

DOI: 10.31857/S032103910013521-6

ГОРОД И МОНАСТЫРЬ:
РАССКАЗЫ О ДАРЕНИИ ПИЩИ ИЗ ПАЛИЙСКОЙ ВИНАИ
(«СУТТАВИБХАНГА» И «МАХАВАГГА»)

Н. В. Александрова, М. А. Русанов

*Институт востоковедения Российской академии наук, Москва, Россия;
Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия*

E-mail: surnevo@mail.ru

Виная — свод правил поведения буддийских монахов и монахинь, включающий также пояснительный нарративный материал — содержит целый ряд рассказов о получении подвижниками милостыни. Ценность этих историй в том, что в них представлены разнообразные бытовые, повседневные ситуации, которые отражают отношения, возникшие между древнеиндийской монашеской общиной и окружавшим ее социумом. Задача данной статьи — выявить проблемы, волновавшие составителей Винаи, и показать, что различные взаимосвязи между городом и монашеской общиной способствовали формированию новой социальной иерархии, отличавшейся от традиционной. Заинтересованность в этом проявлялась именно в городской среде, поскольку в ней наиболее остро ощущалось несоответствие статуса и материального благосостояния.

Ключевые слова: буддизм, палийский канон, Виная, древнеиндийский город, буддийская монашеская община

CITY AND MONASTERY:
STORIES OF FOOD DONATION FROM VINAYA-PIṬAKA
(SUTTAVIBHAṄGA AND MAHĀVAGGA)

Natalia V. Aleksandrova, Maxim A. Rusanov

*Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia;
HSE University, Moscow, Russia*

E-mail: surnevo@mail.ru

Данные об авторах. Наталия Владимировна Александрова — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН; доцент, старший научный сотрудник Института классического Востока и античности НИУ ВШЭ; Максим Альбертович Русанов (1966–2020) — кандидат филологических наук, профессор Института классического Востока и античности НИУ ВШЭ.

The compendium of rules of conduct for Buddhist monks and nuns known as Vinaya contains a series of stories about ascetics who relied on alms to survive. These stories present a variety of everyday situations that reflect the relations between the ancient Indian monastic community and surrounding society. The article attempts to identify the problems causing concern to the compilers of *Vinaya-piṭaka* and to show how various relationships between city and monastery contributed to the formation of a new social hierarchy. Such an interest was manifested particularly in the urban environment because the lack of overlap between social status and material well-being was most sharply felt in that milieu.

Keywords: Buddhism, Pāli Canon, Vinaya-piṭaka, ancient Indian city, Buddhist monastic community

Зарождение и развитие городской культуры в долине Ганги повлекло за собой радикальные изменения в структуре древнеиндийского общества, в котором формировались новые социальные группы, характеризовавшиеся не только новыми функциями, но и набором особых, выделяющих их внешних признаков. При том, что городская среда неизбежно порождала достаточно сложную стратификацию, связанную в первую очередь с ремеслами и торговлей, ситуация осложнялась возникновением религиозных общин, устанавливавших с горожанами специфические связи. Небольшие объединения учеников, которые следовали за странствующими наставниками, проповедовавшими различные пути спасения, постепенно разрастались, становясь шраманскими движениями, сообществами, выстраивавшими собственную иерархию и создававшими свою каноническую литературу. Фигура буддийского монаха — бритоголового, облаченного в одежду желтоватого цвета (*kaṣāya*), с чашей для подаяния в руках — стала обычным явлением на улицах Шравасты или Варанаси.

Подобные религиозные сообщества могли стабильно сохранять свой статус, лишь выработав определенный свод правил, регулирующих повседневную жизнь их членов. Для буддийских монахов и монахинь таким сводом была Виная, включающая как сами предписания, так и многочисленные рассказы, в которых обосновывается необходимость тех или иных запретов и рекомендаций. В этом разделе буддийского канона весьма подробно разработаны правила, связанные с получением и употреблением пищи. Разумеется, питание обитателей буддийских монастырей неоднократно становилось объектом рассмотрения и в общих работах по индийскому буддизму, и в специальных исследованиях¹. Однако в буддологии изучение Винаи преимущественно развивалось в двух направлениях: это попытки нарисовать картину быта монашеской общины в древней Индии² или же осмыслить дисциплинарные предписания в контексте буддийской сотериологии, чтобы установить связь между доктриной и образом жизни ее последователей³. Соответственно, обращение к текстам, посвященным монашеской еде, мотивировано желанием установить состав монастырского рациона или проиллюстрировать свойственное буддизму неприятие суровой аскезы, в контексте

¹ Crosta 2015.

² См., например, Daswani 2006.

³ См. Holt 2015; Analayo 2017.

индийской культуры обычно предполагающей голодание (характерное, в частности, для джайнских подвижников⁴).

В этой работе мы хотели бы обратить внимание на другую проблему, которую можно поставить при рассмотрении материалов Винаи, объединенных темой пищи. Именно с пищей был связан важнейший момент взаимодействия монахов и поддерживающих их мирян — милостыня, т.е. дарение и получение еды⁵. Можно сказать, что одним из главных вопросов, волновавших авторов Винаи, было существование общины как социального организма, объединяющего монахов и мирян. Тема еды весьма показательна в этом отношении.

Однако понимание роли пищи в тех социальных отношениях, которые выстраивала буддийская община, невозможно без привлечения материала добуддийской традиции. Тема еды постоянно привлекала внимание создателей ведийского канона. В брахманической прозе пища стала важным объектом концептуализации, и в тех спекуляциях, которые постоянно порождались жреческой элитой, нашли свое отражение общекультурные представления, связанные с этой темой; в противном случае они могли бы остаться невыраженными.

Прямое отношение к пище имеет один из вариантов космогонического мифа, представленного в брахманах. Бог-творец (Праджапати), отождествляемый с голодом и смертью, создает все сущее с намерением его поглотить: «Все, что сотворил, решил съесть. [Раз говорят]: “Поедает (ad) он, поистине, все” — пото-му и название у неограниченного [всего] aditi» (Шатапатха-брахмана X. 6. 5. 5)⁶. Такая космогония голода приравнивает весь мир к еде, а породивший этот мир Праджапати (Prajāpati, букв. «Владыка потомства») выступает в качестве едока.

Соответственно, вся полнота бытия может быть выражена через единство еды и едока. Так, достигший *атмана* говорит о себе: «Я — пища, я — пища, я — пища. Я — поедатель пищи, я — поедатель пищи, я — поедатель пищи. [...] Я, пища, по-едаю поедателя пищи (aham annam annam adantam ādmi). Я одолел весь мир» (Тайттирия-упанишада, раздел Бхригу 10. 6)⁷. В рамках этого мировоззрения весь мир и его существование предстают как круговорот пищи. Важно отметить, что в этот процесс включена и социальная иерархия, в которой внутренние отношения выражаются через метафору поедания. Так, в обращение к Праджапа-ти включен следующий текст: «Брахман — один твой рот, этим ртом ты поеда-ешь царей, этим ртом сделай меня поедателем пищи. Царь — один твой рот, этим ртом ты поедаешь народ, этим ртом сделай меня поедателем пищи» (Каушита-ки-упанишада 2. 9)⁸. В ведийскую эпоху отношения народа и правителя часто

⁴ Glasenapp 1999, 419; Johnson 1995, 196–200; Zheleznova 2018.

⁵ В монографии, посвященной теме дарений (dāna) монашеской общине (Findly 2003), собран значительный материал, связанный с ролью мирян в «обмене дарами и заслугами». Однако в данной работе наше внимание сосредоточено именно на теме подношения пищи как одной из разновидностей dāna и тех механизмов функционирования этого ритуала, которые просматриваются при анализе отдельно взятого текста и обусловлены его спецификой.

⁶ Romanov 2010, 174.

⁷ Syrkin 1991, 93.

⁸ Syrkin 1991, 54.

осмыслились через образы еды и едока⁹, и поэтому во времена сформировавшейся государственности царь, собирающий налоги, представлялся как поглотитель еды, а накопление им богатств — как его насыщение¹⁰.

Отправления культа, выражавшие взаимодействие людей и богов, также строились на семантике пищи. Однако здесь работала модель не едока и пищи, а совместной трапезы, которую хозяин разделяет с гостем. Ведийская яджня постоянно сопоставляется в брахманической прозе с церемониями гостеприимства. Жертвователю, пригласившему богов в свой дом, кормил их, а затем вместе с помощниками-жрецами вкушал остатки жертвенной еды. Основным смысл этих ритуальных действий заключался в установлении взаимных обязательств, связывающих хозяина-жертвователя и гостей-богов. Человек, имевший статус домохозяина, кормил не только богов, но и предков. И в этом случае обряд не подразумевал совместного вкушения пищи, поскольку участие в такой трапезе приобщило бы жертвователя к миру мертвых¹¹.

Рассматривая эту систему представлений в целом, можно сказать, что в ее основе лежит одно понятие, определяющее всю структуру взаимоотношений, — обладание едой. Хозяин еды — это фигура, наделенная значимостью и самостоятельностью как внутри человеческого социума, так и в пределах целого космоса с богами и предками. Именно в качестве обладателя еды царь осуществляет свое правление, а домохозяин выстраивает систему связей, определяющих его место в иерархии общества и мироздания.

Вышесказанное может служить объяснением важнейшей особенности индийского подвижничества. В отличие от аскетических практик многих других культур в Индии уход от мира предполагал полный запрет на добывание пищи и обладание ею. Иными словами, подвижник (буддийский или джайнский монах, индуистский саньясин) мог питаться лишь подаянием. Поскольку производство еды делает человека ее хозяином и, соответственно, помещает его на ту или иную ступень социальной лестницы, то единственным способом выхода из этой системы будет прекращение любой производственной деятельности. Парадоксальным образом такое подвижничество привязывает покинувшего мир к мирскому сообществу (городу или деревне), так как он зависит в своем выживании от домохозяев, способных поделиться пищей. Обычным местоположением буддийского монастыря являются окрестности большого города или пункты, через которые проходили оживленные караванные пути. Уход от общества, таким образом, становится не удалением в пространстве, а в первую очередь отказом от заработка и, как следствие, от своего прежнего социального статуса.

Буддийское монашество делается при этом значимой социальной группой нового типа, которая, с одной стороны, находится за пределами общества, структурированного по варновому принципу и профессиональной принадлежности, а с другой — неразрывно с ним связана. Эта взаимосвязь может быть описана как обмен «дарами» (*dāna*), получаемыми монахами, и «заслугами» (*puṇa*), обретаемыми

⁹ Rau 1957, 94.

¹⁰ Romanov 1978, 31.

¹¹ Romanov 2002, 150–151.

мирянами¹²; при этом в качестве важнейшего и каждодневного дара выступает еда, милостыня (*bhikṣā*, от которой и образовано слово *bhikṣu* «монах», букв. «нищий»).

Неудивительно, что тема получения еды занимает столь большое место в буддийском предании. В агиографической литературе рассказы о четырех главных деяниях Будды включают эпизоды дарения пищи: рождение (Брахма приносит Бодхисаттве «каплю силы»¹³), просветление (дочь деревенского старосты подносит рисовую кашу¹⁴), первая проповедь (купцы Трапуша и Бхаллика подносят Будде медовое кушанье, после чего он получает силы, чтобы начать проповедническую деятельность¹⁵) и паринирвана (кузнец Чунда устраивает последнюю трапезу для Будды¹⁶).

Исключительное значение, которое придается пище в буддийском агиографическом предании, соответствует и важной роли монашеских правил Винаи, относящихся к получению еды.

В разделе «Суттавибханга» (*suttavibhaṅga*)¹⁷, в котором содержится Патимоккха (*pāṭimokkha*, санскр. *pratimokṣa* — перечень запретов, налагаемых на всякого монаха или монахиню), достаточно подробно разработаны правила, связанные с едой. В этой важнейшей части Винаи проступки классифицированы по степени их тяжести: от серьезных грехов, предполагающих пожизненное изгнание из общины, до мелких нарушений монашеского этикета, которые влекут за собой лишь порицание. Предписания, относящиеся к пище, сосредоточены в пятом и шестом разделах: *Pācittiya* и *Pāṭidesanīya*, — т.е. речь идет о не слишком серьезных нарушениях устава, которые требуют в качестве искупления только публичное признание своей вины.

Еще одним источником такого рода материала служит шестая глава «Махавагги» (*mahāvagga*)¹⁸ — *Bhesajjakkhanda*, «Глава о лекарственных средствах». Хотя эта глава и посвящена болезням монахов и лекарствам, которые они могут использовать, в ней содержится немало правил и рассказов, касающихся еды.

Согласно Винае буддийский монах должен был получать пищу, собирая милостыню: в утреннее время он покидал пределы монастыря, держа в руках чашу для подаяния. Это повседневное действие во многом определяло распорядок жизни, что нашло отражение в структуре главного канонического жанра — сутры (сутты), где встречи Будды с собеседниками и слушателями проповедей часто происходят во время его выходов для получения милостыни. Кроме специально оговоренных случаев, связанных с бедственным положением или болезнью, в монастыре не полагалось запастись пищей или готовить ее¹⁹. То, что удавалось собрать, следовало

¹² Findly 2003, 268–272.

¹³ Aleksandrova, Rusanov, Komissarov 2017, 362, 385.

¹⁴ Aleksandrova, Rusanov 2012, 45–51; Aleksandrova 2018, 41–44.

¹⁵ Aleksandrova, Rusanov 2019a; 2019b.

¹⁶ Waldschmidt 1967, 88–119.

¹⁷ Oldenberg 1879.

¹⁸ Oldenberg 1882.

¹⁹ Frauwallner 1956, 94–95. Впрочем, существуют свидетельства, что в некоторых регионах в монастырях имелись запасы продовольствия, см., например, свидетельство Фа-сяня (V в.) о Хотане (Aleksandrova 2008, 116).

съесть до полудня, еда после этого времени рассматривалась как прегрешение (Pāṭimokkha, V. 37). Состав пищи и питья также был регламентирован: существуют различные списки, классифицирующие разрешенные виды продуктов²⁰. Таковы самые общие сведения о питании буддийских монахов.

Однако рассмотрение соответствующих текстов Патимоккхи показывает, что ее составителей в первую очередь волновали отнюдь не вопросы состава и количества пищи, а также времени ее употребления. Главное внимание составителей монашеского кодекса было направлено на саму ситуацию получения милостыни как момент взаимодействия монахов и поддерживающих их мирян. Механизм обмена «даров» и «заслуг» должен функционировать бесперебойно, и все, что может его разрушить, воспринимается в качестве угрозы, объявляется греховным и подвергается запрещению. В ряде случаев связь того или иного правила с общей проблемой отношений между частями общины становится очевидной лишь из тех историй, которые приводятся в «Суттавибханге» или «Махавагге» и дают прецедент, мотивирующий введение данного предписания.

В этом корпусе текстов имеется ряд рассказов, в которых явно превалирует тема заслуг, связанных с дарением пищи. Разумеется, все правила Винаи адресованы исключительно монахам, но в данном случае имплицитным адресатом повествования оказываются миряне, поскольку именно они подают милостыню и обретают заслугу.

Обещание заслуги ясно сформулировано в истории о некоем «министре» (mahāmatta), который пригласил монашескую общину на трапезу. Однако он был рассержен тем обстоятельством, что монахи уже успели поесть рано утром и брали слишком мало из приготовленных им угощений. Позднее же, обеспокоенный тем, что во время трапезы он проявлял недовольство, министр отправился к Будде с вопросом о том, послужит ли такое кормление монахов ему во благо. Ответ Татхагаты звучит однозначно:

Когда ты, друг, пригласил на следующий день общину монахов во главе с Буддой, у тебя возникла большая заслуга. Когда каждый из монахов принимал от тебя по одной горсти риса, у тебя возникала большая заслуга. Тобой обретены небеса (Mahāvagga, VI. 25. 6).

Любая история в Винае завершается формулировкой соответствующего правила, и в данном случае таким правилом является запрет для монахов принимать пищу перед предстоящим угощением в доме мирянина. Однако смысл данного рассказа явно шире того, что требовалось бы для обоснования подобного запрета. Из реплики Будды следует, что приобретаемая донатором заслуга не зависит ни от поведения монахов, неохотно принимавших подаяние, ни даже от поведения самого дарителя, проявлявшего раздражение.

В системе ценностей, которая отражена в Винае, заслуга, приобретаемая благодаря дарению, представляется настолько желанной, что возникает даже своего рода конкуренция между мирянами. В одной из историй повествуется о том, как большая группа людей с запасами продовольствия сопровождала странствующих монахов.

²⁰ Daswani 2006, 113–116.

В то время люди той местности, нагрузив на телеги соль, масло, рис и твердую пищу (khādanīya), следовали за общиной монахов, возглавляемой Буддой, [решив так]: «Когда придет наша очередь, мы приготовим [для них] еду». [И было еще] пять сотен тех, кто по-едал остатки (vighāsāda). И вот Бхагаван, совершая один переход за другим, пришел в Ан-дхакавинду. Тогда некий брахман, чья очередь не приходила, подумал: «Прошло два месяца, как я следую за общиной монахов во главе с Буддой, рассчитывая, что когда придет моя очередь, я приготовлю еду. Однако моя очередь не приходит. Я здесь один, и многие мои домашние обязанности не выполняются. Что, если я загляну в трапезную (bhattagga) и обеспечу то, чего там нет?» (Mahāvagga VI. 24. 1–2)

Такая ситуация представлялась авторам Винаи типичной, о чем свидетельствует другая история, происшедшая в Кушинагаре (Kusinārā). Друг Ананды по имени Роджа выразил желание стать единственным донатором, единолично обеспечивая общину всем необходимым. Будда отверг это предложение, сказав, что многие миряне хотят совершать дарения. В результате вновь устанавливается очередность кормления общины. Роджа, как и брахман из предыдущей истории, проверяет трапезную и восполняет те продукты, которых там недостает (Mahāvagga VI. 36. 5–6).

Если сообщение, адресованное мирянам, выглядит достаточно простым — обеспечение монахов пищей есть ценная возможность гарантированного обретения заслуг, — то обращение к членам монашеской общины предлагает гораздо более широкий спектр идей, связанных с получением еды.

В первую очередь участники этого взаимодействия должны ясно осознавать свою особую идентичность на фоне всего разнообразия индийского социума. Главную опасность представляет размывание образа получателя дара, поскольку на милостыню могли претендовать самые разные люди — другие подвижники, нищие, паломники, путники.

Именно этим можно объяснить наличие в «Сутта-вибханге» предписания о том, что монах может получать еду в месте благотворительной раздачи пищи только один раз (eko āvasathapiṇḍo bhuñjitabbo). Благочестивые буддисты-миряне устраивали придорожные приюты (āvasatha), где все путешествующие могли получить пропитание и воду. В Винае приводится история о том, что группа из шести монахов стала ежедневно посещать подобное место, получая там пищу. Их поведение подверглось публичному осуждению и послужило непосредственным поводом к введению соответствующего запрета:

Люди возмущались, негодовали, сердились: «Как же эти шраманы, сыновья шакьев, все время останавливаясь [здесь], питаются милостыней в приюте?! Милостыня в приюте предназначена не [только] для них, милостыня в приюте предназначена для всех» (Suttavibhaṅga, Pācittiya XXXI).

Узнав об этой истории, Будда призвал виновных и провозгласил новое правило, ограничивающее посещение подобного места одним разом.

Эти шестеро монахов, постоянно получая пищу, предназначенную для любых путников, с одной стороны, отказывались от сбора той милостыни, которую миряне специально подавали буддийским монахам, а с другой — превращались в обычных нищих, утрачивая в роли получателей подаяния свой монашеский образ.

Еще одна история повествует о монахе, поселившемся на месте сожжения трупов:

В то время некий монах, одетый лишь в лохмотья, жил на месте кремации. Он не хотел принимать то, что дают люди. Он сам брал подношения предкам, [оставленные] на месте кремации, под деревом и на пороге, и ел. Люди возмущались, негодовали, сердились: «Как же этот монах сам берет наши подношения предкам и ест?! Этот почтенный монах тучен, наверняка он ест человеческое мясо!» (Suttavibhaṅga, Pācittiya XL)

Услышав об этом, Будда осудил монаха и объявил запрет на «не-данную» (adinna) пищу.

В этом случае монах демонстрирует подвижничество, примеров которого немало в индийской традиции. Он живет на шмашане — месте, считающемся наиболее нечистым, одевается в бросовую ткань (paṃsukūla), вероятно, использовавшуюся для заворачивания трупа, и питается брошенными на землю подношениями предкам. Подобное самоограничение, казалось бы, должно вызывать уважение, однако миряне не одобряют такого поведения и даже подозревают его в поедании трупов. Будда, как обычно, присоединяется к людскому осуждению и формулирует очередное правило. Взятие «не-данного» в буддийских текстах обычно ассоциируется с воровством, но в данном случае этот термин употреблен в более широком значении. Не случайно в самом начале рассказа подчеркнуто, что монах не хотел принимать милостыню. Тем самым он разрывал базовые отношения между двумя частями общины, отказывался от той социальной функции, которая предписана буддийскому монаху.

Если рассмотренные правила направлены на то, чтобы предотвратить уподобление буддийского монаха прочим подвижникам, то в Винае можно обнаружить и предписания, призванные не допустить его отождествление с «домохозяином», т.е. обладателем собственности, и в первую очередь — пищи.

В этой связи интересно обратить внимание на рассказ о порицании, которому был подвергнут весьма почтенный монах Белаттхасиса.

В то время Будда Бхагаван пребывал в Шравастии, в Джетаване, в обители Анатхапиндавы. И в то время наставник почтенного Ананды почтенный Белаттхасиса жил в лесу. Он пошел за милостыней, принес в обитель вареный рис и, высушив, отложил. Когда была нужна еда, он каждый раз размачивал [рис] в воде и ел, а в селение пошел за милостыней лишь через долгое время. Монахи сказали почтенному Белаттхасисе: «Почему же ты, друг, приходишь в селение за милостыней через долгое время?». Тогда почтенный Белаттхасиса рассказал, в чем дело. — «Что же ты, друг, ешь запасенную пищу (sannidhikāraṃ bhojanam)?» — «Именно так, друг». Монахи, довольствующиеся малым, удовлетворенные, скромные, добропорядочные, любящие учиться, возмущались, негодовали, сердились: «Как же так, почтенный Белаттхасиса ест запасенную пищу!» (Suttavibhaṅga, Pācittiya XXXVIII)

На этот раз в рассказе миряне не упоминаются, поведение Белаттхасисы вызвало возмущение добродетельных монахов. Именно они сообщили о происшедшем Бхагавану, который сформулировал правило, запрещающее есть запасенную пищу.

Причина, побудившая Белаттхасису делать припасы, в рассказе обозначена вполне ясно — он обитал не в монастыре, а в лесу, и, следовательно, вел жизнь отшельника. Такая практика всегда существовала в монашеской среде и рассматривалась как вполне допустимая. При этом можно заметить, что негодование монахов в тексте никак не обосновано. Белаттхасиса кормился милостыней, как и предписано, он не брал того, что не было подано. Однако во время между

визитами в селение он оказывался в положении самодостаточного обладателя пищи, и в глазах других монахов это выглядело столь очевидным проступком, что составители Винаи даже не сочли нужным сформулировать причину их недовольства. Дело, очевидно, не в том, что наставник Ананды нерегулярно выходил собирать подаяние, а именно в его временной самодостаточности, когда он, размачивая высушенный рис, уподоблялся домохозяину, занятому приготовлением еды.

Еще более ясно опасность такого отождествления выражена в другой истории из «Сутта-вибханги».

Однажды Ананда сообщил Будде, что в монастырь поступило слишком много пищи. Бхагаван распорядился отдать излишки тем, «кто ест остатки» (*vighāsāda*). Была устроена раздача еды. При этом Ананда случайно дал больше лепешек одной подвижнице, что послужило причиной пересудов. Но для нашей темы важнее другой эпизод, связанный со сторонниками адживикизма, шраманского учения, отстаивавшего крайний аскетизм и враждебного буддизму.

Один адживака пришел на раздачу пищи. И один монах, смешав рисовую кашу с большим количеством топленого масла, дал тому адживаке обильную милостыню. Тогда адживака, взяв ту милостыню, ушел. И другой адживака спросил того адживаку: «Друг, где ты получил милостыню?» — «Друг, на раздаче пищи у шраманы Готамы, бритоголового домохозяина». Этот разговор адживаков услышали буддисты-миряне (*upāsaka*). Эти миряне пришли к Бхагавану, а придя, поприветствовали Бхагавана и сели в стороне. Сев в стороне, миряне сказали Бхагавану: «Эти иноверцы хотят опорочить Будду, хотят опорочить дхарму, хотят опорочить общину. Хорошо бы, господин, если бы благородные не давали иноверцам [милостыню] своими руками» (*Suttavibhaṅga*, *Pācittiya* XLI).

Прислушавшись к их совету, Бхагаван ввел запрет на раздачу милостыни «нагим аскетам» (*acelaka*) и прочим подвижникам (*paribbājaka*) и подвижницам (*paribbājikā*).

В этом предании непосредственным поводом для запрета стали слова, произнесенные врагами буддийской дхармы. Адживака называет Будду «бритоголовым домохозяином» (*tuṇḍagaḥaratika*), иными словами, он с позиции строгого аскета обвиняет буддистов в том, что они ведут себя как миряне, отличаясь лишь побритой наголо головой. Это поношение достигает ушей буддистов-мирян, которые опасаются, что подобные разговоры могут опорочить общину. Запрет, введенный Буддой, содержит существенную оговорку: нельзя давать милостыню подвижникам «своими руками» (*sahatthā*). В комментарии поясняется, что можно передать пищу через другого человека или просто положить ее на землю. Очевидно, в этих случаях передача еды юридически не будет рассматриваться как милостыня и, соответственно, монах не будет выступать в роли домохозяина.

Нельзя не заметить, что за всеми рассказанными историями стоит не столько беспокойство о нравственном совершенствовании монаха, сколько озабоченность тем, как монашеская община будет выглядеть в глазах мирян. Поэтому даже монахи, придерживающиеся строгих правил, могут подвергаться осуждению. Действительно, в большинстве связанных с пищей историй в «Сутта-вибханге» так или иначе варьируется тема «имиджа», что служит предостережением против неосмотрительных действий, которые могли бы ему навредить.

В ряде случаев объектом внимания становятся происшествия, не задевающие непосредственно интересов мирян, но создающие неблагоприятное впечатление о монахах. В одном из таких эпизодов действует главный «раскольник» буддийского предания — Дэвадатта.

В то время Дэвадатта, утративший имущество и уважение, вместе с приверженцами ел во многих домах, всякий раз давая знать [о своих предпочтениях]. Люди возмущались, негодовали, сердились: «Как же монахи, сыновья шакьев, будут есть во многих домах, всякий раз давая знать [о своих предпочтениях]?! Кому же не понравится хорошо приготовленное? Кто же не любит вкусного?» Монахи услышали тех людей, возмущавшихся, негодовавших, сердившихся (Suttavibhaṅga, Pācittiya XXXII).

Эта история рассказана как обоснование для введения запрета на «еду группой» (gaṇabhojāna), которая, однако, допускается «в правильное время» (во время болезни, раздачи монашеской одежды, путешествия, плавания на корабле, в случае нехватки еды, а также приглашения со стороны другого подвижника). Можно заметить, что характер запрета не согласуется с приведенным рассказом, где возмущение мирян, а затем и услышавших их разговоры монахов было вызвано тем, что Дэвадатта и его спутники сообщали (глагол *viññāpeti* означает «давать знать») дарителям о своих пожеланиях, а вовсе не тем, что просители приходили группой. Если же рассматривать сам рассказ, то риторические вопросы, высказанные в адрес монахов, возглавляемых Дэвадаттой, подразумевают обвинение их в стремлении к удовольствиям, свойственном обычным людям. Они хотят получать вкусную еду и не желают отказывать себе в этом. Эти монахи разрушают тот образ подвижника, который должен вызывать почтение со стороны мирян.

Другая история дает пример отношений внутри монашеской общины, ставший поводом для резкого порицания, высказанного мирянином:

В то время одна монахиня, сходяв за пропитанием в Шравасты, на обратном пути увидела одного монаха и сказала: «Благородный, возьми милостыню». Он [сказал]: «Хорошо, сестра», и забрал все. Когда приближалось время [еды], она не могла [снова] пойти за пропитанием и осталась голодной. И на второй день [...], и на третий день [...]. Затем на четвертый день та монахиня, покачиваясь, шла по дороге. Купец-домохозяин ехал навстречу на колеснице и сказал той монахине: «Посторонись, благородная!» Она свернула в сторону и тут же упала. Купец-домохозяин извинился перед монахиней: «Прости, благородная, что из-за меня ты упала». «Я, домохозяин, упала не из-за тебя, просто я обессилела». «Почему же ты, благородная, обессилела?» Тогда та монахиня тому купцу-домохозяину рассказала, в чем дело. Тогда купец-домохозяин, отведя ту монахиню домой и накормив [ее], стал возмущаться, негодовать, сердиться: «Как же почтенные могут брать пищу из рук женщины?! Ведь женщинам трудно получить [необходимое]». Монахи услышали, как тот купец-домохозяин возмущается, негодует, сердится» (Suttavibhaṅga, Pāṭidesanīya I).

Будда, когда ему сообщили об этом происшествии, ввел соответствующий запрет: монах не должен принимать еду от монахини, если она не является его родственницей.

Центральным моментом в этой драматической истории оказывается не эгоистичное поведение монаха и не смиренное самопожертвование монахини, а возмущение, высказанное купцом. Характерно, что он употребляет слово «почтенные» (*bhadantā*) во множественном числе, как бы распространяя свое порицание на всю монашескую общину.

Если в двух последних случаях миряне выступали как наблюдатели за действиями монахов, то в ряде других историй они лично оказываются задеты поступками последних. Иногда речь может идти об обиде, нанесенной донатору. Так случилось с одним «бедным работником» (daliddo kammakāro):

В то время в Вайшали была проведена череда превосходных угощений [монахов]. Тогда один бедный работник подумал: «Это не будет плохо, если эти люди как следует поедят. Вот и я тоже приготовлю еду». И тот бедный работник пошел к Кирапатике²¹ и, придя, сказал тому Кирапатике: «О благородный, я хочу приготовить еду для общины монахов во главе с Буддой. Дай мне плату». А тот Кирапатика был верующим и добродетельным. И Кирапатика дал бедному работнику повышенную плату. Тогда бедный работник пошел к Бхагавану, а придя, поприветствовал Бхагавана и сел в стороне. Сев в стороне, тот бедный работник сказал Бхагавану: «Господин, пусть Бхагаван согласится завтра поесть у меня вместе с общиной монахов». «Друг, община монахов большая — знай [об этом]». «Господин, пусть община монахов будет большая. У меня заготовлено много плодов ююбы. Напитки со смесью из ююбы будут в изобилии». Бхагаван молчалим выразил согласие. Тогда бедный работник, поняв, что Бхагаван согласен, поднялся с сиденья, простился с Бхагаваном, совершил круговой обход и ушел. Монахи услышали, что бедный работник пригласил на завтра общину монахов во главе с Буддой, и напитки со смесью из ююбы будут в изобилии. Они заблаговременно пошли за милостыней и поели. Люди услышали, что бедный работник пригласил общину монахов во главе с Буддой. И они принесли бедному работнику много твердой и мягкой пищи. Тогда бедный работник, в конце ночи приготовив превосходную твердую и мягкую пищу, сообщил Бхагавану о времени: «Пора, господин, еда приготовлена». И вот Бхагаван в начале дня оделся, взял чашу и *чивару* и пришел к жилищу бедного работника. Придя, он сел на указанное сиденье, окруженный общиной монахов. И вот тот бедный работник стал подавать монахам лучшую пищу. А монахи говорили: «Друг, давай поменьше. Друг, давай поменьше». «Господа, не думайте, мол, это бедный работник, возьмем немножко. У меня приготовлено много твердой и мягкой пищи. Берите, господа, сколько нужно». «Друг, мы не по этой причине берем понемножку. Мы заблаговременно сходили за милостыней и поели, вот почему мы берем понемножку». Тогда тот бедный работник возмущался, негодовал, сердился: «Как же это господа, приглашенные мной, едят в другом месте?! Разве я не могу дать, сколько нужно?!» [Люди] услышали, как тот бедный работник возмущается, негодует, сердится (Suttavibhaṅga, Pācittiya XXXIII).

После этого случая Будда запретил получать еду несколько раз подряд (paṇḍarabhojana).

В этой истории постоянно подчеркивается, что мирянин, выразивший желание накормить общину — беден (dalidda), т.е. не вполне соответствует роли донатора. Сам Будда мягко предостерегает его от опрометчивых обещаний. Однако оказалось, что стоило этому праведному человеку во всеуслышание объявить о своем благочестивом намерении, как другие миряне пришли ему на помощь: наниматель заплатил больше, чем причиталось, а соседи предоставили хорошую пищу для угощения. Одного лишь желания потенциального дарителя оказалось достаточно для проявления щедрости, обеспечивающей обретение важной заслуги. Но получатели дара обесценили усилия «бедного работника», поскольку сделали его подношение ненужным. Таким образом, было нарушено правильное взаимодействие двух частей общины, которое гарантирует ее жизнеспособность. Запрет,

²¹ Буддхагхоша считает, что речь идет о человеке по имени Kira, которого за его высокое положение и влияние называли patika, «господин» (Malalasekera 1960, I, 606).

сформулированный Буддой, выражен одним композитом *paṇamparabhojana*, букв. «еда одна за другой», но история подразумевает более объемный смысл, чем просто осуждение получения пищи в нескольких местах подряд. Ознакомившись с рассказом, читатель должен сделать вывод, что донатором всей общины может быть любой человек, независимо от социального статуса (здесь — наемный работник, поденщик) и материального благосостояния. В данной ситуации затрагивается важнейшая сторона буддийского учения: именно исполнение дхармы, а не место на социальной лестнице имеет значение для оценки той или иной личности, поэтому статус донатора определяет более высокое положение в иерархии, чем то, которое задано при рождении.

При этом существенным оказывается и поведение другой стороны, тех, кто принимает дар. Нельзя забывать, что подношение буддийского жертвователя адресовано не божеству (как было бы в индуизме), а непосредственно монашеской общине. Поэтому своим поведением она может свести на нет все благие старания дарителя.

Схожая ситуация разрабатывается еще в одном сюжете из «Сутта-вибханги»:

В то время некий брахман пригласил монахов и накормил их. Монахи, получившие пищи вдоволь, пошли в дома родственников, и некоторые стали есть, а некоторые, взяв подаяние, разошлись. Тогда тот брахман сказал соседям так: «О благородные, я накормил монахов. Приходите, я накормлю и вас». Те сказали: «Как же ты, благородный, накормишь нас. Те, кого ты пригласил, пришли в наши дома, и некоторые стали есть, а некоторые, взяв подаяние, разошлись». И вот тот брахман возмущался, негодовал, сердился: «Как же это господа, поев у меня в доме, едят в другом месте?! Разве я не могу дать, сколько нужно?!» Монахи услышали, что этот брахман возмущается, негодует, сердится (*Suttavibhaṅga*, *Pācittiya XXXV*).

Эта история мотивирует введение правила, согласно которому монах, получивший достаточное количество пищи в одном месте, не может принимать пищу еще раз.

При определенной схожести коллективного проступка монахов с провинностью их собратьев в предыдущей истории следует обратить внимание и на ряд отличий. Если в том случае речь шла о «бедном работнике», то здесь действует человек высокого социального положения (брахман) и, очевидно, достаточно состоятельный. Поведение монахов также мотивировано иначе: если в доме поденщика они боялись не получить достаточного количества пищи и поэтому поели заранее, то в гостях у брахмана такой опасности нет, поскольку составители Винаи подчеркивают, что после ухода подвижников осталось достаточно еды, чтобы накормить еще и соседей. Почему же монахи не удовлетворились этим угощением? Видимо, указанием на причину должно служить замечание о том, что они отправились в «дома родственников». Для многих членов общины посещение родственников и получение от них милостыни было ежедневной практикой, и, очевидно, они не хотели ее нарушать. В результате брахман, совершивший благочестивое действие, подвергся порицанию со стороны соседей, и от этого его статусу донатора был нанесен ущерб.

Существует в «Сутта-вибханге» и история, повествующая о неправильном поведении монаха в доме мирянина. В этом случае монах не ставит под сомнение заслуг дарителя, но причиняет ему неудобство, вызывая раздражение:

В то время почтенный Упананда, сын шакьев, пришел в дом друга и сидел в спальне вместе с его женой. И вот тот человек подошел к почтенному Упананде, сыну шакьев, и, подойдя, поприветствовал почтенного Упананду, сына шакьев, и сел в стороне. Сидя в стороне, тот человек сказал жене: «Поддай благородному милостыню». И та женщина подала милостыню почтенному Упананде, сыну шакьев. Тогда тот человек сказал почтенному Упананде, сыну шакьев: «Иди, господин, ибо благородному дана милостыня». Тогда та женщина, подумав: «Этот человек раздражен», сказала почтенному Упананде, сыну шакьев: «Сиди, господин, не уходи». И второй раз тот человек... И третий раз тот человек сказал почтенному Упананде, сыну шакьев: «Иди, господин, ибо благородному дана милостыня». И третий раз та женщина сказала почтенному Упананде, сыну шакьев: «Сиди, господин, не уходи». Тогда тот человек стал возмущаться, негодовать, сердиться: «Господа, этот благородный Упананда сидит в спальне с моей женой. Несмотря на мои требования, он не хочет уходить. А мне нужно много всего сделать» (Suttavibhaṅga, Pācittiya XLIII).

Эта история служит обоснованием запрета для монахов сидеть в доме, где есть еда, вторгнувшись во внутренние покои. К ней примыкают еще два рассказа, также посвященные Упананде (Suttavibhaṅga, Pācittiya XLIV, XLV), сидящему в доме вместе с женой хозяина, но в них нет упоминаний о еде или милостыне.

Эти три рассказа стоят в длинном ряду историй об Упананде, разбросанных по разным частям Винаи и встречающихся в некоторых джатаках. Обобщая материал, связанный с этим персонажем, можно выделить в качестве его главной характеристики стремление использовать монашеский статус для получения материальной выгоды. Он жаден, склонен к обману и часто создает повод для ссор. Его поступки постоянно подвергаются осуждению Будды и служат основанием для выработки новых запретов, призванных ограничить возможности накопления монахами личного имущества²².

В данном случае речь идет о неправильном поведении во время получения милостыни. Следует обратить внимание на ряд деталей, по-видимому, не случайно введенных в повествование. Упананда находится в доме «друга» (sahāyaka). Следовательно, он сохраняет связи, некогда сложившиеся в период его мирской жизни. Его статус, таким образом, оказывается размытым: он находится в жилище мирянина в качестве монаха, пришедшего получить подаяние, или же гостя, пришедшего навестить друга, что создавало бы преимущество перед обычным членом общины. Место, где сидит Упананда, обозначено точно, он находится в «спальне» (sayanighara). Важно иметь в виду, что это совершенно закрытое для посторонних внутреннее пространство дома. Статус друга и гостя отнюдь не предполагает допуска в это помещение, ограничения такого рода могли не распространяться лишь на подвижника, поскольку он стоит вне мирских отношений.

После того как Упананда получает милостыню, между мужем и женой возникает разногласие: они обращаются к монаху с двумя противоположными пожеланиями. Муж просит его уйти, а жена — остаться. Такое поведение женщины мотивировано ее мыслью: *pariyuṭṭhito ayaṃ puriso*. Причастие *pariyuṭṭhita* означает «охваченный чем-то, одержимый чем-то»; как правило, имеются в виду отрицательные эмоции, например *kāmarāga-pariyuṭṭhita*, «охваченный страстью и желанием». Однако, как отмечает Ф. Эджертон, санскритский аналог этого причастия

²² Malalasekera 1960, I, 393–396.

(paryavasthita) в большинстве случаев сочетается со словом *krodha*, «гнев», а в ряде случаев может использоваться отдельно, подразумевая «охваченный [гневом]»²³. Супруга домохозяина, по мысли составителей текста, очевидно, считает поведение своего мужа несправедливым и обусловленным раздражением.

То, что Упананда выполняет пожелание жены, а не мужа, создает конфликт, последствия которого могут сказаться отрицательным образом на жизни общины, если такой домохозяин станет рассматривать приход монахов как помеху. Упананда не должен был выходить за рамки своей роли получателя подношения.

Насколько составители Винаи старались призвать к осторожности в вопросах имиджа общины, показывает история военачальника личчхавов Сихи. Сиха в течение многих лет оказывал покровительство общине нигантхов (джайнов), но после встречи с Буддой он меняет свои убеждения и просит Бхагавана принять его в качестве ученика. Однако Будда, хотя и принимает Сиху в общину, просит его и далее снабжать нигантхов пищей (*Mahāvagga*, VI. 31. 1–11). Речь вряд ли может идти о проявлении заботы по отношению к сторонникам чуждого учения, скорее здесь выражено нежелание создавать конфликт, переманивая ценных донаторов, что могло бы навредить авторитету буддийской общины.

Имеются в «Сутта-вибханге» и сюжеты, связанные с прямым причинением ущерба мирянам со стороны монахов. Ярким примером может служить рассказ о мирянке (*upāsikā*), называемой по имени дочери — «мать Каны» (*kāṇamātā*). Эта история представлена не только в Винае (*Suttavibhaṅga*, *Pācittiya* XXXIV), но и в собрании палийских джатак²⁴. В обеих версиях повествование начинается с того, что Кана, отданная замуж в другую деревню, пришла навестить свою мать. Через некоторое время муж потребовал, чтобы Кана вернулась домой. Ее мать сочла неловким отпустить дочь с пустыми руками. Она испекла некий пирог (*pūva*). Однако проходивший мимо монах попросил у нее подаяние, и она отдала пирог ему. Тот рассказал об этом другому монаху, который тоже явился в этот дом и тоже получил пирог. Затем пожаловал третий монах, за ним еще, и так, стоило женщине испечь пирог, его уносил очередной монах. Тем временем муж Каны присылал вестников, настаивая на ее возвращении, и, в конце концов, пригрозил тем, что введет в дом другую жену. Так и случилось. Узнав о том, что Кана все время плачет, Бхагаван пришел к ее матери, выслушал рассказ о происшедшем и утешил мирянку проповедью дхармы.

Сразу за этой историей следует другая, где представлена схожая ситуация:

В то же самое время некий караван собирался отправиться из Раджагрихи на юг. Один монах, собирающий милостыню, пришел к этому каравану за милостыней. И один мирянин (*upāsaka*) отдал тому монаху ячменную кашу (*sattu*). А тот, выйдя, рассказал другому. Он и ему отдал кашу. Тот, выйдя, рассказал другому. Он и ему отдал кашу. Стоило ему приготовить провизию, как она исчезала. Тогда мирянин сказал людям [из каравана]: «Благородные, подождите до завтра. Стоило [мне] приготовить провизию, как отдавал ее благородным [монахам]. Я [еще] приготовлю провизию». «Благородный, мы не можем ждать, караван [уже] отправился», — сказав так, [караванщики] ушли. Тогда того

²³ Edgerton 1998, 334.

²⁴ Джатака о матери Каны доступна в русском переводе под названием «Джатака о коте» (*Zakhar'in* 1979, 309–312).

мирянина, который приготовил провизию и отправился позже, ограбили разбойники. Люди стали возмущаться, негодовать, сердиться: «Как же это шраманы, сыновья шакьев, принимают [милостыню], не зная меры?! Этот [человек], подав им, пошел позже и был ограблен разбойниками» (Suttavibhaṅga, Pācittiya XXXIV).

Как следствие этих двух историй было установлено правило, запрещающее монахам брать в доме мирян более двух–трех чаш с пирогами и пищей из ячменной муки (mantha), причем и эти несколько чаш он должен был отнести в монастырь и разделить их содержимое со своими собратьями.

Персонажи обеих историй прямо названы буддистами-мирянами (upāsikā и upāsaka). Очевидно, эти люди не могут отказать пришедшему за милостыней монаху. Этих донаторов объединяет и то, что назойливость членов монашеской общины доводит их до серьезной беды: женщина теряет мужа, а купец — свое имущество. Общественное осуждение «шраманов, сыновей шакьев» в этих случаях звучит наиболее резко.

В некоторых сюжетах страдания, претерпеваемые мирянами ради кормления монахов, принимают крайние формы. Так, благочестивая женщина из Варанаси по имени Суппия, услышав просьбу больного монаха о мясном отваре, не смогла достать мяса и отрезала кусок плоти от собственного бедра. Узнав о случившемся, Будда исцелил Суппию и сурово осудил монаха, который не поинтересовался происхождением полученного им дара. В результате формулируется запрет на употребление в пищу человечины и требование всякий раз спрашивать, каким образом было получено мясо (Mahāvagga, VI. 23. 1–9).

Мы рассмотрели связанные с темой пищи фрагменты из «Сутта-вибханги» и «Махавагги» и теперь имеем возможность обобщить сделанные наблюдения. В центре внимания составителей Винаи, разрабатывавших проблему монашеской еды, была не внутренняя жизнь монастырской общины, а ее взаимодействие с окружающим миром. Все предписания, которые могут показаться разнородными, становятся понятны и обретают общий смысловой стержень, если видеть в них и проясняющих их сюжетах главную проблему — как складывается образ буддийского монаха в глазах мирян, являющихся потенциальными донаторами. Формирование и сохранение благоприятного имиджа монашеской общины базируется на принципах, выраженных в Винае, которые могут быть систематизированы следующим образом.

Монах должен жить милостыней и не отказываться от нее. При этом ему следует сохранять свою тождественность: не допускать, чтобы его ассоциировали с другими подвижниками и простыми нищими. Также для него неприемлемо и уподобление домохозяину, способному совершать подаяние. Ему надлежит всячески избегать ситуаций, при которых он наносит обиду или причиняет вред донатору, т.е. всего, что может оттолкнуть мирян от общения с монахами.

Из этих установок очевидно, что задача состояла не в том, чтобы привлечь домохозяев к поддержке монастырей (это функция проповеди), а в том, чтобы удерживать их в качестве донаторов. Заинтересованность последних определялась представлением о «заслугах» (puṇa), важнейшей характеристикой которых была их зависимость именно от собственных действий человека, а не от его принадлежности к традиционным социальным группам, обусловленной рождением. При

этом важно, что «заслуги» имели отношение не только к перспективам следующего рождения²⁵. Они создавали возможность получить авторитет в социуме уже в настоящей жизни. Отношения с монашеской общиной выстраивали новую социальную иерархию, которая накладывалась на традиционную. Прежде всего в этом была заинтересована городская среда, поскольку именно в ней возникала проблема несоответствия статуса и материального благосостояния.

В текстах буддийского канона мы во множестве встречаем персонажей, чье положение в традиционном индийском обществе зачастую было довольно низким — это преуспевающие торговцы, ремесленники, врачи или даже гетеры. Так, купец Анатхапиндада, кузнец Чунда, врач Дживака и гетера Амбапали благодаря своей щедрости по отношению к монашеской общине становятся в городской буддийской среде символическими фигурами, воплощающими величайшие заслуги.

Более того, в том случае, когда потенциальный донатор — например наемный работник — социально и материально несостоятелен, но выражает желание оказать помощь общине, он неизменно встречает поддержку окружающих. Это показывает, что для повышения статуса среди буддистов-мирян иногда достаточно только намерения.

Соперничество донаторов, изображенное в ряде сюжетов Винаи, свидетельствует о том, что монашеская община как новая социальная структура не только взаимодействовала с мирским сообществом, но и создавала новые взаимоотношения внутри городского сообщества. Открывались возможности для некоторой корректировки иерархической структуры социума, что отвечало уже назревшим потребностям в переменах. Таким образом, существование монастырей было вариантом решения проблемы социального лифта. Если покровительство правящих династий обеспечивало крупные вложения, необходимые для монастырского строительства, то повседневная жизнь буддийской монашеской общины была связана главным образом с наличием донаторов в городской среде.

Источники наших сведений об этих повседневных взаимоотношениях достаточно ограничены. О них трудно судить по данным эпиграфики или археологии. Даже записки паломников, состоящие из описаний святых мест и пересказа преданий, почти не содержат таких сведений. Единственный источник, в котором представлено большое разнообразие житейских ситуаций, — это буддийская Виная. Однако буквальное прочтение этого огромного и многовариантного памятника не дает достоверной исторической картины. Было бы ошибкой утверждать, что все сформулированные в нем предписания действительно соблюдались, а рассказанные истории соответствуют реальности. Виная дает ценнейший материал для изучения истории буддизма в контексте городской культуры древней Индии, но лишь при условии, что мы опираемся не на прямые утверждения, содержащиеся в тексте, а на интенции, которые двигали его составителями. Попытка выявить эту прагматику в посвященных теме еды правилах Винаи и сопровождающих их повествованиях и была предпринята в настоящей работе.

²⁵ Эпиграфический материал свидетельствует и о «передаче заслуг» другим лицам — см. Schopen 1997, 30–42.

Литература / References

- Aleksandrova, N.V. 2008: *Put' i tekst. Kitayskie palomniki v Indii* [*The Path and the Text: Chinese Pilgrims in India*]. Moscow.
- Александрова, Н.В. *Путь и текст. Китайские паломники в Индии*. М.
- Aleksandrova, N.V. 2018: [The sacred topography of Bodh-Gaya and Buddhist narration]. *Vestnik Instituta vostokovedeniya RAN* [Journal of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences] 5, 38–47.
- Александрова, Н.В., Сакральная топография Бодх-гаи и текстовая традиция. *Вестник Института востоковедения РАН* 5, 38–47.
- Aleksandrova, N.V., Rusanov, M.A., 2012: [Bodhisattva by the Nairañjana river. The history of the development of the plot]. In: I. S. Smirnov (ed.), *Indologica. Sbornik statey pamyati T. Ya. Elizarenkovoy*. Kn. 2 [*Indologica. T. Ya. Elizarenkova Memorial Volume. Book 2*]. Moscow, 21–62.
- Александрова, Н.В., Русанов, М.А. Бодхисаттва на берегу Найранджаны: история развития сюжета. В сб.: И.С. Смирнов (ред.), *Indologica. Сборник статей памяти Т.Я. Елизаренковой*. Kn. 2. М., 21–62.
- Aleksandrova, N.V., Rusanov, M.A., 2019a: [The first offering to Buddha: a poor meal, but wealth of meaning. Part I]. *Vestnik Instituta vostokovedeniya RAN* [Journal of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences] 1, 105–113.
- Александрова, Н.В., Русанов, М.А. Первое подношение Будде: бедная трапеза и богатство смыслов. Часть I. *Вестник Института востоковедения РАН* 1, 105–113.
- Aleksandrova, N.V., Rusanov, M.A., 2019b: [The first offering to Buddha: a poor meal, but wealth of meaning. Part II]. *Vestnik Instituta vostokovedeniya RAN* [Journal of the Institute of Oriental Studies RAS] 2, 143–154.
- Александрова, Н.В., Русанов, М.А. Первое подношение Будде: бедная трапеза и богатство смыслов. Часть II. *Вестник Института востоковедения РАН* 2, 143–154.
- Aleksandrova, N.V., Rusanov, M.A., Komissarov, D.A. 2017: *Lalitavistara. Sutra o zhizni Buddy. Rozhdenie* [*Lalitavistara. The Sutra on Buddha's Life. The Birth*]. Moscow.
- Александрова, Н.В., Русанов, М.А., Комиссаров, Д.А. *Лалитавистара. Сутра о жизни Будды. Рождение*. М.
- Anālayo, Bh. 2017: *Vinaya Studies*. Taipei.
- Crosta, A. 2015: *Cibo e salute nella ciotola del Buddha*. Torino.
- Daswani, R. 2006: *Buddhist Monasteries and Monastic Life in Ancient India (From the Third Century BC to the Seventh Century AD)*. Delhi.
- Edgerton, F. 1998: *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*. Vol. II. Dictionary. Delhi.
- Findly, E.B. 2003: *Dana. Giving and Getting in Pali Buddhism*. Delhi.
- Frauwallner, E. 1956: *The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature*. Roma.
- Glaserapp, H. von. 1999: *Jainism. An Indian Religion of Salvation*. Delhi.
- Holt, J.C. 2015: *Discipline. The Canonical Buddhism of the Vinayapīṭaka*. Delhi.
- Johnson, W.J. 1995: *Harmless Souls. Karmic Bondage and Religious Change in Early Jainism with Special Reference to Umāsvāti and Kundakunda*. Delhi.
- Malalasekera, G.P. 1960: *Dictionary of Pāli Proper Names*. Vol. I–II. London.
- Oldenberg, H. (ed.) 1879: *The Vinaya Pīṭakaṃ: One of the Principal Buddhist Holy Scriptures in the Pāli Language*. Vol. I. *The Mahāvagga*. London–Edinburgh.
- Oldenberg, H. (ed.) 1882: *The Vinaya Pīṭakaṃ: One of the Principal Buddhist Holy Scriptures in the Pāli Language*. Vol. IV. *The Suttavibhaṅga, Second Part*. London–Edinburgh.
- Rau, W. 1957: *Staat und Gesellschaft im alten Indien nach den Brāhmaṇa-Texten dargestellt*. Wiesbaden.
- Romanov, V.N. 1978: [The notions “king” and “kingdom” in ancient Indian political theory] *Vestnik drevney istorii* [Journal of Ancient History] 4, 26–33.
- Романов, В.Н. Древнеиндийские представления о царе и царстве. *ВДИ* 4, 26–33.
- Romanov, V.N. 2002: [What does it mean “to say the truth” according to Śatapathabrāhmaṇa]. In: V. V. Glebkin (ed.), *Trudy po kul'turnoy antropologii. Pamyati Grigoriya Aleksandrovicha Tkachenko* [Cultural Anthropology Studies. In memoriam Grigoriy Tkachenko]. Moscow, 144–167.
- Романов, В.Н. Что значит «говорить сатью». По материалам «Шатапатха-брахманы». В сб.: В.В. Глебкин (сост.), *Труды по культурной антропологии. Памяти Григория Александровича Ткаченко*. М., 144–167.

-
- Romanov, V.N. 2010: *Shatapatkha-brakhmana*. Кн. X. *Таупауа* [*Śatapathabrāhmaṇa*. Book X. *The Secret One*]. Moscow.
- Романов, В.Н. «Шатапатха-брахмана». Кн. X. *Тайная*. М.
- Schopen, G. 1997: *Bones, Stones, and Buddhist Monks: Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India*. Honolulu.
- Syrkin, A.Ya. 1991: *Upanishady. Perevod s sanskrita, predislovie i kommentariy* [*Upaniṣads. Translated from Sanskrit, with Foreword and Commentary*]. Moscow.
- Сыркин, А.Я. *Упанишады. Перевод с санскрита, предисловие и комментарий*. М.
- Waldschmidt, E. 1967: Beiträge zur Textgeschichte des Mahāparinirvāṇasūtra. In: E. Waldschmidt (Hrsg.), *Von Ceylon bis Turfan. Schriften zur Geschichte, Literatur, Religion und Kunst des indischen Kulturraumes*. Göttingen, 80–119.
- Zakhar'in, B. 1979: *Dzhataki. Perevod s pali* [*The Jātakas. Translated from Pāli*]. Moscow.
- Захарьин, Б. *Джатаки. Перевод с пали*. М.
- Zheleznova, N.A. 2018: [Food as a basic element of religious identity in Jain tradition]. In: *Vkus Vostoka. Gastronomicheskie traditsii v istorii, kul'ture i religiyakh narodov Azii i Afriki* [*Taste of the Orient: Gastronomic Traditions in History, Culture and Religions of Asian and African Peoples*]. Moscow, 101–115.
- Железнова, Н.А. Еда как базовый элемент формирования идентичности в джайнской традиции. В сб.: *Вкус Востока. Гастрономические традиции в истории, культуре и религиях народов Азии и Африки*. М., 101–115.