

Д. Є. Марков

ІНДУЇСТСЬКО-БУДДІЙСЬКИЙ СИНКРЕТИЗМ У СЕРЕДНЬОВІЧНОМУ І РАННЬОМОДЕРНОМУ НЕПАЛІ (стела середини XVIII ст. про відновлення ступи Сваямбхунатх)

Славнозвісна Велика ступа, як вона часто називається в джерелах, велична ступа Сваямбхунатх (“самопроявлена”) в Непалі, що розташована на околицях Катманду, надзвичайна за своїм значенням у традиційній непальській культурі, релігії, міфології. Сваямбху Чайт’я¹ (caitya)², як її також називають у Непалі, майже архетипічне явище в культурі країни: зародження Великої ступи пов’язується і навіть передує створенню самої країни – Непальської долини, згідно з непальськими міфами і легендами. І, звісно, ці витоки Непалу переплетені з буддизмом. Непальська долина мислилася середньовічними непальцями як священна мандала, а Велика ступа була її сакральним центром. Одне з найдавніших релігійних, паломницьких, сакрально-географічних і сакрально-політичних центрів, “місць сили”, ступа Сваямбху мала важливе значення і для королів Непалу: оберігати ступу (як і інші головні святині країни) було обов’язком правителя й надавало його владі священної легітимності [див.: Bangdel 2010; Slusser 1982; Gellner 2012]. Важко переоцінити значущість цієї ступи для Непалу.

Згідно з буддійською легендою про творення Непалу (Непал мандали (Nepala mandala)), в прадавні часи Непальська долина була великим озером, де мешкали і панували наги ((naga), змієподібні істоти)³ [History of Nepal 1877, 77–78; Svayambhu Purāṇa]. У ту давню епоху у водах озера самовільно виникла (адже вона самостворена) величезна квітка лотоса, що випромінювала самопроявлене світло (svayambhujuṭirupa). Невидимою субстанцією, яка кружляла навколо, була богиня Гухешварі (Guhyesvari, тобто дослівно “таємнича володарка”) [History of Nepal 1877, 77]. “Отримавши даршан (darsana) від прославленого Сваямбху у формі світла і Гухешварі...” – продовжує текст хроніки [History of Nepal 1877, 77–78; Svayambhu Purāṇa]. Пізніше до квітки лотоса вирушили в паломництво сім (смертних) будд минулого. Будда Віпаш’їн посадив тут сім’я лотоса, з якого “народився” Вічний будда у формі п’яти кольорових променів світла (їх також асоціюють з п’ятьма буддами-переможцями (pañcabuddha, pañcajīna – букв. “п’ять переможців”). Створив же Непал мандалу бодхісаттва мудрості Манджушрі, який, прямуючи із землі Махачін (Mahachin), або Китаю, побачив прекрасну квітку лотоса і надприродне світло, розрубав гори й, випустивши воду, заснував ступу Сваямхунатх і декілька тіртха (tirtha)⁴ в долині [Bangdel 2010, 55–57; Dowman, Vubriski 1995, 24–29]. Так була і заснована, і залюднена великим бодхісаттвом країна Непал, якій судилося стати “землею, де Велике вчення розквітне”, – це було частиною пророцтва [History of Nepal 1877, 77–78; Svayambhu Purāṇa]. Буддійський текст XV ст. “Сваямбху Пурана” (Svayambhu Purana) підкреслює, що Непал як священна буддійська земля виник цілком самостійно, ведучи початок священної мандали від найдавніших часів.

Дослідники вважають, що текст “Сваямбху Пурана” сформувався протягом XIV–XV ст.; його створення було пов’язане з переосмисленням місця Непалу як буддійської країни після занепаду вчення в Індії і реформами непальського буддизму саме у XV ст. [див.: Shakyā... 2009, 96; Rospatt 2009, 33–91]. Там же описано основні

тіртха та пітха (pitha), священні місця, місця паломництва (як правило, спільні як для буддистів, так і індуїстів; непальська дослідниця Д. Бангдел припускає, що за цими “індуїстсько-буддійськими святинями” стоять ще архаїчніші місця сили і до-буддійська релігія) [Bangdel 2011, 59].

Для Непалу подібне накладання не випадкове. Протягом століть буддизм і індуїзм, зокрема шиваїзм⁵, співіснували, взаємовпливали і пристосовувалися один до одного. Для цього використовувалися різноманітні стратегії. У кожен період контактів двох великих традицій вони “діяли” по-різному, вдаючись до того чи іншого підходу: переймаючи досвід, релігійні образи і метафізичні й “простіші” уявлення обох релігій та їхніх божеств і культів (звідси декілька “паралельних” або “спільних” божеств у ваджраяні і шиваїтів у Непалі тощо). Створюючи неконфліктний простір для мирного конкурування, вони просувалися до мети – збереження та розширення свого впливу в країні. Ж. Тоффен, французький культурний антрополог та історик, називає цю взаємодію “конкуруючим синкретизмом”, що є, на нашу думку, найбільш об’ємною і влучною оцінкою цього процесу [Toffin 2008, 145–180; див. також: Gellner 2012, 319–336].

Появу самої будівлі ступи Сваямбхунатх історики датують по-різному. Хоча напівлегендарна історія говорить про відвідини святині імператором Ашокою, будівництво храму відбулося пізніше. Що можна з впевненістю сказати, з часів династії Ліччхаві в середньовічних хроніках про Сваямбху-ступу згадують дедалі частіше. Середньовічна хроніка Непалвамшавалі (Nepalvamsavali) – “Хроніки Непалу” надає честь засновника Великої ступи королю Врісадеві, одному з перших представників династії Ліччхаві (правив у IV–V ст.) [див.: Nepalvamsavali 1985, 96].

Історики, однак, припускають, що ступа могла бути заснована й раніше, король же був ініціатором однієї з капітальних реконструкцій споруди (хроніки іноді називають різних королів як головних *будівничих* ступи, але, власне, в легенді про божественне походження ступи від Манджушрі не сумнівався ніхто з давніх хроністів). За легендою важко роздивитися справжній час виникнення святині, але зрозумілою стає важливість храму як сакрального-географічного топосу ще в перші століття непальської державності. Археологічні дослідження підтверджують припущення про ліччхавійське походження основної будівлі, однак це не виключає, що ступа не існувала раніше просто у вигляді насипу, в найбільш архаїчній своїй формі.

Сваямбхунатх є одним із центральних релігійних центрів, місць сили. Святиня здатна давати владу та легітимізує правителя. У хроніці є такий епізод: славнозвісному могутньому королю Манадеві, нащадку Врісадеві, Сваямбху-ступа з’явилася у видінні. І саме після цього, а також принесення дарів від короля хроніка ніби продовжує логічну лінію: “І він став володарем Непалу” [див.: Nepalvamsavali 1985, 96–97]. Можна припустити, що ступа і право бути королем тут ніби пов’язуються. Власне, за логікою непальських середньовічних та традиційних уявлень, право короля володіти землею і “відносини” його з головними божествами королівства та їхніми храмами також перепліталися в єдину картину сакрального-політичної моделі. Хоч і символічні такі дії правителя, як вшанування божеств, участь у багатьох ритуалах, підношення дарів (dana) (в тому числі, безумовно, земельних пожалувань і створення таких храмових наділів володінь гутхі (guthi)⁶ – розподіл, безперечно, був першочерговим і формально ексклюзивним), але вони є значущі в реаліях середньовічного і ранньомодерного Непалу.

У пізніші часи Сваямбху-ступа, що лишалася незмінним об’єктом донацій королівських і пожертв віруючих буддистів з Непалу і різних країн, неодноразово ремонтувалася і перебудовувалася, прикрашалася, обростала різноманітними маленькими чайт’ями, святилищами та пагодами, споруджувалися нові монастирі поряд. Ще в середні віки монастир, що існував при храмі, був центром буддійської вченості. Пізніше їх стало декілька, і з часом особливу роль у житті храму на горі

Манджушрі почали відігравати тибетські буддисти. У VII столітті, за короля Амшвармана, тут вчив і практикував ачарія Шантікара, великий тибетський тантрик Падмасамбхава також здійснив паломництво до ступи і деякий час жив у монастирі при ній. Окрім індійських і тибетських паломників, при ступі жили відомі вчені мужі цих країн. Після розорення Наланди, гонінь і переслідувань буддистів в Індії Непал і Велика ступа стали місцями, де вони знайшли порятунок і притулок та можливість продовжувати свою справу. Серед цих емігрантів з Індії були відомі ачарії і пандити епохи Середньовіччя. Вони значно збагатили непальську буддійську традицію, зміцнили тут інтелектуальний простір. Так зберігалось вчення, передавалися, переписувалися, коментувалися давні тексти; створювалися нові буддійські трактати видатними пандитами. Їхній вплив, безумовно, торкнувся й розвитку священних текстів. Значимість ступи для тибетців із часом зросла, вона фактично стала однією з найважливіших тибетських святинь у Непалі, центром тибетського паломницького кола в Непальській долині. Велика кількість тибетських монахів проживали при ступі Сваямбхунатх. Саме тому протягом декількох століть монастир на горі Манджушрі перебував під особливою опікою лам з Тибету, отримував численні дари від тибетців [див.: Bangdel 2010; Dowman, Bubriski 1995]. Королі Малла, у свою чергу, дуже прихильно ставилися до високих тибетських лам і тибетських паломників, “тибетської ойкумени” в Гімалаях. З 1673 року згідно з наказом князя Катманду Пратапа Малла (1641–1674) “опікунами” ступи призначалися високі бутанські лами [Lewis 1995, 63–67]. Особливо тибетських і бутанських лам шанували князі Катманду: як захисники дхарми, вони підтримували не тільки непальську сангху (samgha), а й тибетську гілку буддамарга⁷ (як слушно пише Т. Люїс, таке ставлення було продовженням практики давньоіндійської монархії, коли в політиці релігійній всі основні важливі традиції, релігійні течії знаходили підтримку з боку правителя) [Lewis 1995]. До того ж саме в Катманду князівський двір підкреслено вірив у надзвичайні здібності високих лам, у їхній релігійній авторитет і могутність. Гарні стосунки з високими ламами і тибетськими буддистами були і способом підтримки політичних стосунків із Тибетом і “тибетською ойкуменою” в Гімалаях.

Про участь одного з високих ієрархів тибетської сангхи у відновленні ступи (разом із князями і непальською санхою) й розповідає важливий непальський документ XVIII століття – висічена на камені патра (patra), або стела, текст якої наводиться у вищезгаданій “Історії Непалу”⁸ [див.: Inscription... 1877, 229–231]. Звісно, цей документ не лише представляє хоч і невеликий, але цінний для науки зріз історії великої буддійської святині Непалу, її важливість для буддизму як непальського, так і тибетського, ілюструє життя буддійської громади і зв’язки непальських буддистів (представників непальської ваджраяни) з тибетськими послідовниками. Він є важливим джерелом для розуміння і політичних процесів у країні, а також історії уявлень Непалу в епоху кінця Середньовіччя – початку Нового часу. Окрім того, стела з монастиря Сваямбхунатха дає достатньо інформації для аналізу традиційного непальського релігійного синкретизму в контексті історії.

Справді, в Непалі, де протягом століть в основному мирно співіснували дві великих традиції, їхня взаємодія часом набувала цікавих рис. Напруженість у відносинах між представниками релігій виникла в певні періоди історії, але фактично ці суперечності ніколи не виходили за межі мирного протистояння. Доволі часто адепти двох течій шукали спільну мову, обирали “діалог”. Ймовірно, таке м’яке, компромісне вирішення конфліктів притаманне самій непальській культурі, але відбувалося це не без підтримки сильних світу цього – королів і знаті [див.: Gellner 2012, 106–133]⁹. Безумовно, взаємодія приводила до взаємозбагачення, взаємовпливів, включення різних елементів з обох релігій до власних традицій, до своєрідного синкретизму¹⁰.

Починаючи з династії Ліччхаві, усі династії Непалу були проіндуськими (умовно їх розділяють хронологічно так: Ліччхаві (IV–IX ст.), Тхакурі (IX–XII ст.), Малла

(1200–1768–69), Шах (з 1768)). Королі, хоч часом і формально, були індуїстами, як і їхній двір. Звичайно, вони брали участь у численних ритуалах і непальської ваджраяни, шанували божеств індуїстського пантеону часто на рівні з бодхісаттвами, великими буддами і локешварами Непалу. Королі доби Середньовіччя були і захисниками, і донаторами не тільки шиваїтських храмів, а й буддійських, засновували нові монастирі – віхари (неп. *Bihara*, від санскр. *viḥāra* (*vihara*)), робили великі пожертви для сангхи, адже, як розповідає одна із середньовічних хронік, “Непал – це країна, де і шиваїти практикують буддизм”. Були буддисти і наближеними до двору (за часів Малла існувала посада головного буддійського ачарія королівства – раджгубхаджу (*rajgubhaju*), подібна до раджгуру – індуїста при особі монарха). Окрім аристократії, що сповідувала індуїзм (це, правда, не виключає, що вони могли запрошувати і буддійських монахів для здійснення деяких важливих ритуалів), були і знатні прахрани-буддисти (“буддійські” чхетрі (тобто кшатрії)). Ймовірно, вплив і престиж буддизму до рання Малла включно був дуже сильним. Важливість буддизму протягом віків відчувалась у багатьох сферах життя, в тому числі і в державній ідеології. Буддисти склали значну частину підданих короля [див.: Gellner 2012; Lewis 1995; Tuladhar-Douglas 2006; Lewis 2000]. Для легітимізації правителі зверталися і до буддійських божеств та буддійського священства: баджрачар’я (*bajracarya*) (від санскр. *vajracarya* (*Vajracarya*), тобто “вчитель ваджри”) і шак’я (*Sakya*)¹¹, що були традиційними священиками для більшості населення Непал мандали. Буддійські фестивалі відігравали важливу культурну, політико-релігійну роль, були свого роду способом осягнення власного простору держави-мандали (наприклад, фестиваль Карунамаї – Маччхендранатха (*Karunamaya*, *Machhendranath*) (Авалокітешвари)) [Slusser 1982].

Отже, якщо звернути увагу на текст стели зі Сваямбхунатху, то можна побачити, що він переповнений релігійними образами, які могли б правити чудовими ілюстраціями традиційного синкретизму в Непалі. Так, у документі, що присвячений відновленню давньої ступи, поряд із буддійськими божествами проявляються божества індуїстського пантеону, більше того, вони взаємодіють із божествами буддамаргі. Вони виступають як такі, що навіть пов’язані із Великою ступою і з’явилися, щоб вшанувати цю центральну “твердиню” сакральної країни-мандали, якою мислилася Непальська долина, Непал мандала¹² [Inscription... 1877, 229–231].

Ось як проявляються ці божества в тексті: “...Сваямху Чайт’ї в Непалі, що завжди оточена потоками людей і освітлена смарагдами, які сяють на головах Брахми, Вішну, Махешвари, Індри та інших богів і локпал (від санскр. *lokapala*), що постійно схиляються і піднімають голови свої, випромінюючи різнобарвне, строкате світло навколо” [Inscription... 1877, 229–230]. Отже, і локпали, і такі визначні божества, шановані усіма (в непальській традиції ваджраяни (так званого неварського буддизму)), та індуїстські божества вшановуються теж, але як бодхісаттви. Тут існує певний паралелізм та “багатосимвольність” божеств, як ці явища непальського синкретизму називає проф. Д. Геллнер; ця паралельність, як правило, проявляється в тому, що божества мають принаймні подвійну “приналежність”: буддисти шанують як своїх божеств, а індуїсти – як своїх. Наприклад як це відбувається з Вішною Нілкантха (Нілакантха (*Nilakantha*), тобто від санскр. “синьогорлий”), який для буддистів виступає одним із проявів Авалокітешвари тощо; таких прикладів можна навести багато, можна й сказати, що ця “одночасна поліідентичність” божеств – характерна риса непальської індуїстсько-буддійської традиції, однак тут зустрічаються і більш “чисті” прояви синкретизму в його найголовнішому значенні. Більше того, риси буддизму та індуїзму дуже перемішалися і наклалися за століття співіснування, так що побачити так званий інклюзивізм (як пише про це Г. Бюннеман на прикладі *Золотого віконечка* королівського палацу в Лалітпурі, де центральним божеством виступає Авалокітешвара (*Avalokitesvara*), але оточений індуїстськими девами і деви) можна в

різних проявах і формах дуже часто на найрізноманітнішому матеріалі [Bühnemann 2012]. Причому до подібних стратегій вдавалися обидві великі традиції.

Тут, у тексті на стелі, найвизначніші індуїстські божества патронують Ступу, велику святиню буддамаргі, в той же час вшановують її як адепти, прославляють. У цьому можна розгледіти особливе взаємовизнання і “взаємоствердження”. Дві великих традиції шанують одна одну і виступають у певному єдиному спрямуванні¹³.

Звісно, все ж індуїзм займав у часи Малла і Шах особливе, привілейоване становище. Династії були індуськими, і пріоритетними для них були індуїстські культури, щоправда, це не заважало їм бути захисниками дхарми і для послідовників Будди та бути покровителями непальської ваджраяни. Саме тому, намагаючись “вписатися” в таку політико-релігійну спрямованість своїх королів, баджрачарія і шак’я мали “брати на озброєння” ряд елементів культури та традицій з індуїзму, так само як і пристати до варно-кастового суспільства. Мова йде про буддійські касты¹⁴, а священницькі касты були свого роду “буддійськими брахманами”, закритими і такими, що передавалися спадково, тобто тільки син баджрачар’ї, одруженого із донькою баджрачар’ї, в найбільш консервативному вигляді системи, міг стати новим вчителем ваджри із правом відправляти усі езотеричні обряди непальського (неварського) буддизму і бути пурохітом (purohit)¹⁵ – для сімей буддистів-мирян, адже шак’ї таких прав не мали (шак’ї не проходили тантричний обряд ініціації, традиційно пройшовши який учень ставав учителем ваджри). Правда, князі Катманду не були однобокими прихильниками тільки однієї течії, буддизм же відігравав свою важливу роль, хоч і після шивамарга¹⁶. Саме тому не випадково текст вказує на те, що і благодійниками, “небесними донаторами” ступи є головні індуські божества: “Махадева, Ганapati і Кумар проявилися у свої справжніх формах. Вони сказали, що витрати на (купівлю) золота та інших необхідних речей належать їм, що вони все забезпечать” [Inscription... 1877, 229–231].

Навіть великий бог Вішну теж вирішує допомогти у справі відновлення святині: “Вішну, проявившись у формі (вигляді) брахмана прийшов і описав, яка колона [центральна вісь ступи] необхідна буде (для відновлення ступи)” [Inscription... 1877, 230]. Цікаво, що в цьому пасажі Вішну проявляється саме у брахмані, – це дуже символічний знак. Чисто буддійський акт вводиться в індуський контекст, буддійська ступа ніби наново виринає на “брахманізованому” тлі, оточена індуїстськими божествами. Для більш консервативних індуїстів буддизм сприймався як неортодоксальна течія в рамках індуїзму або як споріднена з ним гілка. Однак у той же час і буддійське вчення тут стверджує себе як могутню релігію, де й найсильніші боги індуїзму схиляються перед “трьома дорогоцінностями”.

Цікаво, що подібні релігійні образи знаходимо і в самій хроніці “Історія Непалу”. Так, у легенді про Карунамаю-Маччхендратха, буддійське божество Авалокітешвару, яку наводить хроніка, великого бодхісаттву з усією шаную під час процесії на його честь зустрічають *індуїстські* боги. Брахма підмітає дорогу перед Авалокітешварою, цитуючи Веди. Вішну трубив у мушлю, а Махадева розливав воду з калаша (kalasa)¹⁷ на дорогу. Сам могутній Індра тримав над головою бодхісаттви парасольку¹⁸ [див.: History of Nepal 1877, 146]. “У такий спосіб усі боги проявили повагу свою, поки несли Ар’явалокітешвару *Матс’ендратха*” (Aryavalokitesvara Matsyendranatha), – так завершується цей епізод у вамшавалі.

Почувши про те, йдеться в тексті стели, як шанують ступу великі боги – саме така наводиться аргументація (адже князі традиційно були адептами брахманів і прихильниками *індуїстських* культів; їхня іштадевата (istadevata, тобто родова богиня) також мала *індуїстську* ідентичність¹⁹), князь Катманду Джая Пракаш Малла (1750–1768) разом із високими ламами став донатором відновлення сфери (сферичної конструкції – “тіла” ступи) ступи Сваямбхунатх та її внутрішньої колони, центральної осі²⁰ [див.: Inscription... 1877, 229–231]. Тринадцятий Кармапа-лама²¹

розпочав роботи, а завершені вони були його учнем і, ймовірно, “опікуном” храму, бутанським ієрархом зі школи друкпа. Під керівництвом цих тибетських лам і була проведена значна частина робіт. Також, як розповідає документ, у відновленні храму допомогли й непальські буддисти – Шак’ябхікшу (Sakyabhiksu), представники традиційного священства неварського буддизму в Катманду, відомі ще просто як Шак’я²² [Inscription... 1877, 231].

До підношення дарів з метою відновлення храму доєднався і князь Горкхи Прітхві Нараян Шах [Inscription... 1877, 229–231]. Це було, можливо, його єдине пожалування для визначного буддійського комплексу Сваямбхунатх, але воно було не випадковим і мало мотивацію з боку західнепальського князя (окрім чисто релігійного наміру підтримати дхарму через дари, який теж не можна виключати). Слід зазначити, що для князів Непалу того часу підтримання зв’язку з головними боже-ствами країни було й частиною легітимізації влади правителя, а також його боже-ственною санкцією на закріплення землі, на право володіти нею фізично і безпосе-редньо, розподіляючи потім володіння між підданими. Виразитися служіння мало, як зазначає англійський культурний антрополог Р. Бургхарт, у дарах і земельних по-жалуваннях (як правило, релігійних бірта²³, що не відчужувались) [див.: Burghart 1987, 237–270]. Це було політичним обов’язком правителя на сакральній-політико-географічному рівні та в релігійній сфері. “Високоритуалізовані” монархії навіть “схрещували мечі” суперництва, але на полі ритуалу і релігії, переносючи боротьбу у сферу ритуально-символічних дій. Політичні амбіції виявлялися у формі супер-ництва в мистецтві та релігії тощо. М. Слассер наводить приклад, коли суперни-цтво між князями Малла торкнулося будівництва в усіх трьох князівствах статуї князів на колонах навпроти храму династичної деві Таледжу (про цей же епізод, у якому йдеться про підкуп майстрів, що мали б зіпсувати статую опонента, розпові-дає і хроніка “Історія Непалу”) [Slusser 1982, 207; History of Nepal 1877, 167]. Такі були реалії непальських “театральних держав” [Toffin 2008, 151–153].

Тож для князя Прітхві Нараяна Шаха також було важливо у свою чергу стати до-натором ступи. У середині XVIII століття вплив Горкхи на Непальську долину зрос-тав. Прітхві Нараян таким чином “втручався” у суперництво, сподіваючись, що і буддійське центральне божество Непал мандали посприє йому в його амбіціях (як це показує Р. Бургхарт, у непальських уявленнях XVIII століття, та й, звісно, раніше, саме божества виступали не тільки тими, хто давав божественну “інвеституру” пра-вителью, але і саме від їхньої прихильності залежало і право володіння землею). До того ж Прітхві Нараян хотів продемонструвати свою повагу і до буддистів долини, завоювавши таким чином їхню лояльність. Деякі факти, а також сам стиль князя знаходять союзників дають змогу припускати, що із впливовими і багатими купця-ми з касті уда (удай (uday))²⁴ та туладхар (tuladhar)²⁵ Прітхві Нараян мав певні до-мовленості і підтримку в часи, коли його війська продовжували штурмувати укріп-лену самим гірським рельєфом Непальську долину [Lewis 1995, 68]. Ймовірно, князь пообіцяв в обмін на лояльність та сприяння йому і його планам права та збереження привілеїв і власності касті торгівців князівства Катманду, що в умовах жорсткої блокади починали проявляти невдоволення своїм князем Джая Пракашем Малла: торгівля з Тибетом, яку вони фактично тримали у своїх руках, занепала. Поновити її, припинивши блокаду, та встановити стабільність було важливо для уда та інших торговельних каст та й, зрештою, для всієї країни. Навіть за автократів Рана торгівля з Тибетом продовжувалася, а Рана виступали на підтримку непальської торговельної спільноти у Лхасі, захищали інтереси купців у Тибеті (для цього навіть була розв’язана війна з Тибетом у 1855 р., що принесла особливі права для непальської торгівлі з цією країною) [Rose 1971, 123]. Очевидно, що підтримка князем Горкхи реставра-ції Великої ступи мала саме такий політичний намір – виграти лояльність буддистів князівства, серед яких високі касті, такі як уда, займали провідне місце. Цікаво, що

й після завоювання горкхалі²⁶ долини відносини між кастою уда і королем продовжували базуватися на особливій взаємоповазі та лояльності [Lewis 1995].

Текст кам'яної стели про відновлення ступи Сваямбхунатх – яскравий приклад непальського синкретизму. Звісно, можна говорити про те, що синкретизм цей часто мав різні форми, в тому числі так званого “паралелізму”, що передбачає одночасну ідентифікацію божества у двох (основних у Непалі – індуській і буддійській) або більше традиціях, причому в кожній “площині” божество займало своє, притаманне тільки цій релігії місце.

Водночас тут же можна побачити і зростання впливу індуїзму. Це теж фіксує документ. Хоча звернення до *індуїстських* божеств – явище часте в непальській буддійській традиції, можна розглядіти “маркери” тексту, які відображають рух того глибинного процесу санскритизації (індуїзації), що відбувався в країні тривалий час, а за часів пізніх Малла і Шах став ще активнішим.

Необхідно сказати і про непальську толерантність. За нею звісно, ж, стояла давня традиція індійської монархії, коли раджа підтримує усі основні культу князівства. Компроміс між індуїзмом і буддизмом, який бачимо в тексті, дуже характерний для Непалу. Насправді і за ним приховується конкуруючий синкретизм, а звернення, “запрошення” богів з однієї традиції до іншої, було стратегією власної легітимізації, самоствердження і захисту сангхи.

Релігійні пожалування, дана також особливим чином розкривають свій смисл і значення у традиційному Непалі у тексті стели з монастиря Сваямбхунатха. Так дана – інструмент і спосіб для досягнення політичних цілей. Але це й окрема політика у сфері релігійній і ритуально-політичній, що в середньовічному і ранньомодерному Непалі мала неабияке значення. Джерело ілюструє ці реалії політичного життя країни, його складових; відображає те, наскільки ритуально-політична, релігійна діяльність монарха важлива для його легітимності і права володіти землею усього князівства й, у свою чергу, пов'язана із сакральньо-географічними та сакральньо-політичними уявленнями у традиційному Непалі.

¹ Чайт'я – тобто ступа.

² У тексті автор дотримується наближених до непальської вимови і написання. Терміни подаються в їхній непальській передачі, навіть якщо є запозиченнями із санскриту та інших індоарійських мов, окрім тих випадків, коли вказується саме на використання санскритського слова. Для їхнього позначення використовується спрощена система передачі латиницею.

³ Про це розповідають і старі хроніки вамшавалі, зокрема Буддійські Вамшавалі (*Buddhavamshavali*), опубліковані Д. Райтом у 1877 році як “Історія Непалу”, а також священний буддійський текст XV ст. “Сваямбху Пурана” (*Svayambhu Purana*).

⁴ Тіртха – святе місце або місце паломництва.

⁵ Необхідно зауважити, що низка дослідників використовує назву “шайвізм” для позначення цієї релігійної течії; автор же використовує старий варіант – “шиваїзм”.

⁶ Гутхі, традиційне храмове володіння землею в Непалі; однак так само позначалася і спільнота, що підтримувала храм і в т. ч. жила на території храмових земель чи поряд; головним розпорядником землі і головою спільноти був гутхіяр; гутхі, як правило, жалувалися храмам королем; у сучасному Непалі деякі гутхі мають більше ніж 1000-літню історію.

⁷ Буддамарга (неп. *Buddhamarga, Buddhamarga*) – дослівно “Шлях Будди”, тобто власне непальське найменування буддизму. *Buddhadharma* також часом використовується для позначення вчення Будди. Буддамаргі (*buddhamargi*) – “ті, що йдуть шляхом Будди”, буддисти.

⁸ Копія камінної стели також зберігається в бібліотеці Кембриджського університету (Cambridge manuscript add. 1952a, 3b2).

⁹ Можна провести паралелі з Японією і ситуацією синкретизму-співіснування буддизму та сінто [див.: Gellner 2012, 330–335].

¹⁰ Звісно, без суперечностей і суперництва не могло обійтися. Вамшавалі описують диспути між баджрачарія і брахманами, під час яких кожна сторона намагалася довести

істинність своїх підходів та вчення і громаді, й іншим ачарія, і, що важливо, королю [див.: Tuladhar-Douglas 2006]. В “Історії Непалу” підкреслюється, що навіть божества допомагали баджрачарія і індуїсти мали йти на хитрощі задля досягнення мети [Tuladhar-Douglas 2006, 4–10; 118–147]. У деяких канонічних текстах епохи Середніх віків адепти індуїзму значно категоричніше висловлювалися про буддистів, вважаючи їх майже еретиками [див.: von Rospatt 2009, 33–91]. Буддамаргі мали оборонятися, тим більше індуїські культури були династичними і придворними культурами їхніх королів. І все ж жорсткі методи не стали яскравою ознакою релігійної історії, більше того, мирне співіснування і взаємоповага також давали свої плоди. У часи, коли середньовічна Європа здригалася від релігійних воєн і нетерпимості, в Непалі різні течії, навпаки, співіснували.

¹¹ Баджрачарія також іноді називалися Буддачарія (у Бхактапурі, тобто “вчитель Будди”); Шак’ї ж іноді йменували себе Шак’явамша (від санскр. *Sakyavamsa* “з роду Шак’я”) та Шак’ябхикшу (від санскр. *Sakyabhiksu* “монах із Шак’їв”), тим самим вказуючи водночас на свій зв’язок із давнім чернецтвом Гімалаїв та Індії, а також на походження від сім’ї самого Будди Шак’ямуні.

¹² Про це чудово пише американський культурний антрополог і мистецтвознавець Мері Слассер, вона зазначає і центральність, і символізм у сакральній-географічному просторі мандали ступи Сваямбху [Slusser 1982].

¹³ З приводу синкретизму і синтетизму в непальській індо-буддійській традиції див. також: [Lewis 1995; Gellner 2012; Lienhard 1978]. Власне, шведський дослідник австрійського походження З. Лієнхард запропонував сам термін “синтетизм” у цьому контексті.

¹⁴ У непальській ваджраяні ще в середні віки був прийнятий кастовий поділ. Касти розділені на паралельно існуючі буддійські та індуїські касти.

¹⁵ Пурохітами були і є баджрачарія, сімейні священики-наставники непальських буддистів.

¹⁶ Індуїсти в Непалі переважно називали себе “шивамаргі” (Sivamargi) – “ті, що йдуть шляхом Шиви”.

¹⁷ Калаша – священний посуд; використовувався у ритуалах; міг бути вмістилищем божества.

¹⁸ Парасолька в країнах Південної і Південно-Східної Азії – ознака влади, як правило, монаршої. Тут можна додати й те, що в уявленнях багатьох країн регіону саме Авалокітешвара мав асоціації з королівською владою.

¹⁹ Щоправда, в Деві Таледжу, династичній богині королів Малла (а потім і Шах) була й буддійська “ідентичність”. Для буддистів вона проявлялася як Ваджрадеві. Таледжу уособлює і жива богиня Кумарі, яка традиційно обирається серед сангхи. Власне, про буддійський (і добуддійський) бекграунд королівської деві пише російський непаліст О. Іванов [Іванов 2000, 34–54]. У культурі Кумарі також можна побачити специфічний непальський синкретизм.

²⁰ Яшті (yasti, yashti; від санскр. *yasti* “вісь, опора, колона”) – центральна дерев’яна колона (балка), що була важливою частиною ступи типу дхармадхату (*dharmadhatu*); на яшті ступи Сваямбху вирізьблювалися 12 священних складів мантри Манджушрі, знання яких було подароване самим бодхісаттвою мудрості пандиту Дхармашрімітрі після практик і вивчення тексту Намасамгіті. Манджушрі ж, як вже зазначалося раніше, вважався засновником і будівничим самої ступи, як і країни.

²¹ Мається на увазі лама Дудул Дордже (1733–1797).

²² Проаналізувавши низку документів, британський дослідник Д. Геллнер пише, що традиційно саме у князівстві Катманду представники касти шак’я, зараз і пізніше більше відомі саме за таким ім’ям, називалися Шак’ябхикшу, в той час як у Лалітпурі Шак’явамша було більше поширеною самоназвою непальських монахів [Gellner 1996, 146].

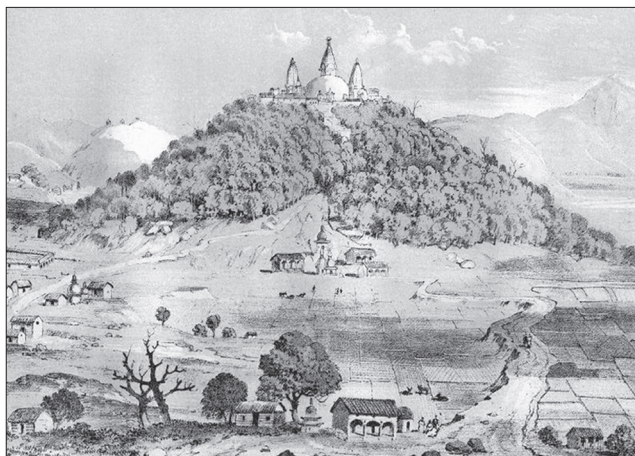
²³ Бірта – безумовне тримання землі, на відміну від джагіру, умовного, тимчасового за умови служби.

²⁴ Уда (від санскр. *Upasaka*) – традиційна буддійська каста мирян. Відомі торговці, частково майстри і ремісники; активні донатори буддійських віхар.

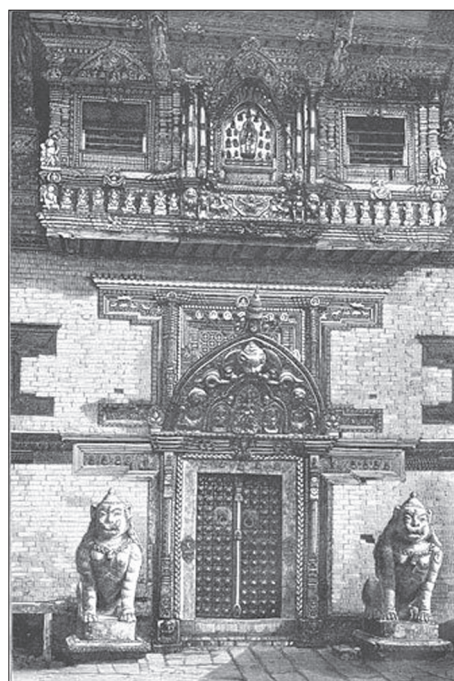
²⁵ Звісно, до цієї касти торговців-буддистів Катманду входила ще низка субкаст, кожна відома під своїм іменем.

²⁶ Горкхалі (gorkhali, gorkhale) – еліта князівства Горкха, звідки походила нова династія Шах (із 1768 р.).

ІЛЮСТРАЦІЇ



Іл. 1. Ступа Сваямбхунатх. Старовинний непальський малюнок [Wright 1877]



Іл. 2. Золоте віконечко у Лалітपुरі [Le Bon 1886]

ДЖЕРЕЛА

Inscription on renewal of the principal timber of the Swayambhu // *Wright Daniel. History of Nepal*. Cambridge, 1877.

History of Nepal (vamsavali) // *Wright Daniel. History of Nepal*. Cambridge, 1877.

Letter 14. From Prithvi Narayan Shah to Monk Bhagavantanath // *Baral Leelanatheshwar Sharma. Life and Writings of Prithvinarayan Shah*. Unpublished PhD dissertation. University of London, 1964.

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, № 2. Kathmandu, Nepal, 1985.

Swayambhu Purāṇa. – <http://www.dsbproject.org/>

The Royal Edicts of king Ram Shah of Gorkha // *Riccardi T. J. The Royal Edicts of king Ram Shah of Gorkha* // **Kailash**. Vol. 5. 1977.

ЛІТЕРАТУРА

- Иванов Б. А.* Культ Кумари в Непале // **Культура Непала: традиции и современность.** Санкт-Петербург, 2000.
- Bajracharya B. R. Bahadur Shah. The Regent of Nepal (1785–1794 AD).* New Delhi, 1992.
- Bangdel Dina.* Pilgrimage traditions of Nepal // **Pilgrimage and Faith: Buddhism, Christianity and Islam.** Chicago, 2010.
- Baral Leelanatheshwar Sharma. Life and Writings of Prithvinarayan Shah.* Unpublished PhD dissertation. University of London, 1964.
- Burghart Richard.* The Formation of the Concept of Nation-State in Nepal // **The Journal of Asian Studies.** Vol. 44, № 1. 1984.
- 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.
- Bühnemann Gudrun.* Śiva and Avalokiteśvara: On the iconography and date of the Golden Window and Golden Door of Patan's Royal Palace // **Bulletin of the School of Oriental and African Studies.** Vol. 75, Issue 02. 2012.
- Dowman K. and Bubriski K. 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, № 1. 1996.
- Gellner David N. The Anthropology of Buddhism and Hinduism: Weberian Themes.* New Delhi, 2012.
- Hamilton F. B. An Account of the Kingdom of Nepal.* Edinburgh, 1819.
- Kirkpatrick W. An Account of the Kingdom of Nepaul.* London, 1811.
- Kolver B. Re-Building a Stupa. Architectural Drawings of the Svayambhu.* Bonn, 1996.
- Landon P. Nepal.* V. 2. London, 1928.
- Le Bon Gustav. Voyage au Népal.* Paris, 1886.
- Levy Robert I. Mesocosm: the organization of a Hindu Newar city in Nepal.* Berkeley, 1990.
- Lewis Todd.* Buddhist Merchants in Kathmandu: The Asan Twah Market and Uray Social Organization // **Contested Hierarchies.** Oxford, 1995.
- Lewis Todd. Popular Buddhist Texts from Nepal: Narratives and Rituals of Newar Buddhism.* New York, 2000.
- Lienhard Siegfried.* Problèmes du syncrétisme religieux au Népal // **Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient.** Vol. 65, № 1. 1978.
- Petech Luciano. Mediaeval History of Nepal (ca. 750–1480).* Rome, 1958.
- Prithvi Narayan Shah. Dibya Upadesh* // *Baral Leelanatheshwar Sharma. Life and Writings of Prithvinarayan Shah.* Unpublished PhD dissertation. University of London, 1964.
- Regmi M. C. Landownership in Nepal.* Berkeley and Los Angeles, California, 1976.
- Rose L. E. Nepal: strategy for survival.* Berkeley, 1971.
- Rospatt A. von.* On the Conception of the Stūpa in Vajrayāna Buddhism: The Example of the Svayambhūcaitya of Kathmandu // **Journal of the Nepal Research Centre.** Vol. 11. 1999.
- Rospatt A. von.* The Sacred Origins of the Svayambhūcaitya and the Nepal Valley: Foreign Speculation and Local Myth // **Journal of the Nepal Research Centre.** Vol. 13. 2009.
- Shakya Min Bahadur. Svayambhu Purana: A source of Nepalese Buddhist tradition and practice.* 2009. – <https://ru.scribd.com/doc/19827016/Svayambhu-Purana>
- Shrestha Bal Gopal. The Sacred Town of Sankhu: The Anthropology of Newar Ritual, Religion and Society in Nepal.* Cambridge Scholars Publishing, 2012.
- Slusser Mary Shepherd. Nepal Mandala: A Cultural History of the Kathmandu Valley.* Vol. I. Princeton University Press, New Jersey, 1982.
- Stiller L. F. The rise of the House of Gorkha: a study in the unification of Nepal 1768–1816.* Kathmandu, 1995.
- 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.