сангха витончено і винахідливо пристосовувалася до цих змін. Як результат, сангха осмислила себе і свою традицію як дуже давню і цілком незалежну від індійського буддизму, що виразилося в тексті XV століття “Сваямбгу Пурана” [Tuladhar-Douglas 2006, 175–177; Шакуя 2009]. Безумовно, тут була і певна політична декларація буддизму та сангхи, що продовжував мирно конкурувати з індуїзмом.

Король Джаястхіті Малла у 2-й пол. XIV ст. запроваджує соціальний кодекс. Сам документ не зберігся, але ми знаємо про його основні ідеї з хронік та інших джерел. Кодекс Джаястхіті Малла – одна з перших спроб кодифікації соціально-політичного ладу, заснованої на традиціях суспільно-політичної варно-кастової моделі.

Синкретизм у Непалі, звісно, це результат мирного багатовікового співіснування двох релігій, їхнього взаємовпливу, культурно-релігійного та ідеологічного “діалогу”. Але водночас необхідно зазначити, що в досліджувану нами епоху синкретизм виступає як процес і стратегія, що відображають масштабний вплив індуїзму як виразника державної ідеології.

Відносини між сангхою і державою показують, що з метою посилення влади правителя держава втручалася у справи буддійських громад; водночас влада активно підтримувала тантричні течії (як буддійські, так і індуїстські), що також було корисним державі для досягнення своїх цілей, зокрема задля прославлення і посилення впливу володарів. Втручаючись, держава намагалася привнести і варно-кастові ідеали, і деякі елементи індуїстських звичаїв та традицій, причому не уникнули цього ані буддисти Непальської долини, ані буддисти-горяни різних регіонів королівства (зокрема гурунги та інші адепти тибетських шкіл буддизму), ані ті піддані короля, що продовжували зберігати віру предків – різноманітні племенні релігії Гімалаїв. Не вимагаючи від вірян зрікатися своєї віри, уряд сприяв прийняттю ними низки традицій, що робили цих неіндуїстів (а також неортодоксальних індуїстів та адептів синкретичних культів) “адаптованими” до індуїстського соціального коду (кастові обмеження, шанування брахманів, незавдання шкоди коровам, святкування загальнодержавних свят, як-от Дасаїн, що підкреслювали роль індуїстського монарха і лояльність підданих). Соціальний кодекс “Мулукі Аїн”, прийнятий Джангом Бахадуром Кунваром Рана, закріплював законодавчо соціально-політичний лад індуїстської держави.

Варто сказати і про те, що втручання у справи буддистів та релігійних організацій мало й іншу причину: держава виступала свого роду організаційною ланкою, таким чином вводячи певну ієрархію чи намагаючись її ввести. Справді, непальська сангха ваджраяни не знала такої чіткої ієрархії і структури, як, наприклад, тибетська буддійська громада. Тому держава тут виконувала роль інституту, що привносив

більше рис ієрархії. Питання ж про те, чи справді сангха потребувала такого втручання, залишається відкритим і досить суперечливим: згадаймо ті кризові явища внутрішнього характеру, з якими зіткнулися монастирі. Але держава, звісно, скористалася можливістю впливу задля власної вигоди. Через саму природу релігійної організації буддистів (це можна сказати і про індуїстів) їхні численні баха і бахі, храми і спільноти гутхі мали чималу автономність один щодо одного, попри загальнобуддійську солідарність і спільність обрядів та доктрини. За цим наглядав спеціальний орган – рада старійшин сангхи, та, ймовірно, впливав раджгубхаджу, однак ці органи не здійснювали жорсткого контролю, хоч і наглядали за уніфікацією вчення і практик.

Непальський буддизм зберігся як впливова релігійна течія тільки тому, що вдало пристосовувався до складних умов конкурування із шиваїтами, буддійські ачарія успішно реагували на нові впливи, підлаштовувалися під преференції своїх королів з їхніми придворними індуїстськими культурами і наближеними до королівського двору брахманами. Синкретизм із його подвійним (“паралельним”) індуїсько-буддійським пантеоном слугував цим цілям. Правда, кожна з двох великих традицій вдавалася до аналогічних дій із метою зміцнити своє становище.

Цікавими є паралелі непальської релігійної і політико-релігійної ситуації із країнами Південно-Східної Азії (в Середньовічний період, а також на початку Нового часу), де також взаємодіяли індуїзм (шиваїзм) і буддизм, а брахмани та індуїські культури часто були придворними і впливовими.

Непальські монастирі та їхні стратегії і трансформації в результаті реформ XVII ст. чи не найкраще ілюструють процеси взаємодії непальського буддизму з державою. Санскритизація і тантризація з одного боку – і вміння непальських буддистів знайти баланс, обравши компромісний шлях, що підійшов би й князю, й індуїстськороєнтованій аристократії при дворі, й буддійській світській еліті та численним адептам. Але це передбачало й суперництво всередині сангхи. Ласим шматочком для них були королівські донатії і підтримка. А дістати цей “приз” могла тільки партія сангхи, що найбільше відповідала інтересам усіх провідних груп і запропонувала той самий “синкретичний” компроміс із владою, яка спиралася на брахманічну політичну ідеологію. Така само взаємодія відбувалася між 2 типами віхар – баха і бахі та князем Сіддхі Нарасімхою в 1600-ті.

Розглянемо два головних типи непальських монастирів. Баха – основний тип, повноцінний ваджраянський монастир у непальській традиції. Баха відрізняється від бахі за кількістю старійшин (тхакалі, стхавір, аджу): їх у баха має бути 10, а сангха бахі нараховувала тільки 5. У баха, як правило, сангха складається і з баджрачар’їв, і з шак’їв, тоді як у бахі це в основному шак’ї. Деякі дослідники називали бахі маленькими монастирями, а баха – великими, повноцінними, однак це навряд чи справедливо до кінця [Bangdel 1999, III].

Члени сангхи бахі традиційно мали іншу ідентичність. Так, вони стверджували, що представляють більш ранній буддизм, який мав менше тантричних запозичень (такий “нетантричний” тантричний буддизм) і впливів у практиках і ритуалах. Себе ці члени громади, після реформ 1400-х років, одружених домогосподарів, вважали нащадками монахів (“брахмачарія бхікшу”, тобто монахів-аскетів) та останніх бхікшу-аскетів (хоча за традицією всі непальські монахи вважаються саме монахами, дістають спеціальну підготовку і посвяти, передачу вчення).

У непальському монастирі баха обов’язково мають бути присутні такі 3 компоненти: чайт’я (ступа), святилище з екзотеричним божеством (квапа д’я) і святилище, присвячене езотеричному представнику пантеону ваджраяни (агам д’я); саме таке тантричне святилище має назву агам че [див.: Bangdel 1999, 109–111]. Квапа д’я, як правило, розташовується на 1-му поверсі і відкрите для усіх вірян. Там містяться скульптурні зображення нетантричних виявів будд (Амітабха, Майтрея),

сам Будда Шак'ямуні. Натомість агам че уміщує тантричних будд – це в більшості випадків важливе для непальських буддистів божество Чакрасамвара зі своєю супутницею Ваджраварахі (один із її виявів – Ваджрайогіні), Йогамвара та Джнянандакіні, або Хеваджра та Найратма.

І хоча загалом планування, декорування (а часом і навіть масштаб споруд та комплексів) бахі і баха подібні, бахі мають декілька серйозних відмінностей, що, можливо, якраз свідчать про їхнє давнє походження: вони мають відкриту веранду з колонами вздовж стін; декілька маленьких кімнат-келій у бокових корпусах віхари (колись для проживання там монахів-аскетів, пізніше – для їхніх нащадків із сім'ями; однак часто бахі і баха не житлові і використовуються тільки для ритуалів і медитацій); простіше декорування і відсутність деяких архітектурних елементів; у головному святилищі, навколо божества залишений простір для обходу (за годинниковою стрілкою, прадакшина).

Про давність бахі, що заслуговують через свою оригінальність і давність на особливу увагу, свідчить їхнє розташування на периферії давніх міст і поселень (на думку Д. Бангдел, це підтверджує їхнє походження від давніх віхар, у чому, що-правда, сумнівається Д. Геллнер). Справді, деякі бахі розташовані зовсім поряд, в історичному середовищі старого міста, як-от наприклад, Чікан Бахі в Лалітपुरі. Але тут ми можемо сприймати слова про “периферійність” цієї групи віхар радше образно чи за смислом, але не завжди прямолінійно, хоча дані про ранньосередньовічні міста і розташування бахі, наведені Д. Бангдел, дещо прояснюють щодо генези такого розуміння бахі. Самі монахи бахі, як свідчать хроніки, стверджували, що дотримуються особливого шляху “лісових аскетів” (на противагу баха, що часто були безпосередньо в межах поселень), тобто монахів з історичних віхар за межами поселень, подалі від виру життя великих міст, де монахи вивчали дгарму, практикували медитацію і дотримувалися обітниць безшлюбності.

Вони, мешканці бахі, також були в часи Малла, називаються в джерелах ванапрастха, що вказує на їхній зв'язок з аскетичними практиками, відлюдництвом і тим “лісовим” способом життя, що вони вели в добу Середньовіччя. У непальській хроніці є пояснення, яке також часто зустрічається в середовищі самих баджрачар'ів і шак'ів, представників традиції, що бахі мають смислову асоціацію із чимось “зовнішнім” (і саме слово, похідне від санскр. бахі, має значення “зовнішній”). Таким чином, це пояснює, що сангхи бахі жили “за межами” поселень, у лісі. Але таке пояснення традиції, що, між іншим, могло виникнути пізніше і по-своєму осмислювати оригінальне значення і назви, і самого бахі як явища (що в нашому випадку може бути дуже доречним), ми подамо далі. Існує ще декілька спроб пояснити головну ідею і застосування бахі історично як маленьких монастирів, малих віхар, про що писали одні з перших дослідників Непалу та його віхар [Hodgson 1874, 53; Oldfield 1880, II, 282]. Британський дослідник Д. Геллнер пояснює таку назву, як “зовнішні” віхари для бахі, баченням їхньої сангхи баха громадами основних віхар [Gellner 2012, 148].

Бахі зі своєю неформатною для тантризму, особливою традицією та окремішньою передачею вчення, що робила наголос на традиції монахів-аскетів, для “повністю” тантричних ваджраянських монахів були представниками традиції, що стоїть нижче⁵. Адже Баха та їхні реалізовані тантричні вчителі баджрачар'ї – це уособлення найвищого шабля духовного розвитку в рамках ваджраяни. Це езотеричне вчення, езотеричні практики. А в бахі – екзотерична буддійська доктрина, вони мають “простіший” буддизм і не практикують найвищі тантри. Бахі, однак, наголошували, що вони “нетантричні”, нірванік ванапрастха, брахмачарія бхікшу, що не приймають спеціальних тантричних ініціацій і деяких інших звичаїв баха, а самі є нащадками останніх безшлюбних монахів Непалу, що перейшли до гріхастха (домогосподарів), як це, власне, сталося з усіма монахами-аскетами наприкінці доби Середньовіччя.

Спільноти бахі сприймали власну традицію, як не дивно, у дуже історичному контексті, з наголосом на її походженні. У бахі бахіпі, бхікшу вважали, що, навпаки, їхня традиція вища, вона “чистіша”, аніж у баха. Хотілося б звернути увагу на цей аспект: бахі акцентували особливу лінію славного давнього вчення, що вони зберегли, як аргумент щодо власного статусу, зокрема соціального, водночас аргументом було і безпосереднє походження від монахів давнішої традиції. Сангха бахі інституційно мала тільки 5 старійшин (традиційно кожна група з 10 і 15 віхар об’єднана у 2 великих сангхи, кожна з 5 старійшинами), натомість у баха їх 10. На думку Геллнера, це перегукується з Вінаєю, де Будда погоджується з тим, що для ініціації нових громад у центрах потрібно 10 монахів, а для того щоб зробити це у віддалених районах – 5 [Gellner 2012, 149–152].

Відомий дослідник непальських монастирів буддолог Дж. Лок відтворює у своїй книзі ще одне уявлення про бахі – як про початкові школи, де бхікшу проходили першу підготовку, але потім “втратили... багатьох своїх членів на користь ваджраянських тантричних спільнот, пізніше відомих як баха” [Locke 1980, 19]. Подібний погляд на бахі пройшов крізь призму саме сприйняття баха як панівного виду віхар.

Правда, у такій “лісовій” ознаці бахі може бути ще одна конотація – це зв’язок лісу як простору в уявленнях середньовічних мешканців Південної Азії, зокрема в сусідній з Непалом Індії, одночасно зі святістю і “позасоціальною”, навіть забрудненням і беззаконням. Ліс – це місце, де водночас перебувають добрі аскети і злочинці, високе і низьке, місто і цивілізація, протиставлені глушині і дикості [Ванина 2007]. Це також знаходить відбиток у складному, неоднозначному ставленні до аскетів, які часто перебувають у лісі, в акшетрі: святі мужі, вони водночас забруднені недотриманням норм ритуальної чистоти тощо. Цікаво, що уявлення, подібні до цих, були і в середньовічних європейців [Ле Гофф 2007, 68–82]. Про лісових буддійських аскетів і “святих”, архатів розповідає низка текстів. Ми можемо говорити про своєрідний етичний еталон, що розкриває один зі способів практики, справжнього буддійського способу життя і досягнення звільнення. Цікаво, що в одному з буддійських магаянських текстів, як-от Ланкаватара сутра, висловлюється певна критика тих, хто займається занадто схоластичним буддизмом, – за тим вони забувають “про істинну реальність” і не приділяють достатньої уваги медитації, *іншим* способам пізнання. Ланкаватара протиставляє лісових монахів, які більше орієнтовані на медитацію і усамітнення, ченцям, більше пов’язаним із мирським, але поглинутим вивченням текстів, тобто буддійською вченістю [Ray 1994, 270–275]. А на нашу думку – підштовхує до роздумів щодо давніх традицій і практик буддизму і як непальська сангха їх продовжувала, адаптуючи до свого контексту соціального, політичного тощо. Подібність такої дихотомії очевидна.

Отже, бахі були свого роду перехідним явищем від магаянських віхар до тантричних віхар “нового” типу (якими були чи стали баха, основні віхари) кінця епохи Середньовіччя, коли закладалися підвалини тієї системи, що існує зараз. Навіть коли вони повністю перейшли до дгарми домогосподарів (гріхастха дгарма), прийняли низку тантричних елементів у свої практики та ідеологію, бахі продовжували стверджувати свою інакшість, що виразилося у специфічних практиках і ритуалах.

Реформи 1600-х років у Лалітपुरі, що стосувалися бахі, проведені князем Сіддхі Нарасімхою (1620–1661), привели до знакових змін. Вони привносили деякі елементи ієрархії – центральний соціально-ієрархічний стрижень хоч, може, і не простежувався повноцінно, але вводився “пунктирно”, і робилося це рукою князя Лалітпура, державною владою. Групи бахі, які існували в Лалітपुरі і разом об’єднувалися у дві сангхи, – групи 10 і 15 монастирів (вони були розділені князем, як зазначає хроніка, за місцем розташування по різні боки від дороги, якою проходить колісниця Авалокітешвари під час фестивалю, присвяченого цьому бодгісаттві), –

отримали або зі свого середовища, або призначеного священика, який мав проводити очищувальні ритуали – хом (очищення вогнем) [History of Nepal 1877, 272–273]. Бахі раніше не використовували хом. Як бхікшу, “немирські”, монахи не потребували таких ритуалів. Це відповідає давнім буддійським традиціям сангхи: палійські тексти дають нам інформацію щодо цього. Будда закликав відмовитися від такої церемонії, що в часи Вчителя була поширеною і використовувалася брахманами [Schumann 2004]. Пізніше езотеричний буддизм, звісно, інкорпорував цю практику, бахі ж, що займали свою особливу, по-своєму непоступливу позицію заради збереження традиції, носіями якої були, не приймали обряд хом, зокрема обряд очищення вогнем як частину ритуалу після смерті одного із членів сангхи. Вони ж, скоріше за все, не мали і тантричного святилища у своїх віхарах [Gellner 2012, 161–164]. Не хотіли монахи бахі отримувати звичайного тантричного священика, оскільки він не мав права бути долученим до їхніх “внутрішніх” ритуалів і практик.

Князь також призначив 5 старійшин, втрутився в питання ієрархії, яка, щоправда, у непальських віхарах навіть сьогодні є розмитою. Чи були ці нововведення необхідними? С. Леві, між іншим, вважав, що за “анархією” в питаннях організації віхар приховувалися їхня свобода і незалежність, тепер частково поставлені під контроль корони. Це справді так. Але хроніка дає нам зрозуміти, що бахі вже мали певні труднощі й організаційного характеру, деякі були покинуті їхніми мешканцями. Непальська сангха традиційно не мала такої ієрархічної структури, яку мали їхні брати по вірі на півночі, у Тибеті. Кожен монастир, у якому сенсі мікрокосм традицій, що можуть бути унікальними і характерними тільки для нього, у сенсі старшинства та ієрархії існував цілком автономно. Звісно, сангха мала 10 старійшин, найстарших монахів громади (як у випадку баха, звичайної віхари), дйапала, що виконував функції особливого нагляду за головним божеством монастиря, передавав свій пост наступному в рамках черги (у невеличких віхарах кожен встигав побути дйапала навіть декілька разів). У бахі внутрішня структура відрізнялася, як і їхні звичаї і певна належність, однак загалом вони мали спільність віри, разом складали непальську сангху. Існувала рада старійшин, що наглядала за дотриманням доктринальної і ритуальної уніфікованості, а також раджгубхаджу при королі, свого роду “верховний баджрачар’я”, однак ці ієрархічні шаблі не перетворювалися на повноцінну систему. У такій автономії віхар, звісно, були великі плюси, можна бачити її унікальну своєрідність, але була і слабкість, яку певною солідарністю між віхарами не завжди вдавалося компенсувати чи подолати. Цим скористалися володарі країни, як, наприклад, було і з реформами в 1600-ті роки в Лалітपुरі.

Прагнення контролю, як і прагнення впорядкування, привнесення певної структурності, також, вочевидь, було завданням державної влади. Так само це стосувалося й прагнення зробити бахі та їхні громади більш схильними до компромісу і до тантричних аспектів вчення, як і до варно-кастових індуських норм. Так віхари стикалися із процесами політичної санскритизації і мали пристосовуватися до цих обставин [див.: Lévi 1905, I].

Свідченням пізнішого тантричного впливу є різноманітні архітектурні додавання в бахі, що наближують їх до баха (пишні торани, поява пагових надбудов чи самих пагод)⁶ [Bangdel 1999, 100–111; Gellner 2012, 150–178]. Так, на думку Д. Геллнера, пагода чи її одноярусна “вежка-купол” з’являються лише в XVII столітті (після реформ князя Сіддхі Нарасімхи Малла), як і тантричне святилище у віхарі цього типу.

У XIX ст. буддисти ще більшою мірою мали підлаштовуватися під проіндуїстських консерваторів – фактичних правителів країни Рана (1846–1951). Масштабна державна підтримка індуїзму зменшила вплив ваджраяни, активними донаторами припинили бути деякі високі касти, скоротилася підтримка монастирів. Але все ж буддисти виявили чималу винахідливість як реакцію на нові дії влади. Так, стаючи

на стежку боротьби за свій соціальний статус, буддійські монахи робили наголос саме на походженні своїх каст від брахманів і чхетрі (варто припустити, що вони вже не вперше зверталися до цього аргументу, а частина з них справді мали висококастове походження). Виявилися і деякі нові індусько-буддійські приклади синкретизму, що також мали надати буддизму ваги, а буддійським кастам – змогу кастової мобільності.

Непальські адміністративні документи кін. XVIII–XIX ст. і пізнішого періоду епохи Рана так само добре ілюструють, як запроваджувалися владою своєрідні “культурно-релігійно-соціальні” концепції з метою уніфікації під покровом ідеології індуської держави різномірних строкатих гімалайських груп і громад і як вони вплинули на життя тих громад високогірного та гірського краю Західного Непалу. У новій кастовій ієрархії, що її закріплював кодекс 1854 р., численні групи, етноси, “джаті” дістали досить низький статус. Наприклад, серед горян-буддистів Півночі і Заходу королівства (буддистів тибетської традиції) виникла певна проблема через їхню схильність вживати в їжу м’ясо корів і яків. Однак на практиці відносини між групами і кастами та володарями й елітою часто були не настільки жорсткими і радикальними, вони все ж таки базувалися на конструктивних інтересах. У певних питаннях парбатійська еліта горкхалі йшла назустріч “нижчим” кастам: магараджі Рана та їхній двір визнавали місцеві еліти і шанували їх, на практиці деякі нововведення не змінили реальні статусні групи в регіонах країни або змінили в більш компромісному дусі. Показово, наприклад, як буддійська каста уда (торгівців, які претендували на дуже високий статус – “кшатрїїв”, що, звісно, Рана не поспішали визнавати) була наближена до палацу. Ставши чудовими та активними музикантами, створивши релігійні об’єднання авторів і виконавців баджанів, багато хто з уда прославився і з особливою пошаною запрошувався Рана до палацу тощо.

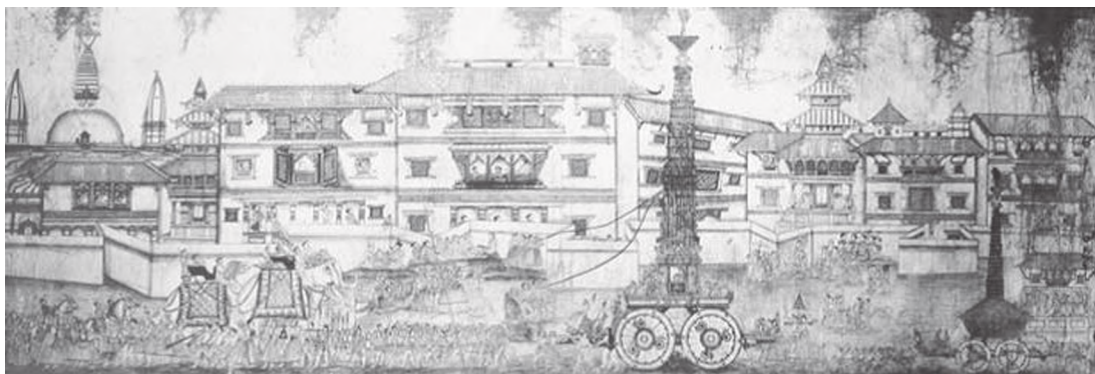
Посилення санскритизації та індуїзації Непалу за пізніх Малла і потім за династії Шах, а особливо за індуських консерваторів Рана, значно змінило становище сангхи. Підтримка низки високих груп скоротилася, деякі монастирі втратили землі гутхі (це стосувалося частково і брахманів, але меншою мірою) на користь нової еліти, наближеної до нової династії і потім до клану Рана. Однак основні божества і культу, звісно, підтримувалися державою. Особливо ті храми і традиції, що були пов’язані з підтримкою дгарми, захистом Непал-мандали, з королівською владою, просто найважливіші бодгісаттви буддизму та їхні фестивалі (Карунамаєя, Сам’як, або синкретична традиція Кумарі), що мали полісемантичне значення і слугували для встановлення релігійної злагоди і для вшанування королем сангхи й буддизму, що залишався релігією значної частини підданих (згадаймо, часом навіть брахмани ставали джманами в непальських віхарах; інші, й “індуїсти” також, зберігали певну буддійську орієнтацію у своїх синкретичних практиках).

Співіснування із правителями, що підтримували суспільство і державу, засновуючись на варно-кастовій системі, та активно сприяли санскритизації і прийняттю підданими кастових норм, змусили сангху вдатися до низки стратегій. Так непальське суспільство сприйняло кастовий поділ. Баджрачар’ї і шак’ї, монахи – це закриті групи. Однак, пристосовавшись саме таким чином, непальський буддизм продовжив своє існування і розвиток. Непальська сангха, з одного боку, виявляє гнучкість, зберігає чималу автономію, з другого – змушена боротися за підтримку держави.

Хоча протягом віків монархія в Непалі була індуською, а тому за основу брала індуську модель держав з особливим наголосом на ролі брахманів, що прославляли і легітимізували владу раджі, непальський буддизм відіграв дуже важливу роль у формуванні непальської ідеології. Зрештою, вона все одно дуальна: монарх одночасно ідеальний індуський правитель і буддійський вселенський володар чакравартін. У ритуально-політичних циклах монархії, що тісно пов’язані з релігійними фестивалями Непал-мандали і сакральнo-політико-географічними уявленнями про

Непал як священну мандалу, езотеричний буддизм та його традиції й ідеї відіграли значущу роль. Контекст буддизму допомагає зрозуміти і коріння сакралізованої монархії. А аналіз та інтерпретація королівських індусько-буддійських фестивалів дають цікаві результати, якщо застосувати до них ідеї Моріса Блока про “насильство, що рикошетить”, – вони покликані прославити непереможного воїна чакравартіна і мають певну функцію “компенсації насильства”.

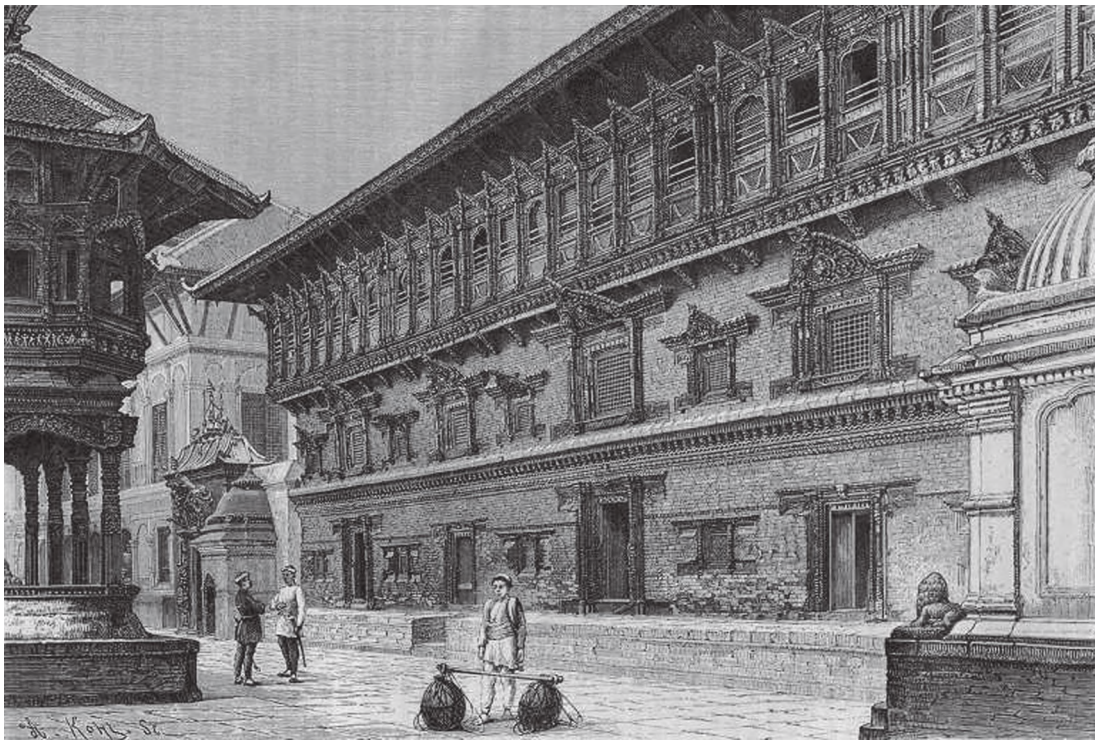
ІЛЮСТРАЦІЇ



Іл. 1. Кульмінаційний момент Ратхаджатри Карунамаї: ратха (колісниця) Авалокітешвари зустрічає короля на слоні на вулиці Катманду. У лівому кутку видно ступу Сваямбунатх. Старовинний непальський малюнок, з колекції Б. Ходсона, Музей Гіме, Париж [Losty 2004, 94]



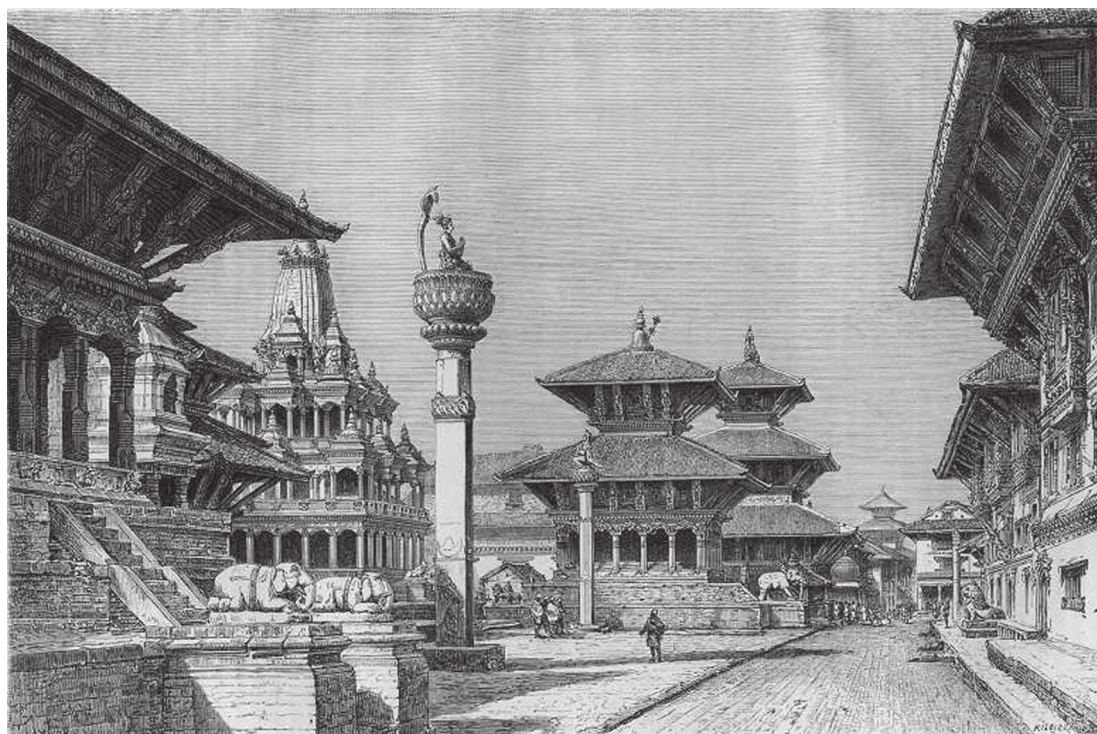
Іл. 2. Чакрасамвара-мандала. Паубха, 1822 р. (Непал) [Bangdel 2010]



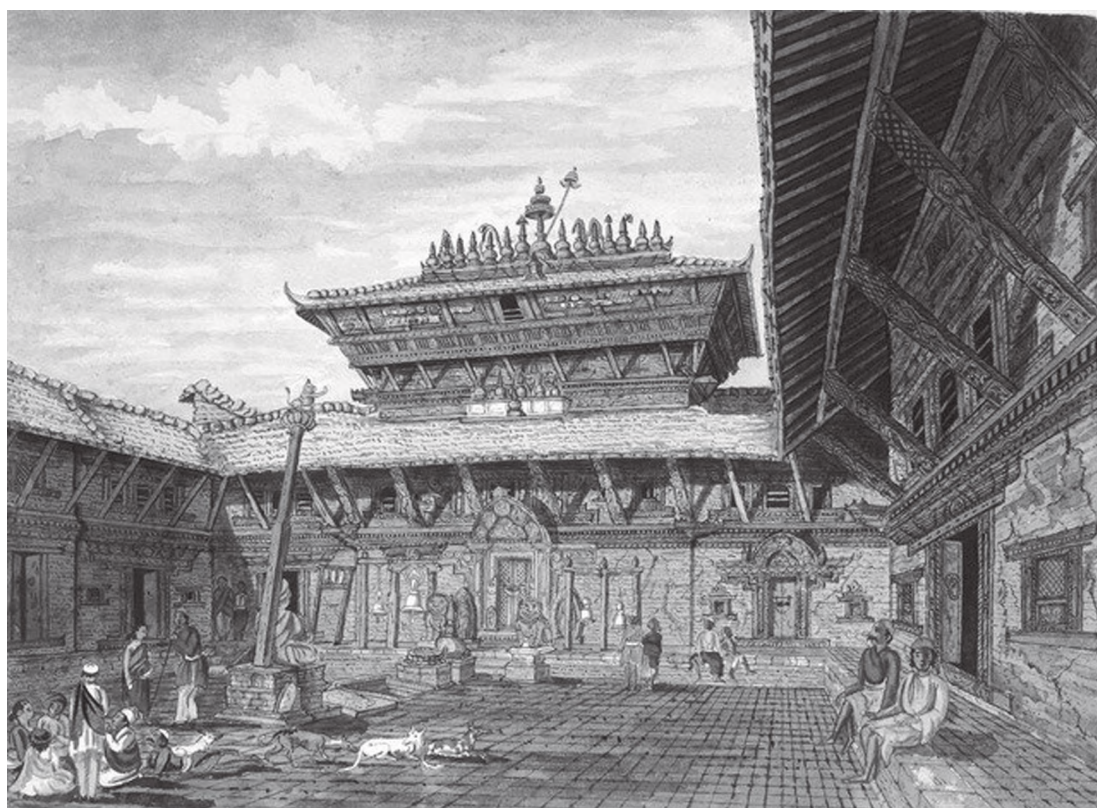
Лл. 3. Бхактапур. Королівський палац 55 вікон. Гравюра, 1880 р. [Le Von 1886]



Лл. 4. Лалітпур. Пагода Авалокітешвари. Малюнок Д. Дойга [Doig, Bhagat 1994, 82]



Іл. 5. Лалітпур. Королівська площа Дарбар. Гравюра, 1880 р. [Le Von 1886]



Іл. 6. Монастир Уку Баха. Малюнок Х. Олдфілда, 1850-ті рр. [Oldfield 1880]

¹ Стиль Ліччхаві, ймовірно, існував і після занепаду династії, оскільки пізніші майстри копіювали стиль, який вважали еталоном [Муриан 2000]. Однак для нас тут важливо, що такі споруди продовжували створюватися.

² Правда, тут необхідно зробити деякі поправки на те, що Пашупатінатх, як вважають дослідники, до XVI ст. не тільки мав особливе значення для буддистів, а й вони мали на території Пашупатінатху особливі права; тому комплекс формувався як своєрідний індусько-буддистський. І сьогодні в певні свята непальські монахи баджрачар'я шанують символ Шиви – лінгам – як самого Будду і проводять у Пашупатінатху свої ритуали. У добу Середньовіччя Пашупатінатх також входив до тибетських “паломницьких мап” як визначна святиня, яку необхідно відвідати тибетському буддисту-паломнику в Непалі [Dowman, Bubriski 1995].

³ Необхідно зазначити, що сангха в Непалі в питаннях ієрархії досить своєрідне явище; це радше “конфедерація” автономних віхар, хоча існував і пост верховного радж губхаджу при королі; певною мірою держава часом (але не завжди) виконувала цю роль верховного координаційного центру. Це ж стосується й індуїзму.

⁴ Про захисну функцію “видимості” “анархії” писав ще прославлений французький буддолог професор С. Леві, що відвідував Непал у 1898 році.

⁵ На цей момент бахі ще існують, але їх дуже мало і їхні відмітні риси та унікальні традиції поступово занепадають або просто замінюються традиціями баха, простіше кажучи – стираються.

⁶ Завжди увагу в містах-столицях, як і менших містах долини Катманду (Непальської долини) привертала інші унікальні споруди – дво- або триярусні храми-вежі, у яких беззаперечно вгадуються форми, більше притаманні архітектурі Далекого Сходу, а не регіону Південної Азії. Це справді дуже популярний тип храму в гімалайській країні і відрізняється від більшості типів храмів традиційної Індії.

ЛІТЕРАТУРА

- Ванина Е. Ю. **Средневековое мышление: индийский вариант**. Москва, 2007.
- Ле Гофф Жак. **Середньовічна уява**. Львів, 2007.
- Лелюхин Д. Н. Грамоты из Харигаона. Изменения во внутренней и фискальной политике Личчхавов в VII–VIII вв. по сведениям надписей // **Эпиграфика Востока**. XXVIII, 2009.
- Муриан И. Ф. **Искусство Непала**. Москва, 2000.
- Цендина А. Д. **И страна зовется Тибетом**. Москва, 2006.
- Bangdel Dina. **Manifesting the Mandala: a study of the core iconographic program of Newar Buddhist Monasteries in Nepal**. The Ohio State University, 1999.
- Bangdel Dina. **Pilgrimage traditions of Nepal // Pilgrimage and Faith: Buddhism, Christianity and Islam**. Chicago, 2010.
- Le Bon Gustav. **Voyage au Népal**. Paris, 1886.
- Burghart R. Gifts to the Gods: Power, Property and Ceremonial in Nepal // **Rituals of Royalty: Power and Ceremonial in Traditional Societies** / David Cannadine, Simon Price (eds.). Cambridge University Press, 1987.
- Davidson Ronald M. **Indian Esoteric Buddhism: A Social History of the Tantric Movement**. New York, 2002.
- Doig D., Bhagat D. **My kind of Kathmandu: an artist's impression of the emerald valley**. New Delhi, 1994.
- Dowman Keith, Bubriski Kevin. **Power-places of Kathmandu: Hindu and Buddhist Holy Sites in the Sacred Valley of Nepal**. London, 1995.
- Gellner David N. A Sketch of the History of Lalitpur (Patan) with special Reference to Buddhism // **Centre for Nepal and Asian Studies Journal**. Vol. 23, No. 1. 1996.
- Gellner David N. **The Anthropology of Buddhism and Hinduism: Weberian Themes**. Oxford University Press, New Delhi, 2012.
- History of Nepal (vamsavali) // Wright Daniel. **History of Nepal**. Cambridge, 1877.
- Huntington John C., Bangdel Dina. **The Circle of Bliss: Buddhist Meditational Art**. Serindia Publications, Inc., 2003.
- Hodgson B. H. **Essays on the Languages, Literature and Religion of Nepal and Tibet**. London, 1874.

- Hoek B.V. D. Gender and Caste in the Perfect Buddhist Gift the Samyak Mahadana in Kathmandu, Nepal // **Contributions to Nepalese Studies**. Vol. 23, No. 1. 1996.
- Kulke Hermann. **Kings and Cults: State Formation and Legitimation in India and South-east Asia**. Delhi, 1993.
- Lévi Sylvain. **Le Népal: Étude historique d'un royaume hindou**. 1–3 vol. Paris, 1905–08.
- Lewis Todd. Buddhist Merchants in Kathmandu: The Asan Twah Market and Uray Social Organization // **Contested Hierarchies**. Oxford, 1995.
- Locke John K. **Karunamaya: the cult of Avalokitesvara-Matsyendranath in the valley of Nepal**. Kathmandu, 1980.
- Locke John K. **Buddhist Monasteries of Nepal: A Survey of the Bahas and Bahis of the Kathmandu Valley**. Kathmandu, 1985.
- Losty J. P. The architectural monuments of Buddhism: Hodgson and the Buddhist architecture of the Kathmandu Valley // **The Origins of the Himalayan studies. Brian Houghton Hodgson in Nepal and Darjeeling 1820–1858**. London, 2004.
- Nepalavamsavali // Malla, K. P. Nepalavamsavali: A complete version of the Kaisher Vamsavali // **Contributions to Nepalese Studies, Centre for Nepal and Asian Studies (CNAS)**. Vol. 12, No. 2. 1985.
- Oldfield H. A. **Scetches from Nipal**. Vol. I–II. London, 1880.
- Petech Luciano. **Mediaeval History of Nepal (ca. 750–1480)**. Rome, 1984.
- Ray Reginald. **Buddhist Saints in India: A Study in Buddhist Values & Orientations**. Oxford University Press US, 1994.
- Von Rospatt A. On the Conception of the Stūpa in Vajrayāna Buddhism: e Example of the Svayambhucaitya of Kathmandu // **Journal of the Nepal Research Centre**. Vol. 11. 1999.
- Von Rospatt A. The Sacred Origins of the Svayambhūcaitya and the Nepal Valley: Foreign Speculation and Local Myth // **Journal of the Nepal Research Centre**. Vol. 13. 2009.
- Schumann Hans Wolfgang. **The Historical Buddha: The Times, Life & Teachings of the Founder of Buddhism**. New Delhi, 2004.
- Shakya Min Bahadur. **Svayambhu Purana: A source of Nepalese Buddhist tradition and practice**. 2009. URL: <https://ru.scribd.com/doc/19827016/Svayambhu-Purana> (дата звернення: 10.12.2018).
- Shrestha 'Malla' Shiva Raj. Nanyadeva, his ancestors and their Abhijana (original homeland) // **Ancient Nepal**. No. 9. 2005.
- Toffin Gérard. Royal images and ceremonies of Power in Nepal (17th – 21st centuries) // **Rivista di Studi Sudasiatici**. Vol. 3. 2008.
- Tuladhar-Douglas Will. **Remaking Buddhism for Medieval Nepal: The Fifteenth-century Reformation of Newar Buddhism**. New York, 2006.
- Whelpton John. **History of Nepal**. Cambridge, 2005.

REFERENCES

- Vanina E. Yu. (2007), *Srednevekovoye myshleniye: indiysskiy variant*, Vostochnaya literature, Moscow. (In Russian).
- Le Hoff Zhak (2007), *Seredn'ovichna uyava*, Litopys, Lviv. (In Ukrainian).
- Lelyukhin D. N. (2009), “Gramoty iz Kharigaona. Izmeneniya vo vnutrenney i fiskal'noy politike Lichchkhavov v VII–VIII vv. po svedeniyam nadpisey”, *Epigrafika Vostoka*, XXVIII, Institut vostokovedeniya RAN, pp. 131–154. (In Russian).
- Murian I. F. (2000), *Iskusstvo Nepala*, Vostochnaya literatura, Moscow. (In Russian).
- Tsendina A. D. (2006), *I strana zovetsya Tibetom*, Vostochnaya literature, Moscow. (In Russian).
- Bangdel Dina (1999), *Manifesting the Mandala: a study of the core iconographic program of Newar Buddhist Monasteries in Nepal*, The Ohio State University, Ohio.
- Bangdel Dina (2010), “Pilgrimage traditions of Nepal”, in Raguin V. C. and Bangdel D. (Eds.), *Pilgrimage and Faith: Buddhism, Christianity and Islam*, Serindia Publications, Chicago, pp. 62–85.
- Le Bon Gustav (1886), *Voyage au Népal*, Le Tour du Monde, Librairie Hachette et Cie, Paris.
- Burghart R. (1987), “Gifts to the Gods: Power, Property and Ceremonial in Nepal”, in David Cannadine and Simon Price (Eds.), *Rituals of Royalty: Power and Ceremonial in Traditional Societies*, Cambridge University Press, pp. 237–270.

- Davidson Ronald M. (2002), *Indian Esoteric Buddhism: A Social History of the Tantric Movement*, Columbia University Press, New York.
- Doig D. and Bhagat D. (1994), *My kind of Kathmandu: an artist's impression of the emerald valley*, Indus, New Delhi.
- Dowman Keith and Bubriski Kevin (1995), *Power-places of Kathmandu: Hindu and Buddhist Holy Sites in the Sacred Valley of Nepal*, Thames & Hudson, London.
- Gellner David N. (1996), "A Sketch of the History of Lalitpur (Patan) with special Reference to Buddhism", in *Centre for Nepal and Asian Studies Journal*, Vol. 23, No. 1, pp. 125–157.
- Gellner David N. (2012), *The Anthropology of Buddhism and Hinduism: Weberian Themes*, Oxford University Press, New Delhi.
- "History of Nepal (vamsavali)" (1877), in Wright Daniel, *History of Nepal*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hodgson B. H. (1874), *Essays on the Languages, Literature and Religion of Nepal and Tibet*, Trübner & co., London.
- Huntington John C. and Bangdel Dina (2003), *The Circle of Bliss: Buddhist Meditational Art*, Serindia Publications, Inc.
- Hoek B.V. D. (1996), "Gender and Caste in the Perfect Buddhist Gift the Samyak Mahadana in Kathmandu, Nepal", in *Contributions to Nepalese Studies*, Vol. 23, No. 1, pp. 195–211.
- Kulke Hermann (1993), *Kings and Cults: State Formation and Legitimation in India and Southeast Asia*, Manohar Publishers & Distributors, Delhi.
- Lévi Sylvain (1905–08), *Le Népal: Étude historique d'un royaume hindou*, 1–3 vol., Ernest Leroux, Paris.
- Lewis Todd (1995), "Buddhist Merchants in Kathmandu: The Asan Twah Market and Uray Social Organization", in David N. Gellner and Declan Quigley (Eds.), *Contested hierarchies: a collaborative ethnography of caste among the Newars of the Kathmandu Valley, Nepal*, Clarendon Press, Oxford, pp. 38–79.
- Locke John K. (1980), *Karunamaya: the cult of Avalokitesvara-Matsyendranath in the valley of Nepal*, Sahayogi Prakashan for Research Centre for Nepal and Asian Studies, Tribhuvan University, Kathmandu.
- Locke John K. (1985), *Buddhist Monasteries of Nepal: A Survey of the Bahas and Bahis of the Kathmandu Valley*, Sahayogi Press, Kathmandu.
- Losty J. P. (2004), "The architectural monuments of Buddhism: Hodgson and the Buddhist architecture of the Kathmandu Valley", in Waterhouse D. M. (Ed.), *The Origins of the Himalayan studies. Brian Houghton Hodgson in Nepal and Darjeeling 1820–1858*, RoutledgeCurzon, London, pp. 77–110.
- "Nepalavamsavali", in Malla K. P. (1985), "Nepalavamsavali: A complete version of the Kaisher Vamsavali", in *Contributions to Nepalese Studies, Centre for Nepal and Asian Studies (CNAS)*, Vol. 12, No. 2, pp. 75–101.
- Oldfield H. A. (1880), *Sketches from Nipal*, Vol. I–II, Allen W. H. and Co., London.
- Petech Luciano (1958), *Mediaeval History of Nepal (ca. 750–1480)*, Serie Orientale Roma, Rome.
- Ray Reginald (1994), *Buddhist Saints in India: A Study in Buddhist Values & Orientations*, Oxford University Press US.
- Von Rospatt A. (1999), "On the Conception of the Stūpa in Vajrayāna Buddhism: Example of the Svayambhucaitya of Kathmandu", *Journal of the Nepal Research Centre*, Vol. 11, pp. 121–147.
- Von Rospatt A. (2009), "The Sacred Origins of the Svayambhūcaitya and the Nepal Valley: Foreign Speculation and Local Myth", *Journal of the Nepal Research Centre*, Vol. 13, pp. 33–91.
- Schumann Hans Wolfgang (2004), *The Historical Buddha: The Times, Life & Teachings of the Founder of Buddhism*, Banarsidass, New Delhi.
- Shakya Min Bahadur (2009), "Svayambhu Purana: A source of Nepalese Buddhist tradition and practice", available at: <https://ru.scribd.com/doc/19827016/Svayambhu-Purana> (accessed December 10, 2018).
- Shrestha 'Malla' Shiva Raj (2005), "Nanyadeva, His Ancestors and their Abhijana (Original Homeland)", *Ancient Nepal*, No. 9, pp. 1–20.
- Toffin Gérard (2008), "Royal images and ceremonies of Power in Nepal (17th – 21st centuries)", in *Rivista di Studi Sudasiatici*, Vol. 3, pp. 145–180.

Tuladhar-Douglas Will (2006), *Remaking Buddhism for Medieval Nepal: The Fifteenth-century Reformation of Newar Buddhism*, Routledge, New York.

Whelpton John (2005), *History of Nepal*, Cambridge University Press, Cambridge.

**Непальський буддизм і держава:
у пошуках компромісу і взаємної легітимізації**

Д. Є. Марков

У статті розкривається низка аспектів взаємодії сангхи і державної влади в Непалі в період Середньовіччя і початку Нового часу. Особлива увага приділяється таким питанням, як соціальна організація віхар, ідентичність громад сангхи в умовах змін у державі і суспільстві. Автор підкреслює, що такі явища, як вплив тантризму і санскритизація, визначали політику держави щодо непальської сангхи. Ці процеси аналізуються на прикладі низки реформ, що стосувалися сангхи і запроваджувалися монархами, зокрема реформ князя Лалітпура Сіддхі Нарасімхи Малла в XVII столітті. Непальська сангха пройшла складний шлях трансформацій, коли мала пристосовуватися до індуїстських культів своїх королів, водночас легітимізуючи владу правителя як захисника дгарми. Також звертається увага на ті кардинальні перетворення, яких зазнало непальське суспільство у зв'язку зі створенням великого єдиного королівства династією Шах після 1769 року, внаслідок чого вплив буддизму дещо зменшився. Але навіть у найскладніший для сангхи період, за часів індуїстських прем'єрів-консерваторів Рана (1846–1951), коли значно зменшилась державна підтримка монастирів, буддизм у Непалі зміг адаптуватися і вижити, зберігши давні традиції, практики і тексти індійської магаєни, спадкоємцем якої він є.

Ключові слова: буддизм, держава, Непал, сангха, соціорелігійні процеси

**Непальский буддизм и государство:
в поисках компромисса и взаимной легитимизации**

Д. Е. Марков

В статье раскрывается ряд аспектов взаимодействия сангхи и государственной власти в Непале в период Средневековья и начала Нового времени. Особое внимание уделяется таким вопросам как социальная организация вихар, идентичность общин сангхи в условиях изменений в государстве и обществе. Автор подчеркивает, что такие явления, как влияние тантризма и санскритизация определяли политику непальского государства по отношению к сангхе. Эти процессы анализируются на примере ряда реформ, касающихся сангхи, которые проводились монархами, в частности реформ князя Лалитпура Сиддхи Нарасимхи Малла в XVII веке. Непальская сангха прошла сложный путь трансформаций, в ходе которого должна была приспособливаться к индуистским культам своих королей, одновременно легитимизируя власть правителя как защитника дхармы. Также обращается внимание на те кардинальные преобразования, которые претерпело непальское общество в связи с созданием большого единого королевства династией Шах после 1769 г., в результате чего влияние буддизма в Непале несколько сократилось. Но даже в самый сложный для сангхи период, во времена индусских премьеров-консерваторов Рана (1846–1951), когда значительно уменьшилась государственная поддержка монастырей, буддизм в Непале смог адаптироваться и выжить, сохранив древние традиции, практики и тексты индийской махаяны, наследником которой он является.

Ключевые слова: буддизм, государство, Непал, сангха, социорелигиозные процессы

Стаття надійшла до редакції 20.12.2018