

УЧРЕЖДЕНИЕ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК  
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

«Институт стран Востока»

Захаров А.О.

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ  
И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ  
РАННЕСРЕДНЕВЕКОВОЙ  
ИНДОНЕЗИИ  
(V–начало X в.)



Москва  
2012

Ответственный редактор д.и.н. проф. **В.А. Тюрин**

*Научное издание*

**Захаров А.О.**

**Политическая история и политическая организация раннесредневековой Индонезии (V–начало X в.)** – М.: Институт востоковедения РАН, НОЧУВПО «Институт стран Востока», 2012, 202 с.

**ISBN 978-5-98196-027-7**

Книга представляет собой исследование политической истории и политической организации царств Явы, Суматры и Калимантана в раннем средневековье – с V по начало X в. Она написана на основе эпиграфики, археологии и свидетельств китайской и арабской традиций. Первая глава посвящена теориям ранней государственности и юго-восточноазиатского государства. Во второй рассматриваются древнейшие письменные общества на территории современной Индонезии: царства Мулавармана на Калимантане и Пурнавармана на Западной Яве. Третья глава характеризует древнемалайское царство Шривиджая на Юго-Восточной Суматре. В четвёртой реконструируется общественно-политическая история Центральной и Восточной Явы в VIII–начале X в.

На передней обложке фотография **надписи из Каласана**; на задней - фотография **храма Бородудур**; courtesy Gunkarta Gunawan Kartapranata, источник - <http://www.wikipedia.org/>

**ISBN 978-5-98196-027-7**

© Захаров А.О., 2012

© Институт стран Востока, 2012

© Институт востоковедения РАН, 2012

## Оглавление

<b>Введение</b> .....	<b>5</b>
<b>Глава I. Теория политической организации и Юго-Восточная Азия</b> .....	<b>8</b>
§ 1. Основные понятия .....	8
§ 2. Теории политической организации Юго-Восточной Азии .....	13
§ 3. Историография «индианизации» Юго-Восточной Азии .....	20
Теория индийской колонизации ЮВА .....	20
Теории местной инициативы .....	22
Эклектическая гипотеза Й. Маббета .....	24
Многофакторная теория индианизации К. Холла .....	27
Теория политических предпосылок индианизации .....	29
.	
Археологические подходы к индианизации ЮВА .....	31
Психологическая гипотеза индианизации Й. Маббета ..	35
Теория поздней индианизации М. Смит .....	38
.	
Теоретические основы дискуссии .....	43
Итоги и перспективы дискуссии .....	45
<b>Глава II. Царства V в.</b> .....	<b>49</b>
§ 1. Царство Мулавармана .....	49
§ 2. Царство Пурнавармана .....	57
<b>Глава III. Политическое устройство Шривиджай в VII–VIII вв.</b> .....	<b>70</b>
§ 1. Полития Шривиджай по эпиграфическим данным. . .	72

§ 2. Археология Суматры и Банки . . . . .	88
§ 3. Основания власти в Шривиджае . . . . .	93
<b>Глава IV. Царства Центральной и Восточной Явы</b>	
<b>VIII–X вв. . . . .</b>	<b>100</b>
§ 1. Надпись Санджаи из Чанггала 732 г . . . . .	101
§ 2. Надпись из Динойо (Каньджуруха) 760 г. . . . .	113
§ 3. Династия Шайлендров . . . . .	119
Шайлендры в источниках . . . . .	120
Шайлендры и Шривиджая в VIII–IX вв. . . . .	142
Происхождение династии Шайлендров . . . . .	148
§ 4. Общественно-политический строй яванских царств	
VIII–начала X вв. и теория коллективного действия . . . . .	154
<b>Заключение . . . . .</b>	<b>167</b>
<b>Список сокращений . . . . .</b>	<b>169</b>
<b>Список литературы . . . . .</b>	<b>170</b>
<b>Интернет-ресурсы . . . . .</b>	<b>201</b>
<b>Summary . . . . .</b>	<b>202</b>

*Памяти трагически погибших на Монблане  
Михаила и Татьяны Захаровых*

## Введение

Островной мир Индонезии крайне многообразен. Его история насчитывает не одну тысячу лет, а многие его памятники входят в Список объектов культурного наследия ЮНЕСКО. Среди них величественные яванские храмовые комплексы Боробудур и Прамбанан. Их построили в VIII–IX вв. цари Явы.

Большинство народов Индонезии говорят на австронезийских языках, прародина которых находилась на острове Тайвань [Bellwood, 1997]. Распространение австронезийской языковой семьи по бассейну Тихого и Индийского океанов – одна из величайших языковых миграций древности.

Юго-Восточная Азия – родина отважных мореходов и источник самых разнообразных богатств: пряностей, золота, олова, ароматических смол и древесины. Обмен продуктов тропического леса уже в древности стал достаточно регулярным. Местные сообщества втягивались в международную торговлю своего времени. Они знакомились с другими общественными и политическими системами. Стремясь закрепиться на торговых путях, они совершенствовали собственную организацию. Но это не всем удавалось.

В I тысячелетии н.э. некоторые сообщества островов Явы, Суматры, Калимантана заимствовали индийские верования: индуизм и буддизм. Они усвоили индийскую письменность вместе с санскритом – языком брахманской учёности и высокой книжной культуры. Такие царства, как Шривиджая на юго-востоке Суматры, превратились во всемирно известные центры буддийского вероучения.

Многие явления раннесредневековой истории островов Индонезии подробно исследовались в мировой историографии. Без обращения к обобщающим работам Ж. Сёдеса и П.-М. Мюно, реконструкции экономической истории Индонезии Ф. Ван

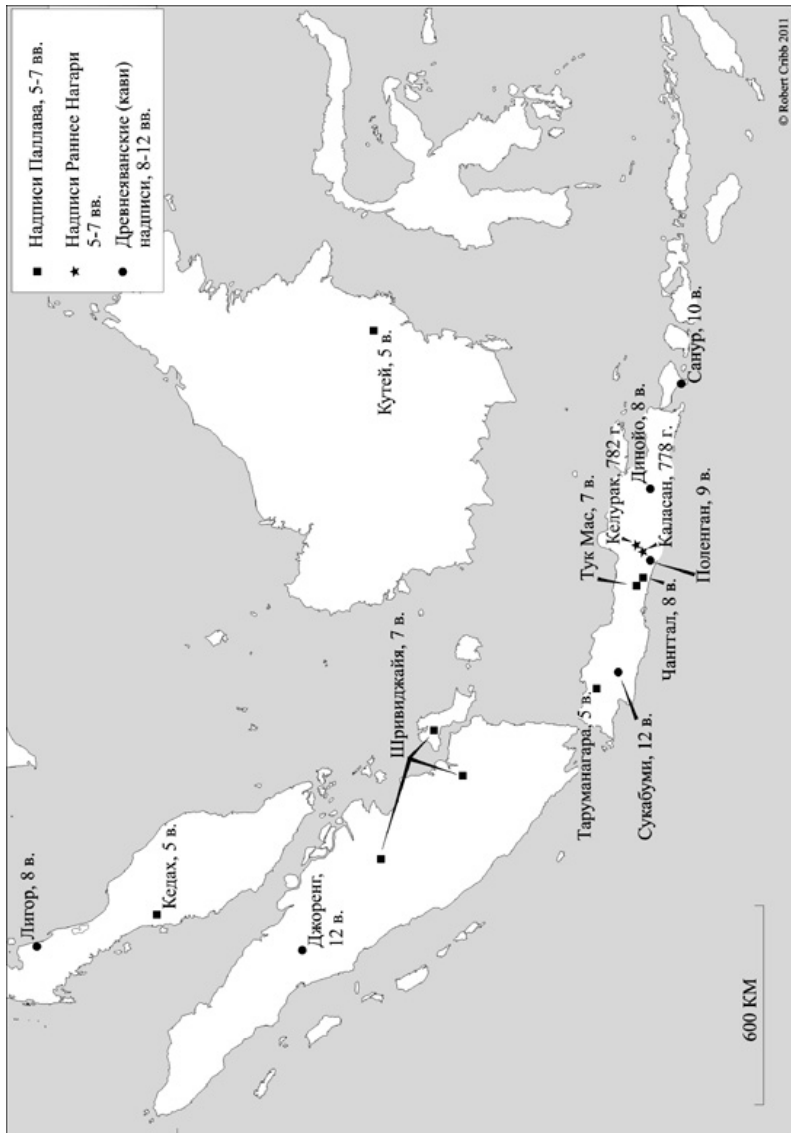
Нарсена, монографиям о Шривиджае О.У. Уолтерса, Р. Йордана и Б. Коллеса, о яванской истории начала X в. А.М. Баррет Джонз, идеологии яванских царств Г.Г. Бандиленко и комплексной реконструкции яванского общества С.В. Кулланды исследование этой эпохи было бы невозможно [Cœdès, 1968; Munoz, 2006; Van Naerssen, 1977; Wolters, 1967; Jordaan, Colless, 2009; Barrett Jones, 1984; Бандиленко 1984; Кулланда, 1992].

Предлагаемая Вашему вниманию книга представляет собой исследование политической истории и политической организации царств Явы, Суматры и Калимантана в раннем средневековье – с V по начало X в. Она написана на основе эпиграфики, археологии и свидетельств китайской и арабской традиций. Первая глава посвящена теориям ранней государственности и юго-восточноазиатского государства. Во второй рассматриваются древнейшие письменные общества на территории современной Индонезии: царства Мулавармана на Калимантане и Пурнавармана на Западной Яве. Третья глава характеризует древнемалайское царство Шривиджаю на Юго-Восточной Суматре. В четвёртой реконструируется общественно-политическая история Центральной и Восточной Явы в VIII–начале X в.

По существу, это переработанный вариант первой монографии автора [Захаров, 2006]. Цель его – определить политическое устройство островных царств и выявить их особенности, насколько они могут быть установлены по имеющимся источникам, в том числе формы индийского влияния<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Приношу глубокую благодарность всем коллегам, чьи советы и критические замечания способствовали существенному улучшению моих исследований, собранных в этой монографии: Деге Витальевичу Деопику, Алексею Евгеньевичу Кириченко, Сергею Всеволодовичу Кулланде, Александру Константиновичу Оглоблину, Владимиру Александровичу Тюрину, Марку Юрьевичу Ульянову, Barbara Watson Andaya, Robert Cribb, Maria Kekki, Hermann Kulke, Waruno Mahdi, Pierre-Yves Manguin, Mai Lin Tjoa-Bonatz, Adrian Vickers, and Jan Wisselman Christie. – А.З.



Надписи кави и паллава 4-12 вв.

Courtesy Robert Cribb [Cribb, 2010].

## **Глава I**

### **Теория политической организации и Юго-Восточная Азия**

#### **§ 1. Основные понятия**

Исследование политической структуры общества началось ещё в древности. Древнегреческие мыслители сформулировали само понятие политики, разработали типологию политических систем и сформулировали циклическую теорию их трансформации; достаточно вспомнить «Политику» великого Аристотеля. Вплоть до «Государя» Макиавелли политика была неотъемлемо связана с моралью. После трактата великого итальянца в западном мышлении постепенно возобладал светский, прагматический подход к рассмотрению политики, и в концепции абсолютной монархии представление об ответственности правителя перед Богом или любым иным «сверхъестественным» первоначалом мира постепенно исчезло, сменившись образом самовластного государя, ничем и никем не связанного в своих действиях.

Одновременно развивалась теория стадийного развития общества, наиболее известными разновидностями которой могут служить марксистская теория общественно-экономических формаций и эволюционизм XX века. Известная схема политической эволюции Элмана Сервиса «локальная группа – племя – вождество – государство» [Service, 1962; 1965] в своё время была крайне плодотворной, ибо в ней учитывался сложный переход к организованным политическим системам. Позднее Р. Карнейро предложил заменить племя независимой сельской общиной [Carneiro, 1981, p. 65–67, 71, n. 2; 1987, p. 760].

В настоящее время эволюционизм переживает явный упадок. Из несомненного факта, что не каждая независимая сельская община превращается в вождество и не каждое вождество становится государством, делают вывод о непригодности самой схемы политической эволюции. А.В. Коротаяев и его коллеги отмечают, что порою возникают не вождества, а племена, в которых поли-



тическое лидерство не институализировано, возможно возвращение на предшествующую ступень политической эволюции, а значит, и сама схема Сервиса непригодна [Коротаев, Крадин, Лышша, 2000, с. 32–45].

Огромную работу по систематизации представлений о возникновении государственности проделал Л.Е. Гринин [Гринин, 2011(1–3)]<sup>1</sup>. Вкратце его концепцию можно изложить таким образом.

Политическая эволюция есть результат ответов сообществ на вызовы окружающей среды, к которой относится как природная, так и социальная среда. Для изменения политической организации необходимо соединение объективных и субъективных факторов. В ходе эволюции, в том числе политической, происходит накопление, концентрация и перестройка различных свойств, качеств, предметов (символического, военного, экономического и других видов капитала, используя терминологию П. Бурдьё). В ходе эволюции возникают самые разнообразные политические формы, вступающие друг с другом в различные отношения, от сотрудничества до открытого соперничества. На каждой ступени политической эволюции существуют аналоги основным её формам. Эти основные формы хорошо известны: локальная группа, независимая сельская община, вождество, государство.

Государство – «это категория, с помощью которой обозначается система специальных (специализированных) институтов, органов и правил, обеспечивающая внешнюю и внутреннюю жизнь общества; данная система в то же время есть отделённая от населения организация власти, управления и обеспечения порядка, которая должна обладать следующими характеристиками: а) суверенностью (автономностью); б) верховностью, легитимностью и реальностью власти в рамках определённой территории и круга лиц; в) возможностью принуждать к выполнению своих требований, а также изменять отношения и нормы» [Гринин, 2011(1), с. 24]. Государства бывают ранними (архаическими, примитивными и т.п.), развитыми и зрелыми. Эти предикаты

---

<sup>1</sup> В своих ранних работах автор этих строк предпринял анализ некоторых теорий государственности и показал возможности их сопоставления с эмпирическими данными о раннесредневековых обществах Индонезии V–VIII вв. [Захаров, 2005(1–2); 2006].

указывают как на время их появления (отчасти относительное), так и на степень централизации управленческих функций и социальный облик общества: так, развитые государства политически организуют сложившиеся сословно-классовые сообщества; а зрелые – классовые общества индустриальной и, вероятно, постиндустриальной эпохи [Гринин, 2011(1), с. 25–26].

«Раннее государство – это категория, с помощью которой обозначается особая форма политической организации достаточно крупного и сложного торгово-ремесленного общества (группы обществ, территорий), определяющая его внешнюю политику и частично социальный и общественный порядок; эта политическая форма в то же время есть отделённая от населения организация власти: а) обладающая верховностью и суверенностью (или хотя бы автономностью); б) способная принуждать к выполнению своих требований; менять важные отношения и вводить новые нормы, а также перераспределять ресурсы; в) построенная (в основном или в большей части) не на принципе родства» [Гринин, 2011(1), с. 30].

Раннему государству предшествует вождество, определение которого Л.Е. Гринин заимствует у Р. Карнейро: «автономная политическая единица, включающая некоторое число деревень или общин под постоянным контролем верховного вождя» [Carneiro, 1981, p. 45; Гринин, 2011(1), с. 147]<sup>2</sup>. Исследователь принимает положение Э. Сервиса о глубоком внутреннем неравенстве внутри вождества, отличающем его от другой политической формы – племени [Service, 1962, p. 142, 146; Гринин, 2011(1), с. 149].

В описании Э. Сервиса племя выглядит так: «Лидерство в племенном обществе является личным... и осуществляется только для достижения конкретных целей; отсутствуют какие-либо политические должности, характеризующиеся реальной властью, а “вождь” здесь просто влиятельный человек, наподобие советчика. Внутриплеменная консолидация для совершения коллективного действия, таким образом, не совершается через аппарат управления... Племя состоит из экономически самодостаточных постоянных групп, которые из-за отсутствия высшей власти бе-

---

<sup>2</sup> Перевод Л.Е. Гринина несколько отличается от моего. – А.З.

рут на себя право самозащиты. Проступки против индивидов наказываются самой же корпоративной группой... Разногласия в племенном обществе имеют тенденцию генерировать между группами конфликты с применением насилия» [Service, 1962, p. 103; Коротаев, 2000, с. 270; Гринин, 2011(1), с. 149].

Нововведение Л.Е. Гринина в теории политической эволюции – понятие аналогов вождества и раннего государства. Племя оказывается таким аналогом, так как выполняет те же функции: объединяет общинные поселения в одну структуру, мобилизует их населения на совместные действия, регулирует отношения внутри этой структуры и выступает как единое целое в отношениях с внешними силами [Гринин, 2011(1), с. 154].

«Под аналогом раннего государства понимается категория, с помощью которой обозначаются различные формы сложных негосударственных обществ, сопоставимых с ранним государством...по размерам, социокультурной и/или политической сложности, уровню функциональной дифференциации и масштабам стоящих перед обществом задач, однако не имеющих хотя бы одного из перечисленных в дефиниции раннего государства признаков» [Гринин, 2011(1), с. 234]. Среди таких аналогов 1) сложные самоуправляющиеся общины и территории, конфедерации общин или территорий; 2) большие варварские («племенные») союзы с достаточно сильной властью верховного вождя; 3) большие этнополитические союзы и конфедерации, в которых королевская власть отсутствовала; 4) очень крупные подобные государству объединения кочевников; 5) крупные и очень крупные сложные вождества; 6) крупные и развитые политии, структуру которых сложно описать из-за недостатка данных, но они не подходят под понятия догосударственного образования или государства; 7) иные, специфические формы аналогов [Гринин, 2011(1), с. 251].

Анализ трёхтомной монографии Л.Е. Гринина требует отдельного исследования. Я ограничусь двумя соображениями.

Первое. Понятие аналога раннего государства строится Л.Е. Грининым иначе, чем понятия государства и вождества: под него подводятся такие формы политической организации, которые не имеют признаков раннего государства. Таким образом, Л.Е. Гринин вводит негативное определение, в то время как об-

разование понятий обычно предполагает установление положительного признака.

Вспомним, что аналогами оказываются вождества, племена, конфедерации и они выполняли некоторые функции раннего государства. В концепции Л.Е. Гринина имеется в виду функциональный аналог. Но можно ли утверждать, что функциональный аналог в то же время и уровневый, т.е. действует на том же уровне развития? Это уже не столь очевидно. Производство продуктов питания в традиционном земледельческом обществе средневековья выполнялось крестьянством, в индустриальном мире эта функция переходит к фермерству. Функционально полная аналогия налицо, но уровни развития обществ различны. Поэтому, быть может, стоит ограничиться констатацией существования боковых, тупиковых вариантов политической эволюции.

Второе. Интерпретация теории на эмпирическом материале не разработана. Как установить, например, способно ли руководство политики менять те или иные социальные нормы, если в распоряжении исследователей ограниченное число текстов или их вообще нет? Каким образом исследовать легитимность власти? Как археологические материалы могут использоваться для реконструкции политической организации?

Безусловно, это соображение не отрицает важности теории Л.Е. Гринина. Я буду использовать его определение раннего государства и попытаюсь показать, как именно можно истолковывать доступные свидетельства о политической организации Юго-Восточной Азии на его основе. Выбор этой теории обусловлен двумя обстоятельствами. Во-первых, она предлагает синтез имеющихся теорий; во-вторых, другие концепции: Э. Джонсона и Т. Эрла, Х.Й.М. Классена и П. Скальника, Г. Райта, Г. Спенсера, Э. Сервиса, Р. Карнейро – уже интерпретировались в моей предшествующей монографии [Захаров, 2006].

Что касается ответов на сформулированные вопросы, то они до обращения к конкретным материалам могут быть даны лишь в общем виде. Человеческим сообществам свойственно изменять окружающий мир: наличие курганов, как показал Т. Эрл [Earle, 2003], указывает на вождей. Монументальное зодчество и/или работы по управлению водными ресурсами могут свидетельствовать о сложившейся администрации, хотя и не во всех

случаях [об ирригации и земельных пожалованиях на Гавайях см.: Earle, 2003, p. 75–89]. Возведение храмов без некоего внутреннего порядка было бы невозможным, и это косвенно свидетельствует об определённой степени легитимности правителя. Иерархия поселений может говорить об административной иерархии, хотя и с оговорками [Flannery, 1998, p. 16–17]. В вождествах, в отличие от сложившихся государств, нет дворцов и, вероятно, жилищ жречества [Flannery, 1998, p. 21, 36].

Экваториальный мир островов Индонезии серьёзно затрудняет применение археологии для реконструкции политических систем: деревянные постройки, тексты на пальмовых листьях, равно как и другие предметы из непрочных материалов очень быстро исчезают. Поэтому в распоряжении исследователей попадают немногочисленные статуи, кирпичные фундаменты зданий и надписи на камнях или медных табличках. Показывая существование письменности, развитого зодчества, искусства и различных верований, они вместе с тем не всегда позволяют реконструировать иерархию поселений, их внутреннее устройство и механизм принятия решений, который в государствах предполагает несколько уровней [Feinman, 1998, p. 95–133]. Поэтому необходимо сопоставление всех имеющихся данных и строгое установление того, что дают тот или иной источник и их группы для реконструкции общей картины.

## **§ 2. Теории политической организации Юго-Восточной Азии**

В течение длительного времени политические структуры древней и средневековой Юго-Восточной Азии рассматривались по образцу западных государств с их сложившейся бюрократией, стройной системой налогообложения и фиксированной территорией [см., например: Cœdès, 1968; Холл, 1958]. Это было вызвано повышенным вниманием к политической истории и монументальному зодчеству региона: храмам Ангкорской и Паганской империй, яванским комплексам Боробудуру и Прамбанану, говорившим о значительном населении и ресурсах в распоряжении их создателей, а также представлением о единой линии эволюции и атрибутах цивилизации.

Пересмотр этой парадигмы начался в середине XX в. Голландский историк-марксист Якоб Корнелис Ван Лёр выявил два типа общественно-политической организации: яванские государства и суматранское государство Шривиджая. «Две чётко различимые формы противостоят здесь друг другу. С одной стороны, яванские государства сосредоточены во внутренних районах – в труднодоступных с побережья долинах между вулканами; их сила и богатство основаны на индонезийской земледельческой цивилизации этих регионов; со времени первых данных они обнаруживают тип государства-*ойкоса*, государства, основанного на налоговом обложении и условном земельном владении за невоенную службу (*socsaage*), с административным аппаратом, расширяющимся в патримониальные, бюрократические формы, государство с иерархией чиновников. С другой стороны, суматранское государство (прибрежное государство, “торговая держава”, “морская держава”) открыто расположено на близкой к морю реке. Оно основывает своё могущество и богатство на главных товарах международной торговли ЮВА. Её распространяющаяся морская власть обнаруживает в своей структуре, конечно, не картину патримониальной, бюрократической иерархии, но – по крайней мере, насколько скудные данные делают другую картину возможной – закрытое аристократическое сообщество (*community*) в качестве главной опоры королевской власти» [Van Leur, 1955, p. 104–105].

По мнению Я.К. Ван Лёра, царская власть в Шривиджае основывалась на принудительной торговле с участниками международных коммерческих операций; для установления таких отношений без колебаний использовались морские и военные силы, которыми располагали и царь, и знать политики. Кроме того, существовали заморские владения, обязанные платить дань царю Шривиджайи, который предпринимал и заморские грабительские походы [Van Leur, 1955, p. 105]. Важной деталью концепции историка является положение о том, что «внутренние районы Суматры были подчинены, но они не образовывали сердца государства», а «главной сферой власти (*power*) Шривиджайи были река и море», включая Малаккский пролив [Van Leur, 1955, p. 106]. Я.К. Ван Лёр полагает, что Шривиджая вследствие её социальной и политической структуры не обладала «рабочей

силой» (manpower), подобной той, коей располагали яванские государства, благодаря чему они и смогли создать столь знаменитые архитектурные творения, как Боробудур и Чанди Мендут [Van Leur, 1955, p. 106]. Согласно его подходу, к «суматранскому» типу государств относились те, которые возникали в слабозаселённых прибрежных полосах больших островных и полуостровных земельных массивов Малайзии, Филиппин и Западной Индонезии.

Противопоставление торговых и аграрных государств, намеченное Я.К. Ван Лёром, разрабатывалось отечественными исследователями М.Г. Козловой, Л.А. Седовым и В.А. Тюриным [1968, с. 516–545]. Они предложили выделить три типа раннеклассового государства<sup>3</sup> в ЮВА: приморские города-государства, или «нагары»<sup>4</sup>; ирригационные государства и смешанные государства. В дальнейшем нагары могли стать *талассократиями* (морскими державами), а ирригационные государства – империями [Козлова, Седов, Тюрин, 1968, с. 524–528]. Позднее В.А. Тюрин уточнил типологию социально-политических структур региона, выделив бюрократически-феодальный (вьетнамский), военно-феодальный (приморский / малайский) и государственно-патриархальный (яванский) варианты [Тюрин, 1982(1), с. 25–35; 1982(2), с. 187–226].

В западной историографии противопоставление торговых и аграрных государств было оспорено. Ф. Ван Нарсен и К. Холл заметили, что в древнемалайском торговом царстве Шривиджая существовала тесная связь приморских поселений с внутренними районами Суматры (hinterland), откуда поступали товары для торговли и необходимый продукт питания – рис [Van Naerssen, 1977, p. 30; Hall, 1976, p. 61–105].

---

<sup>3</sup> В советской историографии государство считалось аппаратом господствующего класса, позволяющим контролировать эксплуатируемые классы; соответственно, теоретически возникновение классов предшествовало становлению государственности, хотя практически могло идти одновременно. Советские историки следовали концепции государства Ф. Энгельса, разработанной в знаменитой монографии «Происхождение семьи, частной собственности и государства» 1884 г. [Энгельс, 1948].

<sup>4</sup> *Nagara* – санскритское слово со значением «город»; в малайско-индонезийском мире обозначает страну и государство.

В 1970-е гг. многие исследователи стали искать специфику юго-восточноазиатского государства. С. Тамбая предложил модель «галактической политики» для описания материковых социумов ЮВА [Tambiah, 1976]. Понятие галактической политики носит географически описательный характер. Отношения её центра с периферией и расширение его влияния осуществляются не путём поглощения меньших по размеру соседей, а их «нарастанием» на центр. Буддийский идеал царя-*чакравартина*, которому вследствие его религиозных заслуг подвластны все земли, служит схемой для построения галактической политики.

Б. Андерсон ввёл понятие *негары* (то же, что и *нагара*) для обозначения яванского типа монархии. Согласно Б. Андерсону, *негара* одновременно означает и государство и его столицу; сам этот тип политики определяется не её периметром, а её центром, причём контролируемая территория всегда подвижна [Anderson, 1972, p. 28; Андерсон, 2001, с. 43]. Пределы *негары* изменялись относительно качества харизматических, сверхъестественных сил, объединённых центром и личностью правителя. Административная структура таких политий состояла из стратифицированных «гроздьев» отношений патрон–клиент, а мощь правителя напрямую зависела от размера его клиентелы [Anderson, 1972, p. 34]. Известный антрополог Кл. Гирц использовал понятие *негары* как названия государства-театра на Яве XIX в. [Geertz, 1980, p. 132].

Другой индийский по происхождению термин, использовавшийся для выражения специфики юго-восточноазиатского государства, – *мандала* (дословно «круг»). Индонезийский историк Муртоно интерпретировал его так:

«*Maṇḍala* (круг, преимущественно влияния, интересов или амбиций) может быть описана как комплекс геополитических отношений, относящихся к границам и к контактам с иностранными странами. Доктрина порождает экспансию, необходимый стимул для борьбы за существование, для упорного отстаивания своих прав и ради мирового господства и динамический фактор, рассчитанный нарушать равновесие межгосударственных отношений. Воинственность государства (*belligerence*) направлена в первую очередь на его ближайшего соседа (соседей), следовательно, необходимой делается дружба с государством, которое



расположено за врагом, из-за своей близости к последнему его естественным противником. Но если обоюдный враг будет побеждён, оба союзника станут близкими соседями, что приведёт к созданию новой вражды. Поэтому данный круг выравнивания и отдаления должен будет устойчиво расширяться до тех пор, пока установлением мирового государства с единственным верховным правителем (*cakravartin*) не будет достигнут вселенский мир» [Moertono, 1968, p. 71, n. 207].

*Мандала* Муртоно описывает международные отношения. Иную трактовку ему дал американский историк О.У. Уолтерс:

«Карта ранней Юго-Восточной Азии, которая развивалась из доисторических сетей небольших поселений и обнаруживается в исторических документах, была лоскутным одеялом (*patchwork*) из часто перекрывающихся [друг друга] *мандал*, или “кругов царств”. В каждой из этих *мандал* один царь, отождествляемый с божественной и “вселенской” властью, провозглашал личную гегемонию над остальными правителями в его *мандале*, которые в теории были его покорными союзниками и вассалами... На практике, *мандала* (санскритский термин, используемый в пособиях по управлению) представляет особую и часто неустойчивую политическую ситуацию в неясно определимом географическом ареале без фиксированных границ, где меньшие центры искали безопасности на всех направлениях. *Мандалы* расширялись и сжимались в манере, подобной концертино. Каждая из них включала несколько платящих дань (*tributary*) правителей, из которых некоторые, когда предоставлялась возможность, отказывались от своего вассального статуса и пытались построить свои собственные сети вассалов. Только сюзерен (*overlord*) *мандалы* имел прерогативу приёма приносящих дань посланников; сам он посылал чиновников (*officials*) – представителей его высшего статуса» [Wolters, 1982, p. 16–17].

О.У. Уолтерс позднее заметил, что «использовал термин *мандала* в качестве удобной метафоры для осмысления региональной истории», хотя это слово может означать как большое единое пространство, так и небольшую территорию [Wolters, 1986, p. 21, n. 75]. Дело в том, что в надписи Шривиджайи из Сабокингкинг (прежнее название Телага Бату II) 20-я строка содержит выражение *sakalamanḍalāñā kadātuanku* – «мандалы моего

*кадатуана*», где *кадатуан* означает царство или резиденцию правителя [De Casparis, 1956, p. 35; см. также Главу III]. В яванских документах XIV в. *мандала* тоже означает район внутри страны [Pigeaud, 1960, vol. 1, p. 110; vol. 3, p. 158].

Эти факты приводят к заключению, что жители Шривиджайи и Явы не использовали понятие *мандалы* для обозначения своей политической системы в целом. Поэтому попытка О.У. Уолтерса превратить его в родовое понятие для местных типов монархии представляется не очень удачной, хотя до сих пор многие авторы его используют [см., например: Hagesteijn, 1989; The Cham of Vietnam, 2011, p. 120, 169, 178].

Многие исследователи предлагали использовать для обозначения политической организации обществ ЮВА понятие города-государства / порта-политии или концепцию раннего государства Х.Й.М. Классена и П. Скальника [Claessen, Skalník (eds.), 1978, p. 640; Kathirithamby-Wells, 1990, p. 3, 4; Wisseman Christie, 1990, p. 39–60; 1995, p. 237; Manguin, 2000, p. 409–416; 2002, p. 73–99; 2004, 282–313]. Согласно Х. Классену и П. Скальнику, раннее государство – это «централизованная социально-политическая организация для регулирования общественных отношений в сложном, стратифицированном обществе, разделённом по крайней мере на две основные страты, или возникших общественных класса – а именно правителей и управляемых, чьи отношения характеризуются политическим доминированием первых и данническими отношениями последних, узаконенными общей идеологией, для которой основным принципом является взаимообмен (reciprocity)» [Claessen, Skalník (eds.), 1978, p. 640].

Признаками раннего государства Х. Классен считает фиксированную территорию, минимальное население из нескольких тысяч человек, обеспечивающую регулярный и надежный прибавочный продукт систему производства, идеологию, которая узаконивает политическую и социальную иерархию, и сакральную позицию правителя [Claessen, 1995, p. 444–445; Классен, 2000, с. 18]. Идею о существовании двух страт в архаическом государстве до Х. Классена сформулировал Э. Сервис [Service, 1975, p. XIII]. Недавно Х. Классен добавил к признакам раннего государства трёхуровневую социально-политическую организацию: национальную, региональную, местную, и заменил даннические

отношения управляемой страты обязательством платить налоги [Claessen, 2004, p. 74]. Исследователь посвятил отдельную статью царственности (kingship) в раннем государстве и дал такое определение царя (king): «верховный наследственный правитель независимого стратифицированного общества, обладающий узаконенной властью проводить решения в жизнь» [Claessen, 1986, p. 113–127].

Х. Кульке, подобно О.У. Уолтерсу, выбрал санскритское слово *бхуми* «земля» для обозначения типа политической организации Шривиджайи [Kulke, 1993, p. 10–11; 1993, p. 176]. Но оно не встречается с названием этой страны в надписях (см. подробнее Главу III) и, следовательно, гипотеза Х. Кульке столь же сомнительна, что и концепция О.У. Уолтерса о *мандале*.

Теория раннего государства Х.Й.М. Классена и П. Скальника, сыгравшая огромную роль в исследовании ранних политических систем, после синтетической теории Л.Е. Гринина представляется недостаточной. Концепция города-государства вызывает ожесточённую критику с самых разных направлений: она не подходит древнегреческому полису, древнеегипетскому ному и многим другим политическим образованиям [Кошеленко, 1980, с. 3–27; Feinman, Marcus, 1998]. О сложностях урбанизации в ЮВА, вызванных тропическим и экваториальным климатом, тропическими болезнями и санитарными проблемами любого скопления людей, писал сингапурский археолог Джон Миксик [Miksic, 1999, p. 167–184; 1989, p. 3–29; 1991, p. 86–144]. Поэтому от образа города-государства тоже лучше отказаться.

В дальнейшем изложении, как уже отмечалось выше, будут приняты определения политических систем, разработанные или используемые Л.Е. Грининым. Хотя понятия раннего государства, вожества, племени не выявляют особенностей царств Юго-Восточной Азии, задача предстоящего исследования заключается в установлении самой природы политической организации сообществ региона. Её специфику можно будет выявить лишь в ходе анализа первоисточников.

### **§ 3. Историография «индианизации» Юго-Восточной Азии**

Индийская культура повлияла на Юго-Восточную Азию<sup>5</sup> столь значительно, что это вызвало к жизни целую научную полемику о природе, размахе и причинах такого влияния. В литературе этот процесс получил название индианизации, хотя в последнее время это слово чаще воспринимается не как обозначение действительного процесса, а как имя теории, призванной объяснить многообразие существующих свидетельств заимствований. В этом параграфе будут рассмотрены различные точки зрения на индианизацию.

#### **Теория индийской колонизации ЮВА**

Существует несколько основных теорий индианизации. В конце XIX – первой половине XX в. была распространена идея прямой экспансии индийцев в ЮВА и основания там многочисленных колоний мирным и/или военным путём. Её сторонниками были индийские учёные Р.Ч. Маджумдар, Б.Р. Чаттерджи и К.А. Нилаканта Шастри [Majumdar, 1927; 1937; Chatterji, 1967[1927]; Nilakanta Sastri, 1949; Перская, 1983, с. 256–269]. Отечественные исследователи, как правило, в 1950-х – 1970-х гг. разделяли эти идеи [Тюрин, 1959, с. 84; Чебоксаров, 1966, с. 60; Арутюнов, Чеснов, 1966, с. 176; Журавлёва, 1966, с. 374; Седов, 1967, с. 14–15; Козлова, Седов, Тюрин, 1966, с. 522; Можейко, 1967, с. 44; Берзин, 1973, с. 11–12, 14–15]. Теория индийской колонизации получила поддержку крупнейшего историка Жоржа Сёдеса, посвятившего много времени её уточнению [Cœdès, 1944; 1948; 1964(2), p. 1–14; 1968]. В настоящее время эту теорию никто всерьёз не разделяет, хотя само присутствие индийцев, например ремесленников и/или брахманов, в ЮВА признаётся [Supomo, 1995, p. 309–332].

Возникновение теории индийской колонизации ЮВА, как её можно для удобства обозначить, объясняется, по-видимому, следующими обстоятельствами. Во-первых, европейским опытом колониализма, при котором капиталистические государства Запада (в первую очередь Европы) установили политический и/или

---

<sup>5</sup> Понятие Юго-Восточной Азии берётся только в географическом смысле.

культурный контроль над зависимыми странами Азии и Латинской Америки, где стали распространяться новые общественно-политические, экономические и культурные отношения, происходящие из метрополий<sup>6</sup>. Во-вторых, ростом индийского национализма, явления во многом обусловленного воздействием английской системы управления и образования в Индии. Индийские интеллектуалы конструировали образ «великой Индии», страны со славным прошлым и богатейшей культурой, одним из аспектов которой стала роль просветителя окружающих отсталых культур, которые могли рассматриваться как колонизованные индийцами, подобно тому как сама Индия стала «жемчужиной Британской короны» [Бонгард-Левин, Ильин, 1985, с. 20–24; Вигасин, 2002, с. 116–122, 130–139]. В-третьих, господствующими в западных научных кругах концепциями однолинейного эволюционизма и диффузионизма (это не означает, разумеется, полного единства во взглядах на конкретные стадии общественного развития, его движущие силы, характеристику отдельных обществ и т.п.) [Токарев, 1978; Эванс-Причард, 2003]. Наконец, развитием позитивистской методологии с её девизом «давайте собирать факты» и накоплением множества эмпирических сведений о самых разных сообществах, которые требовали минимальной классификации и объяснения выявляемых сходств и различий [Вайнштейн, 1940; Гутнова, 1985; Историография античной истории, 1980; Историография истории Нового времени, 1990; Историческая наука в XX веке, 2002; История отечественного востоковедения, 1995; Шапиро, 1993]. Бросающееся в глаза сходство религиозных верований, письменности, архитектуры, скульптуры, воздействие санскрита на многие языки ЮВА вкуче с отсутствием собственных кадров историков в этом регионе и колониальным подчинением Западу (с формальной независимостью Сиам) способствовало оформлению концепции индийской колонизации, способной объяснить эмпирически наблюдаемые явления, полностью укладываясь в диффузионизм и не очень портя однолинейный эволюционизм: современный Восток в теории лежал вне истории, лишь «классический Восток», т.е. Египет и Ближний Восток до Греко-персидских войн, удостоился такой

---

<sup>6</sup> Классическое, хотя и далеко не бесспорное исследование воздействия колониализма на востоковедение: [Саид, 2006].

чести [Maspero, 1895–1908; Масперо, 1911; Захаров, 2008(2), с. 11–24].

### **Теории местной инициативы**

Теории индийской колонизации противостоит другое направление в историографии, исходящее из тезиса об активной роли местного населения в заимствовании индийской культуры<sup>7</sup>. Местную инициативу в выборе индийской культуры подчёркивал уже Ж. Сёдес [Cœdès, 1964, р. 1–14]. Я.К. Ван Лёр утверждал, что именно правящие верхи местных жителей были главной движущей силой индианизации [Van Leur, 1955, р. 103]. Это направление едва ли образует единую школу, так как сильно различается во взглядах на конкретные способы заимствования. Оно получило особое распространение после Второй мировой войны и обретения странами ЮВА политической независимости. На научные дискуссии влияло формирование самостоятельных национальных идеологий, отстаивающих исконную самобытность ЮВА и не признававших существенного вклада иных обществ в собственную культуру региона [Legge, 1992, р. 23–43].

Представления о способах проникновения элементов индийской культуры в ЮВА различались ещё до отказа от теории индийской колонизации. Ещё в 1926 г. Н. Кром исходил из того, что жители Явы познакомились с индийской культурой благодаря торговле [Krom, 1926]. Я.К. Ван Лёр полагал, что торговцы едва ли могли быть теми образованными людьми, которые передали высокую санскритскую культуру населению ЮВА [Van Leur, 1955, р. 103, 107]<sup>8</sup>. На это Й. Маббет возразил, что нет никаких оснований думать, будто торговец есть заранее заданный тип характера и поведения, полностью исключаящий владение брахманской премудростью – напротив, более вероятно соединение в одном и том же человеке качеств воина, торговца, а порой жреца [Mabbett, 1977(2), р. 156]. В пользу этого свидетельствует

---

<sup>7</sup> Под культурой я понимаю общественно значимый опыт [Семёнов, 1999, с. 32], таким образом, это понятие охватывает и материальные предметы, и духовный мир, и способы взаимодействия людей с предметами и друг с другом по поводу этих предметов.

<sup>8</sup> В ранней историографии боролись три концепции: брахманов, кшатриев и вайшьев, блестяще раскритикованные Ф. Босом [Bosch, 1961 [1946], р. 1–22].

само обращение индийской литературы шастр и сутр к теме дозволенных брахманам и кшатриям занятий, помимо жречества и военного дела соответственно: по-видимому, нарушения варновых предписаний встречались довольно часто. Следует добавить, что буддизм, тоже проникавший в ЮВА, вообще не может быть привязан к варново-кастовой системе традиционного индийского общества: для его распространения нужны проповедники и община-сангха, а не кшатрии, вайшьи, шудры или брахманы, о которых постоянно писали классические авторы.

Отечественная историография давно пришла к выводу о том, что среди индийских переселенцев в ЮВА были представители самых разных общественных групп, и не следует искать одну-единственную варну или касту, ответственную за индианизацию. О монахах, проповедниках, торговцах и правителях, бежавших из-за междоусобиц в Индии, и просто искателях приключений писали В.А. Тюрин, Н.Н. Чебоксаров и Л.А. Седов [Тюрин, 1959, с. 85; Чебоксаров, 1966, с. 60; Седов, 1967, с. 15]. Г.Г. Стратанович полагал, что среди переселенцев преобладал простой люд: крестьяне, рыбаки, ремесленники, но встречались и священнослужители, воины и купцы [Стратанович, 1966, с. 297].

Особое место в отечественной историографии занимают труды Ю.В. Маретина. Принимая тезис Я.К. Ван Лёра о ведущей роли внутренних факторов в развитии индонезийских обществ и отказавшись связывать переход от родового к классовому строю с индийской колонизацией, советский этнограф объяснил заимствование элементов индийской культуры потребностью в новой идеологии, способной узаконить возникшие общественные отношения [Маретин, 1966, с. 414]. В соответствии с методологией исторического материализма исследователь называл эту идеологию феодальной. Торговые и политические контакты с Индией и Китаем только ускорили развитие обществ ЮВА, но не детерминировали их. В распространении индийской культуры на территории Индонезии огромную роль играли побывавшие в Индии индонезийцы, хотя имело место и переселение проповедников буддизма, брахманизма и индуизма, феодалов<sup>9</sup> и купцов. Таким

---

<sup>9</sup> Здесь уместно напомнить, что согласно советской трактовке исторического материализма страны Азии в средние века принадлежали феодальной формации, а феодалом именовался представитель свойственного этой формации гос-

образом, ещё в 1960-е гг. Ю.В. Маретин сформулировал теорию политической индианизации ЮВА, или индианизации по политическим соображениям.

Корифей изучения ЮВА О. Уолтерс, стремясь обосновать идею единства региона с древнейших времён, решительно отверг понятие индианизации из-за содержащегося в нём намёка на колонизацию, заменив его «локализацией индийской культуры» [Wolters, 1982, p. 55; 1999, p. 55–57]. Это понятие показывает динамику усвоения заимствуемого опыта через подчёркивание активной роли местных жителей ЮВА в заимствовании индийских культурных моделей. Уолтерса поддерживают А. Айер и в некоторой степени Х. Кульке [Iyer, 1998, p. 9; Kulke, 1986, p. 2; 1993(2), p. 265; ср. Reynolds, 1995, p. 432–433]. Но у теории локализации есть существенный недостаток: она мешает увидеть активную роль индийцев, которые и были первичными носителями санскритской культуры, даже если их воздействие ограничивалось только обучением талантливых жителей ЮВА.

### **Эклектическая гипотеза Й. Маббета**

Современные дискуссии об индианизации начались, по-видимому, двумя статьями Й. Маббета 1977 г. Он выявил категориальные ошибки в дискуссии: интерпретацию индийской культуры как целостности (в его терминологии «монады» традиции Лейбница), тогда как в действительности это сложный набор взаимопроникающих и взаимовлияющих идей, образов жизни, укладов, и т.п.; гипостазирование типов «торговец», «воин», «жрец» и «вайшья», «кшатрий», «брахман» соответственно; соединение под одним названием индианизации двух разных процессов – появления княжеств или городов-государств с индийской культурой в первых трёх веках н.э. и рост крестьянских обществ со жреческой, военной и гражданской верхушкой во второй половине, если не последней четверти I тыс. [Mabbett,

---

подствующего класса. Дискуссии велись о сущности феодальных отношений, о справедливости применения к странам Востока понятий рабовладения и феодализма, об азиатском способе производства. Определённое представление об этих спорах можно получить в книгах: [Sawer, 1977; Dunn, 1982; Foursov, 1997, p. 345–420].



1977(1), p. 1–14; 1977(2), p. 143–161]. Следуя Ж. Сёдесу, Маббет назвал эти процессы первичной и вторичной индианизацией [Cœdès, 1968, p. 14f., 46f.].

Маббет сформулировал два основных вопроса индианизации: каким способом распространялось индийское влияние и какой была его глубина. Отвечая на первый вопрос, он предложил «эклетиическую», по его собственным словам, гипотезу, объединив все предшествующие: в распространении индийского влияния участвовали и местные жители, и индийцы из самых разных общественных групп. Исследователь думал, что любой радикальный ответ на вопрос о глубине влияния будет неточным, так как не учитывает характера индианизации в самой Индии, где санскритская культура существовала только внутри местной традиции (не было особой, «чистой» санскритской культуры – это общий различным традициям элемент). Влияние санскритской культуры и учёности было значительным, потому что она предоставляла разработанные идеи царственности, обряды и верования, иконографию и язык. Тем не менее, сохранялась значительная специфика юго-восточноазиатского региона, полного своих особых традиций политической, экономической и культурной жизни.

Маббет указал и на особенности индианизации ЮВА в сравнении с Южной Азией. Эволюционные потоки в ЮВА и в Индии, начавшись с усвоения единого санскритского наследия, неизбежно расходились друг с другом. Сохранение санскритской культуры в ЮВА было затруднено географическими препятствиями и отсутствием миграций из Индии. Индианизацию проводили индивиды, в той или иной форме владеющие санскритом (по Маббету, в большей степени местные жители), а не большие группы, соответственно, санскритская учёность была менее устойчива и потому отличалась большим синкретизмом, чем в Индии. Не следует ожидать и переноса кастового строя в ЮВА.

Безусловно, теория Маббета имеет и недостатки. Во-первых, исследователь не рассматривает вопрос о причинах индианизации («почему была заимствована индийская культура», вне зависимости от того, была ли она монолитной или это только обозначение разнородных традиций). Во-вторых, критерии определения степени синкретизма совершенно не ясны. В-третьих,

сам факт морской удалённости не обязательно свидетельствует о различиях в эволюции, тем более что в современной историографии австронезийским мореплавателям отводится ведущая роль в плаваниях через Индийский океан в древности. Наконец, на сегодняшний день споры идут о датировке индианизации: в частности, М. Смит доказывает, что до IV в. можно говорить лишь о поверхностных контактах между Индией и ЮВА и только в этом столетии начинается собственно индианизация [Smith, 1999, p. 1–26].

Тем не менее, представления Маббета об эклектическом составе участников индианизации и самой индийской культуры стали общепринятыми в зарубежной историографии (отечественные авторы так думали и ранее), а осуществлённый им категориальный анализ эталонным [Brown, 1996, p. 198; Bellina, Glover, 2004, p. 68–88; Miksic, 2007; Munoz, 2006; O'Reilly, 2007].

Ю.В. Маретин в том же 1977 г., что и Маббет, суммировал свои методологические воззрения на проблему индианизации, повторив в развёрнутом виде теорию политической индианизации в отношении самобытной индонезийской культуры [Маретин, 1977, с. 42–63]. Он справедливо заметил, что культуру любого общества нельзя представлять себе механистически, складывая её перечислением отдельных элементов, и что заимствования извне не могут объяснить внутреннего развития общества. Поэтому индийские культурные веяния легли на местную индонезийскую основу, причём обитатели древней Индонезии осуществляли строгий отбор нужных им элементов. Ю.В. Маретин полагал, что заимствование индийских традиций осуществлялось столь легко из-за общности религий Индии и Индонезии, но назвал среди общих черт лишь анимизм дравидийских культов.

К тем же выводам, что и Ю.В. Маретин и Й. Маббет, пришёл Д.В. Деопик. По его мнению, в период становления классового общества «различные народы региона выбирали то, что им в большей степени подходило в индо-дравидском мире, руководствуясь при этом своими особенностями... Воспринималась лишь определённая часть религиозной идеологии, языка, религии, приёмы в искусстве» [Деопик, 1977, с. 31].

## Многофакторная теория индианизации К. Холла

К. Холл сформулировал проблему индианизации несколько иным способом сравнительно с Й. Маббетом. По его мнению, нужно ответить на вопрос, как и почему жители ЮВА решили заимствовать индийскую культуру [Hall, 1985, p. 44]. И здесь К. Холл предложил исходить из того, что в каждом конкретном случае причины заимствования различались. Индианизация Фунани произошла в середине V в. из-за потребностей государственного аппарата<sup>10</sup> в усовершенствовании извлечения доходов из земледелия, т.е. из стремления улучшить налогообложение, и отказа видеть главный источник средств в морской торговле [Hall, 1985, p. 70]. Это совпадает со сменой династии: в Фунань был приглашён правитель из Паньпани, уже индианизированного царства на Малаккском полуострове. Именно тогда, по К. Холлу, в Фунани начинается использование санскрита, почитание индийских божеств, включая буддийского бодхисатву Локешвару, появляются брахманы и чиновники индийского типа [Hall, 1985, p. 69–71]. А в Паньпани и других социумах Малаккского полуострова индианизация была вызвана стремлением местных правителей повысить свой статус в глазах и местных жителей и приплывающих индийских купцов [Hall, 1985, p. 70]. К. Холл отмечает, что «восприятие санскритской культуры поддерживалось лидерами обеих территорий (Индии и ЮВА – А.З.) из-за её потенциала как источника политического и социального сцепления» [Hall, 1996, p. 47], что повторяет положения Й. Маббета и Ю.В. Маретина.

В построениях К. Холла, безусловно, есть рациональное зерно: едва ли можно утверждать, что разнородные и разновременные заимствования могут быть объяснены каким-либо одним фактором. Но в его концепции есть и слабые звенья. Во-первых, китайские послы в Фунань Кан Тай и Чжу Ин сообщают о применении индийского письма в этой политике уже в III в., т.е. за два столетия до предполагаемого К. Холлом начала индианизации [Hall, 1985, p. 48; Pelliot, 1903, p. 254]. Во-вторых, теория «поздней индианизации» не вполне объясняет обнаружение ин-

<sup>10</sup> Отнюдь не все исследователи видят в Фунани «государство» [Wolters, 1982; 1986, p. 15; Jacques, 1979, p. 371–379; Vickery, 1998; 2003, p. 101–143].

дейских предметов в археологических раскопках в ЮВА [Bellina, Glover, 2004], хотя это спорно [Smith, 1999]. Наконец, остаётся вопрос о начале индианизации на Малаккском полуострове в Паньпани, политическом образовании довольно загадочном, известном только по китайским источникам.

Очередное обращение к тематике индианизации в 1970-х – начале 1980-х гг. имеет, безусловно, определённый социально-культурный подтекст, хотя определить его несколько сложнее, чем в случае с предшествующими дебатами. В гуманитарных науках шли разнообразные и взаимосвязанные друг с другом процессы: взлёт и падение структурализма и появление пост-структурализма, становление «новой исторической науки» и «новой культурной истории» со вниманием к исторической психологии, или ментальности, распространение количественных исследований, появление постмодернистских, деконструкторских изысканий («Ориентализм» Э. Саида), расцвет неозолуционизма и герменевтики... Едва ли менее важным было обращение к истории понятий, примером чему служат тот же Саид и знаменитый Р. Козеллек, исследовавший историю понятия «история» [Koselleck, 1979; 2002; *Geschichtliche Grundbegriffe*, 2004]. Становится очень популярной идея равноценности культур, нашедшая своё теоретическое воплощение в различных теориях, в том числе известного специалиста по яванской культуре Клиффорда Герца [Гирц, 2004]. В целом наблюдалась дальнейшая специализация исследований в сочетании со спецификацией понятий.

Рассмотренные выше теории Й. Маббета, Ю.В. Маретина, О. Уолтерса и К. Холла вполне отвечают методологиям своей эпохи. Спецификация понятий, различение выделяемых сознанием типов поведения и эмпирически данных индивидов, отказ от поиска сущности под названием «индийская культура», определение «санскритской учёности» как элемента разнообразных местных культурных традиций как в Индии, так в ЮВА у Й. Маббета были следствием его методологической позиции, которую можно, наверное, определить как структурализм. Ю.В. Маретин придерживался истмата, как сообщалось выше, но одним из атрибутов этой методологии предстаёт примат внутренних факторов общественного развития над внешними. О. Уолтерс был сто-

ронником равноправия культур и следовал герменевтике, стремясь познать культуру в её собственных терминах, что нашло выражение в понятиях локализации индийской культуры и *мандалы*<sup>11</sup>. Он обосновывал существование особого региона ЮВА с древнейших времён [Wolters, 1982]. Что же касается К. Холла, то он, видимо, придерживался неэволюционистских взглядов, по крайней мере, в том, что касалось причин индианизации, коль скоро они отличаются в каждом отдельном случае.

### Теория политических предпосылок индианизации

В 1980-х гг. Х. Кульке, Г.Г. Бандиленко и С.В. Кулланда разрабатывали идею о том, что индианизация была вызвана политическими потребностями жителей Юго-Восточной Азии – узаконить возникающие отношения государственного быта [Kulke, 1986(1–2); 1990; 1993(2); Бандиленко, 1984; Кулланда, 1988, с. 333–339; 1992, с. 124–127]. С.В. Кулланда использовал понятие потестарной стадии развития<sup>12</sup>. Х. Кульке подчёркивал важность легитимации, действуя во многом под влиянием М. Вебера, наследие которого он тщательно изучал.

С.В. Кулланда отмечал необходимость перестройки общественного сознания для упрочения новых государственных отношений, уже созданных обществами ЮВА, а не заимствованных извне. Важно подчеркнуть, что, по мнению С.В. Кулланды, государственность существовала в обществах Индонезийского архипелага до индианизации. Фактически распространение индийских по происхождению письменности и религий не было причиной перехода к новой социальной системе – государству.

Х. Кульке полагал, что культурное сближение (*convergence*) ЮВА и Индии было вызвано внутренним сходством, или

---

<sup>11</sup> О. Уолтерс предложил изучать Шривиджаю в «семиологическом духе» и прочесть её как текст [Wolters, 1979, р. 15]. О влиянии позитивистской методологии Т. Моммзена и Дж. Бьюри и герменевтики Р.Дж. Коллингвуда на Уолтерса, а также о возможных структуралистских особенностях его методологии см.: [Reynolds, 2008, р. 25, 32–38].

<sup>12</sup> Понятие потестарной стадии развития было введено Л.Е. Куббелем для обозначения эпохи перехода от первобытного к государственному строю, когда возникают властно-управленческие институты (от латинского слова *potestas* – власть), и получило определённое признание в 1980–1990-х гг.

близостью (nearness) эволюции их обществ [Kulke, 1990, p. 28]. Царства Южной и Восточной Индии, как и возникающие в IV–V вв. монархии ЮВА (о них см. подробнее в следующей главе), решали те же проблемы установления и легитимации своей власти. И в том и другом случае использовалась индуистская концепция «ограниченной вселенской власти» (limited universal kingship). По мнению Х. Кульке, не империя Гуптов, а небольшие княжества (princely states) Южной и Восточной Индии, структурно близкие синхронным царствам Юго-Восточной Азии, были источником распространения индийской теории царственности в регионе. Индианизация и в Индии и в ЮВА шла в форме санскритизации.

Г.Г. Бандиленко считал, что элементы индийской культуры способствовали завершению формирования государственности и классовых обществ на территории Индонезийского архипелага, а носителями индийской культуры были представители различных слоёв индийского общества [Бандиленко, 1984, с. 38, 40]. Построения Х. Кульке, Г.Г. Бандиленко и С.В. Кулланды развивают основную идею Ю.В. Маретина.

М. Викери разделяет теорию политической индианизации ЮВА [Vickers, 1998]. Исследовав историю Фунани, он выявил сохранение в III–IV вв. н.э. местных политических традиций, титулов и религиозных воззрений (встречающиеся в китайских источниках имена на *Фань* отражают местный титул *роф*). Правящие Фани, по Викери, вынуждали менее могущественных правителей изменить традиционные обычаи, чтобы обезопасить власть собственной семьи. Заимствованная индийская политическая традиция навязала кхмерам патрилинейную систему наследования, укреплявшую власть родов Фаней. Вслед за ранними историками Викери думает, что источником заимствования индийской культуры было юго-восточное побережье Индии, особенно район Калинги (штат Орисса), где находилось царство Паллавов. Именно от них в ЮВА проникают имена с окончанием *-varman* [Vickers, 1998, p. 56]<sup>13</sup>. По Викери, агентами индианизации были

---

<sup>13</sup> Идея заимствования с восточного побережья Индии восходит к Ж. Сёдесу и пользуется большой популярностью [Ray, 1991, p. 357–365; Stargardt, 1990]. А. Кристи, напротив, придерживается иной точки зрения, согласно которой основным источником служила западная Индия [Christie, 1970, p. 1–14]. Согласно П.

не только и не столько индийцы, сколько сами жители ЮВА, плававшие в Индию, могли обучать своих соплеменников индийской письменности [Vickery, 1998, p. 54].

### **Археологические подходы к индианизации ЮВА**

В 1980-х – 1990-х гг. Й. Главер неоднократно исследовал проблему контактов между Индией и ЮВА до середины I тыс. н.э. – времени, когда присутствие элементов индийской культуры (письменности, религиозных верований, социально-политических идей, типов скульптуры и архитектуры и других) во втором регионе бесспорно [Glover, 1980, p. 16–30; 1989; 1990, p. 139–184; 1992; 1996, p. 57–94]. Главер на материалах археологических раскопок в ЮВА обосновывал возможность её включения в мировую торговую сеть уже в IV в. до н.э., хотя в ранних работах он допускал вероятность того, что речь следует вести не о торговле, а о спорадическом обмене товарами. Впрочем, в своих поздних публикациях он отказался от этого предположения. Ключевым археологическим памятником, материалы коего легли в основу теории Главера, выступает раскопанный им могильник Бан Дон Та Пхет (Ban Don Ta Phet), расположенный между Канчанабури и Утхонгом в западном Таиланде [Glover, 1990; 1996]. Главер датирует его второй половиной IV в. до н.э. на основании радиоуглеродного анализа (C<sup>14</sup>). Безусловная ценность трудов Главера состоит в том, что в них обобщены имеющиеся археологические данные, которые можно трактовать в качестве свидетельства контактов между Индией и ЮВА: бусины из стекла и полудрагоценных камней, в первую голову агата и сердолика, и бронзовые сосуды с высоким содержанием олова [Glover, 1989; 1996]. Исследования Главера свидетельствуют о значительном возрастании роли археологии в изучении прошлого ЮВА и необходимости учёта её данных при конструировании теорий межкультурного взаимодействия. Некоторым недостатком построений Главера оказывается отказ от изучения причин контактов и индианизации: он просто констатирует их наличие, но не объясняет, чем они были вызваны.

---

Беллвуду, в V в. заимствования шли из Южной Индии, а в VII в. – из Бенгалии и Северной Индии [Bellwood, 1997].

Индийская исследовательница Х.П. Рэй издала в 1994 г. свою монографию о буддизме в истории морских связей Индии с окружающим миром [Ray, 1994]. Следуя Й. Главеру и другим археологам в обобщении археологических данных о контактах между Индией и ЮВА, Х.П. Рэй полагает, что между IV–III вв. до н.э. – III–IV вв. н.э. господствующей идеологией правящих элит и торговых групп в Индии был буддизм, способствовавший формированию торговой сети между Индией и ЮВА [Ray, 1994, p. 87–120, 161; см. также: Higham, 1989]. Хотя с IV в. н.э. он вытесняется шиваизмом в Чампе (Центральный Вьетнам) и едва ли может быть обнаружен на Яве, на территории Бирмы и Таиланда его влияние бесспорно [Ray, 1994, p. 136]<sup>14</sup>.

Роберт Браун в своём исследовании *дхармачакр* Таиланда, относящихся к царству Дваравати разделяет идею Х. Кульке о сходстве обществ Индии и ЮВА, применяя её для объяснения художественных стилей Таиланда и видя в *дхармачакрах* сплав индийских и местных черт [Brown, 1996, p. 185, 191]. Индийские культурные стили были средствами возвышения местной элиты внутри сообщества благодаря единому словарю культуры, который сплавивал и саму элиту. Браун критикует идею санскритизации, потому что в Юго-Восточной Азии не было кастового строя, в то время как санскритизация есть такое усвоение санскрита и брахманской жреческой культуры, которое призвано улучшить варново-кастовый статус группы [Brown, 1996, p. 187]. Браун думает, что во времена политической неустойчивости могло создаваться больше предметов искусства для узаконения претензий правителя на власть [Brown, 1986, p. 194]. Исследователь предлагает пересмотреть взгляды на взаимоотношения политической структуры и религиозного мирозерцания. По его мысли, Дваравати не оставило монументальной архитектуры, потому что заимствовало буддизм, который не вдохновлял на сооружение прославляющих Будду зданий, а древняя Камбоджа, заимствовав индуизм, где возведение храмов в честь богов было первой задачей правителя, была вынуждена создать государственный аппа-

---

<sup>14</sup> Доверие к сообщению буддийских источников об отправке буддийских проповедников Соны и Уттары жившим в III в. до н.э. царём Ашокой в «Золотую Землю» (Suvāṇṇabhūmi) высказывал ещё основоположник изучения культуры ЮВА Р. Ле Мэй [Le May, 1954, p. 42].



рат для организации рабочей силы. Сооружение храмов, бывших свидетельствованиями власти (*statements of power*), показывало связь между верхушкой общества и богами, а их строительство поощряло централизацию [Brown, 1996, p. 195].

Безусловно, Браун прав в том, что в ЮВА кастовый строй не существовал<sup>15</sup>. Но едва ли можно утверждать, что распространение санскрита не могло быть средством повышения социального статуса без привязки к кастовому строю.

Спорны взгляды Брауна на связь религии и политики. Дело в том, что заимствовавшие буддизм древние яванцы построили Боробудур, едва ли уступающий Ангкор Вату в Камбодже<sup>16</sup>. По сути, гипотеза Брауна предполагает антиисторическое восприятие индуизма и буддизма. Не объясняет она и того, почему в одном обществе были возможности для строительства, а в другом нет. Монументальное зодчество предполагает значительные людские и материальные ресурсы. Без экономических предпосылок возведение храмов трудно себе представить.

Н. Дальсхаймер и П.-И. Мангэн, исследуя статуи Вишну в тиаре (*Viṣṇu mitrés*) высказали предположение о существовании в ранней ЮВА единой вишнуистской торговой сети (*reseau marchande viṣṇuiste*), с которой и была связана первичная индианизация [Dalsheimer, Manguin, 1998, p. 87–123]. Они трактуют её как новый этап в формировании первых торговых государств ЮВА на Малаккском полуострове, наиболее известным из которых была полития Дуньсунь, известная по китайским хроникам ещё в III в. [Dalsheimer, Manguin, 1998, p. 104–105]. Эти торговые политии имели форму портовых городов-государств [Dalsheimer, Manguin, 1998, p. 107; Manguin, 2000, p. 409–416; 2002, p. 73–99]. По мнению Дальсхаймер и Мангэна, именно вишнуиты: торговцы, религиозные и политические деятели различных (далеко не только индийских) национальностей, – стали движущей силой индианизации (о роли вишнуизма в отечественной историографии писал Ю.В. Маретин) [Dalsheimer, Manguin, 1998, p. 109; Маретин, 1966, с. 414; 1977, с. 56; ср. Деопик, 1995, с. 93–96].

<sup>15</sup> Имеющиеся свидетельства об использовании понятий варны в средневековых обществах ЮВА не дают оснований для заключения о наличии варновой системы [Седов, 1965, с. 178–184; Маретина, 1965, с. 185–198].

<sup>16</sup> Яванцы приняли и индуистские верования [Бимбаева, 2004, с. 46–67].

Для доказательства этой гипотезы исследователи ссылаются на отчётливо вишнунитский характер ранних надписей Пурнавармана на Яве, на упоминание вишнунитских понятий *bhāgavata* и *bhakti* в надписи Гунавармана К.5 [Dalsheimer, Manguin, 1998, p. 108; Cœdès, 1931, p. 1–8].

Теория Дальсхеймер и Мангэна, несмотря на свою привлекательность, объясняет далеко не всё. Стела из Вокань около Нячанга во Вьетнаме, относящаяся самое раннее к IV в., и надписи Мулавармана из района Кутей на Калимантане, датирующиеся началом – первой половиной V в. н.э. [Захаров, 2011, с. 165–176; Vogel, 1918, p. 167–232] по своему характеру не могут считаться вишнунитскими. Поэтому едва ли можно жёстко связывать индианизацию с приверженцами Вишну. Хотя о преобладании вишнуизма в V–VI вв. в Фунани можно говорить более уверенно благодаря археологии низовьев Меконга [Tingley, 2009; Art & Archaeology, 2003].

Б. Беллина и Й. Главер выделяют две стадии во взаимоотношениях ЮВА с Индией (рассматриваемой как совокупность разных традиций, а не единая культура): между IV в. до н.э. и II в. н.э. ЮВА входила в систему мировой торговли, хотя индийские по происхождению и/или по стилю артефакты в регионе обнаруживаются в не-индианизированном контексте, тогда как во II–IV вв. уже сам контекст археологических находок индианизирован, хотя разнообразие предметов индийского типа уменьшается [Bellina, Glover, 2004, p. 72–83]. В первый период основными показателями индийского влияния выступают каменные и стеклянные бусины и керамика. На втором этапе появляется специфический вид сосуда – *кундика*, или кувшин с высоким горлышком и расширяющимся к основанию носиком. Заметную часть керамики образуют клеймёные и лепные сосуды (*stamped and moulded ceramics*) [Bellina, Glover, 2004, p. 80–81]. Тогда же произошло и восприятие индийских верований, художественных стилей, письменности и общественно-политических идей. Именно это восприятие и позволяет вести речь об индианизированном контексте. В более ранних работах Б. Беллина высказала предположение, что украшения – бусины из полудрагоценных камней, близкие по стилю индийским – начали производиться на западном побережье Малаккского полуострова и в районе Окео в кон-

це I тыс. до н.э. – начале I тыс. н.э., причём в производстве участвовали индийские ремесленники [Bellina, 2001; 2003, р. 286–297]. Мысль об индийском происхождении южно-восточноазиатских типов бус Беллина и Главер отстаивали в своём исследовании травленных щёлочью агатовых и сердоликовых бусин из раскопок в ЮВА [Bellina, Glover, 2001, р. 191–215].

Идеи Б. Беллина и Й. Главера разделяет М. Старк [Stark, 2006, р. 407–432]. По её мнению, первый этап контактов Южной и Юго-Восточной Азии длился с IV в. до н.э. по II в. н.э. и характеризовался спорадическим взаимодействием. ЮВА привлекала жителей Южной Азии своим оловом. Новый этап охватывал II–IV вв. н.э., когда возникло регулярное обращение значительного объёма товаров. После IV в. начался идеологический контакт. Завершение этого третьего периода связано со смещением торговых путей в сторону островной ЮВА, становлением буддийских царств Шривиджай на Суматре и Дваравати в Таиланде, империи Тан в Китае, ростом регионализма в Южной Индии и датируется VII–VIII вв., хотя М. Старк предпочитает вторую половину VIII столетия [Stark, 2006, р. 411]. Она полагает, что индианизация могла начаться на Малаккском полуострове уже во II в., однако лишь с V в. там появляются такие её показатели, как индийская скульптура, письменность и архитектура [Stark, 2006, р. 413].

### **Психологическая гипотеза индианизации Й. Маббета**

Й. Маббет в 1997 г. вновь исследовал проблему индианизации, отметив, что само слово «индианизация» из обозначения фактического процесса превратилось в название теории, открытой ныне для критики [Mabbett, 1997, р. 342–355, цитата на р. 343]. Маббет в значительной мере повторил свои рассуждения 1977 г., но дополнил их некоторыми новыми соображениями. Исходя из того, что уже в доисторический период общества ЮВА достигли высокого уровня культурной сложности с общественным расслоением, поселениями, окружёнными рвами и стенами, и применением железных орудий труда, Маббет задался вопросом о причинах, с одной стороны, такого развития местных обществ, а с другой, заимствования индийских идей управления и религии. Он видит одну из причин ранних успехов в развитии

сельскохозяйственных технологий, в том числе внедрении плуга, что позволило получать больший прибавочный продукт, достаточный для появления новых общественных групп: ремесленников, воинов, управленцев, жрецов. Маббет использует теорию средового ограничения Роберта Карнейро (*environmental circumscription*) [Carneiro, 1970. p. 733–738; Карнейро, 2006(2), с. 55–70]. В ЮВА возможности для развития земледелия ограничивались доступной технологией, что в свою очередь создавало внутреннее напряжение в обществе и вело к его усложнению, вызванному необходимостью уравновесить недостаток наличных ресурсов через захват контроля над ними и управление их распределением. В результате достигался значительный уровень политической сложности.

Маббет выделяет три этапа в доистории и протоистории: 1) развитие протогородских центров в середине I тыс. до н.э. (примером чего он считает Бан Дон Та Пхет в Таиланде); 2) широкое распространение индийских артефактов в последние века до н.э. – первые века н.э.; 3) полное включение южно-азиатских идей управления и религии в первой половине I тыс. н.э. [Mabbett, 1997, p. 347]. Маббет утверждает, что к середине I в. до н.э.–II в. н.э. относится большинство данных о прямых контактах индийцев и жителей ЮВА. Вследствие развития международной торговой сети сложились возможности для контроля над потоками товаров. Здесь Маббет использует древесную модель Б. Бронсона [Bronson, 1977, p. 39–52; Захаров, 2006, с. 73–75]. У некоторых групп, живущих в районах прибытия посредников и/или доступа к местным товарам, появились возможности для перераспределения богатства и усиления собственного влияния. Это тоже способствовало политической дифференциации.

Тем не менее, Маббет справедливо указывает на проблематичность теории о высоком развитии ЮВА в доисторический и протоисторический период: как объяснить сильное воздействие индийской литературы, языка, управления (*government*) и религии на ЮВА и едва ли не полное отсутствие обратного влияния? Маббет признаёт тот факт, что правдоподобной теории до сих пор не создано, и выдвигает предположение о психологической причине индианизации [Mabbett, 1997, p. 350]. Индианизация в Индии предполагала взаимодействие центра и периферии (*core*

and periphery) и была процессом распространения социально-политической культуры северо-восточной Индии, т.е. долины Ганга, на остальную часть субконтинента. То же самое можно сказать и о ЮВА, правда, с некоторыми уточнениями. По его мнению, общества на периферии культурного ядра/центра (core), будучи небольшими общинами, оказывались под большим культурным и психологическим давлением (stress). Эти небольшие общины, сталкиваясь с демографическим, социальным и экономическим давлением со стороны больших сообществ, нуждались в общем языке культуры, включающем символические ритуальные компоненты из известных культурных наборов. Этот новый для них язык культуры помогал людям создавать государства – «средство самовыражения, способное поддержать людей в условиях кризиса общественного самосознания (identity)» [Mabbett, 1997, p. 350]. Безусловно, санскрит не был языком повседневного общения, он имел статус языка «высокой культуры», принадлежащей элите, которая за счёт владения им увеличивала свой символический капитал и выделялась из остального общества. Символика ядра / центра была заимствована, а не навязана новым сообществам. Они включили верования центра в собственные системы взглядов, отобрав лишь те, которые не нарушали унаследованные от предков культурные символы.

Фактически Маббет возвращается к идее культурного превосходства Индии для объяснения её преимущественного влияния на ЮВА. Слабым местом его концепции оказывается недостаточное внимание к двум характерным чертам индианизации как действительного процесса: она охватывала отнюдь не все общества ЮВА, а только некоторые из них, следовательно, эти общества должны были отличаться от тех, где индианизации не было; влияние Индии превосходило влияние Китая, как известно, не менее развитого культурного центра с тысячелетней историей. Почему же общества ЮВА предпочли заимствовать санскрит, а не китайский язык, индуизм и буддизм, а не конфуцианство?<sup>17</sup> Следует подчеркнуть, что теория Маббета о психологическом состоянии обществ периферии нуждается в верификации на бо-

---

<sup>17</sup> Ниже мы увидим ответы на этот вопрос М. Смит и П.-М. Мюно.

лее серьёзном материале, нежели общие соображения о культурном давлении более развитого общества на менее развитое.

### **Теория поздней индианизации М. Смит**

В 1999 г. Моника Смит предложила теорию поздней индианизации, которая начинается не ранее IV, если не в V в. под влиянием успехов индийской династии Гуптов в политической, религиозной и социальной консолидации [Smith, 1999, p. 1–26]. До IV в. контакты ЮВА и Индии были, по её мнению, единичными и ограничивались торговыми взаимодействиями.

Система доказательств М. Смит такова. Во-первых, нет письменных свидетельств о плаваниях индийцев за пределы Индии – напротив, мы имеем достаточно сведений о высокой технике мореплаваний у австронезийцев (исследовательница ссылается на исследование П.-И. Мангэна [Manguin, 1996, p. 181–198]). Собранные ею данные говорят о том, что торговцы приплывали торговать на субконтинент, а не наоборот [Smith, 1999, p. 6]. Однако Смит оставляет без внимания сведения тех источников, которые говорят о плаваниях индийцев [см. подборку: Ray, 1994, p. 21–47]<sup>18</sup>.

Во-вторых, политическая организация индийских обществ до Гуптов (за одним возможным исключением – Маурьях при Ашоке) не имела достаточно ресурсов для международных контактов и завоеваний и осуществляла только поверхностный контроль над экономикой, чтобы рассчитывать на долговременные масштабные проекты [Smith, 1999, p. 4–5]. Эти соображения позволяют отвергнуть идею об индийцах как инициаторах индианизации.

В-третьих, и это гораздо важнее, археологические сведения о контактах либо сомнительны, либо недостаточны, чтобы гово-

---

<sup>18</sup> В созданном в первых веках н.э. буддийском памятнике «Вопросы Милинды» морская тематика используется для описания нужных аскету качеств и упоминается возможность плаваний в Китай, Александрию Египетскую и Золотую Землю (Suvarṇabhūmi, название Индокитайского полуострова) [Вопросы Милинды, 1989, с. 326, 339–343]. «Артхашастра» включает целый раздел, посвящённый контролю над судоходством, по большей части речным, но присутствует и мореходство (II, 28).

речь о влиянии. Неоспоримых находок индийских по происхождению предметов не так много: это гребень из слоновой кости, найденный в слоях I–II вв. в Тьянсене, Таиланд (Chansen), и хлопковая нить из раскопок Бан Дон Та Пхета [Smith, 1999, p. 7]. Римские по происхождению артефакты: монеты, инталии и бронзовые лампы – хоть и принадлежат к началу I тыс., могут быть результатом более поздней торговли (здесь исследовательница, судя по всему, закрывает глаза на известные ей раскопки Окео в южном Вьетнаме. – А.З.). Часто используемая для доказательства индийского влияния «рулеточная» чернолощёная керамика (rouletted ware) встречается не так часто, как можно подумать: всего три сосуда на Яве, семьдесят восемь на Бали (Сембиран), по одному в Пачунге и Чакиеу во Вьетнаме [Smith, 1999, p. 7]<sup>19</sup>. Сразу нужно подчеркнуть, что эта подборка неполна: Унур Лемпенг, или Сегаран-2 из раскопок Батуджаи дал два черепка и ещё один был найден в подьёме [Manguin, Indrajaya, 2006, p. 255–256, fig. 23.12]. Но М. Смит права в том, что на столь незначительных основаниях рискованно строить здание величественной теории масштабных культурных взаимодействий.

В-четвёртых, исследовательница считает, что имеющиеся ранние эпиграфические памятники, например текст из Вокань, нужно датировать не столько по палеографическим соображениям, сколько по анализу содержания, а он помещает их в V в., если не позже [Smith, 1999, p. 7–8]. Другие тексты – оттиски печатей – тоже не могут служить решающим аргументом в силу малочисленности и часто неясного стратиграфического контекста.

Смит оспаривает индийское влияние на производство железа и ценность бусин из стекла, агата и сердолика как свидетельств индийского влияния. Она указывает, что каменные бусы известны в ЮВА уже в начале II тыс. до н.э., а сырьё для их изготовления из других предметов наличествовало в достаточном количестве [Smith, 1999, p. 8–9]. Технология же обработки железа могла быть заимствована из Китая или найдена самими жителями ЮВА в процессе выплавки меди. Для производства стекла нужны песок, известь и сода, легкодоступные и широко распространённые ресурсы [Smith, 1999, p. 9]. Высокотемпературные

---

<sup>19</sup> Объём известной керамики можно представить по добротной, но далеко не полной коллективной монографии: [Earthenware in Southeast Asia, 2003].

технологии литья бронзы могли способствовать открытию производства стеклянных бусин.

Суммируя эти рассуждения, Смит считает данные об экономических, политических и культурных связях Индии и ЮВА до IV в. ограниченными небольшим числом объектов и проблематичными. Она формулирует два ключевых вопроса археологической интерпретации: насколько физических данных достаточно для подтверждения прямого контакта и насколько больше их требуется для подтверждения значительного и целенаправленного влияния [Smith, 1999, p. 10–11]?<sup>20</sup>

В трактовке причин заимствования индийской культуры М. Смит в основном следует Х. Кульке и К. Холлу, называя стремление местных правителей увеличить своё господство посредством символических и ритуальных средств, узаконить свои притязания на власть и улучшить связи с другими культурами [Smith, 1999, p. 11]. Но она идёт дальше, подчёркивая привлекательность политической модели Гуптов для властителей ЮВА, поскольку эта модель политического, социального и религиозного объединения (*integration*) была согласованной, удачной и долговременной [Smith, 1999, p. 12–14]. И имеющиеся эпиграфические памятники в ЮВА появляются в V–VII вв. [Smith, 1999, p. 15].

Статья М. Смит интересна отнюдь не только скептицизмом в отношении раннего этапа взаимодействия Индии и ЮВА и идеей о влиянии Гуптов (важность эпохи Гуптов отмечал и Г.Г. Бандиленко [1984, с. 38]). Важнее её попытка ответить на вопрос об отсутствии китайского влияния в ЮВА, сравнимого с индианизацией (за исключением северного Вьетнама). Она обращается к истории взаимодействия китайских государств, начиная с Цинь, и приходит к выводу о том, что «многочисленные ранние торговые контакты [Китая с ЮВА] сопровождались применением силы и многочисленными попытками подчинить и управлять

---

<sup>20</sup> По существу, М. Смит формулирует одну из ключевых проблем источниковедения. Как свидетельства контактов отражают процессы заимствования социального опыта? (Этой формулировкой я обязан Марку Юрьевичу Ульянову, за что приношу ему глубокую благодарность. – А.З.) Ответить на этот вопрос однозначно едва ли возможно. Единственное, что не подлежит сомнению: между свидетельствами контактов и заимствованием опыта прямой связи быть не может.



землями [ЮВА]» [Smith, 1999, p. 17]. Таким образом, заимствование китайской модели общественной, политической и религиозной организации предполагало китайский контроль, тогда как индийские политики были слишком слабы для прямой экспансии, а их идеями и символами можно было легко манипулировать [Smith, 1999, p. 18].

Безусловно интересная, теория М. Смит имеет недостатки. Во-первых, связать начало индианизации с политическими успехами Гуптов можно, только закрыв глаза на свидетельства китайских хроник об индианизации Фунани уже в III в. (см. выше). Во-вторых, политические идеи индийцев были сформулированы задолго до Гуптов: и «Артхашастра», и «Законы Ману» созданы в II в. до н.э. – II в. н.э. или на рубеже эр, «Яджнавалкья-смирита» во II–III, а «Нарада-смирита» – в III–IV вв. [Вигасин, Самозванцев, 1984; Вигасин, 1984, с. 285–286]. В-четвёртых, химический состав стеклянных бусин I тыс. до н.э. из Таиланда совпадает с оным из Арикамеду на восточном побережье Индии [Lankton, 2003, p. 61, 69], и какие-то связи отрицать невозможно, хотя кто был источником, а кто получателем, с уверенностью сказать не получается. Наконец, едва ли можно свести проблему китайского заимствования к агрессивности «Поднебесной». Свою роль могли сыграть и сложности китайской иероглифической письменности, и чрезмерные по меркам обществ ЮВА затраты на китайские административные механизмы, предполагающие множество чиновников, и отмеченное Х. Кульке сходство политической организации царств Индии и ЮВА. Вопрос, тем не менее, остаётся: почему жители ЮВА предпочли индийское «культурное меню» китайскому?

П.-М. Мюно в 2006 г. предложил интересный ответ на вопрос о причинах выбора индийской культуры: во время формирования государственности ЮВА – I–III вв. н.э. – преобладали контакты с Индией, а прочные связи с Китаем общества региона установили лишь в V в. [Munoz, 2006, p. 59]. А на возникающий вопрос: почему именно в начале I тысячелетия н.э. имел место генезис австронезийской государственности – ответ тоже найден: этот процесс был вызван экономическим бумом I в. н.э., когда резко оживились контакты между Римской империей и Индией. Они, в свою очередь, способствовали росту торговли с ЮВА, где

производились востребованные на западном рынке товары. Рост торговых оборотов вёл к обогащению части общин, социальному расслоению и стремлению отдельных лиц закрепить за собой главенствующее положение. Для этого потребовались новые символические средства, найденные в Индии, стране обитания основных торговых партнёров. В остальном взгляды П.-М. Мюно на индианизацию повторяют теории Й. Маббета и Х. Кульке.

Бесспорно, теория Мюно довольно привлекательна. Тем не менее, в ней есть некоторые слабости. Прежде всего, тезис о литогенезе в ЮВА на рубеже эр до сих пор остаётся лишь гипотезой<sup>21</sup>: во-первых, нет эпиграфических документов; во-вторых, самые ранние свидетельства китайских хроник появляются лишь в III в., а они составлялись с учётом китайского восприятия; в-третьих, археологических свидетельств существования административного аппарата нет. Сомнительно и утверждение, что прочные связи с Китаем были установлены лишь в V в. Во всяком случае, вьетнамские районы знали о Китае гораздо раньше, а через австронезийских мореходов Чампы эти сведения могли проникнуть и на архипелаг. Китайское посольство Кан Тая и Чжу Ина в Фунань относится к III в.

Дж. Миксик предложил видеть в индианизации один из этапов истории ЮВА как целостного региона, сравнимого с христианизацией, Возрождением и Просвещением в Европе [Miksic, 2007, р. XLVII–XLVIII]. По его определению, в качестве теории индианизация это «мнение, согласно которому юго-восточноазиатская культура была коренным образом изменена влиянием из Индии, начавшимся приблизительно две тысячи лет назад, и индийские идеи царственности, индуизм и буддизм, санскритский язык, литература и мифология – короче, индийская цивилизация, – была пересажена в ЮВА» [Miksic, 2007, р. 145]. Он констатировал, что ныне споры идут о конкретных способах переноса характерных черт южно-азиатской культуры на юго-восточноазиатскую почву и осуществлявших их деятелях. Этот процесс не рассматривается как единая волна или даже последовательность волн – в каждом отдельном случае последователь-

---

<sup>21</sup> По-видимому, исключением был Вьетнам, оказавшийся слишком близко от централизованного в эпоху Чжаньго и превратившегося в 221 г. в империю Цинь Китая [Деопик, 2002].

ность заимствований предстает неповторимо индивидуальной и разнообразной, причем усвоение индийской культуры оказывалось тесно связано с укреплением уже существовавших общественных и культурных структур местной элитой – главным агентом индианизации [Miksic, 2007, p. 146–147].

### **Теоретические основы дискуссии**

Современные дискуссии об индианизации, по-видимому, вызваны рядом как научных, так и общественных международных, экономических и политических процессов. С одной стороны, уже с 1970-х резко возрастают археологические исследования в странах ЮВА, ведущиеся по новейшим технологиям с применением естественнонаучных методов. Они дают ежегодный рост данных по каждому отдельному памятнику, их группе, районам, странам и региону в целом. Соответственно, они нуждаются в интерпретации и обобщении, уточнении либо пересмотру старых схем и выработке новых концепций. Специализация, эта общая черта мировой науки, приводит к появлению специализированных исследований по отдельным классам предметов, например рассмотренные выше монография Р. Брауна о дхармачакрах Таиланда и статья Н. Дальсхаймер и П.-И. Мангэна о статуях Вишну в тиаре. Поскольку же эти предметы не существовали и не существуют изолированно от породившего и изучающего их обществ, постольку их исследование неизбежно вынуждает к анализу общих проблем истории региона и/или отдельных его стран. Таким образом, возросшая роль археологии приводит к существенному уточнению или полному пересмотру старых концепций, выработанных на материале письменных памятников (эпиграфики и свидетельств иноземных авторов) и данных архитектуры и скульптуры. Следовательно, последний период изучения индианизации носит преимущественно «археологический» характер по вводимой в научный оборот основной категории источников.

Ведущая роль постмодернизма в мышлении, постструктурализма и неозволюционизма в методологии, при всей их крайней спорности, способствует укреплению представления о множественности не сводимых друг к другу путей развития отдель-

ных социумов. Это, в свою очередь, вынуждает отказаться от поиска универсальной модели индианизации ЮВА и, возможно, универсальной модели любых иных явлений. Вместо неё предлагается конструировать местные последовательности состояний, или линии развития, которые затем можно будет соединить вместе в качестве сосуществующих в одном географическом регионе, не выделяя основного варианта. Такие последовательности вовсе не предполагают поиска универсальных причин перехода с одной стадии/состояния на другую. Хотя эта методология крайне популярна и полезна для выявления региональных особенностей, она имеет существенные недостатки. Выделю один. Наука должна выявлять закономерности, т.е. устойчивые, повторяющиеся и существенные связи между явлениями, а если мы отказываемся видеть между последовательностями состояний нечто общее, отказываемся искать общие причины тех или иных структурных трансформаций, то мы уже занимаемся не наукой, а коллекционированием отдельных артефактов.

Как это ни странно на первый взгляд, недавним дискуссиям об индианизации немало способствовали глобальные перемены после распада СССР. Возрастающая роль Китая в мировой экономике и политике, особенно сказывающаяся в соседних с ним государствах, за влияние на которых он, кстати, ведёт стратегическую борьбу [Мосяков, Тюрин, 2004; Мосяков, 2002; 2005; 2007; 2008], заставили многих учёных изучать воздействие Китая на соседей и остальной мир на протяжении всей его истории. Этим можно объяснить интерес к отказу от выбора древнекитайских моделей в древних политиях ЮВА у М. Смит, П.-М. Мюно и Исидзавы [Ishizava, 2003, p. 221–228].

Заметным фактором становится поиск странами ЮВА в составе АСЕАН новой коллективной идентичности, основанной на идее изначальной общности судеб и интересов [Мосяков, 2008(1), с. 5–10]. Хотя исторически регион не существовал до конца Второй мировой войны, представляя собой разрозненный конгломерат политий, народностей, языков, в современной историографии явно представлено желание найти его общую историю – и здесь индианизация оказывается одной из наиболее удачных тем (идея Дж. Миксика), пусть даже Вьетнам (не считая

Чампы), Филиппины и восточные острова Индонезии не проходили этой стадии. Но такова логика мифотворчества в идеологии.

### **Итоги и перспективы дискуссии**

Причины индианизации до сих пор не ясны. Наиболее популярное направление в историографии связывает её с политическими потребностями обществ ЮВА, хотя не всегда можно доказать сам переход к новым политическим формам: скажем, Д. О'Рейли обосновывает тезис о том, что ранние политии континентальной Юго-Восточной Азии были вожествами, а не государствами [O'Reilly, 2007]<sup>22</sup>. Начало первичной индианизации остаётся предметом споров: его относят то ко I–II, то к IV–V вв. Нет единства во мнении о соотношении индийских религиозных систем в индианизации: одни учёные склонны отдавать приоритет буддизму, другие вишнуизму, третьи – шиваизму (такова гипотеза П. Уитли [Wheatley, 1983]). По-видимому, нет сомнений, что дальнейшая судьба индийского влияния была крайне запутанной, и в различных обстоятельствах можно найти разные предпосылки и формы заимствований. Хотя большинство исследователей считают агентами индианизации местных жителей ЮВА, оценка роли индийцев варьирует от допущения их присутствия в регионе до открытого его отрицания. Причины выбора именно индийской культуры тоже пока не получили однозначного ответа. Предложенные факторы отказа от китайской общественно-политической модели, несмотря на их привлекательность, не могут считаться обоснованными.

Прежде чем завершить главу, хотелось бы наметить некоторые перспективы дальнейшего изучения проблемы индийского влияния в ЮВА. Во-первых, желательно строгое различение различных процессов, объединяемых под названием индианизации. Заимствование отдельных материальных предметов, таких как

<sup>22</sup> Общества позднего бронзового – раннего железного века в ЮВА, существовавшие в I тыс. до н.э. – начале н.э., большинство исследователей считает вожествами [Higham, 2002], поэтому, если гипотеза О'Рейли верна (а она нуждается в дополнительной проверке), то говорить о структурном развитии в социумах ЮВА I тыс. н.э. (до IX в., когда начинается история Ангкорской империи, а на Яве возникает развитое делопроизводство) сравнительно с предшествующей эпохой не удастся [Vickery, 1998; Кулланда, 1992; Седов, 1967].

разные типы бусин и сосудов, не следует смешивать с заимствованием письменности – это два разных процесса, которые едва ли можно объяснить одними и теми же причинами. То же можно сказать о заимствовании языка и письменности: если в одних случаях санскрит применялся в эпиграфике, то в других наряду с санскритом сразу использовался местный язык. Классический пример – древнемалайские надписи Шривиджаи, в которых встречаются санскритские слова [Кулланда, 2001, с. 250–256; De Casparis, 1956, p. 1–46; Coedès, 1930, p. 29–80].

Нельзя смешивать заимствование языка<sup>23</sup> с заимствованием социально-политических идей: нужно исследовать те отношения власти, которые были присущи обществам ЮВА, по местным источникам и выявлять те идеи, которые в этих источниках отражены, а не видеть в отдельном употреблении понятий «раджа» и «раджья» (царь и царство соответственно) знание древнеиндийских теорий управления. Лишь ссылки на конкретные трактаты, подобно встречающимся в надписях Чампы указаниям на свод «Законов Ману» [Schweyer, 2006, p. 122–129], могут быть использованы в качестве доказательства знакомства с этим сводом – или с отдельными его положениями.

Отдельную проблему представляет изучение заимствований религиозных верований: буддизма, брахманизма и индуизма. Следует искать подтверждение религиозным переменам в обществах ЮВА опять-таки в местных данных. Утверждение о приоритете буддизма в распространении индийской культуры на Малайском (Индонезийском) архипелаге наталкивается на отсутствие свидетельств о его появлении здесь вплоть до эпохи Шривиджаи: и ранние надписи Мулавармана на Калимантане, Пурнавармана на Западной Яве, и свидетельства археологии Суматры, Явы и острова Банка, и китайские свидетельства о «Яве» (Епоти) говорят о преобладании различных форм брахманизма и индуизма [Manguin, 2004, p. 282–313]. Исключение составляет Батуджа – памятник на Западной Яве (см. главу II). Буддизм появляется лишь в Шривиджае и открытым остаётся вопрос о степени его влияния на местные верования, т.е. о его «шривиджайской» форме.

---

<sup>23</sup> В изучении санскритизации неocenимый труд: [Pollock, 2006].

Было бы крайне полезно развести заимствование религиозных представлений и заимствование образов божеств, архитектурных и скульптурных стилей. Можно ли говорить, что Вишну в тиаре был Вишну индуизма или за его обликом существовали иные, местные божества? Было ли заимствование архитектурных моделей храмов следствием восприятия религиозных представлений? И как связаны между собой религиозные и социально-политические идеи? Будет ли обоснованно видеть между ними нерасторжимую связь или предпочтительнее вести речь о взаимодействии различных феноменов?

Наконец, нужно задуматься о причинах этих разных процессов. По-видимому, слишком легко осуществляется перенос причин заимствования социально-политических идей на остальные сферы общественной жизни. Если восприятие индийских идей было связано с санскритом, то мы должны ожидать его появления в каждом обществе – но это происходит крайне избирательно. В одном случае заимствуется огромный лексический пласт и санскрит делается языком надписей, как на Яве, в другом – отдельные слова, как в Шривиджае VII в. [Gonda, 1998 (1<sup>st</sup> ed. – 1952)]. Ещё сложнее вести речь о заимствовании общественно-политических идей. С.В. Кулланда полагает, что целью заимствования в яванском случае было создание нового политического словаря для выражения новых государственных отношений [Кулланда, 1988, с. 333–339]. Это наблюдение представляется убедительным, но было ли неизбежным при этом обращение к шиваизму, следы которого можно найти в первых надписях Центральной Явы? Почему был сделан выбор в пользу Шивы, а не Вишну или Будды? Из-за соперничества с буддийской Шривиджаей? Или из-за особенностей характера Шивы, его способности отвечать местным представлениям о верховной власти?

Думается, эти соображения помогут в дальнейшем изучении проблемы индианизации. Хотелось бы ещё добавить, что взаимодействие культур имело место не только в ЮВА, и потому необходим сравнительный анализ индианизации в её различных (намеченных выше) формах и сопоставимых процессов в других регионах. Например, распространение латыни в Римской империи и Европе после её крушения, христианизация Европы с её неповторимыми особенностями, эллинизация Причерноморья и

Великой Греции и эллинизация Востока, славянизация Восточной Европы, германизация осколков Римской империи. Понятно, что между всеми этими процессами есть много различий. Возможно, всё сходство между ними только в словообразовании. Но обращает на себя внимание то обстоятельство, что в любом из этих случаев необходимо было присутствие представителей культуры-источника заимствований: германские племена селились на территориях павшей Западной Римской империи, славяне – на Балканах, греки – в Причерноморье, Великой Греции и в эпоху эллинизма на Ближнем Востоке (вспомним греко-арамейскую надпись царя Ашоки [Schlumberger et al., 1958, p. 1–48; Вигасин, 2007, с. 30]), распространение латыни немислимо без физического присутствия римлян... Это, по-видимому, может служить доводом (по аналогии, которая не есть строгое доказательство) в пользу предположения, что индийцы всё же были одними из инициаторов индианизации (каких именно процессов, выделенных выше, покажут будущие исследования).



## Глава II

### Царства V в.

#### § 1. Царство Мулавармана

В V в. на территории современной Индонезии появляются первые аутентичные письменные источники – надписи на санскрите. Одна их группа найдена на острове Калимантан. Она прославляет деяния царя Мулавармана. Другая группа происходит с Западной Явы и воспеваает царя Пурнавармана.

Надписи Мулавармана происходят из района Кутея в низовьях реки Махакам. Их найдено 7 [Vogel, 1918, p. 167–232; Chhabra, 1965, p. 85–92]. Они написаны на «жертвенных столбах» (*yūpa*). В Индии известны 12 таких надписей, происходящих в основном из Раджпутаны и датированных по эре Канишки или по эре Крита (отождествляемой с эрой Викрама) [Chhabra, 1947, p. 77–82; 1965, p. 101–108]. В Индии жертвенные столбы использовались для того, чтобы привязать приносимое в жертву животное, или для украшения места жертвоприношения (*yajñabhūmi*), или для того и другого вместе. В надписях Мулавармана причина возведения жертвенного столба оговаривается в каждом конкретном случае.

Калимантанские источники не содержат даты. По палеографическим данным надписи Мулавармана относятся к началу – первой половине V в. н.э. В них использована письменность «Раннее Паллава» (Г. Бюлер называл его «Паллавагрантха» [Bühler, 1896, S. 68–70; Кулланда, 1990, с. 181]). Составители надписей хорошо знали санскрит и его поэтическую метрику: надписи № I, II, IV, частично V, VI и VII написаны размером *ануштубх*, а № III и частично V – размером *арья*. Все они были

переведены автором этих строк на русский язык [Захаров, 2006, с. 31–38]<sup>1</sup>. Ниже даётся уточнённый перевод.

I. Надпись А по Ж.-Ф. Фогелю (№ II по Х. Керну) [Vogel, 1918, p. 212–213; Chhabra, 1965, pl. 8]:

- (1) śrīmataḥ śrī-narendrasya
- (2) kuṇḍuṅgasya mahātmanaḥ
- (3) putro śvavarmmo vikhyātaḥ
- (4) vañsakarttā yathāñśumān
- (5) tasya putrā mahātmānaḥ
- (6) trayas=traya ivāgnayaḥ
- (7) teṣān=trayāṅām=pravaraḥ
- (8) tapo-bala-damānvitaḥ
- (9) śrī-mūlavarmmā rājendro
- (10) yaṣṭvā<sup>2</sup> bahusuvanṇakam
- (11) tasya yajñasya yūpo yam
- (12) dvijendrais=samprakalpitaḥ ||

*Перевод:* «У великолепного, прекрасного царя (*narendra*), великого духом Кундунги [был] прославленный сын Ашваварман, подобно Аншуману<sup>3</sup> основатель династии. У него [было] трое великих духом сынов, подобных трём жертвенным огням. Из этих троих лучшим был наделённый самообладанием и силой аскезы Шри Мулаварман, величайший из царей (*rājendra*), [который] совершил [жертвоприношение] *бахусуварнака*. За эту (для этой) жертву этот жертвенный столб был установлен лучшими из дваждырождённых».

*Комментарий.* Имя Кундунга скорее всего местное, австронезийское, как предполагали Ж.-Ф. Фогель и Ж. Сёдес [Vogel, 1918, p. 197; Coedès, 1968, p. 52]. О местном происхождении Кундунги и его наследников пишет и Дж. Виссеман Кристи [Wiseman Christie, 1995, p. 162]. Ф. Ван Нарсен думал, что оно индо-

<sup>1</sup> Предложенный Э.О. Берзиным [Берзин, 1995, с. 303–304] перевод был выполнен с английского издания Б.Р. Чаттерджи.

<sup>2</sup> Читать *iṣṭvā* (деепричастие от глагола *iṣ*).

<sup>3</sup> Аншуман – это эпитет бога Солнца, означающий «Лучистый, Сияющий» [Arte, 1997, p. 1], а также личное имя внука царя Сагары, упоминающегося в надписи IV [Vogel, 1918, p. 213, n. 5]. Бог Солнца является мифическим предком солнечной династии города Айодхьи в Индии [Chhabra, 1965, p. 51; о Солнечной династии см. также: Бонгард-Левин, Ильин, 1985, с. 158].

незийское [Van Naerssen, 1977, p. 21]. Б.Ч. Чхабра и Й. Минаттур думают, что оно тамильское [Chhabra, 1965, p. 50–51; Minattur, 1964, p. 181–183], а Р.Ч. Маджумдар – санскритское [Majumdar, 1963, p. 24]. По данным топонимики Д.В. Деопик и М.А. Членов установили, что этническая принадлежность династий Кундунги и Пурнавармана на Западной Яве была малайской [Деопик, Членов, 1971, с. 223–233].

Жертвоприношение *бахусуварнака* из строки 10 надписи I упоминается в «Рамаяне» Вальмики (Bālakāṇḍa, I, 94; Uttarakāṇḍa, XXV, 8–9) [Chhabra, 1965, p. 108], причём в последней цитате это одно из семи жертвоприношений наряду с *агништомой*, *ашвамедхой*, *раджасуей*, *гомедхой*, *вайшнавой* и *махешварой*. Х. Кёрн отождествляет *бахусуварнаку* с *бахухираньей* – разновидностью жертвоприношения священного напитка Сомы [Kern, 1917, Blz. 62–63]. Термины *suvarṇa* и *hiraṇya* обозначают «золото» [Monier-Williams, 1899, p. 1236, 1299], поэтому в целом предположение Х. Кёрна правдоподобно. Но в свете других надписей, в которых речь идёт о дарах, это мог быть не один из ведийских ритуалов, а какой-то дар Мулавармана.

II. Надпись В по Ж.-Ф. Фогелю (№ III по Х. Керну) [Vogel, 1918, p. 214; Chhabra, 1965, pl. 9]:

- (1) śrīmato nṛpamukhyasya
- (2) rājñāḥ śrī-mūlavarmmaṇaḥ
- (3) dānaṃ puṇyatame kṣetre
- (4) yad=dattam=vaprakeśvare
- (5) dvijātibhyo gnikalpebhyaḥ
- (6) viṅśatir=ṅgosahasrikam
- (7) tasya puṇyasya yūpo yam
- (8) kṛto viprair =ihāgatai[h] ||

*Перевод:* «Этот дар в двадцать тысяч коров великолепного предводителя царей царя Шри Мулавармана дваждырождённым (*dvijātibhyo*), подобным огню, был дан в священнейшем месте Вапракешваре. За это доброе дело этот жертвенный столб был сделан пришедшими туда жрецами (*viprair*)».

*Комментарий.* Название Вапракешвара сложно интерпретировать. Корень *vapra* имеет значения «вал, земляное сооружение, насыпь любой формы; склон холма; вершина холма» [Monier-Williams, 1899, p. 920; Apte, 1997, p. 491]. Однако Х.

Кёрн переводил рассматриваемое словосочетание как «священный огонь» [Kern, 1917, Blz. 66]. По мысли Ж.-Ф. Фогеля, связывающего его с оборотом *puṇyatame kṣetre* («в священнейшем месте»), «ясно, что Вапракешвара должна быть собственным именем священного места или святилища, которое было свидетельством щедрости Мулавармана к “дваждырождённым”» [Vogel, 1918, p. 203]. Оборот «Бапракешвара» встречается в древнеяванских надписях в формуле *bhaṭāra i śrī Vaprakeśvara* «бог Шри Бапракешвары» или *kamung hyang i śrī Vaprakeśvara* «вы, боги в Шри Бапракешваре» [Vogel, 1918, p. 206; Kern, 1917, Blz. 66; Krom, 1931, Blz. 72]. Х. Кульке, однако, предлагает другой перевод Вапракешвары – «повелитель крепостного вала/холма (*vapra*)» [Kulke, 1991, p. 4; Атнашев, 1995, с. 37].

С истолкованием Вапракешвары связана и проблема, которая представляется при современном состоянии источников неразрешимой: кто почитался в этом святилище? Ж.-Ф. Фогель думает, что это был Шива [Vogel, 1918, p. 205]. Пурбочароко полагает, что Вапракешвара – это другое имя мудреца Агастья, чей культ крайне популярен в Юго-Восточной Азии [Poerbatjaraka, 1926, Chapter V, Blz. 62–82, esp. 69]. Б.Ч. Чхабра думает, что Вапракешвара мог быть именем храма, подобно Амаранатхе в Кашмире и Бадаринатхе в Гархвале [Chhabra, 1965, p. 52]. Археологические находки на Восточном Калимантане не решают эту проблему: в пещере Комбенг района Муара Каман были обнаружены изображения Шивы, Агастья, Нандишвары, Брахмы, Сканды и Махакалы, а в округе Кота Бандунг найдена бронзовая статуя Будды в стиле Амаравати времен Гуптов [Majumdar, 1963, p. 25, 28; Edwards McKinnon, 2000, p. 217–240]. Тем самым, даже если эти находки связаны с рассматриваемыми текстами, подтверждение есть и у тезиса Ж.-Ф. Фогеля, и у гипотезы Пурбочароко.

III. Надпись С по Ж.-Ф. Фогелю (№ I по Х. Керну) [Vogel, 1918, p. 214–215; Chhabra, 1965, pl. 10]:

- (1) śrīmad-virāja-kīrtteḥ
- (2) rājñāḥ śrī-mūlavarmmaṇaḥ puṇyam
- (3) śṛṇvantu vipramukhyaḥ
- (4) ye cānye sādhaḥ puruṣāḥ
- (5) bahudāna-jīvadānam

- (6) sakalparṛkṣaṃ sabhūmidānañ=ca
- (7) teṣām=puṇyagaṇānām
- (8) yūpo yaṃ sthāpito vipraiḥ ||

*Перевод:* «Пусть слышат предводители жрецов и те другие праведные мужи о добром деле великолепного Мулавармана: о богатом даре, о жизненном даре (*jīvadāna*), о его [даре] исполняющего все желания древа и его даре земли. За эти множества добрых дел этот жертвенный столб был поставлен жрецами».

IV. Надпись D по Ж.-Ф. Фогелю [Vogel, 1918, p. 215]:

- (1) saḡarasya yathā rājñāḥ
- (2) samutpanno bhagīrathaḥ
- (3) ...
- (4) mūlavarmma ...

*Перевод:* «Как Бхагиратха<sup>4</sup> возник / был рождён от царя Сагары<sup>5</sup> ... Мулаварман».

V. Надпись A по Б.Ч. Чхабре [Chhabra, 1965, p. 89, pl. 11]:

- (1) jayatu=atiba[laḥ]
- (2) śrīmān=śrī-mūlavarmma-ni[paḥ]
- (3) yasya likhitāni
- (4) dānāny=asmin=mahati[sthale]
- (5) Jaladhenuñ=ghṛtadhe[nuṃ]
- (6) kapilādānan=tath=aiva ti[ladānam]
- (7) vṛṣabh=aikādaśam=a[pi yo]
- (8) datvā vipreṣu rājendra[h] ||

*Перевод:* «Да здравствует очень могущественный, великолепный, господин Шри Мулаварман! В этом великом [месте] были записаны его дары, [которые] величайший из царей (*rājendra*) дал жрецам: дар воды, дар топлёного масла, дар рыжих коров и [дар] сезама/кунжута, также одиннадцать быков».

VI. Надпись B по Б.Ч. Чхабре [Chhabra, 1965, p. 90, pl. 12]:

- (1) śrī-mūlavarmmaṇā rājñā
- (2) yad=dattam=tilaparvvatam

<sup>4</sup> Бхагиратха – согласно индуистской мифологии правнук Сагары, благодаря аскезе которого река Ганг спустилась с небес на землю и в подземные владения для превращения из пепла обратно в людей 60000 детей Сагары, оскорбивших отшельника Капилу [Monier-Williams, 1899, p. 744; Apte, 1997, p. 398].

<sup>5</sup> Сагара – один из царей Солнечной династии [МНМ, 2000, т. II, с. 396].

- (3) sa-dīpamālayā sārddham
- (4) yūpo=yaṃ likhitas=tayoḥ

*Перевод:* «Прекрасным царём Мулаварманом была дана эта куча сезама / кунжута (этот сезамовый холм)<sup>6</sup> вместе с гирляндой огней. За эти [два дара] был написан этот жертвенный столб».

VII. Надпись С по Б.Ч. Чхабре [Chhabra, 1965, p. 90–92, pl. 13]:

- (1) śrī-mūlavarmma rājendra[ḥ] sama(re) jitya<sup>7</sup> pārthi[vān]
- (2) karadāṃ nṛpatīmś=cakre yathā rājā yudhiṣṭhiraḥ
- (3) catvāriṃśat=sahasrāṇi sa dadau vaprakeśvare
- (4) bā... triṃśat=sahasrāṇi punar=ddadau
- (5) ... sa punar=jīvadānaṃ prithagvidhaṃ
- (6) ākāśadīpaṃ dharmmātmā pārthivendra[ḥ] svake pure
- (7) ... mahātmanā
- (8) yūpo=yaṃ sth[āpito] viprair=nnānā ...ih=ā[gataiḥ] ||

*Перевод:* «Величайший из царей Шри Мулаварман, победив царей (pārthivān) в битве, сделал царей (nṛpatīn) данниками (karadān, «дающими дань»), как царь Юдхиштхира. В Вапракешваре он дал сорок тысяч... он снова дал тридцать тысяч. Сознующий свой долг (dharmātman), лучший из царей (pārthivendra) снова [совершил] дар жизни (jīvadāna) различных видов (или: многообразные дары жизни), фонарь / освещение / сигнальный огонь в своём городе... великим духом. Этот жертвенный столб был поставлен жрецами, [пришедшими] туда из различных [мест]».

Надписи Мулавармана сообщают много сведений об оставившем их обществе. Санскрит, заимствованные царские титулы (rājan, pārthiva, narendra), упоминания индийских сюжетов (например, связанных с героем «Махабхараты» Юдхиштхирой), санскритская поэтическая метрика и письменность указывают на хорошее знакомство с элементами индийской культуры. Раньше исследователи говорили об индийских «колониях» на территории Юго-Восточной Азии [например Majumdar, 1937; 1963]. Термины vipra и dvijāti переводились как «брахманы» [Kern, 1917, Blz.

<sup>6</sup> У слова *parvata* «гора» есть и значение «куча» [Monier-Williams, 1899, p. 609].

<sup>7</sup> Читать *jityā* [Chhabra, 1965, p. 91].

60–65; Majumdar, 1937, p. 139; Chatterji, 1967, p. 116, 122–124]. Однако они могут иметь и другие значения, в частности «жрец» и «дваждырождённый» [Böhtlingk, T. VI, 1886, S. 103; Böhtlingk, Roth, T. III, 1861, S. 830; Monier-Williams, 1899, p. 973]. В пользу более широкого значения свидетельствует отсутствие в надписях Мулавармана термина *brahman*. В любом случае существовала социальная группа жрецов, у которых были предводители (*vipramukhyāḥ* в надписи III).

Появление санскрита и санскритской культуры на юго-востоке Калимантана свидетельствует о морских контактах его жителей с Индией. Это предполагает наличие высокоразвитого мореходства. Надписи Мулавармана могли быть составлены лишь при наличии хотя бы одного знатока письменности и резчика по камню. В этих источниках сообщается о дарении коров, быков и земли. Как ни истолковывать эти сведения, налицо значительное разделение труда, включая специализацию управленческой деятельности в форме царской власти.

Действия Мулавармана в надписях называются «даром/дарением» (*dāna*, *dhenu*). Дарение было крайне важным институтом: из семи текстов только два – I и IV – не упоминают никаких даров. Ф. Ван Нарсен и Й.Г. Де Каспарис думают, что это указание на взаимный обмен дарами, или *потлач* [Van Naerssen, 1977, p. 18–21; De Casparis & Mabbett, 1992, p. 305]. Дж. Виссеман Кристи обоснованно сомневается в размере даров Мулавармана: 20000 коров в лесах юго-восточного Калимантана попросту невероятны, и потому «список даров был скорее символическим, чем реальным» [Wisseman Christie, 1995, p. 261–262]. Но это не означает, что их вовсе не было.

Важное наблюдение над терминологией надписей Мулавармана сделал Х. Кульке: «Мулаварман... разбил других земле-владельцев (*pārthiva*) и сделал их своими данниками (*kara-dā*). Титул *pārthiva* в этом контексте кажется очень значимым. Конечно, его часто переводят как “князь” или даже “царь”. Но более других царских титулов *pārthiva* первоначально означал владельца земли (*pārthiva* = *earthly*, *coming from earth*). *Pārthiva*, следовательно, обозначает местного лендлорда, которого мы знаем на Яве как *raka*. Мулаварман явно разбил некоторых таких соседей, но он признал их законные местные права на условии вы-

платы (*dā*) дани» (*kara*)» [Kulke, 1986, p. 6]. Последнее утверждение вызывает сомнения, так как мы не знаем, насколько регулярно *pārthiva* были обязаны платить дань, и долго ли продолжалась их зависимость от Мулавармана. Так как кроме надписей этого царя никаких эпиграфических данных по Калимантану I тыс. н.э. не имеется, эти отношения между Мулаварманом и различными *pārthiva* могли быть недолгими.

Политическая организация царства Мулавармана спорна. Большинство исследователей считают его государством [e.g., Coedès, 1968; Холл, 1958, с. 29сл., 44–45; Атнашев, 1995, с. 36–38; История Индонезии, 1992, ч. 1, с. 32–33; Козлова, Седов, Тюрин, с. 524; Кулланда, 1995, с. 216; Бандиленко, 1984, с. 30]. Вместе с тем, Х. Кульке, Дж. Виссеман Кристи, Э. Эдвардс Маккиннон и его коллеги думают, что это было вождество [Kulke, 1986, p. 5–6; 1990, p. 19; Wisseman Christie, 1995, p. 260–262; Edwards McKinnon et al., 1994, p. 155]. Иногда речь идёт о раннем царстве (*early kingdom*) [Kulke, 1991, p. 4–6; De Casparis, 1996, p. 52; Munoz, 2006, p. 95–96, 104–105; Miksic, 2004, p. 236–237; 2007, p. 383].

Определение политической организации царства Мулавармана зависит от того, что исследователи считают государством, ранним государством и вождеством [обоснование этой мысли см.: Захаров, 2006]. Отечественный исследователь Л.Е. Гринин предложил развёрнутую теорию политической эволюции и сформулировал ряд понятий, включая категорию раннего государства. Это «особая форма политической организации достаточно крупного и сложного торгово-ремесленного общества (группы обществ, территорий), определяющая его внешнюю политику и частично социальный и общественный порядок; эта политическая форма в то же время есть отделённая от населения организация власти: а) обладающая верховностью и суверенностью (или хотя бы автономностью); б) способная принуждать к выполнению своих требований; менять важные отношения и вводить новые нормы, а также перераспределять ресурсы; в) построенная (в основном или в большей части) не на принципе родства» [Гринин, 2011, с. 30].

Размеры царства Мулавармана установить не удаётся. Ясно лишь то, что оно охватывало несколько поселений. Часть их со-



ставляли исходную политическую единицу, благодаря которой Мулаварман подчинил другие поселения. Так как существовали жречество, знатоки письменности и резчики по камню, было развито мореходство, и Мулаварман сделал побеждённых царей своими данниками, можно говорить об изменении социальных отношений и введении новых норм. Поэтому царство Мулавармана можно считать ранним государством. Но надписи молчат о сановниках и о родичах правителя, за исключением его отца и деда. Насколько организация власти была отделена от населения, мы не знаем. Известно лишь о наследственной власти царя. Поэтому существенный признак раннего государства оказывается проблематичным.

Л.Е. Гринин принимает определение вожества Э. Сервисом [Гринин, 2011, с. 147–148]. С точки зрения Э. Сервиса, вожество – это форма социально-политической организации, в которой существуют централизованное управление и наследственная клановая иерархия вождей, социальное и имущественное неравенство, но отсутствует формальный и тем более законный репрессивный и принудительный аппарат [Service, 1975, p. 16]. Эти построения вполне согласуются с материалом. Наследственность власти Мулавармана подтверждается титулом его отца «основатель династии» (*vañśa-kartar*). Он называет себя царём, совершает дарения жрецам, ведёт победоносные войны и подчиняет себе других местных правителей.

Таким образом, царство Мулавармана по своей политической природе было как минимум вожеством<sup>8</sup>.

## § 2. Царство Пурнавармана

На Яве к началу V в. сложилось несколько политических центров. В стране *Шено* (китайская транскрипция термина Ява) ранее 424 г. проповедовал кашмирский принц-буддист Гунаварман [Pelliot, 1904, p. 275; Coedès, 1968, p. 54]. Китайский паломник Фа Сянь на обратном пути в Китай посетил страну *Йеноти*,

---

<sup>8</sup> Нужно иметь в виду, что понятие царства охватывает и государственные и догосударственные политические образования; примером тому служит использование слова *rājan* как в эпоху «Ригведы», так и в средневековой Индии (ср. историю слова «царь» в России).

которая находилась на Яве или на Калимантане [Legge, 1886, p. 113; Александрова 2008, 149; Самозванцева, 1990, с. 349]. Самой известной была *Тарума*, от которой осталось 7 надписей, прославляющих царя Пурнавармана.

Надписи Пурнавармана были обнаружены в провинции Батавия (современная Джакарта) ещё в XIX в.: в 1854 г. Джонатан Ригг нашёл надпись из Джамби. Как и надписи Мулавармана, эти тексты написаны на санскрите алфавитом «Раннее Паллава». Судя по палеографии, они датируются второй половиной V в. н.э. [Sarkar, 1971, p. 2; ср.: Dani, 1963, p. 238–239; Majumdar, 1937, vol. II, pt. 1, p. 110]. Ж.-Ф. Фогель издал 4 надписи [Vogel, 1925, p. 15–35; см. также: Kern, 1917, p. 1–9, 129–138; Chhabra, 1965, p. 93–97, pl. 14–18; Sarkar, 1971]. Три надписи остаются неизданными; по утверждениям специалистов, две вообще не читаемы [Sarkar, 1971, p. 1; Majumdar, 1937, vol. II, pt. 1, p. 105, n. 2].

Примечательной чертой надписей Чи-Арутён, Джамбу и Кебон Копи является изображение пары отпечатков ног: в двух случаях самого Пурнавармана и в одном (Кебон Копи) его слона. Четвертая надпись из Тугу говорит о прорытии канала («реки»). Пятая надпись, найденная в 1949 г. в русле реки Чидангхьянг, содержит отпечатки ног царя [Wisseman Christie, 1995, p. 257–258; Van Naerssen, 1977, p. 23, n. 50], как и надписи Чи-Арутён и Джамбу (к сожалению, она осталась недоступной).

Надписи из Чи-Арутён, Тугу и Кебон Копи написаны размером *шлока*, а Джамбу – *срагдхара*. Они были переведены автором этих строк на русский язык [Захаров, 2006, с. 46–50].

Наскальная надпись из Чи-Арутён:

- (1) vikkrāntasyāvanipateḥ
- (2) śrīmataḥ pūrṇavarmaṇaḥ
- (3) tārumanagarendrasya
- (4) viṣṇoriva padadvayam ||

*Перевод*: «Идущего большими шагами/умершего (*vikrāntasya*) владыки земли (*avanipati*) великолепного Пурнавармана, Индры/царя города (*nagara*) Тарумы<sup>9</sup> (это) двойной шаг, подобный [шагам] Вишну».

<sup>9</sup> Термин «Тарума» происходит от праавстронезийского корня \**taRum* «индиго» [Кулланда, 1992, с. 46; Wisseman Christie, 1995, p. 258; Krom, 1931, p. 78; ср.: Wessing, 2011, p. 325–337]. Он сохранился в названии реки Чи-тарум, в районе

*Комментарий.* Упоминание в надписи Чи-Арутён двойного шага Вишну показательно, так как, в отличие от надписей Мулавармана, где божества не называются, Пурнаварман уже сравнивается с одним из них. Речь идёт о знаменитой *аватаре* Вишну, когда он в образе карлика совершил три шага, которыми ему удалось отнять вселенскую власть у царя дайтьев Бали («Махабхарата» III.270; «Рамаяна» I.29; «Ваю-пурана» II.36) [Невелева, 1975, с. 19–38; МНМ, т. 1, с. 239, 24–25; Эрман, 1980, с. 61–62; Бэшем, 1977, с. 327; Дандекар, 2002, с. 67–84].

Наскальная надпись из Джамбу:

(1) śrīmāndātākṛtajño narapatirasamo yo purā [tā]rumāyām  
nāmñā śrīpūrṇaṇavarmā pracuraripuśarabhedyavikhyātavar-  
mmo

(2) tasyedampādavimbadvayamarinagarotsādane nityadakṣam  
bhaktānām yandripānām<sup>10</sup> bhavati sukhakaram śalyabhūtam  
ripūnām ||

*Перевод:* «Великолепным дарителем, благодарным, несравненным (был) в старые времена (*purā*) царь (*narapati*), который (правил) в Таруме, по имени Шри Пурнаварман, обладавший знаменитым панцирем, непроницаемым для стрел многочисленных врагов. Его это пара отпечатков ног, всегда сильная в разрушении вражеских городов (*nagara*), которая является делающей счастливыми верных царей (*ṇṛpānām*) и наносящей вред врагам».

Наскальная надпись из Кебон Копи:

jayaviśālasya tārume[ndra]sya ha[st]inaḥ  
[airā]vatābhasya vibhātīdampadadvayam ||

*Перевод:* «Здесь сияет пара следов ног подобного [Ай-]равате<sup>11</sup> слона сильного победами Индры/царя (*indra*) Тарумы».

Наскальная надпись из Тугу (Бекасих):

[1] purā rājādhirājena guruṇā pīnabāhunā

---

города Бандунг [Холл, 1958, с. 45]. По мнению ряда исследователей, в китайских хрониках царство Тарума упоминается под названием «Доломо», откуда в 666–669 гг. прибывали миссии в Китай [Холл, 1958, с. 45; Берзин, 1995, с. 180; Coedès, 1968, p. 53–54].

<sup>10</sup> Читать *yannṛpānām* [Chatterji, 1967, p. 130–131; Sarkar, 1971, p. 9, 12, n. 64].

<sup>11</sup> Айравата – слон Индры («Махабхарата», III, 42, 13–15; 43, 34–38; 216, 1–7; 220, 18; 221, 1–10; Рамаяна, VI, 15, 6; VII, 29, 27) [Apte, 1997, p. 124; МНМ, т. 1, с. 54].

khātā khyātām purī[m] prāpya candrabhāgārṇṇavam yayau ||  
pravarddhamānadvāiṅśadvatsarah<sup>12</sup> śrīguṇaujasā  
narendradhvajabhūtena [3] śrīmatā pūrṇṇavarmanā ||  
prārabhya phālgūṇe māsi khātā kṛṣṇāṣṭamīthau  
caitraśuklatrayodaśyām dinais siddhaikaviṅśakai[ḥ]  
[4] āyatā ṣatsahasreṇa dhanuṣā[m] sa śatena ca  
dvāiṅśena nadī ramyā gomatī nirmalodakā ||  
pitāmahasya rājarṣerbbidāryya śibirāvanim  
[5] brāhmaṇairggosahasreṇā prayāti kṛtadakṣiṇaḥ<sup>13</sup> ||

Перевод: «В старые времена царём среди царей, старшим родственником / наставником Пинабаху прорытая Чандрабхага, направляясь к прославленному городу (крепости?) (*purī*), пришла к океану. На 22-м году [его] увеличивавшегося [правления] сильным прекрасными качествами, сделавшимся обладателем царских (*narendra*) знаков Шри Пурнаварманом, начавшись в восьмой день тёмной [половины] месяца *пхальгуна* [и закончившись] в тринадцатый день светлой [половины] месяца *чайтра*<sup>14</sup>, выполненная за 21 день, была прорыта прекрасная река Гомати, чистая водой, протянувшаяся на шесть тысяч сто двадцать два *дхану*. [Она] течёт, разделяя землю с укреплённым лагерем (*śibira*)<sup>15</sup> деда царственного мудреца с брахманами, обладающими исполненной *дакшиной*<sup>16</sup> в тысячу коров».

Содержание надписей Пурнавармана показывает хорошее знакомство с индийской культурой. Реки, упоминаемые в надписи из Тугу, носят индийские имена Чандрабхага и Гомати, известные в Северной Индии (Ченаб в Западном Пенджабе и Гомати около Лакхнау, штат Уттар-Прадеш) [Chatterji, 1967, p. 6]. Го-

<sup>12</sup> Читать *vatsare* (Loc. Sg.) [Sarkar, 1971, p. 6, 11, n. 29].

<sup>13</sup> Читать *dakṣiṇaiḥ* (Instr. Pl.) [Sarkar, 1971, p. 6, 11, n. 29].

<sup>14</sup> Месяц *пхальгуна* соответствует февралю–марту, *чайтра* – марту–апрелю [Бэшем, 1977, с. 517–518].

<sup>15</sup> Термин *śibira* имеет значения «княжеский/царский лагерь, военный лагерь, шатёр в походном лагере, шатёр/палатка» [Böhlingk, T. VI, 1886, S. 233]. Обычно исследователи выбирают два первых понятия, но недавно А.В. Бимбаева предложила истолковывать *śibira* как «шатёр» [Бимбаева, 2004, с. 57].

<sup>16</sup> *Дакшина* – плата жрецам за совершение жертвоприношения. Упоминается в «Ригведе», где часто персонифицируется (I.18.5; X.103.8).

мати появляется уже в «Ригведе» (X.75.6)<sup>17</sup>. В Бенгалии существует река с одноимённым названием, а сами названия встречаются в пуранах [Sarkar, 1971, p. 11, n. 42]. Алфавит надписей близок письму Паллаво – одной из династий Южной Индии. Упоминаются брахманы, два индийских божества Вишну и Индра (в качестве титула царя), слон Индры Айравата. Мера длины носит индийское название *дхану* («лук»). 6122 *дхану* приблизительно равны семи милям, или одиннадцати километрам [Noorduyn, Verstappen, 1972, p. 298].

Форма скалы, содержащей надпись из Тугу, по мнению Ф. Боса, – фаллос [Bosch, 1961, p. 166]. Исследователь сопоставляет этот факт с яванской легендой, основанной на сюжете «Махабахараты», где Куравы (в оригинале Кауравы) и Пандавы заключили пари: кто быстрее пророев реку: «Тогда Курупати приказал Куравам рыть реку и Юдистира (в Индии Юдхиштхира. – А.З.) отдал Братасене (в Индии Бхимасена. – А.З.) такой же приказ. Братья Куравы взяли за дело сообща, но Братасена работал один, используя свой фаллос в качестве плуга. Река была быстро вырыта и получила название Сераю» (перевод Пурбочароко) [Poejbotjaka, 1926, p. 20]. Межстрочный разделитель в надписи Тугу выполнен в форме посоха, увенчанного трезубцем – атрибутом святого или божественного Гуру («учителя») индийской и индонезийской мифологии, который при помощи этого орудия порождает из земли водный источник [Bosch, 1961, p. 155–170; Noorduyn, Verstappen, 1972, p. 299–300]. Образ Б(х)атара Гуру («Божественного учителя») сложился в результате приспособления шиваизма к местным яванским представлениям [Бандиленко, 1984, с. 198, прим. 58]. Можно согласиться с К. Холлом: «Пурнаварман полагался на индийскую традицию для укрепления легитимности своей власти и подъема своего магического статуса над статусами дружественных ему вождей» [Hall, 1985, p. 107].

Дарение брахманам тысячи коров в надписи из Тугу можно считать свидетельством ритуального обмена услугами, или *потлача* [De Casparis, Mabbett, 1992, p. 305–306; Wisseman Christie, 1995, p. 261]. К. Холл подчеркнул, что шаги Вишну, с которыми сравниваются оные Пурнавармана, соединились с традиционным

<sup>17</sup> В переводе Т.Я. Елизаренковой «...Ты, Синдху, с Кубхой (направляешься) к Гомати...», где Гомати – река Гумал в Афганистане [Ригведа, 1999, с. 211, 476].

яванским представлением о ступнях как вместилище власти [Hall, 1985, p. 107, 291, n. 12]. Й.Г. Де Каспарис указывает, что в Индии и на Цейлоне почитаются отпечатки ног Будды или Вишну, но не человека, что наблюдается в случае с Пурнаварманом; напротив, в Индонезии такие символы, приписываемые предкам, очень распространены, особенно на острове Ниас, расположенном к западу от Суматры [De Casparis, Mabbett, 1992, p. 306]. Следовательно, перед нами наложение индийской формы на местное содержание.

Пурнаварман предпринял работу по управлению водными ресурсами с рекой Гомати. Их удалось осуществить за очень короткий срок – 21 день. Ж. Сёдес и Д. Холл полагали, что это были ирригационные работы [Coedès, 1968, p. 54; Холл, 1958, с. 44–45]. Для осуществления этого проекта, по мнению Д.В. Деопика и Г.Г. Бандиленко, «требовалось привлечение очень значительных людских ресурсов» [История Индонезии, 1992, с. 29]. Согласно Ж.-Ф. Фогелю, проведенное русло было очень небольшим по глубине и ширине [Vogel, 1925, p. 28–33]. Ф. Бос предполагал, что рытье не имело места и вся надпись имеет магический и символический характер [Bosch, 1961, p. 164–167]. Я. Нордэйн и Х.Т. Ферстаппен резко критикуют точки зрения Ж.-Ф. Фогеля и Ф. Боса, отмечая, что совершенно непонятно, зачем увековечивать надпись на камне создание водного пути, который нельзя использовать. По поводу мнения Ф. Боса они пишут, что «тогда ...то, что надпись называет рытьем, – не рытье» [Noorduyn, Verstappen, 1972, p. 299]; в таком случае пытаться искать следы деятельности царя бессмысленно, а главное, такая интерпретация фактически отрицает то, что говорит надпись.

Я. Нордэйн и Х.Т. Ферстаппен пришли к выводу о том, что водные работы были предприняты для контроля над затоплением рекой района порта (с целью его предотвращения) и заключались в изменении направления русла реки с северного на северо-восточное [Noorduyn, Verstappen, 1972, p. 298–307]. Царское поселение находилось между Тугу и современным портом Танджунг Приок [Noorduyn, Verstappen, 1972, p. 305–306]. Вопрос о людских ресурсах Нордэйном и Ферстаппеном не ставился, но такое действие требовало кооперации заинтересованных в нем поселений и координации действий многих людей.

Против тезиса о том, что Пурнаварман предпринял именно ирригационные работы, свидетельствует то, что на Западной Яве до XIX в. господствовало земледелие типа *ладанг* (переложное земледелие с подсечно-огневой системой), а не типа *савах* (ирригационное) [Van Naerssen, 1977, p. 28; Ng, 1979, p. 262–72]. По замечанию К. Холла, «занимающееся суходольным земледелием население Западной Явы было более подвижным и способным избежать хватки гнетущей придворной элиты...» [Hall, 1985, p. 105]. Это объясняет отсутствие других надписей в этом районе вплоть до X в. н.э. [Van Naerssen, 1977, p. 25]. Но не подлежит сомнению то, что Пурнаварман осуществил некоторые действия с руслом реки, что предполагает определённую централизацию его власти (иначе он не мог бы осуществить принятое решение; сомнения же в том, что оно было реализовано, представляются не очень логичными).

Политическая организация царства Пурнавармана спорна. Очень распространена характеристика его как государства [Coedès, 1968, p. 54; Холл, 1958, с. 44–45; Козлова, Седов, Тюрин, 1968, с. 529; История Индонезии, 1992, с. 29; Берзин, 1995, с. 180; Бандиленко, 1984, с. 30, 47; Бандиленко, 1995, с. 25; Ат-нашев, 1995, с. 38–39; Kulke, 1991, p. 6; Hall, 1985, p. 105]. Но это вызывает сомнения.

Первое, что бросается в глаза, – полное отсутствие упоминания в анализируемых текстах каких бы то ни было сановников. Это роднит эту группу источников с надписями Мулавармана с Восточного Калимантана (см. выше). Но в то время как в текстах Мулавармана встречается только один термин для обозначения города *pura*, западно-яванские надписи используют слова *nagara*, *purī* и *śibira*. Санскритский термин *pura* (*purī* – форма женского рода), как и *нагара*, имеет основное значение «город», но обладает и вторичным значением «замок, крепость, цитадель» [Apte, 1997, p. 341; Böhtlingk, T. IV, 1883, S. 97: Burg, eine befestigte Stadt, Stadt]. Термин *śibira* означает «укреплённый лагерь», Х. Кульке переводит его как «cantonment» и называет его «*кратоном*» – резиденцией правителя, а *purī* «знаменитым городом» [ср.: Бимбаева, 2004, с. 57]. Х. Кульке отметил, что «только термин *nagara* встречается в связи с Тарумой и политиями её побеждённых врагов» (*arinagara*); таким образом, «несмотря на свои

завоевания, Пурнаварман остается первым среди равных, правя своей *нагарой*, как делают его враги в своих нагарах» [Kulke, 1991, p. 6–7].

Уже указывалось, что в концепции Э. Сервиса вождество – это форма социально-политической организации, в которой существуют централизованное управление и наследственная клановая иерархия вождей, социальное и имущественное неравенство, но отсутствует формальный и тем более легальный репрессивный и принудительный аппарат [Service, 1975, p. 16]. О существовании в обществе Пурнавармана наследственной клановой иерархии вождей свидетельствует упоминание в тексте из Тугу «старшего родственника Пинабаху» и «укрепленного лагеря деда царственного мудреца». Титул Пурнавармана «царь» говорит о социальном неравенстве, как и наличие брахманов. На имущественное неравенство указывает дарение царем брахманам тысячи коров (даже если размер дарения преувеличен). Единственное, что может казаться непроверяемым на анализируемом материале, – это централизованное управление. Рытьё канала (изменение русла реки) можно рассматривать как результат централизованного принятия решения по поводу проблемы, важной для всего общества: ведь недостаток влаги (как и её избыток) препятствует удачному хозяйствованию, а недостаточная доступность гавани для иноземных торговцев не даёт возможности для развития торговли.

Таким образом, в рамках концепции Э. Сервиса политическая организация яванского общества V в. н.э. может быть охарактеризована как вождество. Но в сравнении с царством Мулавармана на Калимантане, Пурнаварман правил обществом, в котором существовали брахманы и безусловно велось летосчисление: надпись из Тугу увековечивает прорытие реки на 22-м году его царствования. Сравнение царя с Вишну указывает на новую идеологию. Незначительные сведения о родственниках монарха могут свидетельствовать о существовании иных, нежели родство, принципах организации. Поэтому понятие раннего государства Л.Е. Гринина тоже может быть интерпретировано на имеющихся эмпирических данных. Проблематичным снова оказывается существование публичной власти, отделённой от народа.



Прежде чем завершить анализ, необходимо остановиться на археологических данных о Западной Яве времён Пурнавармана. Из-за городской застройки поиск столицы Таруманагары в районе Танджонг Приока крайне затруднён. Но археологам удалось исследовать два поселения Батуджая и Чибуая. Ещё раньше Ж. Буаселье опубликовал изваяние Вишну из Чибуаи на Западной Яве [Voisselier, 1959, p. 210–226].

Сообщение надписи из Чи-Арутён о вишнуизме на Яве нашло подтверждение в трёх статуях Вишну в тиаре, найденных в Чибуае в 1952 (опубликована Буаселье), 1957 и 1975 гг. [Dalsheimer, Manguin, 1998, p. 88]. Первые две хранятся в Национальном музее Джакарты, третья – в Национальном центре археологических исследований в Джакарте. Первая статуя имеет высоту 64 см, вторая – 49, а третья – всего 10 см в высоту, 17,5 в ширину и 8 толщиной [Dalsheimer, Manguin, 1998, p. 102–103, 123, figs. 15–16; Edwards McKinnon et al., 1994, p. 154; Voisselier, 1959, 210–226; Бандиленко, 1984, с. 221, рис. 1з]. К сожалению, все они найдены вне контекста. По стилистическим признакам они относятся к V–VI вв. [Dalsheimer, Manguin, 1998, p. 103; ср.: Бандиленко, 1984, с. 48]. Однако благодаря археологическим исследованиям в первую очередь индонезийских учёных выявились некоторые черты археологического памятника.

Чибуая расположена в округе (*kecamatan*) Педес резидентства (*kecamatan*) Караванг провинции Западная Ява; её географические координаты 6° 3' 1" южной широты, 107° 20' 48" восточной долготы<sup>18</sup>. В 1984 и 1992 гг. её изучала совместная экспедиция Индонезийского университета и Национального центра археологических исследований в Джакарте [Edwards McKinnon et al. 1994, p. 153–155]. Найдено 6 кирпичных фундаментов, подчас в крайне плохом состоянии. Особое место занимает фундамент № 3 (СВУ III) размером 9х9,6 м с большим *лингамом in situ* [Edwards McKinnon et al. 1994, p. 154–155, fig. 6]. Археологи в подъёме нашли небольшой *лингам* с подставкой в форме *йони* длиной 36 см. [Edwards McKinnon et al. 1994, p. 154]. Другие фундаменты меньшего размера: 3,5х3,5 м (СВУ II), 4,35х4,45 (СВУ V); состояние остальных не позволяет сделать выводов об их размерах.

<sup>18</sup> <http://www.maplandia.com/indonesia/jawa-barat/karawang/cibuaya/>

Археологи полагают, что размеры всего памятника достигают 600x1200 м. К сожалению, никаких других материалов найдено не было<sup>19</sup>.

Гораздо богаче другой памятник Западной Явы – храмовый комплекс Батуджая. Он расположен в двух км от реки Тарум (Читарум) и известен с 1984 г. Находится около её древнего русла, впадавшего в Яванское море в 4 км к северу. Географические координаты Батуджаи – 6°06'15"–6°06'17" южной широты и 107°09'01"–107°09'03" восточной долготы [Edwards McKinnon et al., 1994, p. 148; Manguin, Indrajaya, 2011, p. 114]. Современные административные границы искусственно делят храмовый комплекс на две части: восточную, относящуюся к деревне Сегаран округа Батуджая, и западную, связанную с деревней Телагаджая округа Пакис Джая; обе деревни принадлежат тому же, что и Чибуая, резидентству Караванг [Edwards McKinnon E. et al., 1994, p. 149].

Исследования Батуджаи идут с 1980-х гг. В настоящее время на комплексе ведутся реставрационные работы. Обнаружено около тридцати объектов, из которых тринадцать – кирпичные храмы. Крупные храмы найдены на холмах, носящих местное название *unur*. Об их буддийском характере говорит их форма: они сооружались в форме ступы. Этот вывод подтверждается находками буддийских посвячительных табличек в нижнем слое храма Бландонган (Сегаран V) [Manguin, Indrajaya, 2006, p. 250, fig. 23.6; Manguin, 2010, p. 174]. Эти таблички представляют сидящего на троне Будду в позе *абхаямудра*, по обеим сторонам которого стоят две фигуры в позе *трибханга* и с тремя сидящими Буддами на вершине каждого вотива. На некоторых есть нечитаемый текст. Эти таблички могут изображать чудо Шривасти или первые проповеди Будды [Manguin, Indrajaya, 2011, p. 116]. Размеры храма – 25 м<sup>2</sup> [Manguin, Indrajaya, 2006, p. 247]. Что касается датировки нижнего слоя Бландонгана, то П.-И. Мангэн и А. Индраджая по стилистическим основаниям надписей связывают его с VI–VII вв., хотя в ранней работе они называли радиокарбонную дату – не ранее 400 г. н.э., и предпочитали VII в. для

---

<sup>19</sup> П.-И. Мангэн пишет о том, что строительная техника одного из храмов напоминает кирпичную кладку из Окео и Тхапмьюй в дельте Меконга (Южный Вьетнам), но, увы, не уточняет, какого именно [Manguin, 2004, p. 302].

вотивов [Manguin, Indradjaya, 2011, p. 115–116; Manguin, Indrajaya, 2006, p. 249–250].

План первого этажа храма Бландонган (Сегаран V) сходен с храмом Ват Пхра Мен в Накхон Патхоме на территории современного Таиланда [Manguin, 2010, p. 176, fig. 6; Dupont, 2006, vol. I: D. 1–4]. Горельефы на штукатурке других храмов Батуджаи тоже сходны с памятниками монской культуры Дваравати, а не центрально-яванскими храмами. Вообще на Центральной Яве пока не встречалось горельефов на штукатурке.

В настоящее время в Батуджае найдено пять надписей либо на терракотовых табличках, либо на пластинах из золотой фольги [Manguin, 2010, p. 172]. Четыре из них, по сообщению П.-И. Мангэна, содержат знаменитый буддийский стих «*ajñānāc=cīyate karma...*», т.е. «незнанием накапливается карма». К сожалению, они остаются неопубликованными. В англоязычной литературе есть сведения о двух надписях: во-первых, это терракотовая табличка 6,5 см длиной, 5,0 см шириной и 1,1 см толщиной, на которую нанесена трёхстрочная надпись, выполненная письменностью «раннее паллава»; во-вторых, пластина из золотой фольги размером 5,0x2,5 см, содержащая часть этого стиха [Manguin & Indradjaya, 2011, p. 250; там же о третьей надписи на золотой фольге]. Эти три надписи найдены в Бландонгане. Надписи Батуджаи важны, потому что написанный на них буддийский стих встречается в других районах Юго-Восточной Азии, в частности в штате Кедах Малайзии – в знаменитой надписи капитана Будагупты и других текстах [Jack-Hergoualc'h, 1992, p. 217–226]. Распространение буддизма выглядит поэтому единым процессом.

Напротив, один текст на золотой пластине остаётся нерасшифрованным. Он найден в храме Сегаран II А [Manguin, Indradjaya, 2011, p. 121, fig. 5.6]. Исследователи думают, что это имя божества, однако это не более чем догадка.

Сегаран II, или Унур Лемпенг, занимает площадь 4800 м<sup>2</sup> и находится в ста метрах к юго-западу от холма Бландонган [Manguin, Indradjaya, 2011, p. 116–129]. Сектор II А – единственный холм, где есть родник чистой несолёной воды. Раскопки слоёв до 800 г. на Сегаран IIА дали свыше десяти тысяч черепков. Лишь два вида объектов могут быть связаны с буддизмом: маленькая

фрагментарная известняковая формочка с изображением раковины и упомянутая выше нерасшифрованная надпись на золотой пластине. Радиоуглеродный калиброванный анализ дал для этих слоёв даты между IV и VI вв.: 330–540, 390–550 и 340–540 гг. н.э. [Manguin, Indradjaya, 2011, p. 121–122].

О влиянии материальной культуры Индии на обитателей Сегаран II А задолго до появления индийских верований говорят находки индийской рулеточной керамики и индийской штампованной керамики из высококачественной глины [Manguin, Indradjaya, 2011, p. 127–128, figs. 5.13–14].

Следует отметить, что, по имеющимся данным, Батуджая представляет собой буддийский центр, в котором пока не найдено свидетельств индуизма. Напротив, в Чибуае нет следов буддизма. Её местонахождение в двадцати пяти километрах к востоку от Батуджаи отдаляет её от местонахождения надписей царя Пурнавармана и заставляет с осторожностью относиться к возможной связи эпиграфических и археологических источников. П.-И. Мангэн и А. Индраджая пишут, что «можно предположить сосуществование двух религий в Таруманагаре, а можно датировать ранние индианизированные слои Батуджаи концом VII в. и связывать их с экспансией Шривиджаи, хотя эта датировка очень спорна. Впрочем, безопаснее утверждать, что пока связи Таруманагары и Батуджаи остаются необоснованными» [Manguin, Indradjaya, 2011, p. 131]. Однако не приходится сомневаться в безусловном проникновении индуизма и буддизма на Западную Яву в V–VII вв.; в любом случае, стилистические и археологические данные выглядят достаточно надёжными.

Таким образом, археологические материалы указывают на сложную организацию местных сообществ. Если датировка надписей Пурнавармана V в. верна и если храм Сегаран II А относится к V–VI вв., то гипотеза о раннем государстве предпочтительнее гипотезы вождества. Подчинение соседей (*arinagara*), культовое строительство и управление водными ресурсами наряду с явно выраженной заимствованной идеологией вишнуизма предполагают существование некоего аппарата управления, хотя не обязательно внутренне специализированного. Если же храм Сегаран II А принадлежит более позднему времени, как и Бландонган, то можно говорить об общественной трансформации, позво-

лившей царству Доломо = Тарума отправить посольство в Китай в 666–669 гг. Эта трансформация заключалась в превращении вождества в раннее государство.

## **Глава III**

### **Политическое устройство Шривиджай в VII–VIII вв.**

Древнемалайское царство Шривиджая, существовавшее предположительно в VII–XIII вв. на юго-восточной Суматре и в разное время подчинявшая своему влиянию многие сопредельные страны, была и остается одним из наиболее загадочных обществ в мировой истории. Она была почти полностью забыта своими потомками и реконструирована только в 1918 г. французским историком Жоржем Сёдесом, после чего заняла полноправное место в исторических дискуссиях и в сознании жителей Индонезии и Малайзии [Cœdès 1918, 1–36; Захаров, 2006; Manguin, 2008]. От нее остались немногочисленные надписи VII–VIII вв. и археологические материалы, которые только недавно стали объектом серьезных исследований.

Задача этой главы состоит в реконструкции политической организации и индианизации Шривиджай. Основными источниками служат надписи древнемалайском языке и на санскрите VII–VIII вв. [De Casparis, 1956, p. 1–46; Cœdès, 1918, 1930; Cœdès, Damais, 1992, p. 41–92]. Иноземные письменные традиции – китайская и арабская – содержат некоторые сведения о Шривиджае [Takakusu, 1896; Chavannes, 1894; Wolters, 1979, p. 1–32; 1986, p. 1–42; Ferrand, 1922, p. 52–104, 161–162; Tibbetts, 1979; Чжао Жугуа, 1996; 1999; Чжоу Цюй-фей, 2001]. Особенно важны сообщения китайского паломника-буддиста И Цзина, побывавшего в Шривиджае в 671 г., между 685 и 689 гг., в 689–695 гг. Он упоминает её в трёх сочинениях. Первое из них – «Записки» – было написано в Шривиджае в 691–692 гг.; в нём подробно излагается теория и практика индийского буддизма [Wolters, 1986, p. 5]. Японский исследователь Такакусу перевёл «Записки» на английский язык [Takakusu, 1896]. «Воспоминания» И Цзина датируются тем же временем, что и «Записки». Они повествуют о рвении и героизме китайских паломников, способствовавших

проповеди буддизма в Китае, и принадлежат к широко известному жанру китайской словесности, представленному работами знаменитых Фа Сяня и Сюань Цзана. В этом повествовании И Цзина содержатся отчёты ряда китайских паломников, в некоторых из которых упоминается Шривиджая. Э. Шаванн перевёл «Воспоминания» на французский язык [Chavannes, 1894]. Наконец, третье произведение И Цзина, где встречается Шривиджая, – это перевод санскритского буддийского текста *Mūlasarvāstī-vāda-ekaśatakarman*, сделанный И Цзином в Китае между 700 и 703 гг. [Wolters, 1986, p. 5]. Этот текст доступен в извлечениях, сделанных О. Уолтерсом в своих работах [Wolters, 1979, p. 1–32; 1986, p. 1–42]. Археология Суматры позволяет существенно уточнить картину, нарисованную письменными источниками [Manguin, 2009, p. 434–484].

Историография Шривиджайи крайне обширна [Захаров, 2006, с. 57–96; Jordaan, Colless, 2009]. Долгое время спорной была даже предложенная Ж. Сёдесом локализация её центра на юго-востоке Суматры в районе Палембанга. Р.Ч. Маджумдар помещал Шривиджаю в Кедах на западе, а Х.Г. Куорич Уолз – в Чхайю на северо-востоке Малаккского полуострова [Majumdar, 1933, p. 131; 1937, p. 212–213; Quaritch Wales, 1935, p. 29; 1976; 1978, p. 5–12]. Основанием для скептического отношения к локализации Шривиджайи в Палембанге служило, как правило, отсутствие находок там монументального зодчества.

Б. Бронсон, не найдя материалов I тыс. н.э. в ходе археологического изучения района Палембанга в 1970-х гг., пришёл к неутешительному выводу о том, что величественная империя Шривиджая может оказаться лишь мифом современной историографии [Bronson, 1979, p. 395–405]. Но П.-И. Мангэн обнаружил свидетельства заселения долин рек Муси и Батангхари, где, по традиционному убеждению историков, располагались Палембанг-Шривиджая и Джамби-Малайю [Manguin, 2009, p. 434–484]. Найдены были кирпичные основания зданий, скорее всего храмов, керамика и в ряде случаев скульптура. В настоящее время локализация Шривиджайи в Палембанге может считаться надёжно установленным фактом.

Внутриполитическая история Шривиджайи остаётся неизвестной. Древнемалайские надписи дают имя лишь одного пра-

вителя этого царства – Джаянаша, который правил в VII в. [Cœdès, Damais, 1992, p. 48–52]. Источники не сообщают, к какой династии он принадлежал.

### § 1. Полития Шривиджай по эпиграфическим данным

Корпус надписей Шривиджай невелик. Известны лишь 9 относительно полных текстов на древнемалайском и неизвестном языках, датирующихся VII в. К этому добавляются небольшие надписи на древнемалайском или санскрите, многие из которых фрагментарны или состоят из одного–двух слов. Санскритская надпись из Чхайи (иначе называется «Лигорской стелой») датируется 775 г. По содержанию надписи VII в. могут быть разделены на следующие группы [Дорофеева, 2001, с. 39]: 1) Морская победоносная экспедиция (*siddhayātra*): Кедукан Букит и Телага Бату I [Cœdès, 1930, p. 33–37; Cœdès, Damais, 1992, p. 45–48; De Casparis, 1956, p. 11–15]; 2) Закладка священного парка Шрикшетра (*Śrīkṣetra*): Таланг Туво [Cœdès, 1930, p. 38–44; Cœdès, Damais, 1992, p. 48–52]; 3) Тексты присяги, или принесения клятвы правителю Шривиджай в форме «питья клятвы» (*minum sumpah*): Сабокингкинг/Телага Бату II (далее – СКК) [De Casparis, 1956, p. 15–46]; Кота Капур (КК), Каранг Брахи (КБ) [Cœdès, 1930, p. 45–50; Cœdès, Damais, 1992, p. 52–56], Палас Пасемах (ПП) [Voechari, 1979, p. 19–40], Каранганьяр/Бунгкук (КА) [Voechari, 1986, p. 33–34], Боом Бару (ББ) [ <http://history.melayuonline.com/> ]; 4) Надписи *siddhayātra*, состоящие из одного слова, точное значение которого не определить по контексту: оно может обозначать как «успех», так и свидетельство победоносной экспедиции либо обретения магической силы [De Casparis, 1956, p. 1–2]; 5) Фрагментарные тексты повествовательного или поэтического характера на санскрите или древнемалайском языке [De Casparis, 1956, p. 2–11].

Индонезийский исследователь Бухари был первым, кто обратил внимание на внутреннюю структуру «формулы проклятья», встречающейся в текстах присяги. Он предположил, что в начале формулы идет обращение к божествам, затем само проклятие нарушившим клятву правителю и, наконец, пожелания блага верным подданным [Voechari, 1979, p. 25]. Идея Бухари



выглядит крайне плодотворной, но нуждается в некоторой доработке, потому что, во-первых, она основывалась на анализе только трех текстов: КК, КБ и ПП, – и не учитывала самый полный известный источник СКК; во-вторых, Бухари говорил не о структуре надписей присяги как таковых, а только о структуре некоторых их частей.

Немецкий историк Х. Кульке применил структурный анализ уже к надписи СКК при построении своей теории политики *бхуми* – одного из типов раннего царства или «концентрического государства» [Kulke, 1991; 1993]. Шривиджая рассматривалась им как классический пример такой политики:

«...Ранняя Шривиджая была не империей или вожжеством, а типичным ранним царством, характеристиками которого являются сильный центр и окружающие его подчиненные, но не присоединенные (или превращенные в провинции) меньшие политические образования. Уникальной чертой развития Шривиджайи была та ее особенность, что она не имела успеха, а возможно, и не делала попыток изменить структуру своей политики *bhūmi*. Фактически можно предположить, что долговечность и изменчивое величие Шривиджайи основывалось на самом небытии тех структурных черт, которые историки считают предпосылками подлинной империи» [Kulke, 1993, p. 176].

Подход Х. Кульке к истолкованию надписи СКК заключается в изучении пространственных понятий и установлении районов с различной степенью власти центра и функций чиновников государства по терминологии СКК: *kadātuan*, *wanua*, *samaryāda*, *maṅḍala*, *bhūmi*.

С точки зрения Х. Кульке, *wanua* – это окружающая *кадатуан* (дословно «место правителя») полугородская (*semi-urban*) область Шривиджайи, где располагалась *вихара* (буддийский монастырь) с его тысячей монахов, согласно И Цзину [Kulke, 1991, p. 9]. Термин *samaryāda* отсылает к соседним с *wanua* районам; его значение – «имеющий общие границы». Х. Кульке трактует слово *maṅḍala* «круг» как «автономные и полуавтономные владения и вожества» [Kulke, 1991, p. 9, 10]. В качестве родового понятия государства для Шривиджайи Х. Кульке предлагает слово *bhūmi* «земля, страна» [Kulke, 1991, p. 10–11].

Теория политики бхуми основана на нескольких аргументах. Первым из них служит структурный анализ СКК. По мнению Х. Кульке, эта надпись состоит из следующих частей: содержание строк 3–5 относится к *кадатуану* («месту правителя»), 5–12 – к полугородской области *вануа*, 13–19 – к окружавшим эту область районам *самарьяда*, 20–22 – к автономным и полуавтономным владениям *мандалам*, тогда как строки 23–28 «имеют крайне неопределенный смысл» и, возможно, «не следуют “концентрической модели” предыдущих частей надписи» [Kulke, 1993, p. 170].

Вторым аргументом в пользу обозначения Шривиджайи как *bhūmi* служат два выражения надписей, где встречается этот термин: а) *yaṃ wala śrīwijaya kaliwat manāpik yaṃ bhūmi jāwa tida bhakti ka śrīwijaya* «...когда войско Шривиджайи отправилось в поход на землю Джава, не преданную Шривиджайе» (пер. С.В. Кулланды; КК, строки 9–10) [Кулланда, 2001, с. 252]; б) *uraṃ di dalaṃṅa bhūmi ājñāṅa kadātuanku* «Люди внутри земли, что подвластна моему кадатуану» (пер. Ж. Сёдеса; КБ, строка 7; ПП, строка 6) [Kulke, 1993, p. 175; Cœdès, Damais, 1992, p. 55].

Третьим аргументом Х. Кульке стало древнеяванское выражение *bhūmi matarām*, в котором первый термин обозначает тип политики, а второй ее название [Kulke, 1993, p. 175].

У теории Х. Кульке есть некоторые недостатки.

Во-первых, название Шривиджайи никогда не встречается с термином *bhūmi*. Зато выражение *kadātuān śrīwijaya* встречается в надписях из Кедукан Букит, КК, ПП и КА, а словосочетание *wanua śrīwijaya* в КК и КБ. Во-вторых, понятие *bhūmi* в цитированном отрывке прекрасно интерпретируется при помощи своего основного значения в санскрите, откуда оно было заимствовано древнемалайским, – «земли, почвы» [Monier-Williams, 1899, p. 763], именно «земли под властью *кадатуана*». Нет оснований считать, что *bhūmi java* рассматривалась именно так, как думает Х. Кульке, т.е. в качестве равного соперника с той же структурой. Не говоря уже о том, что не вполне понятно, о каком районе идет речь [Дорофеева, 2001, с. 41, прим. 11; Кулланда, 2001, с. 252, прим. 2], нельзя не отметить, что и в этом случае обычное значение термина *bhūmi* вполне подходит: «земля Джава». Можно указать на то, что аналогия здесь не работает и потому, что в истории нередки случаи, когда соседи именовали сходную поли-

тическую структуру совершенно разными терминами. Например, «Священная Римская империя германской нации» (*Sacrum Imperium Romanum Nationis Teutonicae*, или *Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation*) сосуществовала с королевством Франции (*Le Royaume de France*) и королевством Англии (*The Kingdom of England*).

Наконец, структурный анализ СКК X. Кульке не учитывает начальных строк надписи, не объясняет и не включает последние строки источника и основывается на единственном тексте, игнорируя другие материалы, ранее исследованные Бухари. Поэтому вряд ли можно полностью принять теорию X. Кульке. Лучше продолжить структурный анализ текстов присяги с учётом полученных результатов.

Любая надпись и, шире, любой текст обладает множеством структур: от фонетической и графической до семантической и содержательной. Под содержательной структурой подразумевается сумма смыслового содержания всего текста, разделенная на различимые группы, каждая из которых имеет единое содержание, отличное от других, и имеет законченный характер. Эта группа может совпадать с предложением, а может охватывать несколько предложений. Важно, чтобы содержание одной группы не совпадало с содержанием другой группы, но лишь взятые совокупно, они обеспечивали единство содержания текста в целом. Содержательная структура представляется наиболее значимой для исторического анализа, так как содержание исследуемого текста по крайней мере частично выражает представления его создателя/создателей и отражает действительно существовавшие институты.

Можно ли обнаружить внутреннюю содержательную структуру в текстах присяги Шривиджайи? По-видимому, да. Во-первых, все эти тексты, за возможным исключением неполного источника ББ, начинаются с вводной формулы на неизвестном языке (*maṅgala*), во-вторых, они обладают общим содержанием – клятвой верности правителю Шривиджайи и проклятием всем возможным клятвопреступникам, мятежникам и предателям, как отмечал еще Й.Г. Де Каспарис [De Casparis, 1956, p. 20–21]. Поэтому можно предположить, что все надписи имеют структуру вида: вводная формула на неизвестном языке (*maṅgala*), обраще-

ние к божествам или уведомление подданных, список прецедентов, благословение или пожелание блага верным подданным, дата (часто отсутствующая).

**Вводная формула** на неизвестном языке представляет во всех текстах присяги, исключая ББ, один и тот же текст с незначительными отличиями:

СКК, строки 1–3: // *titaṃ hamwan wari avai kandra . kāyet niraiphumpa . an utiḥa ulu lawan tandrun luaḥ makamatai tandrun luaḥ an hakairu muaḥ kāyet nihumpa unai tuṇai . umentem bhakti ni ulun haraki . unai tuṇai //*

КК и другие, первые строки: // *titaṃ hamwan wari avai kandra kāyet ni raiphumpa an utiḥa ulu lawan tandrun luaḥ makamatai tandrun luaḥ winunu raiphumpa hakairu muaḥ kāyet haraki unai tuṇai //*

КА, строка 4: можно различить только ...*raki unai tuṇai //*

ВВ: эта часть, возможно, потеряна, так как источник сохранился не полностью.

**Обращение к божествам или уведомление подданных** различается в СКК и других текстах и занимает особое место, идя строго за вводной формулой и до перечня прецедентов.

СКК, строки 3–5: ***Kāmu wañak=māmu rājaputra proṣṭāra bhūpati senapati nāyaka pratyaya hājipratyaya daṇḍanāyaka ... mūrddhaka tuhā an watak=wuruḥ addhyākṣī nījawarṇa<sup>1</sup> wāṣīkaraṇa kumārāmātya cātabhaṭa adhikaraṇa karma ... kāyastha sthāpaka puhāwaṃ waṇiyāga pratisāra dā ...kāmu marsī hāji hulun=hāji wañak=māmu uraṃ niwunih sumpaḥ*** «Все вы, сколько вас ни есть, дети царей, вожди, военачальники, *найки*, *пратьяя*, наперсники царя, судьи..., [4] *мурдхака*, бригадиры, надзиратели за низшими кастами, ножовщики, *кумараматьи*, *чатабхата*, *адхикарана*... писцы, ваятели, корабельные капитаны, купцы, командиры... и вы, соотечественники царя и рабы царя, – все вы, люди, будете убиты этой клятвой» [De Casparis, 1956, p. 32–33, 36–38 с исправлениями]<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Читать *nīcavaṇa*.

<sup>2</sup> О проблемах перевода см.: [De Casparis, 1956, p. 15–46]. Значение слова *proṣṭāra* не ясно. Многозначность термина *bhūpati* в санскрите не позволяет установить его точное значение в контексте СКК. Оно могло обозначать вассал-

Эта часть надписи СКК представляет собой уведомление подданных, что следует из вводного оборота *kāmu wañak=māmu* («Все вы, сколько вас ни есть») и из заключительного выражения *wañak=māmu uraṃ* («все вы/сколько вас ни есть, люди»).

КК и другие тексты: *kita sawañakta devwata maharddhika sannidhāna mañrakṣa yaṃ kadātuan śrīwijaya kita tuwi tandrun luaḥ wañakta dewata mūlāña yaṃ parsumpahan parāwis* «Все вы, могущественные божества, собравшиеся вместе защищать *kadātuan* Шривиджай, и вы, *tandrun luaḥ*, все вы, божества, – первооснова всякой клятвы!» [Damais, 1968, p. 546; Coëdès, Damais, 1992, p. 135; Boechari, 1979, p. 22; Кулланда, 2001, с. 252; ср.: Coëdes, 1930, p. 48; Coëdès, Damais, 1992, p. 55]<sup>3</sup>.

ББ: эта часть, возможно, утрачена.

В данном случае перед нами обращение, или призыв к божествам. Отметим, что в СКК эта часть заменена уведомлением подданных. Именно это различие привело К. Холла к заключению, что в СКК мятежников карает сам царь, а в других текстах – божество [Hall, 1976, p. 69]. Тем не менее, для такого вывода данных явно недостаточно. Во-первых, божества, или, точнее, те термины, в которых можно видеть указание на сверхъестественные силы, именно *tandrun luaḥ*, встречаются в вводной формуле (см. выше). Поэтому не очень обоснованно исключать караемых мятежников из их ведения. Во-вторых, в КК упоминается армия Шривиджай (*wala śrīwijaya*), которую, как это предполагает содержание надписи Кедукан Букит, мог вести сам правитель

---

ла, но в переводе Й.Г. Де Каспарис использовал термин «вождь» [De Casparis, 1956, p. 19, 37, п. 4]. Он полагал, что слово *mūrdhaka* обозначало лидера некоей группы людей, и перевел его как «вождь кого-либо» (chief of...) [De Casparis, 1956, p. 19–20, 37]. Но это толкование сомнительно, так как перед этим термином в надписи пробел и в санскрите оно означает кшатрия [Böhntlingk, T. V, 1884, S. 95]. Интерпретировать слово *amātya* как «министр» не вполне убедительно, поскольку, как показал Д.Н. Лелюхин, оно обозначало сподвижника, спутника [Лелюхин, 2001, с. 23–24]. Й.Г. Де Каспарис перевел оборот *marsī hāji* как «прачечники царя» (washermen of king), но позднее Александр Адelaar предложил «соотечественники правителя» на основе аналогий между языком *салако* и (древне)малайским [Adelaar, 1992, p. 393–396; ср.: Mahdi, 2005, p. 197].

<sup>3</sup> Выражение *tandrun luaḥ*, по-видимому, можно связать с духами вод, как показал Л.-Ш. Дамэ [Damais, 1968, p. 523–566; Coëdès, Damais, 1992, p. 131, 135ff., 148] (см. также § 3).

[Coedès, 1930, p. 34–35; 1964, p. 25; Coedès, Damais, 1992, p. 46; Voechari, 1979, p. 19–42; 1986, p. 33–56]. Поэтому тезис К. Холла выглядит не вполне убедительно.

**Список прецедентов** в текстах присяги перечисляет самых разных мятежников и возможные мятежные деяния, направленные против правителя Шривиджайи.

СКК, строки 5–6: *kadāci kāmū tīda bhakti dy=āku niwunūḥ kāmū sumpaḥ tuwī mulaṭ kadāci kāmū drohaka waṅun luwī yaṭ marwuddhi lawan śatruṅku . athawā larīya ka dātu paracakṣu lai niwunūḥ kāmū sumpaḥ* и т.д. «Если вы не будете преданы мне, вы будете убиты этим проклятьем/клятвой. Если вы будете поступать как предатели / изменники, составляя заговоры с теми, кто связан с моими врагами, или если вы [6] перейдете к *dātu*, шпионящим для врага, вы будете убиты клятвой» [De Casparis, 1956, p. 33, 38].

КК и другие тексты: *kadāci yaṭ uraṭ di dalaṭṭña bhūmi parāwis drohaka haṅun samawuddhi lawan drohaka maṅujāri drohaka niujāri drohaka tāhu diṭ drohaka tīda ya marppādaḥ tīda ya bhakti tīda ya tatwārjjawa diy āku dñan di iyaṭ nigalarku sanyāsa datūa dhawa wuatṭña uraṭ inan niwunūḥ ya sumpaḥ* и т.п. «Если когда-нибудь люди во всякой земле [станут] злоумышленниками, восстанут (?), [те, кто будут] безучастны к злоумышленникам, заговорят со злоумышленниками, [позволят] злоумышленникам заговорить с собой, [будут] знать о злоумышленниках, не [будут] повиноваться, не [будут] преданы, не [будут] верны мне и тем, на кого мною возложены обязанности дату, инициаторы деяний этих людей [будут] убиты заклатьем» [Кулланда, 2001, с. 250; ср.: Coedès, Damais, 1992, p. 54–55; Voechari, 1979, p. 22; Парникель, 2003, с. 269 (пер. А.К. Оглоблина)]<sup>4</sup>.

ББ: *...(niujā)ri droha(ka)... tīda ya bhakti tatwārjjawa diy āku dñan... (ni)wunūḥ ya sumpaḥ...* «[Если люди] заговорят со злоумышленниками... не будут преданы и верны мне совместно с... они будут убиты заклатьем».

**Благословение**, или пожелание блага **верным подданным** в источниках разнится.

<sup>4</sup> По мнению В. Махди, выражение *sanyāsa datūa* означает «должность/пост регента» (office of regent) [Mahdi, 2005, p. 193, 195].

СКК, строки 25, 26: *kadāci kāmu bhakti tattwārjjāwa diy=āku . tīda marwuat kāmu doṣa ini tantramāla pamwalyaṅku... śānti muaḥ kawuatanāñña yam sumpraḥ nimumātmu ini* «Если вы покорны, верны (и) честны со мной и не совершаете этих преступлений, незапятнанная/чистая *мантра* будет моей наградой... Да будут благословенны ваши деяния этой клятвой, которая пьется вами!» [De Casparis, 1956, p. 45–46, с исправлениями].

КК и другие надписи, включая ББ: *kadāci iya bhakti tattwārjjāwa diy=āku dñan di yaṃ nigalarku sanyāsa datūa śānti muaḥ kawuatanāñña dñan gotrasantānāñña samyḍdha swastha niroga nirupadrava subhikṣa muaḥ yaṃ wanuñña parāwis* «Если они преданы мне и тем, на кого мною возложены обязанности дату, да будут благословенны их деяния вместе с их родом-племенем, преуспеяние, благоденствие, отсутствие болезней, отсутствие бедствий, изобилие всякой их стране» [Кулланда, 2001, с. 252; Coedès, 1930, p. 49; Coedès, Damais, 1992, p. 55].

КА: эта часть утрачена.

Между СКК и другими текстами можно увидеть определенное различие: в одном случае правитель обещает незапятнанную *мантру* (в отсутствие других письменных данных о содержании этого понятия в Шривиджае остается гадать)<sup>5</sup>, тогда как в других подданные получают только пожелание благ. Но это не дает возможности сделать какие-либо заключения исторического характера.

Гораздо важнее другое: в этом фрагменте КК и других надписей содержится указание на важность родовых и семейных связей в Шривиджае, поскольку упоминаются род и потомство (*gotrasantānā*), переведенные С.В. Кулландой устойчивым оборотом русского языка «вместе с родом-племенем». Конечно, одного этого выражения недостаточно для более широкого заключения, но в его поддержку можно найти и другие свидетельства надпи-

<sup>5</sup> Согласно надписи Таланг Туво 684 г., Шри Джаянаша дал обет приносить своими деяниями благо подданным в буддийском духе, пожелав им не расставаться с «Тремя сокровищами», т.е. Буддой, Дхармой (буддийским учением) и Сангхой (буддийской общиной) (*jāñan marsārak dñan daṃ hyaṃ ratnatraya*, строка 10) [Coedès, 1930, p. 40; Парникель, 2003, с. 268]. В сочетании с сообщением И Цзина о тысяче буддийских монахов в Шривиджае [Takakusu, 1896, p. XXXIV] это говорит о важной роли буддизма.

сей древнемалайского царства. В 6-й и 11-й строках СКК упоминаются «семьи» (*kula*). 19-я строка этого памятника содержит очень показательное предложение: *tālu tuaḥ kātu dñan anak-mātmu winimātmu santānāmātmu gotramātmu mitramātmu* «Вы будете наказаны с вашими детьми, вашими женами, вашим потомством, вашими родами/кланами и вашими друзьями». Сложносоставное слово *kulagotramitrasantāna* «семьи, роды / кланы, друзья и потомство» встречается в 21-й строке СКК, а следующая строка повторяет угрозу: *gotramātmu santānatātmu tālu tuaḥ iya* «С вашим родом-племенем (буквально – потомством) вы будете наказаны». В 5-й строке КК можно прочесть: *tālu tuaḥ ya dñan gotrasantānāña* «Они будут наказаны с родом-племенем (потомством)». Даже если видеть здесь только формулу, на что может указывать приравнивание к детям и женам друзей, нельзя не отметить, что угроза сородичам звучит постоянно и, нанесенная на камень, она, скорее всего, отражает значимость родовых и семейных отношений в Шривиджае<sup>6</sup>.

**Дата** встречается только в двух текстах присяги:

КК, строка 9: *śakawarṣātīta 608 diṃ pratipada śuklapakṣa wulan waiśākhatatkalāña* «Завершившийся год [эры] Шака 608, в первый день светлой половины месяца *vaiśākha*...» [Кулланда, 2001, с. 252; Cœdès, 1930, р. 49; Cœdès, Damais, 1992, р. 56];

СКК, строка 28: *wulan āṣādha*... («...месяц *aṣādha*...») [De Casparis, 1956, р. 36]. Здесь нет указаний на год, день и половину месяца.

В других надписях присяги даты нет, так как она, скорее всего, считалась необязательной. Возможно, принесенная клятва считалась «вечной», поэтому точная датировка давалась лишь тогда, когда авторы текстов по какой-либо причине хотели указать на военную экспедицию (как в случае с КК, где сразу за датой идет речь об отправке армии Шривиджаи против некоей «земли Джава, которая не была покорна Шривиджае [Кулланда, 2001, с. 252]).

---

<sup>6</sup> Видеть здесь указание на существование коллективной ответственности можно, но это остается лишь гипотезой, так как нет данных, позволяющих отвести возражение, что перед нами обычная формула, которая не отражает реальности в этом частном аспекте.



Таким образом, можно сделать вывод о том, что гипотеза о существовании содержательной структуры текстов присяги согласуется с имеющимися данными. Теперь хотелось бы рассмотреть вопрос о возможных путях интерпретации «уведомления подданных» из СКК, которое часто называется «перечнем должностей» из-за упомянутых там терминов санскритского и древнемалайского политического словаря (см. выше). Напрашиваются две гипотезы, согласно которым можно рассматривать «уведомление подданных»: 1) как перечень действительно существовавших чиновников и высокопоставленных лиц, а также тех людей, чье положение позволяло им чем-либо угрожать правителю Шривиджайи (эта гипотеза разделяется в той или иной степени всеми исследователями [De Casparis, 1956; Hall K. 1976; Kulke, 1993; Wisseman Christie, 1995; Кулланда, 1995]); 2) как выражение *идеи всех подданных* правителя Шривиджайи.

Ясно, что обе эти гипотезы предполагают по крайней мере частичное отражение реальности списком должностей СКК. Но они различным образом будут трактовать данные: первая гипотеза допускает существование административного аппарата, а вторая – существование представлений о том, каким должен быть этот аппарат и кто должен входить в состав подданных правителя. Для выяснения сравнительной силы этих гипотез попробуем доказать вторую.

**В пользу второй гипотезы** можно привести следующие доводы: уведомление начинается с вводного оборота *kāṁi wañak=māṁi* «Все вы, сколько вас ни есть» и заканчивается заключительным выражением *wañak=māṁi uraṁ* «все вы/сколько вас ни есть, люди»; все надписи Шривиджайи и остальные части СКК ни разу не упоминают терминов из «перечня должностей» – вместо них они упоминают «вождей» (*dātu*), «командира армии моих рабов» (*netā maddāsasenāyāḥ*) и оборот «с владыками/хозяевами/старейшинами» (*patibhiḥ*); термины, обозначающие первого и второго наследного принцев и других принцев (*yuwārāja, pratiyuwārāja, rājakumāra*), хотя и упоминаются в 20–22 строках СКК, несмотря на их важность для монархического по-

литического устройства<sup>7</sup>, не встречаются в перечне, охватывающем, если судить по вводному и заключительному оборотам, всех подданных правителя Шривиджайи; неоднократно посещавший Шривиджайю в последней трети VII в. китайский паломник И Цзин ни разу не упоминает чиновников этого царства [Takaku, 1896; Chavannes, 1894; Wolters, 1986].

Следовательно, можно сделать вывод об обоснованности второй гипотезы и отказаться от реконструкции административного аппарата в Шривиджайе на данных СКК. Это означает, что если мы считаем административный аппарат атрибутом государства, то Шривиджая, в которой он не может быть с надежностью реконструирован по имеющимся данным, не может считаться государством.

Но **против второй гипотезы** тоже есть аргументы: так как целью надписей не было исчерпывающее описание местной бюрократии, перечень должностей включает только часть существовавшего аппарата или отражает его частично; чиновники существовали и контролировали лишь *кадатуан* Шривиджайи, за пределами которого их не было или их контроль был очень слаб, чем и объясняется отсутствие их упоминания в других текстах Шривиджайи, найденных не в Палембанге, где обнаружена СКК, а вдали от него [карту эпиграфических находок см.: Kulke, 1993, p. 161]; наследные принцы в перечне названы «детьми царя» (*rā-japutra*); И Цзин стремился найти и перевести на китайский язык буддийскую каноническую литературу, а не описывать политическое устройство Шривиджайи, поэтому его свидетельства о ней нельзя рассматривать как довод за или против существования в ней административного аппарата.

Следовательно, вторую гипотезу нельзя признать полностью убедительной и первая гипотеза сохраняет свою силу. Это означает, что в Шривиджайе существовал административный аппарат и она была государством.

---

<sup>7</sup> То, что Шривиджая была монархией, оспорить, думается, невозможно. Во-первых, об этом единодушно говорят все свидетельства иноземных авторов: китайские паломники и хронисты, арабские путешественники и географы. Во-вторых, надписи Шривиджайи, за исключением Кедукан Букит и Телага Бату I, написаны от первого лица, а в тексте из Таланг Туво (684 г. н.э.) правитель назван по имени – Шри Джаянаша (или Джаянага) [Cœdès, 1930, p. 39–42].

Можно ли опровергнуть эти доводы против второй гипотезы или она должна быть отброшена?

Во-первых, вводный и заключительный обороты уведомления *kāmti wañak=māmti* и *wañak=māmti uraṭi* вне зависимости от существования или отсутствия чиновников в Шривиджае охватывают всех лиц, к кому обращается правитель – «всем людям». В сочетании с упоминанием рабов и соотечественников правителя это трудно интерпретировать иначе, чем указание на всех его подданных.

Во-вторых, молчание китайских авторов (далеко не только паломника И Цзина) о чиновниках Шривиджаи остается необъяснённым. Это тем более странно, если учесть, что в Китае чиновничество было, как правило, самой уважаемой общественной группой, внимание к представителям которого было характерно для любого географического описания.

В-третьих, отсутствие иных эпиграфических памятников Шривиджаи (кроме перечисленных выше и датирующихся в основной своей части последней третью VII в.) легко объяснить именно неразвитостью административного аппарата. В пользу этого как будто говорят и археологические данные: не сохранилось свидетельств о существовании Шривиджаи в районе Палембанга во второй половине VIII – начале IX в. [Manguin, 2009, p. 458].

Эти доводы выглядят довольно сильно, но и против них есть свои возражения. Экваториальный климат Суматры не позволил сохраниться текстам, написанным на скоропортящихся носителях, например на пальмовых листьях. Кроме записок паломника И Цзина, мы не знаем никаких других китайских свидетельств о Шривиджае, датирующихся тем же временем, что и обсуждаемые надписи, а другие тексты, относящиеся к более позднему времени (Чжао Жугуа жил в XIII в.), не могут служить доказательством для столь отдаленной от них эпохи.

Желательно еще раз остановиться на природе наших доказательств. По-видимому, можно предположить, что вместо доказательств того, что уведомление подданных в СКК выражает идею всех подданных, начался поиск доказательств и опровержений существования в Шривиджае административного аппарата. Какие доводы действительно относятся ко второй гипотезе?

Безусловно, это вводный и заключительный обороты уведомления. Как соотносятся с ними остальные приведенные доводы?

Если перечисленные названия должностей в уведомлении отражают существовавшую практику, то нужно искать следы этой практики в имеющихся данных. Если эта практика касается административного аппарата, то нужно искать свидетельства его существования. Если мы найдем такие свидетельства, то это подтвердит тезис о том, что Шривиджая была государством, и первую гипотезу, настаивающую на том, что перечень уведомления действительно отражает существовавшие общественные институты. Но опровергнет ли это вторую гипотезу?

Еще раз разберем вторую гипотезу. Согласно ей, уведомление СКК следует рассматривать как выражение *идеи всех подданных* правителя Шривиджая<sup>8</sup>. Здесь выражено представление о том, кто входит в число подданных (из кого состоит полития) и кто входит в административный аппарат. Утверждает ли эта гипотеза, что представление о составе подданных полностью лишено связей с реальностью?

Если да, то тогда мы должны заключить, что уведомление носит полностью умозрительный характер. В этом случае легко показать необоснованность такого вывода. В уведомлении перечислены, во-первых, корабельные капитаны и торговцы, а о существовании оживленных морских торговых путей мы знаем благодаря и китайской традиции и археологии [Wolters, 1967; 1970; Manguin, 2000; 2002; 2004; 2009]; во-вторых, надпись упоминает писцов и ваятелей (см. выше), без которых само появление надписи было бы невозможно. Это означает, что часть использованных терминов отражает реальность.

Следовательно, вторая гипотеза не может утверждать, что представление о составе подданных полностью не отражает реальность. Тогда мы получаем следующее утверждение: представление о составе подданных по крайней мере частично учитывает реальную практику, о чем говорит использование таких категорий, как писцы, ваятели, корабельные капитаны и торгов-

---

<sup>8</sup> Взяться за анализ этой возможности меня побудила аналогия с индийской эпиграфикой, где после адресной формулы, или оповещения, выражаемого словом *sarvvām* («всем»), может идти длинный перечень должностей, не имеющих никакой связи с реальностью. См.: [Алаев, 2006, с. 18].

цы. На этом основании можно заключить, что вторая гипотеза в значительной степени совпадает с первой, согласно которой уведомление отражает перечень реально существовавших должностей. Таким образом, возникает вопрос: в какой мере эти гипотезы пересекаются и что в каждой из них выглядит преувеличением?

В той мере, в какой затруднительно доказать существование развитого административного аппарата в Шривиджае, первая гипотеза не может считаться надежно обоснованной в максимально строгой формулировке. Единичное упоминание самых разных должностей в уведомлении, не подтвержденное другими эпиграфическими документами, свидетельствами китайских и арабских текстов или археологическими исследованиями, едва ли позволяет трактовать их в буквальном смысле слова. С другой стороны, существование некоторых должностей (или чинов) не вызывает сомнения. В первую очередь это обозначенные древне-малайской терминологией должности, например вожди (*dātu*) или бригадиры (*tuhā an watak=wuruh*). Во вторую – имеющие подтверждение в ряде текстов понятия: например, военачальник (*senāpati*) из уведомления СКК находит соответствие в «командире армии моих рабов» (*netā maddāsasenāyāh*) из фрагментарной санскритской надписи *b* [De Casparis, 1956, p. 6–7].

Сопоставляя эти данные с положениями второй гипотезы, можно сделать вывод о том, что уведомление СКК выражает идею всех подданных правителя Шривиджаи, т.е. представление о составе царства, и по крайней мере частично отражает реально существовавшие общественные институты, обозначенные встречающимися в нем (уведомлении) терминами, но не все включенные в него термины следует считать отражением соответствующих институтов.

Подводя некоторые итоги, можно полагать, что тексты присяги Шривиджаи имеют внутреннюю содержательную структуру. В Шривиджае значительную роль играли родовые и семейные связи. Уведомление подданных из СКК можно рассматривать как выражение идеи всех подданных правителя и некоторые из встреченных в нем терминов обозначают реально существовавшие должности и/или профессии (например, бригадир и тор-

говец). Административный аппарат в Шривиджае был, скорее всего, неразвитым. Но он был.

Интересно, как сами жители Шривиджаи осмыслили свою политическую организацию. Й.Г. Де Каспарис пишет: «Интересное выражение, ранее не известное из других надписей Шривиджаи – это *huluntuhānku*, явно означающее “моя империя” (строки 7, 11, 12, 14, 17 и 23). Кажется, буквальное значение таково – “мои рабы (*hulun*) и владыки (*tuhān*)”, предполагающее классификацию подданных на две большие группы: или рабов и свободных людей, или, более вероятно, простой народ и правящий класс; первый включает также население завоёванных территорий» [De Casparis, 1956, p. 26]. Подчеркну, что термин *huluntuhānku* «мои рабы и владыки» отсылает к личным, а не территориальным или другим формальным связям между правителем и подданными.

В 15-й строке надписи СКК встречается выражение *daṅḍaku daṅḍa* «будете мною оштрафованы» (are fined by me with fine) [De Casparis, 1956, p. 27, 34]. Но учитывая, что слово *daṅḍa* было заимствовано из санскрита, где оно означает «палку, жезл, скипетр; наказание» [Monier-Williams, 1899, p. 466], древнемалайский оборот может означать «будете мною наказаны». В этом случае выражение *daṅḍaku daṅḍa* не будет свидетельствовать о налогообложении.

Как бы то ни было, в центре Шривиджаи существовала армия, т.е. один из элементов аппарата принуждения: в надписи из Кедукан Букит 682 г. упоминается отправление войска в 20000 человек. Согласно Ж. Сёдесу, «...он (божественный Владыка Шривиджаи – А.3.) вёл армию в двадцать тысяч [человек], а также двести следовали на кораблях и одна тысяча триста двенадцать по суше...» [Cœdès, 1964, p. 25]. А.К. Оглоблин предложил другой перевод: «...войско же его составляло двадцать тысяч человек с двумя бочками (?) провианта на кораблях и пехотинцев было числом тысяча триста двенадцать» [цит. по: Парникель, 2003, с. 266]. Не вполне ясно, кто входил в это войско, но можно предположить, что там были и войска союзных/зависимых вождей (*dātu*), а также общины морских кочевников *orang laut* [Van Naerssen, 1977, p. 33–34; Hall, 1976, p. 64]. Китайский паломник И Цзин сообщает о тысяче буддийских монахов в Шривиджае,

что тоже свидетельствует о значительном населении [Takakusu, 1896, р. XXXIV].

Надпись Таланг Туво 684 г. рассказывает о строительстве парка Шрикшетра [Cœdès, 1930, р. 38–44; Cœdès, Damais, 1992, р. 48–52]. Археологи установили, что рядом с холмом Букит Сегунтанг расположен тщательно разработанный комплекс каналов и водоёмов, относящихся ко второй половине I тысячелетия н.э., что свидетельствует об управлении водными ресурсами [Edwards McKinnon, 1985, р. 1–36].

Китайские источники сообщают о посольствах Шилифоши = Шривиджаи, первая из которых, согласно «Синь Тан шу» (Старая история династии Тан), прибыла к императорскому двору в 670–673 гг. [Wolters, 1967, р. 214, 231]. По «Цэ фу юань гуй» (Зерцало книжных сокровищниц) посольства прибывали в 702, 716, 728 и 742 гг., а «Тан хуэй яо» (Собрание важнейших сведений о династии Тан) уже в записи о 695 г. включает посланцев Шривиджаи в число лиц, обеспечиваемых питанием на обратном пути [Wolters, 1967, р. 231]. В 683 г., по свидетельству И Цзина, в Шривиджаю прибыл посол из Китая [Wolters, 1967, р. 231; Chavannes, 1894, р. 176].

Таким образом, Шривиджая удовлетворяет определению раннего государства Л.Е. Гринина: в ней существует аппарат управления, есть торговцы и мореплаватели, буддийские монахи и воины; монарх предпринимает военные походы, изменяет пространство (закладка парка, вероятно, строительство каналов и водоёмов, упоминаемое в надписи Таланг Туво [Cœdès, 1930, р. 39–40; Парникель, 2003, с. 268]), распоряжается тайным знанием (формула чистой тантры). Значимость родовых и личных связей не исключает иных форм социальной связи. Само понятие раба (*hulun*), равно как и возможность длительного пребывания иноземцев: китайцев, индусов (по сообщению И Цзина, в Шривиджае жил буддийский учитель Шакьякирти [Takakusu, 1896, р. 184]), буддийские монахи, армия из рабов, командир которой упоминался выше, торговцы и мореплаватели – всё указывает на наличие разнообразных неродовых отношений между людьми.

## § 2. Археология Суматры и Банки

Напротив устья реки Муси, на которой располагался исторический центр Шривиджайи Палембанг, находится остров Банка. Там была найдена надпись Кота Капур 686 г., упоминающая поход против «земли Джава» [Кулланда, 2001, с. 250–256]. Археологические материалы, полученные на Суматре и Банке, расширяют представление о внутренней жизни, устройстве и индианизации царства Шривиджая.

Кота Капур – «город за известняковой стеной; город, обнесённый стеной из известняка» [Koestoro et al., 1998, p. 63]. Это название деревни, расположенной в 3 км от западного побережья острова Банка, недалеко от устья реки Мендок, впадающей в пролив Банка (он и отделяет этот остров от Южной Суматры). Археологический памятник около этой деревни в 1994 и 1996 гг. изучала совместная франко-индонезийская экспедиция. Ранее на нём были найдены маленькая надпись *jayasiddha* из группы малых надписей Шривиджайи («надписи *siddhayātra*») и небольшой бюст четверорукого божества в тиаре [Koestoro et al., 1998, p. 61–62].

На памятнике были раскопаны два храма. Один из них находится на возвышении 27 м над уровнем моря. Это квадратный каменный фундамент размером 5,60x5,60 м. Его высота достигает 0,6 м [Dalsheimer, Manguin, 1998, p. 97; ср.: Koestoro et al., 1998, p. 69–72]. Там были найдены 13 фрагментов статуй. Археологам удалось реконструировать 5 статуй, хотя и не полностью.

Статуя № 1 представляет собой нижнюю часть мужского туловища без ступней. Стилистически она принадлежит той же группе, что и другие статуи Вишну. Её размер – всего 16 см [Dalsheimer, Manguin, 1998, p. 98, 119, fig. 7]. Статуя № 2 – неполный бюст Вишну в тиаре размером 17–20 см [Koestoro et al., 1998, p. 76, fig. 13; Dalsheimer, Manguin, 1998, p. 98, 120, figs. 8–9]. По-видимому, Вишну был изображён четвероруким. Статуя № 3 – стоящий Вишну в тиаре [Dalsheimer, Manguin, 1998, p. 99, 121, figs. 10–11; Koestoro et al., 1998, p. 76, fig. 14; Manguin, 2004, p. 305, fig. 12.16]. Это самая большая статуя, её длина достигает 80 см. Эти изваяния относятся к широко распространённому в Юго-Восточной Азии стилистическому типу Вишну в тиаре,



подробно исследованному Н. Дальсхаймер и П.-И. Мангэном [Dalsheimer, Manguin, 1998, p. 87–123]. Этот тип встречается в дельте Меконга на поздних стадиях культуры Окео (Такео, Кампонг Тям Кау, Пхном Да и других памятниках) и в Чхайе и Такуапа на тайландской части Малаккского полуострова [См. также: Dupont, 1941, p. 233–254; Dupont, 2006, Vol. II, p. 87, pl. 320–322; O'Connor, 1972].

Четвёртая статуя из Кота Капур была найдена ранее – это уже упоминавшийся бюст четверорукого божества в тиаре, хранящийся с 1930-х гг. в Национальном музее Джакарты; его Н. Дальсхаймер и П.-И. Мангэн считают изображением бога Сурьи, основываясь на стилистическом сходстве с изваянием Сурьи из Тъентхуана (Tiên Thuân) в дельте Меконга [Dalsheimer, Manguin, 1998, p. 99, 122, figs. 12–13]<sup>9</sup>. Пятое изображение почти не сохранилось: от него осталась только подставка, верхняя часть которой изображает буйвола; на этом основании французские исследователи видят в нём портрет Дурги Махисасурамардани – грозной ипостаси супруги Шивы [Dalsheimer, Manguin, 1998, p. 99–100, 122, fig. 14].

В сорока метрах к северо-западу от храма Вишну находится маленькая каменная площадка со стороной 2,8 м, почти в центре которой располагается *лингам* Шивы из необработанного валуна подходящей формы [Manguin, 2009, p. 439–441, fig. 19-2]. Радиоуглеродный анализ данных из слоёв ниже платформы свидетельствует, что храм был построен не ранее VI в. на месте бывшей железообрабатывающей мастерской, существовавшей в III–V вв. за счёт эксплуатации местного железистого латерита [Manguin, 2009, p. 439].

Согласно Н. Дальсхаймер и П.-И. Мангэну, после подчинения района Кота Капура Шривиджаей индуистские храмы не функционировали, так как нет соответствующих свидетельств [Dalsheimer, Manguin, 1998, p. 101]. Лишь с IX в. на памятнике появляется китайская керамика. Соответственно, исследователи говорят о победе буддийской торговой державы над вишнуист-

---

<sup>9</sup> Впрочем, в их статье наблюдается некоторая неуверенность в атрибуции статуи: они порою пишут о ней как об изображении Вишну [Dalsheimer, Manguin, 1998, p. 111].

ской торговой сетью, включавшей небольшие политии типа Кота Капура [Manguin, 2004, 304–307].

Что касается Суматры, то до рубежа IV–V вв. судить можно лишь на основании следов обменной сети в двух областях: в дельте реки Муси и на склонах хребта Барисан в долинах рек Лематанг и Муси (район обитания современных народностей *линтанг* и *пасемах*) [Manguin, 2009, p. 438–445, fig. 19-3]. Археологический памятник Карангагунг в дельте рек Муси и Баньюасин провинции Южная Суматра дал много остатков деревянных свай для домов; диаметр самой большой сваи составляет около 30 см. Две такие сваи датированы радиоуглеродным анализом временем между 220–440 гг. Там же обнаружены оловянные грузила для рыболовных сетей, фрагменты корабельных шпангоутов (*boat timber*) и руля, золотые украшения в погребениях вместе с бусами [Manguin, 2009, p. 439]. Найдены и привозные предметы, такие как бронзовые и стеклянные браслеты, две оловянные подвески, напоминающие находки в Окео (Южный Вьетнам); вероятно, полированные чёрные черепки с розовато-серой глиной были индийского происхождения. Местная керамика включает сосуд индийского типа *кенди* / *кундика* (кувшин с носиком). А многообразные стеклянные или каменные бусы указывают на связи с Индией и/или другими производственными центрами Юго-Восточной Азии.

Другой памятник дельты Муси, расположенный в её восточной части, – Аир Сугихан известен двумя зелёными глазурованными китайскими кувшинами эпохи Суй (581–618 гг.) [Manguin, 2009, p. 441, 443]. Там же были найдены браслеты, сравнимые с известными по Карангагунгу и Окео. В любом случае, эти находки указывают на торговые связи, а не на распространение индийских религий.

О появлении индийских верований на Суматре говорят найденные там статуи Будды в стиле Гуптов и их подражателей V–VII вв., о которых речь шла выше. Эти памятники, к сожалению, найдены вне контекста, и время их создания и появления на Суматре едва ли может быть установлено с точностью. Вместе с тем, разведочные исследования бассейнов рек Муси и Батангхари выявили кирпичные и каменные фундаменты, относящиеся подчас к времени до 800 г. н.э. [Manguin, 2009, p. 448]. Важно

отметить, что такие сооружения найдены там же, где и одна из периферийных надписей Шривиджаи – Каранг Брахи, у притока Батангхари реки Сунгай Мерангин в 230 км от восточного берега Суматры, в резиденстве Саролангун Банко провинции Джамби [Cœdès, 1930, p. 45, pl. V; Manguin, 2009, p. 448]. В бассейне Батангхари найдены статуи Будды; недавно в Муара Тимпех около Рамбахана обнаружена голова Будды VII–VIII вв. [Manguin, 2009, p. 449–452, figs. 19.4–19.6]. До сего дня в долине Батангхари не находили ранних признаков индуизма, и это может означать, что здесь был воспринят только буддизм.

Особое место среди памятников Южной Суматры занимает храмовый памятник Тингкип на территории сельской общины Сунгайджаух района Равас Улу области Мусиравас провинции Южная Суматра. Он расположен далеко от судоходных частей реки и предполагает наличие сухопутных дорог между речными бассейнами Муси и Батангхари [Manguin, 2009, 453–454]. В 1980 г. там было найдено изваяние Будды [Manguin, 2009, p. 454, 456, fig. 19.8]. Индонезийские археологи изучали памятник в 1998–1999 гг. Найдена кирпичная структура размером 7,6 м<sup>2</sup>, на восточной стороне которой была лестница, ведущая, видимо, на террасу [Manguin, 2009, p. 454, 457, fig. 19.9].

На берегах реки Муси располагается памятник Бингин Джунгун, где ещё в начале XX в. были найдены незаконченный сидящий Будда и стоящий Авалокитешвара [Manguin, 2009, p. 454]. П.-И. Мангэн в ходе разведочного исследования в 1993 г. выявил маленький земляной холм на правом берегу Муси и земляную же стену. В 1997 г. индонезийские археологи сделали пробный раскоп и нашли часть кирпичного фундамента. К сожалению, нет возможности утверждать, что земляная стена, статуи и фундамент относятся к одной и той же эпохе. На памятнике в подъёме найдена китайская керамика XI–XIV вв. Это свидетельствует о более поздних торговых связях между этим районом и Китаем, но не исключает возможности сосуществования храма и статуй.

С начала IX в. в районе Палембанга – исторического центра Шривиджаи по найденным там надписям и ранним статуям Авалокитешвары и Будды стилей Гуптов и Амаравати, появляются остатки кирпичных построек и другие, более поздние ста-

ту [Manguin, 2009, p. 458–459]. В 80 км вверх по течению от Палембанга на притоке Муси реке Лематанг находится храмовый комплекс Бамиаю, известный также как Танах Абанг. Он занимает площадь около 15 га и включает десять земляных холмов с кирпичными фундаментами. Три фундамента принадлежали храмам, другие – светским постройкам. В двух храмах найдены изваяния Шивы. Другой храм дал только одно очень маленькое изваяние Будды, которого, по мнению П.-И. Мангэна, недостаточно для решения вопроса об атрибуции культового здания [Manguin, 2009, p. 461]. Храмы, вероятно, перестраивались и функционировали длительное время. Терракотовые орнаменты из шиваитских святилищ напоминают терракоту позднего центрально-яванского искусства IX–X вв., тогда как статуи ближе искусству восточно-яванского царства Кедири конца XI в. [Manguin, 2009, p. 461]. Керамика памятника показывает непрерывную последовательность форм с конца IX – начала X в. до наших дней. Связь шиваитского комплекса Бамиаю с буддийским центром Шривиджай в Палембанге остаётся невыясненной. П.-И. Мангэн справедливо подчёркивает, что известная по надписям конца VII в. структура Шривиджай вовсе не обязательно сохранилась в IX–X вв. [Manguin, 2009, p. 462].

В целом на Суматре вырисовывается следующая картина: если не считать вишнунитского центра в Кота Капур на острове Банка, на острове сначала распространился буддизм. Время его появления остаётся спорным: при теоретической возможности его проникновения на Суматру в V в., исходя из стилистической датировки «(пост)гуптских статуй Будды, точно известны буддийские верования Шривиджайи последней трети VII в. Требовалось ли столетие на закрепление их в местных сообществах, сказать сложно. Если принять предлагаемую локализацию известного по китайским источникам царства Ганьтоли<sup>10</sup> на Суматре, то

---

<sup>10</sup> На юго-востоке Суматры часто помещают две страны китайских источников – Гэин (III в.) и Ганьтоли (V–VI вв.) [Wolters, 1967, p. 55–57, 211–212; Miksic, 2004, p. 238], но они могли находиться на Малаккском полуострове [Jordaan, Colless, 2009, p. 221; Colless, 1977, p. 185–196]. Сообщение «Лян шу» (История династии Лян) о приснившемся царю Ганьтоли буддийском монахе, посовествовавшем отправить посольство в Китай в 502 г. следует воспринимать осторожно и не рассматривать как однозначное свидетельство буддизма на Суматре. Основные сведения о Ганьтоли сообщает «Лян шу». Это царство отправляло по-

уже в конце V – начале VI в. на Суматре был распространён буддизм. Впрочем, в пантеоне Шривиджайи сохранялись и местные божества *тандрун луах*, упоминающиеся в «текстах присяги» [Захаров, 2010, с. 192–193]. Это говорит о множественности верований в этом царстве.

### § 3. Основания власти в Шривиджае<sup>11</sup>

В этом параграфе хотелось бы исследовать вопрос об основаниях власти правителя Шривиджайи. В качестве рабочего определения власти я приму известное положение Макса Вебера, согласно которому власть есть способность навязать свою волю другим людям, несмотря на их (возможное) сопротивление. В наличии такой способности у правителя Шривиджайи сомневаться не приходится, иначе трудно объяснить рассказы иноземных традиций о его могуществе и оставленные надписи, которые нужно было продумать и высечь на камне. Тем не менее, на чём основывалась эта способность, благодаря чему она осуществлялась и из возможности становилась действи-

---

сольства в Китай в 441, 455, 502, 518, 520, 560, 563 гг. [Wolters, 1967, p. 164–165]. Имя царя, отравившего посольство в 455 г. – Шеполоналяньто (Che-p'o-lo-na-lien-t'о), в чём Ферран видел отражение санскритского Шриваранарендра [Ferrand, 1919, p. 238]. Это, впрочем, вызывает сомнения, ибо санскритский почётный титул *śrī* в китайском языке передавался двумя иероглифами *shili*, как в названии Шривиджайи *Шилифоши*. Имя посла в этом посольстве Чжунлито (Tchou Lieu-t'о) интерпретировано Ферраном как Рудра из Индии. В 502 г. царя китайские источники называют Цзютаньсиубатоло (K'iu-t'an-sieou-pa-t'о-lo), и в этом Ферран видит отражение имени Гаутама Субхадра, которому наследовал Пийебамо (P'i-ye-pa-mo) – Виджаяварман? В имени этого царя действительно встречается корень *-varman*, который китайцы передавали как *-бамо*. Он отправил в Китай послом сановника Бююньбамо (Pi-yuan-pa-mo) – Ви...вармана [Ferrand, 1919, p. 239]. Как бы то ни было, эти сведения означают лишь то, что правители Ганьтоли не позднее VI в. стали носить индийские по происхождению имена. Вопрос об их религиозной политике из имён напрямую решён быть не может. Конечно, имя Гаутама скорее свидетельствует о буддизме, но едва ли можно отрицать возможность индуистских воззрений: имена царей-шиваитов Чампы оканчивались на *-варман* (Бхадраварман, Рудраварман, Пракашадхарма-Викрантаварман, Шамбхуварман и др.).

<sup>11</sup> Параграф представляет собой существенно переработанный и расширенный вариант опубликованной ранее статьи [Захаров, 2010, с. 190–199].

ем/действиями, на этот вопрос пока не было дано убедительного ответа.

Представляется, что основания власти правителя Шривиджайи были символическими, военными и экономическими. Первые состояли из обряда питья клятвы (*minum sumpah*), идеи божественного владыки (*punta hyiang*), почитания водных духов (*tandrun luh*) и буддийской идеи «чистой / незапятнанной тантры» (*tantramāla*), обещанной верным подданным. Рассмотрим их подробнее.

Обряд питья клятвы (*minum sumpah*) упоминается в текстах присяги Шривиджайи (см. выше). В 21-й строке надписи Сабокингинг говорится: «эта клятва/проклятие, выпиваемая вами» (*sumpah nimumāmi ini*) [De Casparis, 1956, p. 35]. Сам источник выгравирован на обрядовом камне, украшенном семью змеиными головами и снабжённом отверстием для стока воды, возможно, смешанной с кровью. Сосуд с кровью упоминается в 12-й строке источника (*pātra dañan darah*) [De Casparis, 1956 p. 34]. Все тексты присяги адресованы верным или неверным подданным правителя Шривиджайи. Если подданные окажутся непокорными, они «будут убиты клятвой» (*niwunuh kāmū sumpah*). Это может означать, что неверные подданные будут наказаны самой клятвой, а может быть образным выражением, указывающим на кару за нарушение клятвы. В любом случае, клятва была средством обеспечения господствующего положения правителя. Одна отрывочная надпись упоминает смерть в реке для непокорных вассалов: «Они будут проглочены рекой» (*[pra]jā ini tuara ya utamgar*) [De Casparis, 1956 p. 4–5]. В обоих случаях показательна связь с водой или, более общо, с жидкостью, выступающей в роли связки при клятве или исполнителя наказания за преступление.

Титул «божественный владыка» (*punta hyiang*) упоминается в надписях Кедукан Букит 682 г. и Таланг Туво 684 г. В первом источнике говорится: «Наш божественный владыка взошёл на корабль, чтобы совершить/получить сиддхаятра» (*dapunta hyiang nāyik di samwau mañalap siddhayātra*) [Cœdès 1930, p. 34, pl. II; Cœdès, 1964, p. 25]. Значение слова *siddhayātra* не ясно: оно может означать и «путешествие с целью обретения магической силы» и «успех» [Cœdès 1930, p. 79; Hall, 1976, p. 84; Chhabra,

1965, p. 24–25]. Второй источник дважды упоминает «божественного владыку». «Прцветания! Удачи! В 606-й год шаков, на второй день светлой половины лунного месяца, в месяц *чайтра*, в это самое время был сделан сад (по имени) Шрикшетра (Прекрасное поле) по приказу (?) божественного правителя почтенного Джаянаши. Здесь пожелания божественного владыки...» (*Swasti śrī śakawarṣātīta 606 ding dwitīya śuklapakṣa wulan caitra sāna tatkālāña parlak śrīkṣetra ini niparwuat (2) parwāṇḍa punta hiyang śrī jayanaśa ini pranidhānāṇḍa punta hiyang*) [Cœdès 1930, p. 39–40, pl. III; Cœdès, Damais, 1992, p. 49–50, pl. VI]. В. Махди переводит это предложение несколько иначе: «Этот сад Шрикшетра был сделан при содействии благородного *Punta Hiyang*» [Mahdi, 2005, p. 190].

Значение «владыка» принадлежит корню \**pu*, породившему много слов в австронезийских языках, которые обозначают высокое положение, например малайское слово *empu* «господин» или древнеяванская почётная частица *Pu* [Кулланда, 1992, с. 78]. Её можно встретить в именах правителей Явы, в частности Пу Кумбхайони и Пу Локапалы, князя Каюванги [Sarkar, 1971, p. 172–173, 178–179]. Бухари опубликовал надпись на древнемалайском языке, упоминающую некоего *dapunta selendra* [Boehari, 1966, 241–245]. Термин *hiyang* обозначает «бога», согласно С.В. Кулланде [Кулланда, 1992, с. 78]. Ж. Сёдес предлагает значения «священный, используемый в почётных титулах» [Cœdès 1930, p. 80; Cœdès, Damais, 1992, p. 84]. Он сравнивает его с малайским словом *yang* и древнеяванским *hiyang*. Во всех случаях термин обозначает почётное положение.

В надписи Таланг Туво правитель высказывает тревогу о трудностях и желает процветания и богатства своим подданным и своей стране [Cœdès, Damais, 1992, p. 49–50].

Духи вод *tandrun luaḥ* встречаются в вводной формуле на неизвестном, возможно, прото-Малагаси или языке Мааньян, и в начале древнемалайской части ряда надписей Шривиджайи. Вводная формула надписи Сабокингкинг уже цитировалась выше, но для выявления роли *тандрун луах* приведём её снова: *titaṁ hamwan wari awai kandra . kāyet nipaihumpa . an umuha ulu lawan tandrun luaḥ makamatai tandrun luaḥ an hakairu muaḥ kāyet nihumpa unai tuṅai . umentem bhakti ni ulun haraki . unai tuṅai* [De Casparis,

1956, р. 32]. В текстах из Кота Капур, Каранг Брахи и Палас Пасемах мы читаем: *titaṁ hamwan wari awai kandra kāyet ni paihumpa-an namuha ulu lawan tandrun luaḥ makamatai tandrun luaḥ winuni paihumpa-an hakairu tuaḥ kāyet haraki unai tuṅai* [Boechari, 1979, р. 38]. Поскольку эти части не расшифрованы, единственное надёжное заключение состоит в том, что *tandrun luaḥ* упоминаются четыре раза.

Древнемалайская часть надписей Кота Капур, Каранг Брахи, Палас Пасемах и Каранганьяр (Бунгкук) начинается с уже известного нам обращения к божествам: «Все вы, могущественные божества, собравшиеся вместе защищать *кадатуан* Шривиджай, и вы, *tandrun luaḥ*, все вы, божества, – первооснова всякой клятвы!» (см. выше).

Представляется, что *tandrun luaḥ* защищают правителя от мятежных подданных, участвовавших в обряде питья клятвы и нарушивших своё слово. Собственно, они (духи) покровители клятвы. *Luaḥ*, по-видимому, означает воду или реку, как яванский термин *luaḥ/lwah* [Cœdès, Damais, 1992, р. 131]. В чамском языке есть эквивалент *lwar/lwa* «вода» [Cœdès, Damais, 1992, р. 131]. Надпись Мантъясих I на древнеяванском языке содержит сходное выражение *taṅḍang lwaḥ* [Sarkar, 1972, р. 69, 77 (B,18–19)]. Термин *tandrun* до сих пор не получил объяснения. Несмотря на это, связь *tandrun luaḥ* с водой выглядит убедительно [Damais 1968, р. 523–566; Cœdès, Damais, 1992, р. 131, 135ff., 148]. Можно предположить, что *tandrun luaḥ* в последней трети VII в. занимали одно из ведущих мест в пантеоне Шривиджай.

«Незапятнанная тантра» (*tantramāla*) как награда верным подданным упоминается в 25-й–26-й строках надписи Сабокин-киннг: «Если вы покорны, верны (и) честны со мной и не совершаете этих преступлений, незапятнанная/чистая *тантра* будет моей наградой» (см. выше). Хотя не представляется возможным установить точное значение термина *tantra* в надписях Шривиджай, он показывает использование элементов буддийского словаря для легитимации власти правителя и включения его подданных в его сферу влияния.

Власть как таковая предполагает возможность принуждения непокорных к выполнению воли обладателя власти. В случае Шривиджай правитель мог опираться на военную силу (см. выше



§ 1). К уже известным свидетельствам надписей Кедукан Букит и Кота Капур можно добавить несколько свидетельств. Надпись Сабокингкинг повествует о войске для карательной экспедиции (*wala yaṁ ... manāpik*) и «войске, отправленном в пограничные районы» (*wala yaṁ niwawa di samaryūāda*) [De Casparis, 1956, p. 36]. По свидетельству И Цина, Шривиджая подчинила район Малаю (провинция Джамби) между 671 и 685 г. [Wolters, 1986, p. 19–20; Wolters, 1967, p. 241; Takakusu, 1896, p. XXX, XXXIV, 10; Chavannes, 1894, p. 119].

Экономической основой власти монарха Шривиджайи были, вероятно, таможенные сборы от международной торговли и контроль над людскими ресурсами. Контроль над рабочей силой отражён в надписи Таланг Туво, упоминающей постройку парка Шрикшетра и работы по управлению водными ресурсами – сооружение дамб и водоёмов (*dñan tawad talāga sawañākñā yaṁ wuatku* «со всеми сооружёнными мною дамбами и водоёмами») [Cœdès, 1930, p. 39; Cœdès, Damais, 1992, p. 49–50].

Но власть правителя не была абсолютной. Её ограничивали разные факторы, в частности могущество вождей. Правитель Шривиджайи и его подданные носили один титул *dātu* «вождь». Надпись Кота Капур упоминает *dātu* Шривиджайи и других *dātu*, кто признавал его власть [Cœdès, Damais, 1992, p. 54–56]. Санскритский термин *bhūpati* в надписи из Чхайи 775 г. относится к правителю Шривиджайи, а в надписи Сабокингкинг – к его подданным, и означает, по-видимому, вождя [Nilakanta Sastri, 1949, p. 120; De Casparis, 1956, 37]. Надпись из Чхайи показывает сходство титулов монарха и его подданных: первый называется *nṛpa*, *nṛpati* и *indrarājā*, а остальные – *sāmantarāja* и *sāmantanṛpa* [Nilakanta Sastri, 1949, p. 120; Cœdès, Damais, p. 103–111].

Но порою *dātu* назначались царём. Надписи Кота Капур, Каранг Брахи, Палас Пасемах, Каранганьяр и Боом Бару провозглашают: «Если они преданы мне и тем, на кого мною возложены обязанности дату, да будут благословенны их деяния вместе с их родом-племенем, преуспевание, благоденствие, отсутствие болезней, отсутствие бедствий, изобилие всякой их стране» (*kadāci iya bhakti tattwārjāwa diy=āku dñan di yaṁ nigalarku sanyāsa dātūa śānti muah kawuatanāñā dñan gotrasantānāñā samṛddha svastha*

*niroga nirupadrawa subhikṣa muaḥ yaṁ waniāñā parāwis*) [Кулланда, 2001, с. 252; Cœdès, 1930, p. 49; Cœdès, Damais, 1992, p. 55].

Существовали сложности контроля над подвижным населением, что доказывается отсутствием археологических признаков городского поселения в долине Муси. И Цзин не упоминает резиденции правителя в своих описаниях Шривиджаи, а «укреплённый город Шривиджаи» появился в его тексте вследствие ошибки переводчика Такакусу, как показал О.У. Уолтерс [Wolters, 1986, p. 26; Miksic, 1989, p. 8]. Как было показано выше, административный аппарат был неразвитым, и это тоже ограничивало монарха в его действиях.

Поведение правителя было отчасти ограничено идеей благоприятных дней. О её существовании говорит надпись Таланг Туво: «Пусть все звёзды и созвездия будут благоприятны для них (подданных)» (*anukūla yaṁ graha nakṣatra parāwis diya*, строка 7) [Cœdès, 1930, p. 39; Cœdès, Damais, 1992, p. 49–50]. С одной стороны, можно предположить, что правитель не зависит от этих предрассудков, но доказать это будет трудно: надписи Кедукан Букит, Таланг Туво, Кота Капур содержат столь чёткую дату деяний правителя, что убедительной выглядит как раз обратное допущение: монарх сам действовал сообразно астрологическим расчётам, по крайней мере, в важных мероприятиях [Cœdès, 1930, p. 34, 39, 48; De Casparis, 1956, p. 14–15]. Установить, какие дни благоприятны, а какие – нет, мог лишь знаток астрологии, гадатель. В надписи Сабокингкинг встречается слово *waidika*, переведённое Й.Г. Де Каспарисом как «врач, медик, целитель» [De Casparis, 1956, p. 33, 30, 40]. Но можно предложить и значение «знаток, мудрец», исходя из того, что оно заимствовано из санскрита и образовано от корня *vid* «знать» и производного суффикса *-ika*. Впрочем, это только гипотеза. Установить, кем были эти знатоки астрологии, кажется, затруднительно. Поскольку археологи обнаружили в районе Палембанга храмовые постройки (см. выше), напрашивается мысль о связи гадателей со жречеством. Однако подтвердить или опровергнуть её посредством имеющегося материала затруднительно.

Подводя итоги, можно утверждать, что власть правителя Шривиджаи имела символические, военные и экономические основания. При этом она была ограничена подвижностью насе-

ления и слабостью аппарата управления. В религиозных представлениях жителей Шривиджаи в VII в. Значительную роль играли духи вод. Приносимая ему вассалами клятва верности гарантировалась духами вод, а это означает, что они покровительствовали и самому правителю. Таким образом, власть монарха имела и божественную санкцию. Различение светской и духовной власти было не характерно для Шривиджаи.

## Глава IV

### Царства Центральной и Восточной Явы VIII–X вв.

Первые датированные надписи появляются на Яве только в VIII в. Наиболее древняя из них надпись Санджаи датирована 732 г. Обычно историю Центральной и Восточной Явы VIII–начала X вв. представляют как историю царства Матарам, которому в последней трети VIII – первой половине IX в. противостояла империя Шайлендров [Coedès, 1968; История Индонезии, 1992; Берзин, 1995; Тюрин, 2004]. Именно в этот исторический период были построены величественные буддийский Боробудур и шиваитский храмовый комплекс Прамбанан. Около 928 г. царь Синдок перенёс столицу Матарам на восток острова, и с этого времени основные события истории разворачивались там.

Яванские царства были земледельческими. Основу их хозяйства составляло поливное рисоводство (поля *sawah*). Община *wanua* была основной формой социальной организации. Несколько общин входили в состав местной формы монархии *кратона* (*kĕraton*), во главе которой стояли князья *raka* и цари *ratu* [подробнее см.: Barrett Jones, 1984; Wisseman Christie, 1983; 1985; 1992; 2007; Кулланда, 1992].

Д.В. Деопик и С.В. Кулланда, проведя статистический анализ яванской эпиграфики, пришли к заключению, что первый период её истории, охватывающий VIII в., «характеризуется наиболее архаичным обликом эпиграфического массива» [Деопик, Кулланда, 1981, с. 293]. Однообразие материала, на котором составлялись надписи (камень), свидетельствует о «раннем функционировании эпиграфики и соответственно раннем периоде развития классового общества» [Деопик, Кулланда, 1981, с. 293]. Восприятие санскритской культуры «определялось внутренними потребностями общества» [Деопик, Кулланда, 1981, с. 295]. В статье о санскритской эпиграфике Явы С.В. Кулланда сделал следующие выводы:

«Архаичным является и содержание санскритских документов, посвящённых в основном почитанию божеств и прославлению правящей династии. Преимущественное упоминание в качестве субъектов санскритских надписей монарха и высших чиновников, очевидно, также являлось отражением раннего этапа яванской государственности, когда “издание” немногочисленных письменных документов было прерогативой центральной власти. Экономические операции занимают гораздо меньше места, чем в последующий период в надписях на древнеяванском. Санскритские надписи рисуют картину раннеклассового общества, воспринявшего многочисленные атрибуты классового общества, в том числе развитую религию, официальный язык и т.д. ...санскритская эпиграфика на Яве обслуживала архаическое общество, для которого, как для любого общества этого типа, было характерно особое внимание, уделяемое религии, культовому строительству, прославлению правящей династии и т.д. Этому соответствовало использование в эпиграфике священного языка – санскрита. С развитием общества всё большее внимание стало уделяться экономическим отношениям, фиксировать которые было удобнее на древнеяванском языке, поскольку в санскрите не было обозначений для многих местных реалий» [Кулланада, 1979(1), с. 28–29].

Эти наблюдения вполне убедительны. Но судить о яванском обществе VIII в. только по надписям затруднительно. Во-первых, нужно учитывать монументальную архитектуру; во-вторых, желательно проследить динамику политической эволюции в свете данных надписи Вануа Тенгах III 908 г.: она позволяет вновь обратиться к вопросу об истории Матарамы и Шайлендров. А упоминание Шайлендров и Шривиджайи в надписи из Чхайи (Лигорской стеле) 775 г. вынуждает рассмотреть яванскую историю во взаимосвязи с царствами Суматры.

### § 1. Надпись Санджайи из Чанггала 732 г.

Начнём с источников. Надпись Санджайи была обнаружена в 1870-х гг. рядом с развалинами храма на холме Вукир, рядом с деревней Чанггал в долине реки Кеду. Она выгравирована на камне размером 110 см в высоту и 78 см в ширину. Текст выпол-

нен письмом «Позднее Паллава» [Кулланда, 1990, с. 181] и легко читается. Надпись состоит из 25 строк, которые образуют 12 строф стихотворных размеров *шардулавикридата*, *срагдхара*, *васантатилака* и *притхиви*. Язык её – санскрит не очень высокого уровня [Sarkar, 1971, p. 15–24, № 3; Kern, 1917, Blz. 115–128; Chatterji, 1967, p. 134–141; Chhabra, 1965, p. 45–48; Sarkar, 1971, p. 17–18]. Автор этих строк перевёл надпись Санджай на русский язык [Захаров, 2010, с. 34–45]. Ниже даётся уточнённый перевод<sup>1</sup>:

- [1] śākendre tigate śrutīndriyarasairāṅgīkṛte vatsare  
vārendau dhavala trayodaśitithau bhadrottare kārttike  
[2] lagne kumbhamaye sthirāñśavidite prātiṣṭhipatparvvate  
lingaṃ lakṣaṇalakṣitan narapatiśśrīsañjayaśśāntaye || (1)  
[3] gaṅgottuṅnatarāṅgarañjitajaḍāmaulīnducūḍāmaṇi  
rbhāsvatbhūtivibhūtidehavikasannāgendrahāradyutiḥ  
[4] śrīmatvāñjalikośakomalakarairdevaistu ya stūyate  
sa śreyo bhavatāṃ bhavo bhavatamassūryyo dadātvadbhutam || (2)  
[5] bhaktiprahvairmunīndrairabhinutamasakṛt svargganirvāṇaheto-  
rddevairlekharṣabhādyairavanatamakuṭaiścumvitaṃ ṣa[6]ṭpadābhair  
aṅgulyātāmrapatraṃ nakhakiraṇalasalatkesarārañjitāntaṃ  
deyāt śaṃ śāśvatamvastrinayanacara[7]ṇānīnditāmbhojayugmam || (3)  
aiśvaryyātīśayodbhavātsumahatāmapyadbhuta(nāṃ n)idhi-  
styāgaikāntaratastanoti[8]satataṃ yo vismayaṃ yoginām  
yo ṣṭābhistanubhirjagatkaruṇayā puṣṇāti (na svārtha)to  
bhūteśaśśaśikhaṇḍabhū[9]ṣitajaṭassa tryamvakaḥ pātu vaḥ || (4)  
vibhraddhemavapussvadehadahanajvālā ivodyajjaṭā  
vedastambhasuba[10]ddhalokasamayo dharmmārthakāmodbhavaḥ  
devairvanditapādapaṅkajayugo yogīśvaro yoginām  
mānyo loka[11]gururddadātu bhavatāṃ siddhiṃ svayambhūrvvibhuḥ  
|| (5)  
nāgendrotphaṇaratnabhittipatitāṃ dṛṣṭvātmavimbaśriyam  
sabhrū[12]bhaṅgakaṭākṣayā kupitayā nūna(m)śriyā vīkṣitāḥ  
yo yogāruṇalocanotpaladalaśśetembuśayyāta[13]le  
trāṇārthantridaśai(s)stutassa bhavatāndeyāt śriyaṃ śrīpatiḥ || (6)

<sup>1</sup> В квадратных скобках указаны номера строк, в круглых восстановленное или предполагаемое чтение, а после разделителя (санскритского *danḍa*) дан номер строфы.

āsiddvīpavaraṃ yavākhyamatulan dhā(nyā)[14]divijādhikam  
 sampannai - kanakākaraistadamarai *mantrā*dinopārjitaṃ  
 śrīmatkuñjarakuñjadeśanihi(taṃ ga)[15]ṅgāditīrthāvṛtam  
 sthānandivyatamaṃ śivāya jagataśśambhostu yatrādbhutam || (7)  
 tasmindvīpe yavākhye puruṣa(pada)[16]mahālakṣyabhūte praśaste  
 rājogrodagrajanmā prathitapr̥thuyaśāssāmadānena samyak  
 śāstā sa(rvva pra)[17]jānāñjanaka iva śīsorjanmato vatsalatvāt  
 sannākhyassannatārirmmanuriva sucirampāti dharmmeṇa p(r)thvī(m)  
 || (8)

[18]evaṅgate samanūsāsati rājyalakṣmīm  
 sannāhvayenvayavidhau samatītakāle  
 svarge s(ukhaṃ phala)ku(lo)[19]paccitamprayāte  
 bhindañjagadbhramati śokavaśādanātham || (9)  
 jvalajjalanavidravatkanakagauravarṇa (dyutiḥ)  
 (br)[20]hadbhujanitamvatuṅgatamamūrdhaśṛṅgannataḥ  
 bhuvisthitakulācalakṣitidharoccpādocchrayaḥ  
 (prabhūta)[21]guṇasampadodbhavati yastato meruvat || (10)  
 śrīmānyo mānanīyo vudhajanikaraiśśāstrasūkṣmārtha(vedī)  
 (rā)[22]jā śauryaādiguṇyo raghuriva vijjitānekasā(mantaca)kraḥ  
 rājā śrīsañjayākhyo raviriva ya(śasā di)[23]gvidikkyātalakṣmī  
 ssūnussannāhanāmnassvasura(savaiva nyā)yataśśāsti rājyam || (11)  
 yasmiñchāsa(ti sāga)[24]rormmiraśasām śailastanīmedinī  
 śete rājapathe (jano na)cakitaścorairna cānyairbhayaīḥ  
 kīrttyā(ḍhyairalama)[25] rjjitāśca satanandharmmārthakāmā naraiḥ  
 nūnaṃ roditi roditīti sa kalirnāsyāṅga (cīhnyānya) bhu(ḥ) || (12)

*Перевод:* «(1) Когда год царя Шаков, принесённый числами четыре, пять и шесть (654), прошёл, в понедельник, в 13-й день светлой половины месяца, следующий за [днём] *бхадра*, месяца *картттика*, когда Зодиак находился в Водолее, в месте, известном как “устойчивый знак”, для обретения спокойствия (*śanti*) царь (*narapati*) Шри Санджая установил на горе *лингам*, отмеченный благоприятными знаками<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> В первой строфе приводится дата, причём год передаётся при помощи метафор *śrutīndriyāsa*, где *śrutī* «четыре» (четыре Веды), *īndriya* «пять» (пять чувств), *gasa* «шесть» (ощущения вкуса), начиная с единиц, затем десятков, наконец, сотен [De Casparis, 1978, p. 28–29; Володарский, 1972, с. 85–87]. Летоисчисление ведётся по эре Шака, начинающейся в 78 г. н.э. и происходящей из

«(2) Он, Бхава (т.е. Шива “Сущий”), [чьё] величие раскрывается в ожерелье повелителя змей, мощном теле с сияющим украшением в виде Месяца на колтуне из красноватых волос на голове, [откуда ниспадают] высокие воды Ганга<sup>3</sup>, кого почитают великолепные боги, чьи нежные руки (образуют) чашечку из сложенных ладоней<sup>4</sup>, и который да будет Солнце во тьме мира, да подарит чудо и блаженство!

«(3) Приветствуемая царями (*prabhu*), величайшими из мудрецов, почитаемая сильными и богами во главе с Индрой (*lekharṣabha*), ради *Сварги*<sup>5</sup> и вечного покоя (*nirvāṇa*), целуемая пчёлами, с листьями-пальцами цвета меди, [чей] конец украшен двадцатью (*nakha*) светлыми лучами-тычинками, эта несравненная пара лотосов-ног Трёхглазого (т.е. Шивы)<sup>6</sup> пусть дарует вам вечное счастье!

«(4) Он, Трёхглазый повелитель мира, с украшенными прядью волосами, который постоянно вызывает изумление аскетов, погружённый в одиночество из самопожертвования, вместилище величайших чудес, [происходящих] из замечательного источника верховной власти, кто со [своими] восьмью телами (*aṣṭābhis tanubhir*)<sup>7</sup> питается/усиливается жалостью мира не ради собственной выгоды, да защитит вас!

---

Индии. Соответственно 654-й год этой эры оказывается 732 г. н.э. Месяц *kārttika* – это октябрь–ноябрь. День *bhadra* – 2-й, 7-й и 12-й день каждого двух недель лунного цикла [Monier-Williams, 1899, p. 745]. Л.-Ш. Дамэ датирует надпись Санджай 6 октября 732 г. [Damais, 1955, p. 204].

<sup>3</sup> «Волосы Шивы украшает серп месяца, и сквозь них протекает река Ганга, которую Шива, когда она падала с неба, подхватил себе на голову, чтобы тяжестью своих вод она не разрушила землю» [МНМ, т. II, с. 643].

<sup>4</sup> *Añjalikośa* (añjali + kośa) – ладони, сложенные чашечкой вверх; классический жест при обращении к богам в индуизме, свидетельствующий о чистоте помыслов.

<sup>5</sup> *Сварга* – 1) по О. Бётлингу «небеса, обитель богов и блаженных» [Böhtlingk, Т. VII, 1889, S. 239]; 2) согласно П.А. Гринцеру в индуистских представлениях рай Индры, расположенный на вершине горы Меру, обитель богов и божественных мудрецов *риши*. В него после смерти попадают павшие на поле боя воины [МНМ, 2000, т. II, с. 419–420].

<sup>6</sup> Третий глаз – характерная особенность Шивы [МНМ, 2000, т. II, с. 643; Бэшем, 1977, с. 333].

<sup>7</sup> К восьми телам, или воплощениям (видимым формам) Шивы относятся пять первоэлементов, сознание, самомнение и материя [Sarkar, 1971, p. 23, n. 33; Chatterji, 1967, p. 139; ср.: Kālidāsa, 2001, p. 5, 138 (benediction)].



“(5) Пусть Самосуший господин<sup>8</sup> и почтенный наставник мира, источник справедливости, выгоды и чувственного наслаждения (*dharmmārthakāmodbhavaḥ*)<sup>9</sup>, владыка живущих аскетов, прочно установивший, подобно [своим] поднятым волосам, закон мира, [который] опирается на священное знание, светоч пламени собственного прекрасного тела, блестящего [как] золото, [чья] пара лотосов-ног почитается богами, даст счастье/удачу (*siddhim*)!

«(6) Пусть великолепный господин<sup>10</sup>, восхваляемый ради защиты тридцатью (т.е. богами<sup>11</sup>), чей волшеббно красноватый лепесток лотоса-глаза лежит на поверхности водного ложа и на кого [богиня] Шри<sup>12</sup>, конечно, смотрит косо и сердито из-под нахмуренных бровей, узрев красоту образа высшего духа, спустившуюся частью сокровищ в капюшоне царя змей, дарует живым счастье!

«(7) Был превосходный избранный несравненный остров по имени Ява, изобилующий семенами, начиная с зерновых/риса, и золотыми рудниками<sup>13</sup>. Он был приобретён бессмертными [по-

---

<sup>8</sup> У Саркара и Керна здесь Брахма. Чаттерджи, напротив, пишет о Шиве [Sarkar, 1971, p. 19; Kern, 1917, Blz. 121; Chatterji, 1967, p. 139]. О Бётлингк даёт следующие значения: для *svayambhu* – «имя Брахмана или Шивы», для *svayambhū* – «обозначение Брахмана; Будды; Пратьекабудды; Адибудды; архата; бога любви» [Böhtlingk, T. VII, 1889, S. 236]. В.Н. Топоров отмечает, что эпитет «наставник мира» (Локагуру) свойствен именно Брахме [МНМ, Т. I, 2000, с. 185]. Однако нельзя не подчеркнуть, что наставником аскетов обычно считается Шива и что его волосы (*jaṭā*) и лотосы-ноги упоминаются в предшествующих строфах надписи. В первой строфе говорится об установлении *лингама* – типично шиваитского символа. Поэтому сохраняется вероятность того, что и рассматриваемая пятая строфа повествует о нём, а не о Брахме.

<sup>9</sup> Саркар и Чаттерджи читают: «религия, мировое процветание и желание» (religion, worldly prosperity and desire) [Sarkar, 1971, p. 19; Chatterji, 1967, p. 139].

<sup>10</sup> Все исследователи переводят термин *śrīpatiḥ* словосочетанием «владыка Шри, т.е. Вишну» [Kern, 1917, Blz. 122 (“de gemaal van Śrī”); Chatterji, 1967, p. 139 (“the lord of Śrī”); Sarkar, 1971, p. 20 (id.)].

<sup>11</sup> *Tridaśa* – «тридцать», 33 – традиционное обозначение богов в индуистской мифологии [Böhtlingk, T. III, 1882, S. 50; МНМ, Т. I, с. 536; Гусева, 1977, с. 66].

<sup>12</sup> Эпитет Лакшми, супруги Вишну [МНМ, Т. II, 2000, с. 35].

<sup>13</sup> Это преувеличение: на Яве нет золотых рудников. Значение «рис» предлагалось Б.Р. Чаттерджи [Chatterji, 1933, p. 29; 1967, p. 139]. Термин *dhānya* означает зерно, злаки, зерновые, но относится только к рису *śāli*, *ṣaṣṭika*, *vr̥thi* [Monier-

средством] *мантр* и могущественных [средств], где [есть] дивное, чудеснейшее место, находящееся в великолепной стране с рощами и слонами (*kuñjarakuñjadeśa*)<sup>14</sup>, окружённое священными источниками, начиная с Ганга, [и посвящённое] Шиве Благодетелю (*Шамбху*)<sup>15</sup> мира.

«(8) На этом достохвальном острове по имени Ява, являющемся великим знаком отпечатков ног Пуруши, широко извест-

---

Williams, 1899, p. 514; Arte, 1997, p. 271]. Сопоставление разных вариантов перевода этого отрывка можно найти у Р. Брэделла [Braddell, 1989, p. 258–259].

<sup>14</sup> Кёрн предпочитает говорить о «священной земле *kuñjarakuñja*», что принимают Н. Кром и Чаттерджи [Kern, 1917, Blz. 122; Krom, 1931, Blz. 124; Chatterji, 1967, p. 135, 139–140]. Чаттерджи указывает, что «в Южной Индии, на границе между Траванкором и Тинневели, находится гробница с тем же названием, посвящённая божественному мудрецу Агастье, который был объектом глубокого почитания на Яве в качестве Бхатара Гуру», и что «название *kuñjarakuñja* было перенесено с этого топонима в царстве Пандьев в Южной Индии» на Яву [Chatterji, 1967, p. 8; Krom, 1931, Blz. 125]. Ж. Сёдес полагает, что в данном случае «*kuñjarakuñja* является названием страны, где Санджая построил своё святилище, а это часть долины реки Кеду», что Чаттерджи признаёт вскользь в одной из сносок [Cœdès, 1968, p. 88; Chatterji, 1967, p. 135, n. 4]. В.Й. Ван дер Мёлен переводит этот термин как «Страна рощи слонов» (Elephant-Enclosure Country) [Van der Meulen, 1979, p. 17]. Саркар пишет: «*Kuñjarakuñjadeśa* в других случаях неизвестна на Яве. Действительно, такого имени, кажется, вообще не существует. Романтика *kuñjarakuñja*, следовательно, исчезает, оставляя на своём месте прекрасную лесную местность, населённую слонами. Холмистая поверхность Гунунг Вукира с его лесным районом или некоторые части долины Кеду рядом с подножием холма могут быть прекрасной лесной местностью, населённой слонами» [Sarkar, 1971, p. 23, n. 38]. Х. Кульке сделал далеко идущие выводы из термина *deśa*: он считает его обозначением административного района в «государстве» *rājya*, которое «включало несколько *deśa*, связанных «царскими путями» [Kulke, 1991, p. 13]. Данная интерпретация не убедительна, поскольку в рассматриваемой надписи термин *deśa* может быть истолкован с помощью своего обычного значения в санскрите «страна, земля, место» [Böhtlingk, T. III, 1882, S. 120]. С.В. Кулланда замечает, что «в документах I тысячелетия н.э. название промежуточной между общиной и княжеством единицы – *deśa* (*deśa*, от санскритского *deśa* “страна”, откуда совр. яв. *desa* “сельская община”) встречается только однажды (да и то, судя по контексту, слово *deśa* может быть употреблено там в значении “княжество”) (надпись Kayu Āga Hiwang, 901 г., стк. 6)» [Кулланда, 1992, с. 138]. Таким образом, нет оснований для принятия гипотезы Кульке.

<sup>15</sup> П.А. Гринцер предлагает переводить эпитет словом «милостивый» [МНМ, 2000, Т. II, с. 643].

ный и прославленный царь по имени Санна<sup>16</sup> из очень могущественного достославного рода, склонив перед собою врагов (буквально “имея врагов склонёнными”; *sannatārir*), правильно правил всеми своими подданными посредством умиротворения и даров (*sāmadānena*)<sup>17</sup>; как чадолюбивый отец [заботится] о ребёнке с рождения, подобно Ману, на долгое время [он был] владыка Земли по справедливости (*dharmmeṇa*).

«(9) Видного происхождения, по имени Санна, [он] сам правил богатством / великолепием царства / богиней царственности (*rājyalakṣmīm*)<sup>18</sup>, и, уйдя в минувшее время на небеса (в Сваргу), достиг счастья, собрав множество плодов; беззащитная земля скиталась в горе от безвластия (*vaśād*). Или: видного происхождения, по имени Санна, он наставил себя и, уйдя в минувшее время на небеса, достиг счастья, собрав множество плодов и царские признаки; беззащитная земля скиталась в горе от безвластия.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Это имя Ж. Сёдес считает местным по происхождению, но преобразованным по санскритским нормам (*sanna* – это пассивное причастие прошедшего времени от глагола *sad*) [Cœdès, 1968, p. 87].

<sup>17</sup> Слово *sāman* имеет много значений, но в данном контексте оно отсылает к первому из способов подчинения врага, известному из «Законов Ману» (VII.107), хотя в русском переводе С.Д. Эльмановича и Г.Ф. Ильина используется понятие переговоров. О. Бётлингк даёт такие коннотации: «доброе умиротворяющее слово; мягкость; любезность / предупредительность (из способов подчинения неприятеля)» [Законы Ману, 1992, с. 136; Böhtlingk, T. VII, 1889, S. 116].

<sup>18</sup> Сомнительно, чтобы кто-либо из смертных мог править богиней царственности. Эта трактовка, тем не менее, имеет сторонников в лице Х.Б. Саркара и Б.Р. Чаттерджи [Sarkar, 1971, p. 20; Chatterji, 1967, p. 140]. У Кёрна речь идёт о «судьбе царственности» [Kern, 1917, Blz. 122 – “de Fortuin der koninklijke”].

<sup>19</sup> 9-я строфа очень сложна для понимания. По-видимому, в ней порядок слов крайне запутан. Именно поэтому в переводе были сохранены две возможности для интерпретации первых трёх строк строфы. Выражение *rājyalakṣmīm* стоит в винительном падеже, как и оборот *sukhaṃ phalakupaccitam*. Поэтому они могут быть связаны друг с другом в смысловом отношении, но могут принадлежать разным глаголам: либо *samanuśāsati*, либо *prayāte*. Саркар предлагает иной вариант перевода: «Он (царь) по имени Санна, сама (Луна) семьи, хотя правил над богиней царственности, в своё время ушёл наслаждаться счастьем на небеса, которое стало накопленными результатами (его похвальных деяний). (Тогда) земля, отделённая (от него) скиталась в горе, утратив своего владыку» [Sarkar 1971, p. 20]. Несомненные художественные достоинства перевода Саркара не могут заслонить некоторых его слабостей. Во-первых, эта версия содержит

«(10) С тех пор [он], происходящий [от Санны. – А.3.], разделённый (многочисленными) хорошими качествами, встал [твёрдой] ногою над неподвижными горами с живущими на земле семьями и, подобно горе Меру, возвысился над пиками и высочайшими вершинами, с сильными руками и ягодицами, сияющий ярким светом золота, расплавленного в пылающем огне.

«(11) Уважаемый и почитаемый множеством мудрецов и простых людей, знаток *шастр* и аскезы, с царскими качествами, начиная с мужества, подобно Рагху, победитель многих кругов соседних правителей<sup>20</sup>, царь по имени Шри Санджая, подобно Солнцу прославленный (букв. отмеченный славой) во всех сторонах света, сын благого бога (*svasura*)<sup>21</sup> по имени Саннаха<sup>22</sup>, правильно/справедливо правит царством.

---

слишком много истолкований: вместо «от безвластья» (*vaśād* – отложительный падеж) мы находим «утратив своего владыку», а вместо «царских признаков» или «богатства/великолепия царства» (*rājyalakṣmīm*) – «богиню царственности» без обоснований своего чтения. Во-вторых, термин *anātham* «беззащитный, беспомощный» вообще был потерян. В-третьих, строфа, по-видимому, не содержит слова, которое можно было бы перевести как «Луна семьи».

<sup>20</sup> Термин *sāmanta* «сосед; правитель соседней страны» весьма распространён в эпиграфике и играет важную роль в «Артхашастре» (VI.1.3; VII.7.18, 29) и других *шастрах* [Вигасин, Самозванцев, 1984, с. 152; Gopal, 1963, p. 21–37]. Л. Гопал подчёркивает, что он обозначал в «Артхашастре» и дхармашастрах «соседних земледельцев», но мог отсылать и к «соседнему царю», когда речь шла о царстве. Значение слова менялось: в раннем средневековье оно стало означать тех соседних царей, которые были подчинены верховному владыке, сохраняя при этом свои права и функции; позднее этот термин приобрёл даже значение «вождя или благородного человека (noble), имеющего право на чётко определённый доход». Саркар переводит процитированное выше выражение *viññānekasāmantacakraḥ* как «многие круги феодальных владык» (many circles of feudal lords) [Sarkar 1971, p. 21]. Почти также пишет Чаттерджи: «круг многих вассалов» (circle of many feudatories) [Chatterji, 1967, p. 140]. Кульке со ссылкой на Л. Гопала использует оборот «многочисленные круги соседних вождей» [Kulke, 1991, p. 13, n. 39].

<sup>21</sup> Саркар иначе толкует последнюю строку строфы: «он, сын Саннахи, сама жизнь его сестры, ныне справедливо правит царством». Чаттерджи пропускает тёмный участок, а Керн, упоминая сестру, оставляет лакуну [Sarkar 1971, p. 21; Chatterji, 1967, p. 140; Kern, 1917, Blz. 123 – “....van zijne zuster”]. В санскрите сестра – *svasr* (у В.А. Кочергиной в ступени *guḍa* – *svasar/svasara*) [Кочергина, 1996, с. 765]. По закону чередований гласных это слово не может иметь форму *svasura* [Зализняк, 1996, с. 859]; если же считать, что авторы надписи ошиблись, то это слишком отдаёт произвольным заключением и не может быть принято

«(12) Где он правит землёю с горами-грудями и океанскими волнами-поясами, человек спит на царских дорогах, не боясь воров и других напастей (букв. – страхов) и достаточно славы и богатства и людьми всегда достигаются справедливость, выгода и чувственное наслаждение (*dharmmārthakāma*); конечно, Кали<sup>23</sup> кричит и кричит, так как на земле нет ни его лица, ни частей тела, ни других его признаков».

Надпись Санджаи свидетельствует о проникновении шивизма в идеологию царской власти и тем самым о далеко зашедшем процессе индианизации центральной Явы. На это указывает и используемые в ней поэтические размеры. Санджая носит санскритские титулы *narapati* и *rājan*. В его царстве (*rājya*) ведётся летосчисление по индийской эре Шака. Санджая сравнивается с Рагху, героем «Рагхуванши» (Род Радху) Калидасы [Калидаса, 1996]. Он победил соседних правителей, как до него Мулаварман на Калимантане, Пурнаварман на Западной Яве и Джаянаша Шривиджаи.

Эти факты вполне соответствуют военной теории политогенеза, разрабатывавшейся Р. Карнейро, Ч. Спенсером, Дж. Маркус и К. Флэннери и многими другими учёными (не могу не вспомнить знаменитое понятие «военной демократии» Фридриха Энгельса) [Carneiro, 1970, p. 733–738; Карнейро, 2006(2), с. 55–70; Спенсер, 2000, с. 137–154; Marcus, Flannery, 1996; Энгельс, 1948]. Даже если не считать войну одним из ключевых факторов

---

без дополнительных обоснований, коих, насколько мне известно, никто не приволил.

<sup>22</sup> В древнеяванской культуре обожествление предков было очень распространено, но место Санны, или Саннахи, в пантеоне Санджаи едва ли может быть установлено с точностью. Санна упоминается только в исследуемой надписи. Если он действительно существовал, его место в истории было вскоре забыто: его вытесняет Санджая, с которым связана особая эра (с 717 г.). Санджаю упоминают более поздняя надпись Мантъясих I и хроника «Чарита Паракьянган», полная легендарных сведений [Sarkar, 1972, p. 68, 75; Poerbatjaraka, 1920, Blz. 403–416].

<sup>23</sup> В тексте надписи термин *kali* не имеет долгих слогов, поэтому его можно толковать как персонификацию Калиюги – железного века в индуистских поверьях (таков выбор Чаттерджи), а не видеть в нём ипостась Деви/Дурги, супруги Шивы Кали: её имя содержит только долгие гласные (*kālī*) [МНМ, Т. I, 2000, с. 615; Böhtlingk, Т. II, 1881, S. 34 (в том числе «имя Шивы», но не его супруги); Chatterji, 1967, p. 141].

развития надобщинных институтов: вождей, государств, племён, – невозможно игнорировать данные о ней в самых ранних письменных источниках. Думается, в островной Юго-Восточной Азии военные столкновения общин входили в число механизмов становления надобщинных институтов.

Согласно надписи Санджаи, Санна «правильно правил посредством умиротворения и даров» (16-я строка: *sāmadānena samyak śāstā*). Это свидетельствует о зарождения идеологии, оправдывающей возникшие надобщинные институты [Карнейро, 2006(1), с. 211–228].

В.Й. Ван дер Мёлен пишет, что после смерти Санны его царство распалось на куски, основываясь на 9-й строфе надписи Санджаи [Van der Meulen, 1979, p. 18], но там говорится лишь о том, что «беззащитная земля скиталась в горе от безвластия». Эта фраза может быть обыкновенной формулой (официальным панегириком), из которой невозможно извлечь что бы то ни было относительно имевших место исторических процессов. В пользу этого говорит то обстоятельство, что переход власти к Санджае не разделён в надписи по времени с предшествующими событиями: в 10-й строфе его вступление на престол началось «с тех пор», как Санна ушёл на небеса (в Сваргу).

Удовлетворяет ли царство Санджаи понятию раннего государства Л.Е. Гринина? Поскольку надпись из Чангала высечена на камне, в обществе существовали писцы и резчики по камню. Связи с Индией, необходимые для знакомства с санскритом, его стихосложением, литературными сюжетами, летосчислением и религиозными верованиями, предполагают мореходство. На торговлю это прямо не указывает, но по другим источникам, в первую очередь китайским и арабским, известно, что VII–VIII столетия характеризовались оживлённой морской торговлей [Wolters, 1967; Tibbetts, 1979]. Поэтому скорее всего царство Санджаи было до известной степени торгово-ремесленным. Но основа его хозяйства – это земледелие, о чём говорится в 7-й строфе. Мы узнаём о войнах, которые вёл Санджая, возведении им *лингама* Шивы, идеологии власти. Эта идеология, основанная на культе Шивы и индийской теории царственности (понятие царских признаков), была внедрена в местное общество. Следовательно,

власть была способна вводить новые нормы и отношения. Победы Санджаи указывают на обладание им суверенной властью.

Единственное, чего нет в надписи Санджаи, это упоминания правительственного аппарата. Но, как мы видели в случае с Пурнаварманом, где на этот аппарат указывают гидротехнические работы, отсутствие упоминания не может считаться строгим доказательством отсутствия явления. Поэтому царство Санджаи можно считать ранним государством по определению Л.Е. Грина.

Более поздняя эпиграфика на древнеяванском языке называет Санджаю покровителем царства Матарам, на основании чего многие авторы пишут о династии Санджаи на Яве [Sarkar, 1971, p. 48(XV); Van Naerssen, 1977, p. 46; Бандиленко, 1984, с. 57; Тюрин, 2004, с. 31–32]. Примером упоминания имени этого правителя в качестве обожествлённого предка-покровителя может служить широко известная надпись царя Балитунга из Мантьясих I (В, 8; 907 г.): «О вы, божественные прежних времён... князя (государства) Матарам: *sang ratu* Санджая, *shri maharadja* князь Панангкарана...» (*kamung rahyang ta rumuhun... rakai matarām sang ratu sañjaya rī mahārāja rakai Panangkaran...*) (пер. С.В. Кулланды) [Кулланда, 1992, с. 79; Sarkar, 1972, p. 68, 75]. Титул Санджаи в надписи Мантьясих I – *rakai matarām sang ratu* – на первый взгляд не соответствует его титулам в тексте из Чанггала: *narapati* и *rājan*. Но надпись Мантьясих I написана на древнеяванском языке, а не санскрите, поэтому несоответствия нет. Термин *sang* имеет оттенок престижности [Кулланда, 1992, с. 95]. *Ratu* «царь» – эквивалент санскритского титула махараджи или раджи [Кулланда, 1992, с. 79; Damais, 1949, p. 18–20; Hall, 1985, p. 115, 132; ср.: Van Naerssen, 1977, p. 47, n. 100; De Casparis, 1956, p. 212, 218]. А древнеяванский термин *raka*, как отмечает С.В. Кулланда, относится к *ratu* так же, как русский «царь» к «великому князю»; оба титула в обоих языках вполне спокойно уживаются друг с другом [Кулланда, 1992, с. 79].

В существовании устойчивой династии Санджаи и в том, что он был основателем царства Матарам, можно сомневаться. Во-первых, единственная его надпись не ссылается на Матарам. Это, конечно, не самый сильный аргумент, так как у нас лишь одна надпись. Но и Панангкарана в надписи из Каласана (788 г.)

не использует это название [Sarkar, 1971, p. 35–38; см. также ниже]. Во-вторых, родство со знаменитым правителем могло быть чисто вымышленным. Это находит своё объяснение в концепции, которую развивали Б. Схрике, С. Берг, Муртоно и Б. Андерсон. Согласно этим исследователям, в ЮВА предпринимались попытки связать выскочек-основателей новых династий с их предшественниками с помощью запутанных и нередко фальсифицированных генеалогий, причём связи с предками устанавливались обычно с наиболее могущественными и прославленными правителями старых времён [Anderson, 1972, p. 25–26]. Согласно Р. Маджумдару и Ф. Босу, в надписи Балитунга нет ничего указывающего на то, что упомянутые в ней цари принадлежат к одной семье: это имена защитников царства Матарам [Majumdar, 1937, p. 233].

В 1983 г. была найдена надпись Вануа Тенгах III [Wisseman Christie, 2001, p. 25–55; Jordaan, 1999, p. 29–20; Sarkar, 1971, p. 178–180]. Приводимый в ней список правителей отличается от перечня надписи Мантъясих I: даются имена двенадцати владык, причём первого зовут не Санджаей, а *rahyangta ri Mḍang*. Его можно отождествить с Санджаей, ибо Mḍang – это широко известное обозначение Матарам [Jordaan, 1999, p. 30–31]. Сам титул *rahyangta* имеет значение «обожествлённый предок» [Кул-ланда, 1992, с. 98, 79; Бимбаева, 2004, с. 54]. Поэтому выражение *rahyangta i Mḍang* переводится как «обожествлённый предок (погребённый в области) Меданг» (так как погребали обычно в местности, которой правил умерший). Родство Санджаи (и *rahyangta ri Mḍang* из Вануа Тенгах III) с Пананкараной, оставившим следующую датированную царскую надпись из Каласана (перевод её см. ниже) на Центральной Яве, нигде не зафиксировано.

Й.Г. Де Каспарис допускает возможность того, что «династия Санджаи» являлась династическим мифом, созданным в правление Балитунга и Дакши [De Casparis, 1956, p. 292, n. 50]. При царе Дакше было введено новое летосчисление – эра Санджаи, первый год которой пришёлся на 716–717 гг. [Damais, 1951,



р. 42–63]<sup>24</sup>, а по надписи Вануа Тенгах Пананкарана вступил на престол в 746 г. [Wisseman Christie, 2001, p. 30]. В пользу гипотезы Де Каспариса можно привести следующее соображение: до Балитунга ни один правитель Центральной Явы не перечислял своих предшественников подобным образом. Сам термин *sañ-jaya-vañša* не упоминается в надписях и восходит к данному В.Ф. Стюттерхеймом обозначению «основатель династии» (*stamsticher* и *vañšakartar*) [Stutterheim, 1927, Blz. 190]. Вне зависимости от того, как будет решена эта запутанная загадка (из-за незначительного числа источников она, по-видимому, остаётся скорее умствованием), можно утверждать, что роль культа предков, пусть даже гипотетических, была, как подчёркивает С.В. Кулланда, очень велика [Кулланда, 1992, с. 79].

В сунданском тексте XVI в. «Чарита Паракьянган» утверждается, что Санджая совершил значительные завоевания на островах Бали и Суматра, дошёл до кхмеров (Камбоджа) и Китая [Poebatjaraka, 1920, Blz. 403–416; Majumdar, 1937, p. 230; Chatterji, 1967, p. 9]. По общему мнению, эта информация недостоверна: никакие иные данные её не подтверждают [Krom, 1931, Blz. 126; Coedès, 1968, p. 88; Chatterji, 1967, p. 9; ср.: Van der Meulen, 1979, p. 27; Mahdi, 2008, p. 111–143].

В любом случае, царство Санджаи было ранним земледельческим государством. В отличие от буддийской Шривиджаи и, вероятно, поклонника Вишну Пурнавармана, Санджая почитал Шиву. Это свидетельствует о различных путях индианизации островов Индонезии.

## § 2. Надпись из Диной (Каньджуруха) 760 г.

Первый письменный датированный памятник с Восточной Явы дошёл до нас во фрагментах. Один из них был обнаружен в 1904 г. в Диной – деревне, расположенной к северо-западу от Маланга в *резидентстве* (территориальная единица) Пасуруан.

---

<sup>24</sup> Л.-Ш. Дамэ реконструировал эру Санджаи на основании надписей Таджи Гунунг и Тимбанан Вунгал из района Прамбанана [Sarkar, 1972, p. 123–134, 138–142]. Дж. Виссеман Кристи сообщает, что в надписи Тиханг даётся датировка и по эре Шака, и по эре Санджаи (со ссылкой на индонезийского эпиграфиста Бухари) [Wisseman Christie, 2001, p. 32].

Два других, образующие верхнюю и нижнюю части источника, были найдены около 1923 г. Надпись из Диной выполнена старо-яванским шрифтом (она представляет собой его первый известный образец). Её размер составляет 110 см в высоту. Не очень хорошо написанный текст состоит из 26 строк на санскрите. В ряде мест надпись читается плохо, вплоть до полного исчезновения знаков. Авторы использовали поэтические размеры *ануштубх*, *васантатилака* и *срагдхара*. Надпись из Диной была опубликована Ф.Д.К. Босом и Х.Б. Саркаром [Bosch, 1916, Blz. 410–444; 1924, Blz. 225–291; Sarkar, 1971, p. 26–27, № 4]. Мой перевод надписи на русский язык был опубликован [Захаров, 2006, с. 110–116; 2008, с. 24–43]. Ниже приводится уточнённый перевод:

[1] (1) svasti śakavarṣātīta 682

[2] āsīt narapatiḥ dhīmān devasiṅhaḥ pra-

[3] tāpavān yena gupt(ā) purī bhāti pūṭikeśva-

[4] rapāvītā || (2) *limvaḥ* api tanayaḥ tasya gajayānaḥ

[5] iti smṛtaḥ rarakṣa svvargate tāte pūraṃ kāñjuruham mahān ||

[6] (3) *limvasya* duhitā jajñe pradaputrasya bhūpateḥ utteja-

[7] nā iti mahiṣī jananiyasya dhīmataḥ || (4) *ānandanaḥ* kalaśa-

[8] je bhagavati agastye bhaktaḥ dvijātihitakṛd gajayānanā(mā)

[9] pauraḥ sanāyakagaṇaiḥ samakārayat tad ramyaṃ maha-

[10] ṛṣibhavanaṃ valahājiri–yaḥ || (5) pūrvvaiḥ kṛtām tu suradārumayī(ṃ)

[11] samīkṣya kīrttipriyaḥ kalasajapratimām manasvi ājñā-

[12] pya śilpinamaram saḥ ca dīrghadarśī kṛṣṇadbhutopalama-

[13] yīṃ nṛpatiḥ cakāra || (6) *rājñāgastyah* śakābde nayanavasū

[14] rase mārggaśīrṣe ca māse ādra(r)kṣe śukravāre pratipa-

[15] dadivase pakṣasandhau dhruve ... ṛtvigbhiḥ vedavidbhiḥ yatīvara

[16] sahitaiḥ sthāpakādyaiḥ sahoraiḥ karmajñaiḥ kumbhalagne sudṛḍha-

[17] matimatā sthāpitaḥ kumbhayoniḥ || (7) kṣetraṃ gāvaḥ supuṣṭāḥ mahiṣa-

[18] gaṇayutāḥ dāsadāsīpurogāḥ dattā rājñā maharṣipravaracaruha-

[19] vissnānasamvarddhanādi vyāpārārthaṃ dvijānām bhavanamapi vṛhat

- [20] *danturam* ca adbhutaṃ ca viśrambhāya atithīnāṃ yavayavi-  
[21] kaśayyācchādanaiḥ suprayuktam || (8) ye bāndhavāḥ nṛpasutāḥ  
ca  
[22] samantrimukhyāḥ dattau nṛpasya yadi te pratikulacittāḥ nāsti-  
[23] kyadoṣakuṭilāḥ naraka pateyuḥ na amutra ceha ca gatim  
[24] paramāṃ labhante || (9) vañśyāḥ nṛpasya rucitāḥ yadi  
dattivṛddhau āstikya-  
[25] śuddhamatayaḥ kṛtaviprapūjāḥ dānādyapuṇyayajanāddhyayanā-  
[26] diśīlāḥ rakṣantu rājya(m) *atulaṃ* nṛpatiḥ yathā evam || [Sarkar,  
1971, p. 26–27].

*Перевод:* «(1) Успех! Прошёл 682-й год Шаков<sup>25</sup>. Был мудрый и могущественный царь (*narapati*) Девасимха. Защищавшийся им город (*purī*), освящённый *Путикешварой*<sup>26</sup>, светит (во всех направлениях).

«(2) Его сын Лимва был известен как Гаджаяна. Великий защищал город Каньджуруху после смерти отца.

«(3) (а) У царя (*bhūpati*) Лимвы, сына Прады, родилась дочь Уттеджана; [она] – первая / главная жена мудреца Джанани / (б) У Лимвы родилась дочь, [её звали] Уттеджана, первая / главная жена мудрого царя Джанани, сына Прады.

«(4) Почитатель и покровитель дваждырождённых по имени Гаджаяна, которого [поддерживали] царские слуги<sup>27</sup> и кому божественный Агастья Рождённый в кувшине приносит счастье, приказал построить это прекрасное жилище Великого мудреца, с горожанами (*pauraiḥ*)<sup>28</sup> и множеством вождей (*nāyaka*)<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> Согласно Л.-Ш. Дамэ, надпись из Динойо датируется 28 ноября 760 г. [Damaïs, 1955, p. 204]. Встречающийся в 6-й строфе месяц *маргаширша* – это ноябрь–декабрь, а лунный дом Ардра (там же) – шестой лунный дом.

<sup>26</sup> По мнению Ж. Сёдеса, это название *лингама*, защитниками которого были Девасимха и Гаджаяна [Coëdès, 1968, p. 90]. Х.Б. Саркар пишет, что это особая форма Шивы-Рудры, и указывает на имя божества Путешвары из надписи Мантьясих I (Кеду) 907 г. [Sarkar, 1971, p. 31, p. 62]. Об образе Шивы говорит Б.Р. Чаттерджи, считая Путикешвару его наименованием, не уточняя при этом, был ли то *лингам* или нет [Chatterji, 1967, p. 145].

<sup>27</sup> По мысли Х.Б. Саркара, в древнеяванском языке *valahāji* может означать «царских слуг» [Sarkar, 1971, p. 28, 32, p. 66], так как *hāji* – это царь [Кулланда, 1992, с. 82].

<sup>28</sup> Х. Кульке считает это свидетельством урбанизации восточной Явы, но С.В. Кулланда неоднократно отмечал, что понятие горожанина «характерно для

«(5) Любимец судьбы, благородный/мудрый и дальновидный царь (*nṛpati*), узрев состоящий из дерева Девадару образ Рождённого в кувшине, созданный его предшественниками/предками, приказал вятелю; тот сделал дивный [образ] божества из чёрного камня (дословно: сделал божество из чёрного камня).

«(6) В 682-й год Шаков, в месяце *маргаширша*, когда был лунный дом Ардра, в пятницу, на слиянии двух половин месяца, а точнее, в первый день лунного месяца, когда Зодиак находился в [созвездии] Водолея, был поставлен непоколебимый [образ] Рождённого в кувшине Агастья рассудительным царём вместе со жрецами, знатоками Веды, лучшими из аскетов, первыми из зодчих/основателей храмов, астрологами и знатоками кармы.

---

Явы, поскольку город там юридически не противопоставлялся деревне (и действительно, это единственное упоминание о горожанах на протяжении по крайней мере 200 лет)» [Кулланда, 1979, с. 29; 1992, с. 127]. Дж. Виссеман Кристи пишет, что, судя по источникам на древнеяванском языке, «нет реальных данных, что дворцовые поселения стали истинно городскими как по размеру, так и по функции» [Wisseman Christie, 1991, p. 30]. Она также делает ценное наблюдение: «Санскритские термины, которые могли быть использованы для описания города: *pura* и *nagara* – не проникли в яванский словарь до XIII в., и даже тогда в яванских правовых контекстах... эти термины относились только к дворцовой территории и зависимым от неё комплексам, заменив и усилив более древний термин *kadatwan*» [Wisseman Christie, 1991, p. 33].

<sup>29</sup> Х.Б. Саркар переводит оборот *pauraiḥ sanāyakagaṇaiḥ* выражением «(с помощью) горожан, работающих под руководством их начальников (leaders)» [Sarkar, 1971, p. 28]. Б.Р. Чаттерджи даёт иной вариант: «(с помощью) его министров и начальников (leaders) армии(?)», по собственному выражению, «трактует *nāyaka* в смысле *senāpati*» [Chatterji, 1967, p. 145–146, n. 1]. Согласно О. Бётлингу, у слова *nāyaka* несколько значений: «a) Führer, Auführer, Leiter, Chef, Haupt; b) Gebieter, Gatte; c) der Held etc.» [Böhtlingk, T. III, 1882, S. 196]. Наиболее подходящими русскими эквивалентами являются вождь, руководитель, повелитель, герой. Однако концепт «министр» знаменитым лексикографом не приводится. Вариант Б.Р. Чаттерджи не кажется убедительным, особенно в связи с тем, что в той же надписи появляется другой термин *mantrimukhya* (строка 22), который у Х.Б. Саркара и Х. Кульке означает «первых министров» [Sarkar, 1971, p. 28; Kulke, 1991, p. 13]. Сам Б.Р. Чаттерджи передаёт его выражением «главные министры» [Chatterji, 1967, p. 147]. В таком случае есть две возможности: либо эти выражения синонимы и указывают на развитый бюрократический аппарат (сравнительно с предшествующим временем, от которого не дошло никаких эпиграфических данных), либо их можно интерпретировать в ином, нежели административный, ключе. Тогда следует перевести термин *mantrimukhya* как «первые советники» [Böhtlingk, T. V, 1884, S. 27; Apte, 1997, p. 424].

«(7) Земля, упитанные коровы вместе с множеством быков, с лучшими слугами и служанками (рабами и рабынями) были даны царём, чтобы обеспечить *caru* и *havis* – пожертвования<sup>30</sup>, омовение и почитание наилучшего из великих мудрецов [Агастьи], так же как большой дом для отдыха гостей – дваждырождённых, странно выглядящих, с подобными зубам украшениями и снабжённых постелями из ячменной соломы.

«(8) Если родственники и царские дети (*nṛpasuta*), а также его первые советники/министры, соvrащённые неверием и пороками, непокорно возжелают дары царя (*nṛpasya*), то пусть они попадут в ад и не получат высшее счастье ни на этом свете, ни на том.

«(9) Если родичи царя, чистые помыслами и верой, расположены к увеличению даров, почитают жрецов и священнодействие (*kṛta*), привычны к первым, чистым жертвоприношениям и дарам / даров и к [священному] учению, то они защищают несравненное царство (*rājya*) так, как [этот] царь (*nṛpati*)».

Надпись из Динойо, как и другие ранние эпиграфические памятники Индонезийского архипелага, демонстрирует знание индийской системы летосчисления, санскрита, его поэтической метрики, индийских по происхождению верований, санскритского политического словаря и политической теории. В ней упоминаются два царя Девасимха и Гаджаяна, царские слуги, царские дети, мудрецы, советники, жрецы, зодчие, ваятели, астрологи. Это свидетельствует о значительном разделении труда и сложной организации царства Гаджаяны. Все эти факты позволяют утверждать, что оно отвечает понятию раннего государства Л.Е. Грина.

Отличием восточнояванского царства от других ранних политических образований Индонезийского архипелага можно считать поклонение Агастье – божественному мудрецу «Рождённому в кувшине». Поскольку известна лишь одна надпись Гаджаяны, трудно судить, считался ли Агастья покровителем царя или его почитало и всё остальное население.

---

<sup>30</sup> *Caru* и *havis* означают жертвоприношение варёного зерна, в частности риса, и топлёного масла соответственно [Chatterji, 1967, p. 146].

Девасимха и Гаджаяна называются защитниками города Каньджурухи. Это вновь указывает на важную роль войны в становлении политических структур. Царские имена Девасимха и Гаджаяна могли быть тронными именами, потому что 2-я строфа сообщает о местном имени Гаджаяны – Лимва. 3-я строфа может трактоваться как сообщение о династическом браке, но так как её можно перевести четырьмя различными способами [Sarkar, 1971, p. 31–32, n. 65], это лишь гипотеза.

Гаджаяна часто отождествляется с царём Цзиянем китайских источников, который перенёс *Шено* – столицу царства Хэлин на восток между 742 и 755 гг. [Poerbatjaraka, 1926, Blz. 109–110; Холл, 1958, с. 51; История Индонезии, 1992, с. 49; Cœdès, 1968, p. 90, 302, n. 97; Majumdar, 1937, p. 249–250; Krom, 1931, Blz. 147–148; Damais, 1964, p. 130]. В.Й. Ван дер Мёлен считает, что Цзиянь – это Санджая из надписи Чангал [Van der Meulen, 1979, p. 18, 22–23; Hall, 1985, p. 120]. Ж. Сёдес не разделяет гипотезу Пурбочароко, а Р.Ч. Маджумдар называет её «в лучшем случае рабочей» [Cœdès, 1968, p. 302, n. 97; Majumdar, 1937, p. 249; см. также: Sarkar, 1971, p. 29, n. 12].

Связь Девасимхи и Гаджаяны с Санджаей сомнительна: во-первых, нет данных о распространении власти Санджаи на Восточную Яву, во-вторых, в надписи из Чангала не упоминается Агастья; в-третьих, в документе из Динойо не представлен Санджая. По поводу тезиса В.Й. Ван дер Мёлена можно заметить, что у него нет серьёзных обоснований. Исследователь исходит из того, что слово Цзиянь является транскрипцией титула *kryan* (*rakryan*), который, по его мнению, носил Санджая в надписи Мантъясих I [van der Meulen, 1979, p. 18–19]. Но в этом источнике Санджая называется *rakai mataram*, а корни этих слов этимологически различны [Кулланда, 1992, с. 90–92, 60–61]. Вероятно, Цзиянь, Санджая и Гаджаяна были разными людьми.

Седьмая строфа надписи из Динойо упоминает дарение земли (*ksetra*) и лучших «слуг и служанок» или «рабов и рабынь» (*dāsādāsīpurogāḥ*). Термин допускает оба толкования. Х.Б. Саркар и Б.Р. Чаттерджи пишут о слугах и служанках, а В.Й. Ван дер Мёлен – о рабах [Sarkar, 1971, p. 28; Chatterji, 1967, p. 146; Van der Meulen, 1976, p. 448]. В отечественной историографии термин *dāsa* обычно истолковывается как «раб», хотя встречаются

ся и исключения [Вигасин, Самозванцев, 1984, с. 161–180; Бонгард-Левин, Ильин, 1985, с. 308; Алаев, 2003, с. 16; ср.: Медведев, 1990, с. 167сл.]. В «Истории Индонезии» утверждается, что «Гаджаяна пожертвовал святилищу Агастья скот, рабов, землю...» [История Индонезии, 1992, с. 50].

Конечно, сам факт дарения *dāsa* царём можно считать доказательством того, что они не были субъектами права. Но в надписи идёт речь о том, что целью дарения было не только обеспечение жертвоприношений, но и омовение и почитание Агастья, равно как и дарение дома для гостей, который нуждался в обслуживании. Поэтому трудно с уверенностью говорить о том, в какой форме происходило это отчуждение *dāsa* от царя: то могла быть и «уступка права» на труд зависимых от него лиц. Одной надписи для решения вопроса о том, каков был статус этих *dāsa*, недостаточно.

Любопытно отметить, что получатели царских даров чувствовали себя в опасности из-за возможных домогательств родственников правителя (*bāndhavāḥ*) и его детей. Это заставляет предположить, что правитель был вынужден опираться на своих сородичей. В свою очередь, это указывает на важность родовых связей и отношений, как в Шривиджае. Но родовые отношения не отменяют существование других связей и отношений. Само появление санскритской учёности, перераспределение ресурсов и ссылка на советников и жрецов показывает действие централизованной власти. Насколько она была внутренне специализированной, по одной надписи судить затруднительно.

### § 3. Династия Шайлендров

На Яве между 778–824 гг. появляются надписи царей из рода Шайлендров (дословно «владыки гор») [De Casparis, 1950; 1956; Sarkar, 1971]. Они исповедовали буддизм, как и уже известный нам правитель Шривиджайи VII в. Джаянаша. Такие источники, как санскритские надпись царя Девапаладевы из монастыря Наланда в Бенгалии (IX в.) и надпись из Чхайи («Лигорская стела», 775 г.<sup>31</sup>) на Малаккском полуострове упоминают и

<sup>31</sup> Строго говоря, происхождение этой надписи до сих пор точно не установлено. Местом её находки считаются разные точки Малаккского полуострова: Ви-

Шривиджаю и Шайлендров одновременно (если верно, что Шривиджая – это *Суварнадвипа* «Золотой остров»). Это обстоятельство вынудило историков искать ответ на вопрос о природе связей между Шривиджаей и Шайлендрами.

После 824 г. Шайлендры исчезают из древнеяванских текстов, а царь Балитунг в надписи Мантьясих I 907 г. называет Санджаю покровителем царства Матарам (см. выше). Это привело историков к противопоставлению двух династий – Санджаи и Шайлендров [De Casparis, 1950; 1956].

### Шайлендры в источниках

Яванские царства VIII–X вв. оставили несравненно больше надписей, чем современные им общества Суматры [Sarkar 1971–1972; Brandes, 1913]. На Яве Шайлендры упоминаются в четырёх надписях. Первая из них найдена была найдена в Каласане на равнине знаменитого храмового комплекса Прамбанан к востоку от Джокьякарты [Sarkar, 1971, p. 34]. Считается, что храм, о котором идёт речь в надписи, – это знаменитый *чанди* Каласан. В современном Каласане есть деревня с почти тем же названием – Каласа. Текст выгравирован на камне шрифтом «раннее нагари», состоит из 14 строк на санскрите и датируется 778 г. В нём 12 строф различных поэтических размеров: *васантатилака*, *удгити*, *арья*, *шалини* и *упендраваджра*. Надпись из Каласана была опубликована Ф.Д.К. Босом и Х.Б. Саркаром [Bosch, 1928, p. 3–16, 57–62, pl. II; Sarkar, 1971, p. 35–36]. Автор этих строк перевёл её на русский язык [Захаров, 2006, с. 116–122; 2008, с. 24–43]. Поскольку историки предлагают различные толкования этой надписи, приведу её полностью:

Namo bhagavatyai āryatārāyai ||

(1) yā tārayatyamitaduḥkhabhavāddhimagṇaṃ lokaṃ vilokya  
vidhivattrividhairu [2]payaiḥ |

---

енг Сра, Ват Семауанг, Ват Хуа Виенг (Чхайя) или Накхон Си Тхаммарат (Лигор). Ведутся споры о том, представляет ли надпись единое целое или две её стороны, А и Б, образуют отдельные тексты. См.: [Jacq-Hergoualc'h, 2002, p. 241–247]. Авторы новейшей работы Р. Йордан и Б. Коллес исходят из идеи единой надписи и её происхождения из Чхайи [Jordaan, Colless, 2009, p. 43–48, 55–57].



sā vaḥ surendranaralokavibhūtisāraṃ tārā diśatvabhīmatam ja-  
gadekatārā ||

(2) āvarjya mahārājam dyāḥ pañca[3]paṇam paṇaṅkaraṇam |  
śailendrarājagurubhistārābhavanam hi kāritam śrīmat ||

(3) gurvājñayā kṛtajñāistārādevī[4]kṛtāpi tadbhavanam |  
vinayamahāyanavidām bhavanam cāpyāryabhikṣūṇām ||

(4) pangkuratavānatūripa[5]nāmabhirādeśaśāstrībhīrājñāḥ |  
tārābhavanam kāritamāidam mapi cāpyāryabhikṣūṇām ||

(5) rājye pravarddhamā[6]ne rājñāḥ śailendravanśatilakasya |  
śailendrarājagurubhis tārābhavanam kṛtam kṛtibhiḥ ||

(6) śakanṛpakālātītai[7]rvarśaśataiḥ saptabhirmmahārājaḥ |  
akarodgurupūjārtham tārābhavanam paṇaṅkaraṇaḥ ||

(7) grāmaḥ kālasanāmā[8]dattaḥ saṅghāya sākṣīnaḥ kṛtvā |  
pangkuratavānatūripadeśādhyakṣān mahāpuruṣān ||

(8) bhuradā[9]kṣīnyam atulā dattā saṅghāya rājasīṅhena |  
śailendravanśabhūpair anuparipālyāryasaṅtatyā ||

(9) [10] sang pangkurādibhiḥ santavānakādibhiḥ |  
sang tūripādibhiḥ pattibhīca sādhubhiḥ || api ca ||

(10) [11] sarvānevāgāminaḥ pārthivendrān bhūyo bhūyo  
yācate rājasīṅhaḥ |

sāmānyoyam dharmmaseturna[12]rāṇām kāle kāle pālanīyo  
bhavadbhiḥ ||

(11) anena puṇyena vihārajena pratītya jātārthavibhā-  
gavi[13]jñāḥ |

bhavantu sarve tribhavopapannā janā jinānāmanuśāsanaññāḥ ||

(12) kariyāna paṇaṅkaraṇaḥ śrī[14]mānabhiyācate  
bhāvinṛpān |

bhūyo bhūyo vidhivadvihāraparipālanārthamiti || [Sarkar, 1971, p. 35–  
36].

*Перевод:* «Хвала божественной Арьятаре<sup>32</sup>! (1) Пусть она, видя мир, погружённый в океан существования / мирского бытия и неисчислимые тяготы, должным образом избавляет его посредством трёх средств; пусть она, Тара, единственная путеводная

<sup>32</sup> Тара (Арьятара) – бодхисатва, воплощение беспредельного сострадания; её культ занимает второстепенное место в махаяне, но играет большую роль в ваджраяне и особенно в народном буддизме [МНМ, т. 2, 2000, с. 494].

звезда мира (?), подарит вам [ваши] желания, [состоящие из] лучшей части богатства / сути развёртывания / развития / проявления небесного и земного миров.

«(2) Уговорив великого царя (*mahārāja*) дьях Паньчапану Пананкарану, наставники царя Шайлендров (*śailendrarājaguru*) приказали построить (буквально: сделать) великолепный храм Тары.

«(3) Знаток, по приказу наставников, сделали [образ] богини Тары и этот храм, а также жилище благородных монахов, знающих «великую колесницу учения».

«(4) Исполнителями приказов (*ādeśaśastrin*) царя (*rājan*), зовущимися *пангкур*, *таван* и *тирип*, этот храм Тары было приказано построить, также как (жилище) благородных монахов<sup>33</sup>.

«(5) В то время, когда царство (*rājya*) царя-украшения династии Шайлендров процветало, искусными наставниками царя Шайлендров этот храм Тары был построен.

(6) Когда семь сотен лет эры царя Шаков (*śakanṛpa*) прошли<sup>34</sup>, великий царь (*mahārāja*) Пананкарана построил храм Тары ради почитания наставников / почтенных лиц.

«(7) Деревня по имени Каласа была дана *сангхе*/общине, призвав в свидетели больших людей (*mahāpuruṣāḥ*): *пангкура*, *тавана*, *тирипа* и глав страны / местности (*deśādhyakṣāḥ*).

«(8–9) Львом среди царей (*rājasinḥa*) *сангхе* был дан этот несравненный богатый дар, который должны защищать цари династии Шайлендров, благородные / знать (*āryasaṅgati*), *санг* пан-

<sup>33</sup> *Pangkur, tavān* и *tīrip* – традиционные яванские должности налоговых сборщиков [Кулланда, 1992, с. 127, 152; De Casparis, 1986, р. 59]. К ним применён термин *ādeśaśastrin*. По мнению Х.Б. Саркара, так как второй корень сложного слова – это *śastrin*, а не *śāstrin*, обозначаемые им лица должны быть связаны с «оружием» [Sarkar, 1971, р. 37, 39, п. 38]. Брандес в 1886 г. полагал, что это были «составители гороскопов или предсказатели [цит. по: Sarkar, 1971, р. 39, п. 38]. Й.Г. Де Каспарис пишет: «К сожалению, этот санскритский термин, не засвидетельствованный в индийских текстах или надписях, нам не очень ясен; его буквальное значение таково: “те, кто исполняет приказы как ножи”» [De Casparis, 1986, р. 59]. Трудно не согласиться с С.В. Кулландой, что «однозначно истолковать их (пангкура, тавана и тирипа) санскритские наименования вряд ли возможно» [Кулланда, 1992, с. 152]. Наш перевод «исполнители приказов» прилизителен.

<sup>34</sup> Л.-Ш. Дамэ полагает, что 700-й год эры Шака длился с 4 марта 778 по 22 марта 779 г. [Damais, 1955, р. 240].

гкур и другие, *санг* таван и другие, тирип и другие, господа (*pati*) и мудрецы.

«(10) Лев среди царей снова и снова просит всех будущих царей / первых среди обитателей земли: «Этот мост дхармы, который [является] общим имуществом всех людей, пусть будет защищаться вами во все времена».

«(11) Этим известным добрым делом – сооружением *вихары* / монастыря пусть все люди, существующие в трёх мирах и сведущие в учении победителей (*jina*), узнают о различиях [вещей] ради благого рождения.

«(12) Великолепный *карияна* Пананкарана снова и снова просит будущих царей хранить вихару в таком же состоянии (буквально: так)» [Захаров, 2006, с. 116–117; 2008, с. 35–36; ср.: Sarkar, 1971, p. 35–38].

Надпись из Каласана явно буддийского содержания, что доказывается упоминанием «великой колесницы учения» – махаяны (*vinayamahāyāna*) в 4-й, монахов (*bhikṣu*) в 4-й и 5-й, буддийской общины – *сангхи* – в 8-й и 9-й и буддийского монастыря – *вихары* – в 12-й и 14-й строках. Но в этом тексте отражены и местные, яванские явления: в нём встречаются совершенно чуждые санскриту и индийской традиции термины *sang*, *dyāḥ*, *pangakur*, *tavān*, *tīrip* и *kariyāna* [см. также: Кулланда, 1992, с. 127].

Это первое упоминание династии Шайлендров на Яве. Основная дискуссия развернулась вокруг вопроса о числе правителей, упомянутых в надписи, или, точнее, о том, принадлежал ли Пананкарана к Шайлендрам или нет. Такие исследователи, как Н. Кром и К.А. Нилаканта Шастри, считали его представителем этого рода [Krom, 1931, Blz. 144; Nilakanta Sastri, 1949, p. 55–56]. Напротив, Ж.-Ф. Фогель и Ф.Х. Ван Нарсен предполагали, что в надписи из Каласана упоминаются два царя, и царь из династии Шайлендров был сеньором, а Пананкарана – его вассалом; эту идею разделяли Ж. Сёдес и Р. Йордан [Vogel, 1919, p. 634; Van Naerssen, 1947, p. 249–253; Cœdès, 1968, p. 89; Jordaan, 1999, p. 40–41]. Это построение, ранее казавшееся автору этих строк убедительным [Захаров, 2006, с. 120; 2008, с. 40–41], ныне представляется необоснованным. Почему сюзерен носит скромный титул царя, а вассал – махараджи (великого царя), почему, если гипотеза Ван Нарсена верна, имя сеньора табуировано (не упоминает-

ся), а род вассала – не называется? Я ещё вернусь к вопросу о Пананкаране.

Второе упоминание Шайлендров на Яве встречается в санскритской надписи из Келурака 782 г., найденной к северу от Чанди Лоро Джонггранг (Прамбанан) и написанной шрифтом «раннее нагари» [Sarkar, 1971, p. 41]. Содержание текста таково: наставник царя (*rājaguru*) по имени Кумарагхоша воздвигает статую бодхисатвы Манджушри, воплощающего одновременно Будду, Дхарму, Сангху (буддийское учение и общину), Брахму, Вишну и Шиву (под именем Махешвары) [Sarkar, 1971, p. 43–45; о Манджушри см.: МНМ, т. 2, 2000, с. 102]. В пятой строфе надписи царь называется «украшением рода Шайлендров» (*śailendravaṅśatilakena*, творительный падеж), а в двадцатой приводится его имя – Шри Сангграмадхананджая [Sarkar, 1971, p. 43–44]. Один из эпитетов правителя «уничтожающий лучших героев-врагов» (*vairivaravīramardana*).

Х.Б. Саркар, следуя Ф.Д.К. Босу, говорит о том, что царя из династии Шайлендров звали Индрой или даже Дхараниндраварманом [Sarkar, 1971, p. 41, 45, 46, fn. 9; Bosch, 1928, p. 24–25]. Эта реконструкция основана на обороте из той же пятой строфы, стоящем в творительном падеже – *dharaṇīndranāmnā*. Это можно перевести «по имени Дхараниндра» или, связывая термин *dharaṇī* «земля» с предшествующими словами *rājñā dhṛtā* – «земля держалась / держится царём по имени Индра». Но в отношении *dharaṇīndranāmnā* Ж. Сёдес заметил, что «по сообщению Де Каспариса, это результат неверного чтения: вместо *dharaṇīndranāmnā* надпись из Келурака должна читаться *dharaṇīdhareṇa*, что означает просто “царём”» [Cœdès, 1959, p. 48; Cœdès, Damais, 1992, p. 110]. Не имея возможности проверить надпись *de visu*, я не могу судить о степени обоснованности версии Й.Г. Де Каспариса–Ж. Сёдеса. Однако чтение и перевод Ф.Д.К. Боса–Х.Б. Саркара столь же проблематичны. Дело в том, что оборот *dharaṇīndranāmnā* может означать «названный царём/лучшим на земле», таково значение слова *indra* в санскрите [Monier-Williams, 1899, p. 166]<sup>35</sup>.

<sup>35</sup>. В начале шестой строфы встречается оборот *tenendra*, за которым следует пропуск восьми слогов. Х.Б. Саркар переводит его «им, Индрой» [Sarkar, 1971,

Третий раз термин Шайлендра встречается в санскритской надписи с плато Рату Боко, датирующейся 792–793 г. и дошедшей в шести фрагментах [De Casparis, 1950, Blz. 11–24; 1961, p. 241–248; 1981, p. 73–74; Sarkar, 1971, p. 48(i–vii)]. К сожалению, полноценного исследования надписи до сих пор нет. Х.Б. Саркар в своём каталоге не использовал шестой обнаруженный фрагмент, а издавший его Й.Г. Де Каспарис ограничился обсуждением двух строф, пронумерованных им как XV и XII. В XV даётся дата, в XII – название монастыря – Абхягирививихара, которую построили выходцы с Цейлона (*abhayagirivihāraḥ kāritaḥ siṅhalānām*) [De Casparis, 1961, p. 242; ср.: Sarkar 1971, 48(iv)]. Некоторые исследователи ссылаются на текст из Рату Боко как на надпись Абхягирививихары [Sundberg, 2006(2), p. 35]. Надпись из Рату Боко имеет буддийский характер, поскольку используется типичное обозначение буддийского монастыря – *вихара*, и встречается понятие «состояния Будды» (*vuddhatvaṃ*)<sup>36</sup> [Sarkar, 1971, p. 48(III–IV)].

Имя царя представляет собой загадку. В ранней работе Й.Г. Де Каспариса и каталоге Х.Б. Саркара речь идёт о Дхарматунггадеве из рода Шайлендров [De Casparis, 1950, Blz. 21–22; Sarkar, 1971, p. 48(IV) – *dharmatuṅgadeva*]. Позднее Й.Г. Де Каспарис стал писать о Самаратунгге (*samaratuṅga*), не объяснив отказа от первоначального чтения и указав на основание монастыря в «процветающем царстве» (*rājye pravarddhamāne*) [De Casparis, 1961, p. 245]. Дж.Р. Сандберг «на основе личных наблюдений склонен поддержать исправленное чтение Де Каспариса» [Sundberg, 2006(2), p. 20, n. 29]. Исследователь также обещал опубликовать «полное исследование» надписи Абхягирививихары

---

p. 43, 45]. Это вызывает определённое сомнение, ибо правильная санскритская форма имени Индра в творительном падеже была бы *indrena*. Видимо, термин *indra* входил в утраченный компаунд.

<sup>36</sup> Переход санскритского *b* в древнеяванское и древнемалайское *v* в эпиграфике Явы и Суматры довольно распространён. Примеров, помимо этого, много: Skr. *bāla* > OJ. *wāla* «молодой»; Skr. *bāhya* > OJ. *wāhya* «находится вне»; Skr. *badva* «множество» > OJ. *wadwā* «вассал, последователь; войска» [Monier-Williams, 1899, p. 720, 728, 730; Zoetmulder, 1982, Part 2, p. 2166, 2172, 2176] (см. ниже термин *wālaputra*); Skr. *bala* «сила, мощь, могущество; армия, войско» > OM. *wala* «армия, войско» [Monier-Williams, 1899, p. 722; Cœdès, Damais, 1992, p. 80]. О филологических проблемах перехода см.: [Дорофеева 2001, с. 46–47].

[Sundberg, 2003, p. 175, n. 20]. Увы, серьезных аргументов он, как и Де Каспарис, не приводит. Это особенно печально в свете того обстоятельства, что чтение имени правителя далеко не безразлично для реконструкции истории Явы в этот период, ибо если надпись упоминает Самаратунгу, то этот правитель встречается в двух источниках (см. ниже), если же нет – лишь в одном.

Четвёртое упоминание Шайлендров на Яве менее информативно. Надпись Каюмвунган получена из деревни Карангтенгах в округе Теманггунг резиденства Кеду [Sarkar, 1971, p. 64; De Casparis, 1950, Blz. 38–41]. Она разбита на 5 фрагментов. Это билингва, первая часть которой написана на санскрите, вторая – на древнеяванском языке. Дата указывается в 11-й строфе санскритского текста – 824 г. В конце 9-й строки санскритской части (5-я строфа) встречается слог *śai*, который исследователи единодушно дополняют слогами *-lendraṅśatilaka*, чтобы получить «украшение рода Шайлендров». В восьмой строфе упоминается Самаратунга, носящий, по-видимому, титул царя (*kṣitīndraḥ*), а в десятой – его дочь Прамодавандхани [Sarkar, 1971, p. 66–67]. Упоминается воздвижение в храме (*mandira*) статуи Шригхананатхи. Это мог быть Будда или, что менее вероятно, Индра<sup>37</sup>. В одиннадцатой строфе говорится о сооружении храма Джини («Победителя», т.е. Будды)<sup>38</sup>. Существенно осложняет дело то обстоятельство, что древнеяванский текст не упоминает ни Самаратунгу, ни его дочь, ни род Шайлендров. Главными действующими лицами там выступают *ракараян* («князь, правитель области», [Кулланда, 1992, с. 90–92, 150]) области Патапан по имени Пу Палар, выделивший орошаемое поле в свободное владение, и свидетели этого акта [Sarkar, 1971, p. 67–69, 71]. Едва ли можно безоговорочно утверждать, что Самаратунга и Пу Палар – одно и то же лицо. Во всяком случае, это требует доказательств.

<sup>37</sup> *Śrīghana* – Будда или один из Будд. *Nātha* – «покровитель, владелец, собственник, владыка (часто в конце компаундов, особенно в именах богов и людей, например Говинданатха и Джаганнатх)». *Ghana* – «множество, набор, масса, количество; облако...» [Monier-Williams, 1899, p. 1099, 534, 376]. Х.Б. Саркар переводит термин *śrīghananātha* буквально – «великолепный Гхананатха (владыка облаков, т.е. Индра)» [Sarkar, 1971, p. 70].

<sup>38</sup> Конечно, основателя джайнизма Махавиру Вардхаману тоже называли Джини, но едва ли можно говорить о джайнизме на Яве.

Собственно, это все указания на Шайлендров в текстах Явы. Следует обратить внимание на то, что Шайлендры упоминаются лишь в санскритских текстах и что надписи имеют буддийский характер. Более того, бесспорные указания на них относятся к очень узкому историческому периоду – 778–792 гг. (свидетельство надписи Каюмвунган, как мы видели, реконструировано исследователями и не может считаться полностью надёжным).

Хронологически близкое яванским упоминание Шайлендров встречается в надписи из Чхайи («Лигорской стеле»). Выше уже говорилось о неопределённости её местонахождения. Она выгравирована на камне из песчаника размером 1,04 м в высоту, тогда как ширина, имеющая в основании 0,40 м, расширяется кверху до 0,50 м. Надпись помещается на обеих сторонах. Сторона А содержит 29, а Б – 4 строки санскритского текста [Cœdès, 1929/1961, p. 20; цит. по: Jacq-Hergoualc’h, 2002, p. 243]. На стороне А даётся дата – 697 г. эры шака, т.е. 775 г. н.э. [Cœdès, 1918, p. 29–30, pl. 1–2].

В 1933 г. Р.Ш. Маджумдар выдвинул гипотезу о том, что на камне представлены две независимые друг от друга надписи, каждая на своей стороне [Majumdar, 1933, p. 122]. Ф.Д.К. Бос предложил читать надпись со стороны Б, а не А [Bosch, 1941, p. 26–38]. Ж. Сёдес, поначалу считавший надпись из Чхайи единым текстом [Cœdès, 1918, p. 2–3], принял гипотезу Р.Ш. Маджумдара [Cœdès, 1959, p. 42–48; Cœdès, Damais, 1992, p. 103–111]. Основной аргумент Ж. Сёдеса – различие в титулах: на стороне А, упоминающей Шривиджаю, правитель называется царём (*nṛpa*, *nṛpati*, *bhūpati*) и «лучшим царём» (*indrarāja*), в то время как на стороне Б правитель из династии Шайлендров провозглашается «великим царём» и «царём царей» (*mahārāja* и *rājādhirāja*). В пользу теории Ф.Д.К. Боса говорит традиционный вступительный призыв санскритской эпиграфики – термин *svasti* («успех, удача, благополучие, привет!») [Monier-Williams, 1899, p. 1283]) на стороне Б, которого нет на стороне А. Эта сторона надписи начинается с термина *visāriṇyā* «распространяя, простирая что-либо» от корня *visārin* [Monier-Williams, 1899, p. 1001], что выглядит довольно странно, поскольку выпадает из санскритской эпиграфической традиции Юго-Восточной Азии. Интересно, что

Ж. Сёдес вообще оставляет без внимания вступительный оборот стороны Б в своей статье о надписи из Чхайи [Cœdès, 1959, p. 42–48]. Исходя из наличия оборота *svasti* и палеографического сходства сторон А и Б можно, видимо, считать надпись из Чхайи единым текстом [Jordaan, Colless, 2009, p. 46–47].

Имя правителя в надписи из Чхайи не упоминается. Единственное место, которое может быть истолковано в значении имени правителя – *viṣṇvākhyo* – в третьей строке стороны Б [Cœdès, 1918, p. 30]. Ж. Сёдес сначала переводил его как «имеющий облик Вишну» (*ayant l'aspect de Viṣṇu*), потом – «по имени Вишну» [Cœdès, 1918, p. 32; 1959, p. 47; Cœdès, Damais, 1992, p. 110]. Термин *ākhyā* допускает оба толкования [Monier-Williams, 1899, p. 129]. Настаивать на версии личного имени затруднительно, потому что в четвёртой строке говорится *śrīmahārājanāmā* «именуемый великолепным махараджей / по имени Шримахараджа».

Сторона А надписи из Чхайи говорит о сооружении трёх кирпичных святилищ в честь Будды и бодхисатв Падмапани и Ваджрапани (они носят имена «Победителя Мары (бога смерти)», Каджакары<sup>39</sup> и Ваджрина соответственно) [Cœdès, 1918, p. 29, 31]. Таким образом, принимая надпись из Чхайи за единый текст, можно сделать вывод о появлении Шайлендров в буддийском контексте.

Важнейшим источником по истории Индонезии оказывается уже упоминавшаяся надпись царя Девапаладевы из Наланды [Shastri, 1924, p. 310–327]. В ней говорится о том, что правитель Суварнадвипы (отождествляемой со Шривиджаей) по имени Баллапутра основал буддийский монастырь (*vihāra*) в Наланде. Баллапутра назван внуком правителя Явабхуми (отождествляемой с Явой) из династии Шайлендров, сын которого Самарагравира<sup>40</sup> женился на принцессе по имени Тара, дочери царя Дхармасету из «Лунной династии» [Shastri, 1924, p. 322–324; Nilakanta Sastri,

<sup>39</sup> *Kaja* – «лотос»; *kara* – «рука», следовательно, *kajakara* – «держачий лотос в руке», а Падмапани (*padmapāṇi*) – «держачий лотос в руке; имя Вишну; имя бодхисатвы Авалокитешвары» [Monier-Williams, 1899, p. 240, 583].

<sup>40</sup> Х. Шастри не считал термин *samarāgravīra* личным именем и писал о возможном чтении *samarāgradhaira* [Shastri, 1924, p. 323, п. 4]. Тезис о личном имени принадлежит Н. Крому и в целом принят в историографии.



1949, p. 126–127; Krom, 1926, 139; Damais, 1968, p. 364; Jordaan, Colless, 2009, p. 42]. Существующие хронологии династии Палов, к которой принадлежал Девапаладева, разработанные Д.Ч. Сиркаром, К. Кхандавалой и С. Горакшкар, С. и Дж. Хантингтонами, относят конец правления Девапалы либо к 850, либо к 843 г. [Цит. по: Jordaan, Colless, 2009, p. 32–33], таким образом, надпись из Наланды относится к первой половине IX в. Принципиально важно, что Шайлендры упоминаются только в генеалогии Балапутры – сам он не провозглашается «украшением рода Шайлендров». Это может свидетельствовать о том, что понятие Шайлендров относилось в первую очередь к его деду по отцовской линии.

Термин *wālaputra* (Балапутра) встречается в древнеяванской надписи царя Локапалы 856 г. из знаменитого яванского храмового комплекса Прамбанана, опубликованной Й.Г. Де Каспарисом [De Casparis, 1956, p. 280–330, especially 312]. В ней повествуется о сооружении храмового комплекса, посвящённого Шиве и отождествляемого ныне с Прамбананом [Jordaan (ed.), 1996]. Говорится о приходе к власти *дьях* Локапалы, унаследовавшего «царство и кратон» в Меданге (*rājya karatwan, maḍang kaḍatwan*) от царя по имени Джатининграт (*sang prabhu jāti ningrat*) [De Casparis 1956, 312, 318]. Судя по данным найденной в 1983 г. надписи Вануа Тенгах III, которая датируется 908 г. и принадлежит царю Балитунгу (898–910), Локапала наследовал князю (*рака*) области Пикатана [Wisseman Christie, 2001, p. 30, 52]. Локапала известен как князь области Каюванги с личным именем Саджджанотсаватунгга, упоминаемым в надписи из Рамви 882 г. [Sarkar, 1971, p. 278–287]. В шестой строфе сказано: «...молодой принц (*yuwanātha*)... защищал страну Джава (*mangraksā bhūmi ri jawa*)». Один из эпитетов принца, названного великим царём (махараджей), – «победоносный/победитель» (*jetā*) [De Casparis, 1956, p. 311–312]. Й.Г. Де Каспарис предположил, что речь идёт о военном столкновении, в ходе которого был побеждён Балапутра. Следует отметить, что контекст упоминания термина *wālaputra* крайне тёмный: из двух стоящих перед ним слогов один потеряян, другой – *hi* – едва ли может быть однозначно истолкован. Необходимо доказать, что в данном случае термин *wālaputra* употреблён в значении личного имени, а не в

значении «молодой человек, ребёнок; имеющий детей» [Zoetmulder, 1982, Part II, p. 2179; Monier-Williams, 1899, p. 729].

Прежде чем переходить к рассмотрению проблемы Шайлендров, следует остановиться на тех данных, которые содержатся в упоминающих их текстах. Один из эпитетов правителя в надписи из Келурака 782 г. – «уничтожающий лучших героев-врагов» (*vairivaravīravīmardana*) был сопоставлен с терминами «уничтожающий гордость всех врагов» (*sarvvārimadavimathana*)<sup>41</sup> со стороны Б надписи из Чхайи и «великолепным победителем храбрых врагов» (*śrīvīravairimathana*) в надписи Девапаладевы из Наланды [Sarkar, 1971, p. 44; Cœdès, Damais, 1992, p. 108; Nilakanta Sastri, 1949, p. 126; ср.: Cœdès, 1918, p. 29]. Это позволило исследователям приписать эти указания надписей одному правителю. К.А. Нилаканта Шастри утверждает, что имя этого правителя Шайлендров – Пананкарана Дхараниндраварман [Nilakanta Sastri, 1949, p. 55–56], хотя, как было сказано выше, реконструкция имени Дхараниндраварман едва ли достоверна. Р. Йордан и Б. Коллес считают, что правителя звали Шри Сангграмадхананджая [Jordaan, Colless, 2009, p. 43]. Дж.Р. Сандберг полагает, что «убийцей заносчивых врагов» был Пананкарана [Sundberg, 2003, p. 176].

Поздние упоминания Шайлендров встречаются далеко за пределами Явы. В санскритской части Большой Лейденской дарственной надписи, датирующейся временем правления одного из государей Чолов Раджараджи I (985–1016) встречается стоящее в творительном падеже выражение: «рождённым в роде Шайлендров царём Шрививаи (процветающей страны), простирающим свою власть на Катаху» (*śailendra-vaṅśa-sambhūtena śrīviṣayādhipatinā kaṭah-ādhipatyam-ātanvatā*) [Nilakanta Sastri, 1949, p. 128, 75; Aiyer, 1933(1), p. 213–266; Karashima & Subbarayalu, 2009, p. 272]. Тамильская часть надписи упоминает имя государя страны *Кадāрам* (Катаха–Кедах, один из штатов Малайзии) – Чуламаниварман. Традиционно в этом тексте *Шрививаия* исправляется на Шривиджая, однако можно допустить,

---

<sup>41</sup> Корень *śeṣa*, стоящий перед термином, может быть дополнен слогом *ā-*, выпавшим по закону сандхи (соединения) после слога *-āḥ* предшествующего термина *viṣṇvākyo*. См.: [Зализняк, 1996, с. 857, § 44]. В этом случае перевод будет таким: «уничтожающий гордость всех врагов полностью/без остатка».

что речь идёт о другой стране. По имени Чуламанивармана был назван основанный им около 1005–1006 г. в Негапатаме буддийский монастырь (*вихара*), строительство которого заканчивал его сын Маравиджайоттунгаварман. Раджараджа I Чола подарил монастырю деревню. Царь Кулоттунга (1070–1122) из династии Чолов подтвердил пожалование монастырю, сохранявшему название Śailendra-Cūlāmaṇivarmavihāra, в Малой Лейденской дарственной надписи 1089–1090 г. [Majumdar, 1933, p. 124; Aiyer, 1933(2), p. 267–281; Karashima, Subbarayalu, 2009, p. 281]. В любом случае перед нами прямое указание на представителей рода Шайлендров, владевших Кедахом (Кадāрам, Катаха) на рубеже X–XI вв.

Генеалогическая связь Балапутры с Шайлендрами и его правление на Суматре и появление этой династии на Малаккском полуострове в районе Кедаха и Чхайи превратили историю Шайлендров в один из самых запутанных сюжетов мировой историографии [Подробнее см.: Jordaan, 1999; Jordaan, Colless, 2009].

В проблеме Шайлендров можно выделить несколько ключевых вопросов. Во-первых, какова роль этой династии в истории Центральной Явы, откуда происходит большинство упоминающих её (династию) текстов; во-вторых, какими были отношения между Шайлендрами и Шривиджаей на протяжении VIII–XI вв., когда их существование может считаться установленным (хотя и с оговорками, о которых речь пойдёт ниже); в-третьих, откуда происходят Шайлендры. Рассмотрим их в этом порядке.

### Шайлендры на Центральной Яве

На основании буддийского характера надписей Шайлендров и известных нам шиваитских предпочтений оставившего надпись из Чанггала 732 г. царя Санджаи, Локапалы (надпись которого из Прамбанана, повествующая о возведении храма в честь Шивы, упоминалась выше) и других правителей Явы IX–X вв. [Источники см.: Sarkar, 1971–1972] была выдвинута теория соперничества двух династий: Шайлендров и Санджаи. Й.Г. Де Каспарис на основании надписи из Прамбанана 856 г. утверждал, что в результате военного столкновения Локапалы и Балапутры Шайлендрам пришлось оставить Центральную Яву, чем можно

объяснить отсутствие их надписей на острове после 824 г. [De Casparis, 1956, p. 293–297].

Однако не все исследователи согласны с теорией двух династий. В частности, Дж. Виссеман Кристи полагает, что те правители, которые провозглашаются членами династии Шайлендров в источниках, могли принадлежать в то же время к династии Санджаи [Wissemann Christie, 2001, p. 34–35]. Чтобы уяснить ход её рассуждений, необходимо привести список правителей из надписей Мантъясих I (907) и Вануа Тенгах III (908):

<b>Мантъясих I (907)</b>	<b>Вануа Тенгах III (908)</b>
Rakai Mātaram sang Ratu Sañjaya	Rahyangta ri Mḍang и Rahyangta i Hāra
Śrī Mahārāja Rakai Panangkaran	Rake Panangkaran (746–784)
Śrī Mahārāja Rakai Panunggalan	Rake Panaraban (784–803)
Śrī Mahārāja Rakai Warak	Rake Warak Dyaḥ Manara (803–827)
	Dyaḥ Gula (827–829)
Śrī Mahārāja Rakai Garung	Rake Garung (829–847)
Śrī Mahārāja Rakai Pikatan	Rake Pikatan Dyaḥ Salaḍū (847–855)
Śrī Mahārāja Rakai Kayuwangi	Rake Kayuwangi Dyaḥ Lokapāla (855–885)
	Dyaḥ Tagwas (885)
	Rake Panumwangan Dyaḥ Dewendra (885–887)
	Rake Gurungwangi Dyaḥ Bhadra (887)
Śrī Mahārāja Rakai Watuhumalang	Rake Wungkal Humalang Dyaḥ Jēbang (894–898)
Śrī Mahārāja Rakai Watukura Dyaḥ Balitung	Rake Watukura Dyaḥ Balitung (898– )

*Источник:* [Jordaan & Colless, 2009, p. 37].

Дж. Виссеман Кристи указывает на то, что правители древней Явы носили пышные титулы и имена. К титулам отно-

сятся термины *шри махараджа* (великий царь), *рака* (князь), *рату* (царь) [Подробнее см.: Кулланда, 1992, с. 150, 79; Wisseman Christie, 2001, р. 28]. К титулу добавляется название удела (*watak/watĕk*): рака Каюванги, рака Ватукура и т.п. (термин *rake* состоит из корня *raka* и местного предлога *i*). Используются почётные частицы: древнеяванские *dyah*, (*m*)*pu*, *sang* и санскритская *śrī*. Личные имена могли быть санскритскими (Санджая, Локапала) или древнеяванскими (Балитунг). Вступая на престол, во время коронации монарх получал тронное имя (*abhiṣeka*), как правило, длинное и пышное. Таких имён могло быть несколько. В частности, у царя Балитунга в надписи Мантъясих I это Śrī Dharmmodāya Mahāśambhu, а в надписи Вануа Тенгах III – Śrī Iśwarakeśawotsawungga [Sarkar, 1972, р. 65; Wisseman Christie, 2001, р. 52]. После смерти правитель получал культовое имя, указывавшее на место его погребения. Например, шри махараджа князь области Варак по имени дьях Манара после смерти стал именоваться «шри махараджей, почтенным погребённым в Келāсе» (*sang lumāḥ i Kelāsa*) [Wisseman Christie, 2001, р. 28, 30, 51]<sup>42</sup>.

Дж. Виссеман Кристи отмечает, что буддийский монастырь в области Пикатан построил «божественный былых времён, (погребённый) в (области) Хара» (*rahyangta i Hāra*), которого надпись Вануа Тенгах III называет младшим братом «божественного былых времён из Меданга» (*rahyangta ri mḍang*). Учитывая шиваитские предпочтения Санджаи, она полагает, что этот *rahyangta i Hāra* был, скорее, названным братом Санджаи. Термин Меданг упоминается в надписи Мантъясих перед именем Санджаи (В, 7–8) (см. выше). Различая области Меданг и Хара, исследовательница видит здесь отражение борьбы двух царств: Матарама и Хэлина (известного по китайским сообщениям буддийского царства на Центральной Яве), закончившейся победой первой из них. Так как Хэлин был буддийским, а эпиграфика Шайлендров свидетельствует о предпочтении этой религии, она заключает, что Шайлендры правили в Хэлине. Виссеман Кристи

<sup>42</sup>. Виссеман Кристи переводит: «чьи останки погребены/похоронены в Келāсе». Значение глагола *lah* в форме *lumah* (*lumāḥ*): «лежать (ровно, на спине); лежать (мёртвым), умереть» [Zoetmulder, 1982, Part 1, р. 955].

относит подчинение Хэлина Матараму ко времени Санджаи, т.е. к первой половине VIII в., после чего могло начаться смешение династий (она пишет о женитьбе Санджаи на представительнице царского дома Хэлина) [Wisseman Christie, 2001, p. 34]. Помня о возможности обладания правителем нескольких имён, она отождествляет представителей династий Шайлендров и Санджаи:

Династия Санджайи		Династия Шайлендров
Рака Панангкаран (дьях Паньчапана) (746–784)	=?	Индра Сангграмадхананджая (782)
Рака Панунггалан/Панарабан ( <i>narendra sārāṇa</i> <sup>43</sup> ) (784–803)	=?	Дхарммоттунггадева (792–793) =(? Вишну из Лигорской стелы, после 775 г.)
Рака Варак дьях Манара (803–827)	=?	Самараттунгга (824)
Дьях Гула (827–828)	=?	? (нет тронного имени) (Балапутра – возможно, сын изгнанного дьях Гулы?) (около 860)

Источник: [Wisseman Christie, 2001, p. 35].

Дж.Р. Сандберг подверг построения Дж. Виссеман Кристи серьёзной критике. Бездоказателен постулат о подчинении Хэлина Санджае: почему имя Хэлина сохраняется в китайских хрониках с 640 до 818 г. в качестве самостоятельной политической силы, почему имя побеждённой династии возрождается наследниками Санджаи, как соотносятся китайское понятие Хэлин и страна Валаинг, известная по надписям Явы (ибо Л.-Ш. Дамэ по-

<sup>43</sup> По-видимому, оборот *narendra sārāṇa* встречается в надписи Манджушригриха из храмового комплекса Чанди Севу 792 г. Она была расшифрована независимо друг от друга индонезийскими эпиграфистами Кузеном и Бухари; первый из них перевёл её на индонезийский язык, с которого был сделан английский перевод Дж. Миксика и его коллег [Miksic et al. 2001, p. 319–332; Miksic, 2003, p. 19–42]. Дж.Р. Сандберг сообщил, что подготовил монографию о надписи Манджушригриха, но до сих пор она остаётся неопубликованной [Sundberg, 2006(2), 22, p. 33].

казал, что с филологической точки зрения Валаинг – это Хэлин) [Sundberg, 2006(2), p. 18; Damais, 1964, p. 93–141]. Дж.Р. Сандберг отмечает, что если имя правителя в надписи Рату Боко / Абхаягиривахары – Самаратунгга (поздняя версия Й.Г. Де Каспариса, см. выше), то тогда правление Самаратунгги охватывает и царствование Панунггалана/Панарабана, и царствование Варака (даты надписей – 792 и 824 гг. вписываются в даты правления Панарабана 784–803 и Варака 803–827) [Sundberg, 2006(2), p. 22].

Другие замечания Дж.Р. Сандберга основываются на приведённых выше сомнениях в существовании имени Индры, отсутствии доказательства того, что *Sāraṇa* – личное имя, и неведении в возможность использования князем Панангкарана его «удельного» имени в тексте из Каласана и тронного имени в надписи из Келурака. В любом случае, построения Дж. Виссеман Кристи оказываются довольно спорными.

Сам Дж.Р. Сандберг тоже придерживается теории одной династии Санджаи, ранние представители которой назывались Шайлендрами в надписях [Sundberg, 2003, p. 116; 2006(1), p. 113]. Он исходит из того, что перечисленные в надписи Вануа Тенгах III правители включали и Шайлендров. Это подтверждается фактом упоминания махараджи Панангкарана в этом тексте и в надписи Мантъясих I (см. выше). Цитированная выше надпись из Каласана принадлежит махарадже Паньчапане Пананкаране, который почти бесспорно был махараджей Панангкарана [Sundberg, 2003, p. 174]. Дело в том, что яванские правители в надписях часто называются не своим личным именем, а по своему домену, подобно французским обозначениям «граф Блуа» или «герцог Анжуйский». Пананкарана – санскритизированное обозначение княжества Панангкаран, а не личное имя правителя.

Важную роль в построениях Дж.Р. Сандберга играет исследованная им буддийская мантра с плато Рату Боко, выгравированная на золотом листе и содержащая имя *Panarabwan* [Sundberg, 2003, p. 163–188, особенно 164–165 и fig. 1]. Сама мантра читается как *om takī hūṃ jaḥ svāhā*. К этому добавляется загадочный термин *khanīpa*. Для исторической реконструкции важен вывод Сандберга о тантрическом буддизме на Яве уже во второй половине VIII в. [Sundberg, 2003, p. 170–173, 180–183]. Князь области Панарабан упоминается в Вануа Тенгах III [Wis-

seman Christie, 2001, p. 30, 51]. По мнению Сандберга, Панарабан тождествен Панарабану [Sundberg, 2003, p. 174]. Исследователь идёт дальше и утверждает, что Самаратунга из надписи Рату Бокко (согласно поздней версии Й.Г. Де Каспариса) – это тронное имя князя Панарабана [Sundberg, 2003, p. 175]. Соответственно, поскольку Панарабан умер в 803 г., согласно Вануа Тенгах III, надпись Каюмвунган 824 г. Сандберг трактует в том смысле, что основание храмов в ней приписывается не самому Самаратунге, задолго до этого скончавшемуся, а его дочери Прамодаврдхани [Sundberg, 2006(2), p. 27].

Дж.Р. Сандберг связывает постройку Боробудура с деятельностью ещё одного правителя из надписи Вануа Тенгах III – князем области Варак по имени дьях Манара (803–827) [Sundberg, 2006, p. 95–136, особенно 120–124]. Сандберг помещает эту область в район Боробудура на основании ориентации памятника на северо-восток, согласно трактату «Sang Hyang Kamahāyānikān», гидронима Кали Варак (река, протекающая в трёх милях к северо-востоку от современного Магеланга), термина *waragwarak* из надписи Камалаги 821 г. [Sarkar, 1971, p. 57]<sup>44</sup>, палеографического сходства недатированных надписей Боробудура и текста из Каюмвунган 824 г. и отражения в местных топонимах личного имени князя – Манара [Sundberg, 2006(1), p. 116, 121–123]. Исследователь ссылается на современные холмы Меноре (Menoreh Hills) вокруг Боробудура, в названии которых сохранилось имя Манара [Sundberg, 2006(1), p. 123]. Он указывает на позднюю хронику «Чарита Парахьянган», в которой упоминаются и Панарабан и его преемник, только под именем Санг Манара (*Sang Manarah*) [там же].

---

<sup>44</sup> Возможно, это топоним, как думает Дж.Р. Сандберг, но судить с уверенностью трудно. В предложении идёт оборот *ri sang mapatih ri sukun si wangun utilu ri waragwarak gusti si nanggap rama nintar*, что может означать и «(каланг) почтенного *mapatih* (района) Сукун (по имени) Си Вангун вместе с *waragwarak gusti* (по имени) Си Нанггап, отцом Нинтап», где *waragwarak gusti* – некий титул, и «(каланг) почтенного *mapatih* (района) Сукун Си Вангун, также и (района) Варагварак, и *gusti* Си Нанггап, отец Нинтап». Каланг, возможно, – плотник или строитель, но точное значение неизвестно [Zoetmulder, 1982, Part 1, p. 772]. Сандберг предполагает, что термин Варагварак может означать «деревня Варак в области Варак» [Sundberg, 2006(1), p. 121].



Дж.Р. Сандберг выдвигает гипотезу о разделе державы Шайлендров между князем Варака и его предполагаемым братом Балапутрой из надписи Наланды (см. выше): первому досталась Ява, второму – Суматра; доводом служит сообщение «Чариты Паракхьянган» о войнах князя Варака с его братом по имени Рахьянг Банга [Sundberg, 2006(1), p. 124, n. 50].

В построениях Дж.Р. Сандберга проблематичным выглядит утверждение о том, что в надписи Рату Боко упоминается Самаратунгга – это чтение предлагается принять на веру, руководствуясь авторитетом Й.Г. Де Каспариса и самого Сандберга. Если же верно раннее чтение Де Каспариса, то в надписи упоминается Дхарматунгга, а это означает, что Самаратунгга едва ли был князем Панарабана.

Более спорно предположение Сандберга о том, что упомянутый в надписи Каюмвунган 824 г. Самаратунгга уже умер к моменту её издания: в санскритской части текста прямых указаний на это нет [Sarkar, 1971, p. 65–66]. Если же допустить, что Самаратунгга был жив и что Шайлендры включены в перечень надписи Вануа Тенгах III, то Самаратунгга – это тот самый князь Варака дьях Манара, которому Сандберг приписывает основание Боробудура.

Гипотеза Сандберга о разделе державы Шайлендров между князем Варака и его родстве с Балапутрой вообще не обоснована. Следовало бы доказать, что Шайлендры в принципе правили (юго-восточной) Суматрой в начале IX в. Родство Балапутры с Шайлендрами вовсе не доказывает, во-первых, что его отец Самарагравира – это и отец князя Варака; во-вторых, что его отец правил на Яве – этот титул есть только у деда Балапутры.

Главным сторонником существования нескольких династий на Центральной Яве в современной историографии выступает Рой Йордан. По его мнению, на острове одновременно существовали потомки Санджаи (возможно, самопровозглашённые, а не настоящие), Шайлендры и род князя области Патапан (Patarān), который был приверженцем шиваизма [Jordaan, Colless, 2009, p. 36; Jordaan, 2006, p. 3–22; 1999, p. 44]. Князя области Патапан, упоминающегося в надписи Каюмвунган с личным именем Пу Пулар (см. выше), Р. Йордан отождествляет с правителем, носящим титул *ḍang karayān Part(t)apān* в древнема-

лайской надписи из Гондосули II (по названию святилища Шивы – Санг Хьянг Винтанг «Священная звезда») [Jordaan, 1999, p. 44; Jordaan, Colless, 2009, p. 196; текст надписи см.: De Casparis, 1950, Blz. 61–62; о титуле *karayān* см.: Mahdi, 2010, p. 14; ср.: Vogel, 1919, p. 634, n. 2]. Й.Г. Де Каспарис датировал надпись из Гондосули II 832 г., что вызвало критику Л.-Ш. Дамэ, предложившего помещать надпись около 800 г. [De Casparis, 1950, Blz. 55–57; Damais, 1970, p. 44]. В последней работе Р. Йордана приводится странная дата 847 г. [Jordaan, Colless, 2009, p. 194]. Ранее исследователь принимал датировку Де Каспариса [Jordaan, 1999, p. 44].

В пользу гипотезы о существовании особой династии Шайлендров, отличной от потомков Санджаи (будем называть так царей, упомянутых надписями Мантьясих I и Вануа Тенгах III) Р. Йордан приводит несколько доводов. Первый из них – надпись из Каласана, которую он приписывает двум правителям – великому царю Пананкаране и царю из рода Шайлендров (см. выше). Второй – неубедительность предлагаемых отождествлений известных по надписям царей из династии Шайлендров (Шри Сангграмадхананджая из надписи Келурак, Дхарматунгга из надписи Рату Боко и Самаратунгга из надписи Каюмвунган, хотя возможно упоминание только Самаратунгги в двух последних текстах (см. выше)) с перечнем царей в надписи Вануа Тенгах III. Этот перечень интерпретируется как перечисление верховных яванских царей-шиваитов [Jordaan, 1999, p. 44]. Шайлендры были исключены из него, по Йордану, из-за их иноземного происхождения [Jordaan, Colless, 2009, p. 38]. На это указывает, по его мнению, то обстоятельство, что ни один из членов династии Шайлендров в надписях не носит древнеяванских титулов *ratu*, *raka* или *rakarayān* [Jordaan, 2006, p. 9].

Следующий довод Р. Йордана – иноземные веяния на Яве, заметные именно с эпохи Шайлендров, в частности появление письменности *раннее нагари* (*siddhamāṭṛka*), первые выпуски серебряных монет с изображением цветка сандалового дерева, носящие легенду, выполненную той же письменностью; введение титула махараджи, свидетельство китайских текстов о переносе столицы царства Хэлин («буддийская Ява?») на восток между 742–755 гг. [Cœdès, 1968, p. 90] и внезапный расцвет буддийско-

го храмового зодчества [Jordaan, 2006, p. 6]. Исследователь связывает упадок буддийского культового строительства на Яве, переход к древнеяванскому языку и золотому монетному чекану с вытеснением/уходом Шайлендров с Центральной Явы [Jordaan, 2006, p. 6].

К сожалению, многое в построениях Р. Йордана необоснованно (впрочем, это касается всех исследований проблемы Шайлендров). В первую очередь, крайне сомнительно утверждение о том, что ни один правитель из династии Шайлендров не носил древнеяванского титула: та же надпись из Каласана 778 г. провозглашает великого царя (махараджу) Пананкарану *дьях Паньчапаной* и *карияной* (см. выше); в последнем титуле можно видеть отражение термина *karayān*. *Дьях* – типичный для древних яванцев почётный титул, часто встречающийся в надписи Вануа Тенгах III (см. выше). Важно подчеркнуть, что в тексте источника Пананкарана называется именно махараджей (*mahārājat̃ dyāḥ pañcapanāt̃ pañāt̃karaṇāt̃*, строки 2–3; *mahārājah... pañāt̃karaṇah*, строка 7). Поскольку Йордан связывает этот титул с Шайлендрами, нужно либо признать Пананкарану одним из них (к чему склоняет надпись из Каласана 778 г.), либо допустить существование одновременно двух махараджей на Центральной Яве (против этого будет надпись из Келурака 782 г., где титул махараджи не встречается [Sarkar, 1971, p. 42–44]). В последнем случае придётся допустить, что сначала титул махараджи приняли как раз яванские правители, у которых его позаимствовали Шайлендры (и вновь подчеркну, что в надписи из Каласана термин Шайлендра встречается не с титулом махараджи, а только раджи). Чтобы избежать этих гипотез, проще допустить, что авторы надписи из Каласана называют украшением рода Шайлендров именно Пананкарану.

Другой слабостью теории Р. Йордана оказывается неверное истолкование им надписи Вануа Тенгах III. Нет никаких оснований для утверждения, будто в ней перечислены цари-шиваиты. Этот источник излагает историю пожалования орошаемого рисового поля (*sawah*) буддийскому монастырю в местности Пикатан (*bihāra i pikatan*). Поле подарил ни кто иной, как князь Панангкарана [Wissemann Christie, 2001, p. 29–30, 51]. Если считать его убеждённым шиваитом и настаивать на религиозном противо-

стоянии династий, то примирить эти тезисы с его деяниями не представляется возможным. Напротив того, если вспомнить, что надпись из Каласана свидетельствует о почитании буддийской богини Тары, символа сострадания, и существовании ещё одного буддийского монастыря, которому была дана деревня по имени Каласа (см. выше), то выяснится, что Пананкарана источников скорее симпатизировал буддизму (хотя сам он мог и не быть буддистом).

Появление надписей на древнеяванском языке происходит раньше, чем встречается последнее упоминание Шайлендров (при традиционной датировке двуязычной надписи Каюмвунган 824 г.). Древнейшей аутентичной надписью считается текст на камне с плато Диенг 809 г. н.э. [Sarkar, 1971, p. 49–52]. Впрочем, недавно Дж. Сандберг предложил новую датировку надписи из Мундуана (Muṅḍuan) 807 г. н.э. и высказал сомнения в дате для надписи Диенг: по его мнению, она относится к 854 г. [Sundberg, 2006(1), p. 116, n. 35; 111, n. 9, со ссылкой на Damais, 1952]. Внимательное чтение каталогов Х.Б. Саркара и Л.-Ш. Дамэ убеждает, однако, в том, что существуют две надписи (а если принять замечание самого Дж. Сандберга, то даже три) с плато Диенг. В надписи 809 г. некий *памагат* (правитель области) Си Дама основал свободное от налогов владение (*manima*, от *sīma*) [Sarkar, 1971, p. 49–50]. Х.Б. Саркар отдельно приводит надпись из Ваюку (Диенг), относящуюся к 854 г., в которой князь (*raka*) области Сисайра по имени Пу Вираджа освобождает от налогов орошаемые поля (*sawah*) в Ваюку для буддийской общины Абхаянанда [Sarkar, 1971, p. 127]. Л.-Ш. Дамэ подробно обсуждал дату надписи из Ваюку, но не упомянул надпись с плато Диенг 809 г. в своём перечне датированных надписей Индонезии [Damais, 1951, p. 29–31; 1952, p. 30–31]. Почему Л.-Ш. Дамэ пропустил надпись с плато Диенг, которая идёт под номером 2 в каталоге Й. Брандеса [Brandes, 1913], остаётся загадкой. Если Дж. Сандберг прав в своей датировке надписи из Мундуана, то именно она окажется древнейшим памятником на древнеяванском языке.

Таким образом, ни одна из версий истории Шайлендров на Центральной Яве не может считаться убедительной. Тезис об одной династии неверен в силу упоминания *ḍang karayān Part(t)apān*/князя области Патапан Пу Пулара в надписях из Гон-

досули и Каюмвунган – помимо Шайлендров и условно «династии Санджай», существовали иные правители. Список царей из надписи Вануа Тенгах III в сопоставлении с надписью из Каласана заставляет предполагать, что Пананкарана был провозглашён царём из рода Шайлендров, но как это интерпретировать, остаётся загадкой.

### Шайлендры и Шривиджая в VIII–IX вв.

Взаимоотношения династии Шайлендров и буддийского царства Шривиджая столь же сильно запутаны усилиями нескольких поколений историков. Как говорилось выше, древнемалайские надписи дают имя лишь одного правителя этой политики – Джаянаша, который правил в VII в. [Cœdès, Damais, 1992, p. 48–52].

Задолго до публикации надписи Локапалы из Прамбанана Ж.-Ф. Фогель и Н. Кром считали, что в Шривиджае с самого начала (VII в.) правила династия Шайлендров и что в середине VIII в. столица Шривиджайи переместилась на Яву [Vogel, 1919, p. 626–637; Krom, 1919; 1926]. Аргументами в пользу такой интерпретации служили данные санскритских надписей из Каласана 778 г. и Келурака 782 г., упоминающие сооружение буддийских храмов царями из династии Шайлендров, отождествление «махараджей Забаджа» арабских текстов с правителями Шривиджайи, данные о буддийском характере страны *Шилифоши* (китайское обозначение Шривиджайи) в записках паломника И Цзина, информация древнемалайской надписи Кота Капур 686 г. о карательной экспедиции против «земли Джава» (*bhūmi Java*), считающейся названием Явы [Источники см.: Sarkar, 1971, p. 34–48; Ferrand, 1922, p. 52–104, 161–163; Chavannes, 1894; Takakusu, 1896; Cœdès, 1930, p. 45–50; Cœdès, Damais, 1992, p. 52–56; Кул-ланда, 2001, с. 250–256].

Напротив, В.Ф. Стюттерхейм полагал, что Шайлендры, будучи яванской по происхождению династией, в середине VIII в. завоевали Шривиджаю [Stutterheim, 1929; критику этого взгляда см.: Jorjaan, 1999; 2006, p. 3–22]. В пользу этого предположения как будто говорит то, что посольства из *Шилифоши* (Шривиджайи) в Китай внезапно прекращаются в 742 г. Зато в 742–759 гг.

зафиксированы посольства из *Гэло* (Кедах), в 768–818 гг. – из *Хэлина* («буддийской Явы»), а с 820 до 873 – из *Шено* («индуистской Явы»). *Чжаньбэй* (Джамби на Суматре) отправлял посольства в 852 и 871.

Подробный анализ отношений Шривиджайи и Шайлендров дали Р. Йордан и Б. Коллес [Jordaan, Colless, 2009]. По их мнению, со второй половины VIII в. дотоле независимая Шривиджая стала союзным царством династии Шайлендров, «великих царей» Малайско-Индонезийского архипелага. Именно Шайлендры были «владыками островов», упоминаемыми в средневековых арабских текстах, а не цари Шривиджайи. Отношения между Центральной Явой, где находились Шайлендры в так называемое «междущарствие» (*Śailendra Interregnum*, около 775–855 гг.), и Шривиджайей Йордан и Коллес называют «симбиозом» [Jordaan, Colless, 2009, p. X]. Территориально держава Шайлендров объединяла Центральную Яву, Юго-Восточную Суматру и ряд областей на Малаккском полуострове, в первую очередь Кедах. Всё её части взаимно дополняли друг друга.

Первый довод в пользу союза между Шайлендрами и Шривиджайей – титулы *Śrīvijayendrārāja* и *Śrīvijayeśvarabhūpati* в надписи из Чхайи (Лигорской стеле), которые, согласно В.Ф. Стютерхейму, нужно переводить «царь над владыками Шривиджайи», а не «верховный царь Шривиджайи», как делает Ж. Сёдес. Р. Йордан и Б. Коллес видят в этих титулах указание на подчинённое положение правителя Шривиджайи в империи Шайлендров (титул «царь Шривиджайи» *Śrīvijayanṛpati* той же надписи они считают сокращением титула «царь над владыками Шривиджайи») [Jordaan, Colless, 2009, p. 55–57].

Второй аргумент в поддержку теории Р. Йордана и Р. Коллеса – описание страны Забадж в арабских текстах Ибн Хордадбега (середина IX в.) и Абу Зайда (около 916 г.). По их мнению, до 850 г. Забадж означает Яву [Jordaan, Colless, 2009, p. 57–65]. Это вытекает из описания Забаджа – крайне плодородного острова: «Власть махараджи простирается на все эти острова. Остров, на котором он живёт, отличается необычайным плодородием, и населённые пункты следуют один за другим без перерыва. Некто, достойный доверия, сообщил: “Когда в этой стране петухи начинают кукарекать на заре... они перекликаются друг с другом на

расстоянии 100 *парсангов* (около 500 км) – так деревни близки одна к другой» [Ferrand, 1922, p. 56–57; Тюрин, 2004, с. 34; Tibbetts, 1979, p. 33; Берзин, 1995, с. 298]. Авторы считают, что едва ли эту информацию можно распространить на район Палембанга. Знаменитая история о карательном набеге махараджи Забаджа на царя кхмеров сопоставляется Йорданом и Коллесом с рассказом о пребывании на Яве будущего создателя Ангорской империи Джаявармана II в молодости, согласно надписи Сдок Как Тхом 1052 г. [Jordaan, Colless, 2009, p. 61]. Описываемый Ибн Хордадбехом и Абу Зайдом обычай махараджи Забаджа бросать утром золотой слиток в водоём не согласуется с сообщением шривиджайской надписи Сабокингкинг (Телага Бату-2) о том, что правитель Шривиджай хранил свой золотой запас «внутри дома» (*tengah rumah*) [De Casparis, 1956, p. 39]. Это, по мнению Йордана и Коллеса, легко объясняется, если допустить, что Забадж обозначает империю Шайлендров, а вовсе не Шривиджаю.

После ухода Шайлендров с Явы в середине IX в. термин Забадж сохранился за ними, и этим объясняются противоречия в описании их владений, в частности упоминание высоких камфорных деревьев в рассказе Ибн Хордадбега. Важным доводом против отождествления Забаджа со Шривиджаей служит то обстоятельство, что *Шрибуза* (её арабское название) ни разу не называется местом жительства махараджи Забаджа [Tibbetts, 1979, p. 113; Jordaan, Colless, 2009, p. 66].

Очередной довод в пользу теории подчинения Шривиджай Шайлендрам – данные о посольствах в Китай. Цитируем их вновь. Посольства из *Шилифоши* (Шривиджай) прекращаются в 742 г. В 742–759 гг. зафиксированы посольства из *Гэло* (Кедаха), в 768–818 гг. – из *Хэлина* («буддийской Явы»), а с 820 до 873 – из *Шено* («индуистской Явы»). *Чжаньбэй* (Джамби на Суматре) отправлял посольства в 852 и 871. Посольства Хэлина частично совпадают с «Междуцарствием Шайлендров» 775–855 г. Прекращение посольств Хэлина в 818 г. Р. Йордан и Б. Коллес объясняют ослаблением власти Шайлендров и усилением одной из местных яванских династий. Но исчезновение миссий Шилифоши лучше всего, по их мнению, согласуется с идеей верховенства Шайлендров над Шривиджаей [Jordaan, Colless, 2009, p. 67–69].

Другие аргументы Йордана и Коллеса таковы: гипотеза о том, что название Палембанга в китайских текстах эпохи Мин *Цзюган* («Старый порт») восходит к его яванскому обозначению (его авторы монографии не приводят, ссылаясь на В.П. Грунфелдта, Г. Феррана, Н. Крома и С. Сулейман [Jordaan, Colless, 2009, p. 69–70]); архитектурные параллели между буддийскими храмами Ват Кео в Чхайте и Чанди Каласан на Центральной Яве; отсутствие монументального зодчества на Юго-Восточной Суматре, следовательно, невозможность доказать существование там столицы великой империи; взаимовыгодные экономические отношения между Явой и Суматрой в рамках единой империи Шайлендров. Для строительства Боробудура и других храмовых комплексов Явы VIII–IX в. требовались как значительные людские ресурсы, так и значительные денежные средства на оплату высококвалифицированных ремесленников. Так как на Яве нет золотых рудников, Р. Йордан и Б. Коллес допускают, что золото поступало к махараджам Шайлендрам из их владений на Суматре, богатых золотыми копиями [Jordaan, Colless, 2009, p. 76–77].

В целом доводы Р. Йордана и Б. Коллеса довольно убедительны. Однако в них есть ряд недоговорённостей и спорных утверждений. Во-первых, нужно объяснить, почему в надписи из Чхайи название царства Шривиджайи используется для характеристики победителя – великого царя из династии Шайлендров, причём существенно чаще, нежели собственно титул махараджи. Возможны как минимум два объяснения: или теория двух правителей в надписи – царя Шривиджайи и царя из династии Шайлендров [Majumdar, 1933, p. 122; Coedès, 1959, p. 47; Mahdi, 2008, p. 128], или включение титула «царь Шривиджайи» в титул великого царя из династии Шайлендров. Примерами такого соединения титулов могут служить титулы императоров Российской империи<sup>45</sup> и Священной Римской империи. Первый вариант очень

---

<sup>45</sup> Полный титул императора в начале XX в. был таким (ст. 59 Т. I Свода законов Российской империи): «Божию поспешествующею милостию, Мы, NN, Император и Самодержец Всероссийский, Московский, Киевский, Владимирский, Новгородский; Царь Казанский, Царь Астраханский, Царь Польский, Царь Сибирский, Царь Херсониса Таврического, Царь Грузинский; Государь Псковский и Великий Князь Смоленский, Литовский, Волынский, Подольский



спорен, так как идею двух царей можно подтвердить исключительно сведениями стороны В, где встречаются числительные *eka* «один» и *dvitīya* «второй», и нужно ещё объяснить, почему название Шривиджай не встречается в связи с ними вообще – оно есть только на стороне А. Со второй версией тоже много затруднений: почему название Шривиджай появляется только на стороне А, а на стороне В её нет, почему правитель из династии Шайлендров провозглашается просто махараджей или «по имени Махараджа»; в каком отношении он находится к Вишну, упомянутому в надписи, если все данные о яванских Шайлендрах свидетельствуют о их буддийских предпочтениях (или: почему царь-буддист носит имя Вишну, если, конечно, термин *viṣṇu* здесь означает личное имя); существовал ли хотя бы теоретически полный титул правителя, оставившего надпись из Чхайи, или это именование *ad hoc*.

Все эти вопросы осложняются необходимостью согласовать данные надписи из Чхайи с яванской родословной Шайлендров. Если мы признаём, что Пананкарана был членом династии Шайлендров и его же упоминают поздние надписи Балитунга (Вануа Тенгах III и Мантъясих I), то его правление датируется 746–784 гг. и он носил имя Шри Сангграмадхананджая в надписи из Келурака 782 г. В 778 г. он называется махараджей в надписи из Каласана. Если не допускать существования ещё одного махараджи в 775–778 гг., то именно Пананкарана оставил надпись из Чхайи и/или упоминается в ней. В надписи из Келурака бодхисатва Манджушри воплощает одновременно Будду, Дхарму, Сангху, Брахму, Вишну и Махешвару (см. выше). Это может объяснить упоминание Вишну в надписи из Чхайи. Надпись из

---

и Финляндский; Князь Эстляндский, Лифляндский, Курляндский и Семигальский, Самогитский, Белостокский, Корельский, Тверский, Югорский, Пермский, Вятский, Болгарский и иных; Государь и Великий Князь Новагорода низовския земли, Черниговский, Рязанский, Полотский, Ростовский, Ярославский, Белозерский, Удорский, Обдорский, Кондийский, Витебский, Мстиславский и вся северныя страны Повелитель; и Государь Иверския, Карталинския и Касардинския земли и области Арменския; Черкасских и Горских Князей и иных Наследный Государь и Обладатель; Государь Туркестанский; Наследник Норвежский, Герцог Шлезвиг-Голстинский, Стормарнский, Дитмарсенский и Ольденбургский и прочая, и прочая, и прочая».

Каласана посвящена бодхисатве Арьятаре (см. выше), и поэтому можно предположить, что Пананкарана отличался терпимостью.

Несравненно сложнее ответить на вопрос о том, когда и как Пананкарана подчинил Шривиджаю (или Шривиджая подчинилась ему). В 742 г. в Китай прибыло последнее посольство Шилифоши/Шривиджаи. Между 742–755 гг. царь Цзиянь перенёс столицу находившегося на острове Ява царства *Хэлин* из *Шено* (транскрипция Java/Yaba) в расположенный восточнее загадочный город *Полуцзясы* [Pelliot, 1904, p. 225; Cœdès, 1968, p. 90, 302, п. 97; Majumdar, 1937, p. 249; Krom, 1931, Blz. 147–148]. По сведениям вьетнамских хроник, *Шено* (Ява) и *Куньлунь* (малайцы?) совершили в 767 г. набег на северный Вьетнам [Cœdès, 1968, p. 91; Берзин, 1995, p. 192]. Эти сведения сопоставимы с данными о вторжении с моря неких варваров на землю Чампы в 774 г., сжёгших храм Шивы, в надписи из святилища Понагар С.38 в Нячанге (дата самой надписи – 784 г.), провинция Кханьхоа; их флот был разбит царём Сатьяварманом, но утонула похищенная варварами *муххалинга* – фаллический символ Шивы с изображением его лица [Bergaigne, 1893, p. 242–260; Majumdar, 1927(2), p. 41–44]. Чамская надпись Янгтикух (Yang Tikuh) С.25, датирующаяся 721 г. эры Шака или 799–800 гг. н.э. и происходящая из провинции Ниньтхуан, сообщает, что в 709 г. эры Шака (787–788 гг. н.э.) «большая армия с Явы, приплывшая на кораблях» (*nāvāgatair jjavavalasamghair*) сожгла храм Бхадрадхипатишвары, т.е. Шивы [Bergaigne, 1893, p. 207–218; Majumdar, 1927(2), p. 46, 50 – В.6, строфа VI]. Таким образом, подчинение Шривиджаи состоялось между 742 и 775 гг., при сравнительно достоверной информации об экспансии Явы в сторону Вьетнама не позднее чем с 767 г. Однако нужно подчеркнуть, что сам тезис о яванской экспансии во Вьетнам может быть принят лишь при допущении уравнивания *Шеро*=Ява. В противном случае следует вести речь о том, что набеги на Малаккский полуостров, где найдена надпись из Чхайи, и на Вьетнам совершали разные народы и/или государства.

Но можно ли предположить, что в Шривиджае с самого начала правила династия Шайлендров и Шривиджая завоевала Яву в середине VIII в., куда переместилась и её столица? Такая гипотеза как будто объясняет сохранение титула царя Шривид-

жай в надписи из Чхайи. Тем не менее, она не объясняет гораздо большего числа фактов. Во-первых, нет никаких оснований считать Пананкарану узурпатором трона: по надписи Вануа Тенгах III он наследовал Санджае без проволочек, а ведь именно он первым использует родословную Шайлендров. Во-вторых, надписи Шривиджайи написаны на древнемалайском языке. Почему же тогда надписи Шайлендров, включая текст из Чхайи, составлены на санскрите (Каюмвунган, как мы видели, – билингва с древнеяванским)? Чем объяснить отказ от древнемалайского языка? Почему известный по имени царь Шривиджайи Джаянаша не называл себя членом династии Шайлендров? Разрешить эти затруднения могло бы допущение, что династия Шайлендров появилась на Суматре после Джаянаши, однако тому нет никаких свидетельств. Поэтому идея подчинения Явой суматранского царства Шривиджайи выглядит более убедительно (хотя механизм этого подчинения: завоевание, династический брак, добровольное признание вассалитета или иной способ – остаётся совершенно неизвестными).

### **Происхождение династии Шайлендров**

В современной науке нет единства в вопросе о происхождении династии Шайлендров. Наиболее обстоятельный историографический обзор этой проблемы принадлежит Р. Йордану [Jordaan, 1999]. Существуют четыре основных концепции происхождения династии: с Суматры, Явы, из Камбоджи (точнее, из царства Фунань), из Индии [Библиографическую таблицу см.: Jordaan, Colless, 2009, p. 128]. Гипотеза о суматранском происхождении была распространена в первой трети XX в.; её придерживались Ж. Сёдес, Н. Кром и Ж.Ф. Фогель. В настоящее время она разделяется лишь теми исследователями, которые специально не занимаются вопросами политической истории Явы (Д. Снеллгров, М.-Л. Тоттон) [цит. по: Jordaan, 2006, p. 4]. Причины отказа от неё заключаются в приведённых выше аргументах против гипотезы о завоевании Шривиджайей Явы и невозможности найти Шайлендров на Суматре раньше их появления в надписи из Чхайи на Малаккском полуострове и в тексте из Каласана на Центральной Яве.

Особое место в доказательстве индонезийского (яванского или суматранского) происхождения Шайлендров занимает древне-малайская надпись из Соджомерто на Центральной Яве, упоминающая некоего *дапунту Селендру* (*dapūnta selendra*), в котором издатель, крупный индонезийский эпиграфист Бухари видел представителя рода Шайлендров, считая форму *selendra* малайским вариантом *śailendra* [Boechari, 1966, p. 243]. Он датировал надпись началом VII в. Против столь ранней датировки выступил французский эпиграфист Л.-Ш. Дамэ, относивший надпись ко времени до 800 г. [Damais, 1970, p. 44]. В надписи воздаётся хвала Шиве (*namaḥ śśīva* в 3-й строке), но основании чего Бухари и его последователи говорят о Шайлендрах-шиваитах (как мы помним, надписи Центральной Явы, упоминающие Шайлендров, все буддийские по характеру).

Однако уравнение *selendra*=*śailendra* спорно. Дело в том, что малайские тексты Шривиджайи, бесспорно относящиеся к 680-м гг., содержат заимствованные из санскрита шипящие без изменений: сам термин *śrīvijaya* в надписях из Кедукан Букит, Кота Капур и Палас Пасемах, *śakavarṣa* в надписях Кедукан Букит, Кота Капур и Таланг Туво, *śuklapakṣa* КБ, *śrīkṣetra* и *śrījayanāśa* Таланг Туво, *śānti* в надписи Кота Капур [Cœdès, 1930, p. 34, 39, 48]. Во вводной формуле на неизвестном языке встречается даже дифтонг *ai* – *paihumraan hakairu*, хотя это уже не может свидетельствовать в пользу существования дифтонга в древнемалайском. Но сама надпись из Соджомерто содержит термин *daiva* (из санскритского *deva* «бог» или *daiva* «божественный»). Поэтому едва ли можно полагать, что термин *śailendra* должен был непременно измениться до *selendra* в древнемалайском языке.

Ж. Сёдес в 1934 г. предложил выводить Шайлендров из Фунани (южной Камбоджи) на основании сходства титулов: санскритских *śailendra*, *parvatabhūpāla* или *śailarāja* «владыка горы» и кхмерского *kurung bnam* «id.» от *Funan* из *\*b'iu-nām* (современное *phnom*, древнее *vnaṃ*) «гора» [Cœdès, 1934, p. 67–70; 1968, p. 36, 88–89]. Но Кл. Жак показал, что такого титула в Фунани не существовало: не известна ни одна надпись или какое-либо иное письменное подтверждение этому вымыслу Л. Фино,

принятому Ж. Сёдесом за установленный факт [Jacques, 1979, p. 375; Vickery, 1998, p. 36].

В начале 1930-х гг. Р.Ч. Маджумдар предложил индийскую гипотезу, которую позднее поддержали Х.Б. Саркар, Л. Чандра и Р. Йордан [Majumdar, 1933, p. 121–141; Sarkar, 1985, p. 323–339; Chandra, 1994, p. 64–102; Jordaan, 1999(2), p. 210–243]. Основной довод этого направления заключается в распространении иноземного влияния, в первую очередь буддизма в эпоху Шайлендров. Но если первым царём из династии Шайлендров был Пананкарана, то придётся принять теорию яванского происхождения династии, ведь говорить о его индийской родословной нет никаких оснований. Появление буддизма на Яве произошло не столь внезапно, как представляется Р. Йордану – на Западной Яве раскопан буддийский комплекс Батуджая V–VII вв.; на острове найдены буддийские посвячительные таблички, а на востоке, в Кота Блатере, статуя Будды в стиле Амаравати VII–VIII вв. [Manguin, 2010, p. 172–174; Manguin, Indrajaya, 2006, p. 245–57; 2011, p. 113–136]. Даже если центральнаяяванские общества заимствовали буддизм напрямую из Индии, минуя западнояванский опыт, это вовсе не обязательно связывать с иноземной династией: как известно, крещение Руси состоялось при князе Владимире и привело к революционным изменениям в культуре, хотя смены правящей династии не произошло.

О яванском происхождении династии Шайлендров писали В.Ф. Стюттерхейм, Пурбочароко, Бухари, Дж. Виссеман Кристи [Stutterheim, 1929; Poerbatjaraka, 1958, p. 254–264; Voechari, 1966, p. 241; Wissemann Christie, 1995, p. 273]. В целом эта идея лучше согласуется с известными фактами, нежели другие концепции. Сложнее ответить на вопрос, почему Пананкарана (или его преемники) стал использовать эту родословную и почему от неё в итоге отказались его преемники (следует отметить, что мы в редчайших случаях можем считать известными родственные связи яванских царей VIII–X вв.). Однако любопытным выглядит сопоставление яванского случая с известным в русской истории мифическим предком Рюриковичей Пруссом, легендарным братом Августа, в конце XV–начале XVI в. Вполне возможно, что желание укрепить свою власть заставило Пананкарану, помимо военных и религиозных действий, избрать ещё легендарную ро-

дословную, учитывая роль культа гор в древнеяванской культуре. Отказ же от легендарной генеалогии произошёл вследствие укрепления власти, уже не нуждавшейся в дополнительной легитимации. Впрочем, это, безусловно, гипотеза *ad hoc*.

Её принятию препятствуют более поздние сведения Лейденских надписей о царях Чуламанивармане и его сыне Маравиджайотгунгавармане, бесспорно правивших районом Кедах на рубеже X–XI вв. (см. выше). Это может означать, что какие-то потомки Пананкараны (прямые или нет) сохранили чувство принадлежности к определённому роду. Реконструировать родословные, не имея данных, занятие совершенно бессмысленное. Лучше констатировать, что нам известны некоторые члены рода Шайлендров, но мы не знаем их взаимоотношений. Способ, каким Шайлендры попали в Кедах, тоже едва ли очевиден. Впрочем, чтобы указать на вполне возможное сохранение в этой стране наследников Пананкараны, я приведу два соображения.

Во-первых, присутствие Шайлендров на Малаккском полуострове подтверждается надписью из Чхайи, оставленной, скорее всего, тем же Пананкараной. Во-вторых, мы имеем любопытное свидетельство арабского географа Абу Зайда (916 г.):

«Описание города Забадж. Мы начнём с истории города Забадж, поскольку он расположен лицом к Китаю. Между ними месяц пути по морю и даже меньше при попутном ветре. Царь этого города носит титул махараджи... Этот царь в то же время является правителем великого множества островов, которые вытянулись в длину на 1 тысячу *парсангов*, а то и больше. Среди его владений есть остров Шрибуза<sup>46</sup> площадью в 400 (квадратных) парсангов и остров Рами площадью в 800 (квадратных) парсангов. На этом острове можно найти плантации бразильского дерева, камфорного дерева и разные благовония. Также часть владений махараджи, морская страна Калах находится на полпути между Китаем и Аравией...» [Ferrand, 1922, p. 56; Берзин, 1995, с. 298].

Если Р. Йордан и Б. Коллес правы в том, что Забадж в тексте Абу Зайда – это Ява (а это наиболее вероятно), то, принимая

---

<sup>46</sup> *Шрибуза* – это арабское название Шривиджайи. Она ни разу не называется местом жительства махараджи Забаджа, что может служить доводом для отождествления последнего с Центральной Явой [Tibbetts, 1979, p. 113].

известное отождествление Калаха с Кедахом [Jordaan, Colless, 2009, p. 213–220], мы получим указание на подчинение царю из династии Шайлендров. Но из этого не следует делать более рискованное заключение о том, что Чуламаниварман был прямым потомком Пананкараны – для этого данных, как уже отмечалось, нет. Ведь возможен и такой вариант развития событий: в Кедахе сохранялась память о могучей яванской державе и политики конца X в. решили в своих интересах использовать вымышленное родство с легендарными царями. Это получает косвенное подтверждение в позднейших малайских генеалогиях, часто возводящих современные династии к Александру Македонскому (Искандеру Зул-Карнайну) [Ревуненкова, 2008, с. 105–109, 115–116].

Последнее, что было бы желательным осветить – связь Балапутры с Шайлендрами. Как говорилось выше, он был внуком царя из этой династии, сын которого женился на дочери царя Дхармасету из «Лунной династии». Балапутра назван в надписи из Наланды царём Суварнадвипы, которую скорее всего можно отождествить с Суматрой.

П.-М. Мюно предлагает такую реконструкцию: упомянутый в надписи Девапалы Дхармасету (дед Балапутры) правил Шривиджаей и был одновременно представителем династии Шайлендров, возглавляя федерацию царств, простиравшихся от севера Малаккского полуострова до Центральной Явы. Его трон унаследовал Санграмадхананджая [Munoz, 2006, p. 133–135]. Между тем, правитель Явы (*Yavabhūmi*) из династии Шайлендров в надписи Девапалы явно отличается от Дхармасету, о котором говорится лишь то, что он был отцом Тары (матери Балапутры) и принадлежал к «лунной династии» (*rājñah somakulānvayasya mahataḥ śrīdharmasetoḥ sutā ... tārahvayā*) [Nilakanta Sastri, 1949, p. 126–127].

От кого Балапутра унаследовал престол Суварнадвипы, остаётся неясным. Он мог получить его от отца или матери. Явное усиление Явы во второй половине VIII в. привело к подчинению Суматры, но имел ли место раздел царства Пананкараны или его наследников или оно просто распалось из-за сложностей контроля и/или дорогостоящего храмового строительства на Центральной Яве (сооружение Боробудура), мы не знаем. Надпись из

Прамбанана 856 г. предполагает некий военный конфликт, в ходе которого Локапала Каюванги защитил «страну Джава». Возможно, хотя и проблематично, столкновение с Балапутрой (если в источнике упоминается именно он). Однако едва ли здесь было «вытеснение Шайлендров» с яванской земли. Последнее (и небесспорное) упоминание о них датируется 824 г. За тридцать два года их род мог пресечься на Яве (мы не знаем родовых связей между Пананкараной, князьями Панарабана и Варака, Дьях Гулой, князьями Гарунга, Пикатана и Каюванги)<sup>47</sup>. Если же, как заметили Р. Йордан и Б. Коллес [Jordaan, Colless, 2009, p. 40], на Яве существовал матрилинейный принцип наследования, то исчезновение рода Шайлендров едва ли составляет проблему – встречающееся в санскритских текстах с индийской поэтикой понятие с высокой степенью вероятности было встроено в патрилинейную концепцию царственности (Солнечная и Лунная династии были именно патрилинейными [МНМ, 2000, т. 2, с. 81, 459–460]).

Подведём некоторые итоги. В современной историографии в отношении династии Шайлендров больше гипотез, чем фактов. На Яве в VIII–IX вв. существовали разные династии, число и связи которых остаются проблематичными. Достоверным фактом можно считать лишь то, что князь Пананкарана первым в известных источниках провозгласил себя махараджей и членом династии Шайлендров. Довольно правдоподобна гипотеза о том, что ему принадлежит надпись из Чхайи на Малаккском полуострове и при нём Центральная Ява установила некоторую форму кон-

<sup>47</sup> По мнению В. Ван дер Молена, Локапала Каюванги был младшим братом рака Пикатана, согласно 9-й строфе надписи Локапалы 856 г. Я глубоко признателен А.К. Оглоблину за присланный перевод монографии В. Ван дер Молена «Двенадцать веков яванской литературы», где высказывается эта гипотеза. Однако текст надписи её не подтверждает. В нём содержится оборот *dyaḥ lokapāla ranujāmata lokapāla* (строка 12, строфа 9), который Й.Г. Де Каспарис перевёл так: «Дьях Локапала, равный младшему брату [божественных] Локапал (т.е. хранителей частей света)», отметив, что *ranujāmata* – это «считающийся почтенным младшим братом» [De Casparis, 1956, p. 312, 318, n. 19]. Учитывая, что *ra-* представляет собой частицу, означающую принадлежность к высокому рангу или указывающую на отношение к вышестоящему лицу, а *mata* – эмфатическую частицу [Zoetmulder, 1982, p. 1126, 1470], можно перевести этот оборот как «Дьях Локапала, считающийся младшим братом Локапал». Родственные отношения с царём Джатинингратом (рака Пикатана) остаются неизвестными.



троля над дотоле независимой Шривиджайей. Вероятно, Шайлендры были яванской по происхождению династией. Однако дальнейшая история Шайлендров покрыта мраком неизвестности. Надёжных отождествлений других царей из рода Шайлендров с яванскими монархами пока не предлагалось. Память о Шайлендрах оставалась в Кедахе на рубеже X–XI вв.

#### § 4. Общественно-политический строй яванских царств VIII–начала X вв. и теория коллективного действия

Природа яванских царств VIII–начала X вв. исследовалась неоднократно [Van Naerssen, 1977; Barrett Jones, 1984; Wisseman Christie, 1983; 1985; Кулланда 1992]. На Яве сложилась местная модель монархии – *кратон* (дословно «место/дворец правителя»). Правитель носил титул *ratu* – «царь, (верховный) правитель» или махараджа [Wisseman Christie, 1983, p. 11; Кулланда, 1992, с. 79]. Царство состояло из нескольких областей-княжеств во главе с *raka* – «князьями», и *rakarayān* – «правителями» [Кулланда, 1992, с. 180]. Эти области назывались ватек (*watĕk*) и состояли из общин (*wanua*).

Как показал С.В. Кулланда, границы областей были подвижными [Кулланда, 1992, с. 137–138]. Поскольку территориальное деление – один из ключевых признаков государственности, был ли в этом случае кратон государством? Я склоняюсь к положительному ответу на этот вопрос. Во-первых, административный аппарат засвидетельствован надписями: уже в тексте из Каласана 778 г. появляются налоговые сборщики *pangkur*, *tawān* и *tirip* (см. выше), а в надписи Туланг Аир I 850 г. приводится подробная иерархия должностей: *патих*, *сирикан*, *тируан*, *мангхури*, *халаран*, *палархьянг*, *влаххан*, *далинан*, *пангкур*, *таван*, *тирип*, *лангни*, *вадихати* и *макудур* [Sarkar, 1971, с. 115]. Точные функции этих должностей ясны далеко не всегда, но *патих* (позднее *мапатих*) – это «первый министр/канцлер», *пангкур*, *таван* и *тирип* – сборщики налогов, а *вадихати* и *макудур* – священнослужители [Кулланда, 1992, с. 151–153]. Во-вторых, налогообложение было очень развитым, на что указывают многочисленные названия налогов и разветвлённый аппарат их сборщиков [Barrett Jones, 1984, p. 126–137]. В-третьих, подвиж-

ность границ области-ватака едва ли может служить доводом в пользу отсутствия самих этих областей и скорее может быть истолкована в том смысле, что в определённое время шла борьба за увеличение своей области местными князьями (*рака, ракараян*).

Вместе с тем, иерархия должностей в надписи Туланг Аир I не может служить указанием на время возникновения их в яванском обществе. Напротив, это свидетельство о уже сложившейся социально-политической системе. Об этом говорит не только цитированная выше надпись из Каласана, но и косвенные соображения относительно монументальной храмовой архитектуры Центральной Явы.

В VIII–начале X вв. на Яве строились многочисленные храмы-*чанди*. Чанди символизирует индуистскую Вселенную с её тремя мирами [Miksic (ed.), 1996, p. 58–59]. В этом типе храмов отражается представление об сущностной иерархии пространства и, шире, Вселенной. Широко известны памятники плато Диенг: Чанди Арджуна, Семар, Сриканди, Пунтадева, Сембадра, Чанди Бима, Гедонг Сонго и ряд других [Miksic (ed.), 1996, p. 66–67; Бандиленко, 1984, с. 58–65, рис. 3]. Но их затмевают величественные буддийские комплексы: Боробудур, Мендут, Павон, Севу, Каласан, Нгавен, Лумбунг, Плаосан, и индуистский Прамбанан и комплекс на плато Рату Боко [Miksic (ed.), 1996, p. 68–69, 72–81; Miksic, 1990; Jordaan, 1993; Jordaan (ed.), 1996; Iyer, 1998; Бандиленко, 1984].

Поскольку архитектурные особенности яванских храмов подробно исследованы Г.Г. Бандиленко [Бандиленко, 1984], я остановлюсь лишь на их значении для реконструкции политической истории острова. Хотя точно датировать их строительство в силу почти полного отсутствия письменных источников затруднительно, можно считать установленным, что Боробудур строился в последней четверти VIII – начале IX в. на протяжении 50 лет [Dumarçay, 1977; ср.: Miksic, 1990, p. 25], а главный храмовый комплекс Прамбанана Лоро Джонггранг – во второй четверти IX в. (его описывает надпись Локапалы Каюванги 856 г. [De Casparis, 1956, p. 280–330]).

Размеры Боробудура поражают воображение: длина основания 123 м, высота 31,5 м; он представляет собой ступенчатую 10-ярусную пирамиду с дорогой процессий, 5 квадратными и 3

круглыми террасами, увенчанную ступой; в нишах помещаются 504 статуи Будды и 1460 рельефов с изображениями его жизни [БСЭ, цит. по: <http://slovari.yandex.ru/~книги/БСЭ/Боробудур/> (дата обращения – 6 ноября 2011 г.)]. Как отмечает Джон Миксик, «памятник построен из более чем миллиона каменных кирпичей, поднятых неподалёку из русла реки и обработанных. Это само по себе значительно, ибо показывает, что яванское общество в 800 г. создавало достаточный прибавочный продукт для обеспечения деятельности, не приносящей немедленной экономической выгоды. Яванцы должны были располагать достаточной рабочей силой, чтобы поднять камни, искусными ремесленниками, чтобы обработать их, эффективным земледелием, чтобы накормить трудящихся, и хорошо организованными институтами, чтобы координировать этот сложный и амбициозный проект» [Miksic, 1990, p. 25]. Таким образом, строительство Боробудура предполагает развитую администрацию<sup>48</sup>. Отсутствие сведений о ней в надписях до 850 г. говорит, по-видимому, о том, что эпиграфика может отставать от других общественных систем, и её архаический характер не свидетельствует об архаичности оставившего её общества. Поэтому укрепление яванской государственности относительно вопроса о династиях произошло до того, как надписи стали рассказывать о должностях чиновников.

Чтобы выявить устройство яванских царств, в частности установить взаимоотношения царской власти и общин, я воспользуюсь теорией коллективного действия. Сформулированная недавно, она ставит целью доказать, что «при определённых условиях формирование государства отражает рациональные соглашения и взаимовыгодное согласие между правителями и управляемыми в политическом сообществе» [Blanton, Fargher, 2008, p. 11; ср.: Захаров, 2010(2), с. 383–392]. По сути, это возрождение классической теории общественного договора Д. Локка и Ж.-Ж. Руссо. Р. Блэнтон и Л. Фарджер разрабатывают понятие

---

<sup>48</sup> Г.Г. Бандиленко сопоставлял строительство Лоро Джонггранга и Боробудура с возведением кхмерского памятника Бантеай Чхмар, которое по расчётам Б.-Ф. Гролье должно было занять 21 год работы с участием не менее 30 тысяч каменотёсов, 15 тысяч носильщиков камня, 4 тысячи строителей и 1,5 тысячи скульпторов; при этом Бантеай Чхмар меньше Боробудура [Бандиленко, 1984, с. 86].

коллективной политике, построенной на сотрудничестве (кооперации) индивидов и групп политического сообщества.

Под коллективной политикой исследователи имеют в виду такое «сложное общество, в котором правительство обеспечивает услуги (“общественные блага”) в обмен на доходы, включая труд, обеспечиваемые согласными налогоплательщиками» [Blanton, Fargher, 2008, p. 13]. Сразу замечу, что под это определение подходит *любая* политика, ведь невозможно вообразить себе политическое сообщество, разделённое на управляющих и управляемых, в котором бы отсутствовали какие-либо общественные блага, предоставляемые управляющими, и не было бы никаких доходов, обеспечиваемых управляемыми.

Основным источником сведений о древней Яве служат надписи на санскрите и древнеяванском языке [Sarkar, 1971–1972; De Casparis, 1950; 1956; Brandes, 1913]. Они представляют собой памятники официальной власти и на первый взгляд едва ли могут сохранить сведения о действиях низших слоёв. Однако в древнеяванских надписях довольно подробно представлена жизнь древнеяванской общины *wanua*, как показали в своих работах Ф. Ван Нарсен, С.В. Кулланда и А.В. Завадская [Van Naerssen, 1977; Кулланда, 1979 (1–2); 1982(1–2); 1992; 1993; Завадская, 2004]. Не повторяя уже известных фактов, я сосредоточусь на выявлении свидетельств активной роли общин во взаимодействии с верхами и попытаюсь ответить на вопрос, можно ли говорить о «рациональных соглашениях и взаимовыгодном согласии между правителями и управляемыми в политическом сообществе Явы».

Одна из ключевых проблем теории коллективного действия заключается в разведении понятий группового и коллективного действия. Р. Блэнтон и Л. Фарджер этим не занимались. Под коллективным действием часто понимается согласованное действие группы индивидов для достижения общей социально значимой цели (объединившихся для этого людей и называют собственно коллективом) или единообразное поведение множества индивидов, объединённых не общими нормами и ценностями, а сходными впечатлениями и одинаковым воздействием окружающей среды (понятие из бихевиоризма). Легко понять, что мы не в состоянии исследовать впечатления древних яванцев от их повседневной окружающей среды – нет источников.

Под группой в самом широком смысле понимается совокупность индивидов, объединенная любым общим признаком: общим пространственным и временным бытием, деятельностью, экономическими, демографическими, психологическими и другими характеристиками. В этом смысле можно вести речь о студенчестве, молодёжи, москвичах, верующих, трудящихся, учителях и т.д. Но можно уточнить понятие группы за счёт признака прямых и косвенных социальных отношений. Тогда появляются малые группы, экспериментальные группы, референтные группы, группы первичные и вторичные... Поскольку же действие есть целенаправленное, социально значимое поведение (у М. Вебера – человеческое поведение, с которым действующий индивид связывает некоторый субъективный смысл), постольку групповое действие есть такое целенаправленное поведение индивидов, которое вовлекает их в прямые и косвенные отношения и с которым они связывают некоторый интер-субъективный смысл. Собственно, это то поведение, которое и делает этих индивидов группой. Примером может служить студенческая вечеринка, цель которой состоит, как правило, в том, чтобы повеселиться.

Вышеизложенные рассуждения могут привести к выводу о том, что коллективное и групповое действие суть одно и то же. Это не совсем точно. Если мы называем группой любую совокупность индивидов, объединённую *любым* общим признаком, то эмпирически крайне сложно найти пример целенаправленного поведения, имеющего интер-субъективный смысл, в различных возрастных или профессиональных группах. В самом деле, можно говорить о выступлениях отдельных групп студенчества, но едва ли о выступлении всего студенчества; можно говорить о молении отдельных верующих в храме, но доказать единый смысл моления для всех верующих не представляется возможным.

Ключевой признак коллективного действия – его согласованность для достижения общей цели. Групповое действие может быть несогласованным (разрозненные выступления представителей пенсионеров). Коллективное действие порождает и/или образует сам коллектив, обеспечивая его солидарность перед лицом окружающей среды. Можно допустить, что коллективное действие предполагает некий тип мобилизации индивидов, в то

время как групповое поведение может быть достаточно аморфным и вообще не выглядеть как совместное в случае с референтной группой: в неё, как известно, входят социально значимые для индивида люди, которые могут вообще не встречаться (и в теории даже не знать о существовании друг друга).

Древнее общество Явы насчитывало множество социальных групп, выделяемых по профессии: земледельцы, воины, золотых и серебряных дел мастера, медники, кузнецы, каменотёсы, зодчие, ваятели, лесничие, глашатаи, музыканты, священнослужители, сборщики налогов, правители... В нём существовали общины и общинники, а также люди, не входившие в общины. Внутри общин выделялись старейшины [подробнее см. Кулланда, 1992, с. 143–147]. Можно ли найти подтверждение существованию на древней Яве согласованного действия группы индивидов для достижения общей цели?

Поиск коллективного действия на древней Яве должен учитывать включённость любой группы в монархическую организацию власти. Более того, желательно строгое различие а) индивидуальных действий, б) действий, предпринятых «от имени» какой-либо группы (например, общины), в) действий, вовлекающих представителей разных общин и создающих некий коллектив, отличный от традиционных социальных объединений.

Начать целесообразно с установления тех общественных благ, которые могут быть отражены в имеющихся источниках – по своему характеру памятниках официальной власти. Это, по всей видимости, налоговые споры, земельные пожалования, включая предоставление высокопродуктивных земель (в условиях Явы – орошаемых рисовых полей *sawah*), поддержание общественной безопасности, строительство дорог. Особое место занимают придворные интриги, о которых некоторые надписи сообщают довольно подробную информацию: например, надпись Вуатан Тиджа 882 г. рассказывает о мятеже князя Ландхаяна против царя Локапалы Каюванги [Sarkar, 1971, p. 250–261]. В них участвовали многие люди, и есть вероятность обнаружить коллективное действие, хотя его истинные (субъективные) цели могут остаться невыясненными.

Наиболее важным положением теории коллективного действия, подчёркивающей рациональный характер соглашений ме-

жду правителями и налогоплательщиками, предстаёт понятие торга (*bargaining*) между ними по поводу размеров налогообложения и объёма предоставляемых общественных услуг. Соответственно, задача исследователя заключается в поиске данных о спорах касательно налогообложения, чтобы выявить форму участия в них налогоплательщиков.

Одна из наиболее известных древнеяванских надписей Мангьясих I 907 г., изданная царём Балитунгом (898–910), сообщает об освобождении земельного владения от налогов, или основании *симы* (*sīma* [подробнее см.: Barrett Jones, 1984, p. 59–90; ср.: Wisseman Christie, 1985]), в пользу старейшин (*patih*) общины (*wanua*). Причиной такого пожалования со стороны царя называется сумма налогов, поднесённая общиной к царской свадьбе (*sambandhanyan inanugrahān sangkā yan makwaiḥ buathaji ini-wōnya i śrī mahārāja kāla ni warangan haji*, строки 5–6). В данном случае, конечно, сообща действовали именно старейшины, получившие царскую милость и право бесконтрольно распоряжаться доходами общины.

Надпись из Палепангана 906 г. содержит судебный спор о налогообложении общины Палепанган, платившей [Sarkar, 1972, p. 55–59; Кулланда, 1992, с. 146]. Царский чиновник (*nayaka*) обложил налогом больше земли, чем было у общины. Старейшины (*rāmanta*) обратились к одному из высших сановников царства Матарам – *ракрьяну манатиху* области Хино (*rakryan mapatiḥ i Hino* [Barrett Jones, 1984, p. 99]) с просьбой восстановить справедливость. *Ракрьян манатих* приказал измерить земли общины. В результате измерения выяснилось, что община Палепанган владеет меньшим количеством земли, чем показал чиновник-*найка*. Тогда *ракрьян манатих* установил меньшую сумму налога с общины. Этот случай свидетельствует о том, что общины, во-первых, могли отстаивать свои права в области налогообложения, и, во-вторых, в некоторых случаях они могли добиться пересмотра действий низших чиновников – здесь с помощью высших.

Но есть и данные о неудачных действиях старейшин общины в вопросах налогообложения. Надпись Балингаван (Сингасари) 891 г. сообщает, что в ответ на просьбу старейшин Балингавана освободить их общину от налогов, т.е. основать симу, правитель (*rakryan*) области Махулун передал право на доход с

общины корпорации трёх налоговых сборщиков (*sang mapatih katrīni*) [Sarkar, 1971, p. 295–306].

Во всех рассмотренных случаях от имени общины говорят её старейшины. Простые общинники в этих документах не появляются. В случае с Палепанганом можно предполагать их заинтересованность в снижении налогов, но остаётся неясным, действовали старейшины Палепангана с опорой на остальных членов общины или нет. Община Балингавана фактически была без согласования с её старейшинами финансово переподчинена, и это можно истолковать как свидетельство произвола правителя Махулунга и, соответственно, неспособность общины защитить свой статус налогоплательщика, ответственного перед правителем (государственного налогоплательщика). Важно подчеркнуть, что коллективное действие в рассмотренных надписях охватывает только старейшин общины и едва ли его можно считать всегда успешным.

Тем не менее, поскольку речь зашла о церемонии выделения симы, нужно обратить внимание на один любопытный факт: участие в ней всех членов общины от мала до велика. Давно известно, что при освобождении земельного владения от налогов чиновникам вручались разнообразные подарки сообразно их статусу, а само основание симы свидетельствовалось почтенными людьми – соседями и старейшинами соседних общин, которые тоже получали подарки [Barrett Jones, 1984, p. 69–70]. Но порою дары и право участия в праздничном пире получали и все остальные общинники. Надпись Линтакан 919 г. говорит, что «молодёжь, мужчины и женщины, получила их долю серебра в размере 1 *атак* и 1 *купанг* каждый» (*ikanang rarai lakilaki waduan dinūman pirak anātak anakurang winehan*) [Sarkar, 1972, p. 168, 176 – III.6]. Надпись Санггуран 928 г. содержит сходный текст: «Тогда в соответствии с их положением все *патихи*, *вахута*, старейшины (*rāta*), *кабаяны*<sup>49</sup> и все старейшины соседних мест, стар и

---

<sup>49</sup> В древнеяванском языке *патихи* и *вахута* означают (высшего) чиновника, первый термин может ещё иметь значение главы, первого среди прочих, тогда как второй – священнослужителя; *кабаян* же – старейшина [См.: Zoetmulder, 1982, p. 759, 1324, 2171]. Поэтому допустим перевод «чиновники, священнослужители и старейшины». По С.В. Кулланде, низшие государственные чиновники из членов общины, ведавшие их делами и осуществлявшие связь с цен-



млад, мужчины и женщины низкого, среднего и высшего статуса, не пропустив никого, уселись пировать вкруговую и получили готовый рис» [Sarkar, 1972, p. 242, 234 – verso, 39–41]. Это можно трактовать и как утверждение, относящееся только к патихам, вахутам и старейшинам, и как свидетельство участия остальных общинников в трапезе. В пользу последнего предположения говорит, вероятно, упоминание низкого, среднего и высшего статуса (*kaniṣṭhamaddhamotama* [Zoetmulder, 1982, p. 791]).

Следовательно, основание симы было процессом, вовлекавшим множество индивидов. Присутствие на этой церемонии соседей-старейшин было необходимо вследствие размежевания земель, часть из которых (собственно сима) освобождалась от налогообложения центральной властью. Это же обстоятельство объясняет и присутствие государственных чиновников. Простые общинники появляются в обрядовом пиршестве, подтверждая своё согласие на эту сделку и тем самым своё членство в общине [параллели с продажей земельных участков в Древнем Шумере см.: Емельянов, 2003, с. 48–49; Дьяконов, 1983, с. 174, 254–255]. Это процесс воспроизводства первичной социальной группы.

Можно ли найти свидетельства предоставления государственной властью высокопродуктивных земель налогоплательщикам? Дж. Виссеман Кристи полагает, что оросительные системы на древней Яве строились и поддерживались самими общинами [Wisseman Christie, 1992; 2007]. В пользу этой теории как будто свидетельствует почти полное молчание известных надписей VIII–X вв. об участии властей в строительстве оросительных систем. Но это тот случай, когда характер надписей – преимущественно основание симы – препятствует пространственным восхвалениям царей. Древнеяванские надписи в абсолютном большинстве своём – юридические документы, а не манифесты и панегирики. Впрочем, утверждать это недостаточно. Обратимся к фактам.

Царь Локапала Каюванги (годы правления 855–885) приказал создать орошаемое поле (*sawah*) из неорошаемого (*tégah*) и возложил эту задачу на *ракараяна* области Вка по имени Пу Чатура, согласно надписи Квак I 879 г. [Sarkar, 1971, p. 217]. Над-

---

тральной властью, назывались *раманта* [Кулланда, 1992, с. 145]. Из них выделялись более высокие категории: *патихи*, *найка* и *вахуты* [Кулланда, 1992, с. 145].

письм Киневу на статуе Ганеши 907 г. содержит прошение старейшин Киневу царю Балитунгу увеличить их ирригационные поля (*sawah*). Это означает, что царь контролировал орошаемые земли, по крайней мере, частично. Следовательно, ирригация, необходимая для высокопродуктивного земледелия, находилась частично в ведении самих общин, частично в распоряжении царской власти.

Важный признак развитости государства – его способность обеспечить общественную безопасность. На древней Яве лишь в самой ранней датированной надписи на санскрите из Чанггала 732 г., принадлежащей царю Санджае, монарх прославляется за достижение безопасности: «человек спит на царских дорогах, не боясь воров и других напастей (букв. – страхов)» (*śete rājapathe jano nacakitaścorairna cānyairbhayaiḥ*) (см. выше). Позднее, видимо, безопасность поддерживалась самими общинами. Надпись Мантьясих I 907 г. утверждает, что старейшины общины Мантьясих должны обеспечить безопасность на дорогах общины Кунинг (*sinarabhārānta ikanang patiḥ rumakṣā ikanang havān*, A.7 [Sarkar, 1972, p. 65]). В надписи из Балингавана 891 г. упоминаются некие опасности на неорошаемых полях (*tēgal*) одноимённой общины, члены которой обязаны платить за «пролитую кровь и покрытый росой труп» (*anak banwa ri balingawān āpan lanā ya manahur dening rāh kasawur wangke kābunan* [Sarkar, 1971, p. 304 – LVII,8–9]). Это напоминает хорошо известную коллективную ответственность верви в Пространной редакции «Русской правды» (статьи 3–8). Немногочисленный древнеяванский материал заставляет предполагать слабое обеспечение общественной безопасности государственной властью (что находится в определённом соответствии с выявленной С.В. Кулландой неустойчивостью областных границ, переходивших от одного правителя к другому). Это обстоятельство объясняет упоминание вооружённых «юношей юга или севера» и молодёжь/воинов (*vereh kidul, vereh lor, vadva*) в надписи из Камалаги 821 г. [Sarkar, 1971, p. 57; Кулланда, 1992, с. 65].

Впрочем, древнеяванское государство обеспечивало определённую степень правовой защиты индивида, о чём свидетельствуют два текста X в. Надпись Джаяпатра Дьёдукман 907 г. содержит судебный спор между вдовцом и займодавцем по поводу

долга скончавшейся жены [Sarkar, 1972, p. 99–101]. Кредитор хотел взыскать долг с мужа-вдовца, но поскольку последний не знал о долге жены, сделанном ею на своём имуществе, по древнеяванскому праву он не мог считаться ответчиком, каковое судебное решение и было вынесено<sup>50</sup>. Второй источник – надпись Джаяпатра Вуруду Кидул 922 г. описывает случай клеветы, подробно исследованный С.В. Кулландой [Sarkar, 1972, p. 198–206; Кулланда, 1992, с. 143; 1995, с. 13–14]. Некто Санг Дханади (пол индивида не определяется грамматически или по контексту) был назван *vka kilalān*, т.е. ребёнком податных<sup>51</sup>, заместником (*samēgat*) области Мангхури по имени Вукаджана. Статус податного *kilalān* на древней Яве означал исключение из общины-вануа и неполноправный статус [Кулланда, 1979(2), с. 28–33]. Санг Дханади предоставил свидетелей, который показали, что его предки были достойными людьми (*wwang yukti*) [Кулланда, 1992, с. 143; 1995, с. 13]. Результатом этого судебного процесса стало оправдание Санг Дханади. Однако через месяц оскорбление повторилось уже со стороны некоего Санг Памарива, назвавшего Санг Дханади ещё и «ребёнком кхмера» (*wka kmir*). Новое разбирательство снова оправдало Санг Дханади и выдало ему охранную грамоту с запретом впредь его оговаривать.

Рассмотренные случаи правовой защиты напрямую не касаются коллективного действия. Они лишь показывают существование определённой правовой системы, обеспечивавшейся государством, причём в случае с Санг Дханади удалось отвести клевету высокопоставленного лица – заместника области.

Развитие транспортной инфраструктуры, в частности строительство дорог, было царской повинностью, но могло быть передано местному правителю. Согласно надписи Вахару 873 г., после основания симы её владелец *санг хадьян* (дословно «его

<sup>50</sup> Иная картина складывается в случае с сыном заёмщика-должника – он обязан оплатить долги отца, как показывает медная табличка Вуру Тунгал 912 г. [Sarkar, 1972, p. 135–137].

<sup>51</sup> Правовой статус социальных групп *mangilala/kilalān dṛbya haji* исследовался А. Баррет Джоунз [Barrett Jones, 1984, p. 137–141]. С.В. Кулланда показал, что *mangilala* означает сборщика, в то время как *kilalān* – «того, с кого собирают подати» [Кулланда, 1992, с. 142; 1995, с. 13–14]. Основной довод – грамматическая форма: *mangilala* – активная форма, *kilalān* – пассивная от корня *\*kilala* [Zoetmulder, 1982, p. 867].

честь» или почтенный господин [см.: Zoetmulder, 1982, p. 571]) по имени Кулуптуру стал единственным владельцем трудовых повинностей населения, включая починку дорог (*manglurung*) [Sarkar, 1971, p. 187]. Следовательно, государство лишь частично обеспечивало развитие инфраструктуры.

Участие общин в политических интригах известно лишь по одному источнику, хотя борьба за власть была довольно оживлённой, если судить по надписи Вануа Тенгах III [Wissemann Christie, 2001, p. 29–31, 51–52]. Во время царствования Локапалы Каюванги около 882 г., согласно надписи Вуатан Тиджа, вспыхнул мятеж князя области Ландхаян<sup>52</sup>. Мятежный правитель убил одного из детей царя, князя области Манак. Община Вуатан Тиджа спасла другого царского сына Бхумиджаю от гибели [Sarkar, 1971, p. 251]. В знак благодарности Локапала распорядился выделить её в свободное владение (сима) Бхумиджаи. Способность общины вмешаться в политические споры возможна лишь в случае обладания ею военной силы и политической воли. О наличии военной силы у общин можно судить на основе данных об их вооружённых отрядах и их обязанности поддерживать безопасность на дорогах других общин, что предполагает какую-то военную организацию (см. выше). В данном случае община Вуатан Тиджа заняла активную позицию, хотя её субъективная цель едва ли может быть реконструирована. Вряд ли можно считать такой целью переход во владение Бхумиджаи. В любом случае перед нами коллективное действие – затруднительно предположить, что спасти царского сына могла небольшая группа старейшин, не имеющих поддержки своих сородичей. Впрочем, об организации спасения остаётся только гадать. Можно лишь сделать вывод об активной позиции общины Вуатан Тиджа в разразившемся конфликте.

Суммируем рассмотренные данные. На Древней Яве существовало групповое действие традиционного института – общины, что проявлялось в совместном участии в основании симы, обеспечении безопасности, групповой ответственности за её нарушение и во вмешательстве в политические интриги. Общины

---

<sup>52</sup> Напомним, что правители Древней Явы обычно известны по названию их княжества, например *rake Kayuwangi* «князь области Каюванги» (Каюванги дословно означает «Душистое дерево» [Кулланда, 1992, с. 91, 151]).

могли влиять на размеры налогообложения. Старейшины общины могли выступать от её имени и создавать меньшие по размеру группы с целью увеличения своих доходов. Древнеяванское государство-*кратон* обеспечивало определённую правовую защиту индивидов, но оставляло общинам поддержание безопасности. Коллективное действие, направленное на образование группы, можно зафиксировать лишь в воспроизводстве общины при основании симы. Других коллективов, кроме традиционных (выходящих за пределы традиционных социальных категорий наподобие старейшин), мы не встречаем. Это приводит к выводу о слабом развитии коллективного действия в кратоне.

В целом это заключение заставляет усомниться в познавательной ценности теории коллективного действия. Формирование государственности по крайней мере в рассмотренном случае едва ли основывалось на рациональных соглашениях между правителями и налогоплательщиками. Яванские царства состояли из общин, но центральная власть была достаточно сильна, чтобы навязать свою волю общинам.

По существу, кратон – это разновидность автократии. Яванские монархи были буддистами или индуистами и могли руководствоваться в своей деятельности правилами поведения праведного царя (чакравартина в буддизме), но эти правила не отменяют автократического характера власти (как глубоко православная нравственность Николая I не отменяют самодержавного характера его правления). Можно было бы предложить такое определение общественно-политического строя древнеяванских царств – автократическое по характеру царской власти, общинное по основной общественной единице земледельческое общество.

## Заключение

На островах Индонезии в V–VIII вв. сложились индианизированные ранние государства. Они различались господствующими верованиями: в царстве Пурнавармана на Западной Яве, вероятно, был распространён вишнуизм, но есть данные и о буддизме; в Шривиджае определённо процветало учение Будды и сохранялись местные культы; на Яве царь Санджая воздвиг *лингам* Шивы, а его преемник Пананкарана, первый явный представитель династии Шайлендров, активно покровительствовал буддизму. О верованиях царства Мулавармана на Калимантане ничего определённого сказать не удаётся. На востоке Явы царь Лимва-Гаджаяна поклонялся Агастье – представителю шиваитского пантеона. Святилище Вишну существовало в VI–VII вв. в Кота Капур на острове Банка. На Суматре же первым из индийских верований, вероятно, появился буддизм.

Ранние надписи, как правило, написаны на санскрите с использованием санскритской поэтики. Исключение составляют древнемалайские надписи Шривиджаи, в которых встречается и некий неизвестный язык. Тем не менее, в них много санскритских слов. Это говорит об основательном знакомстве с индийской культурой. Её распространение в Юго-Восточной Азии было бы невозможно без развитого мореплавания.

Заимствование различных элементов индийской культурной традиции разными сообществами ЮВА указывает на сознательный отбор нужных элементов. Имеющиеся надписи свидетельствуют о новой идеологии власти, выраженной при помощи санскритского политического словаря. Первые надписи всегда рассказывают о победах правителя над врагами, что подкрепляет военную теорию политогенеза. Цари использовали для укрепления своего положения не только военную мощь, но и индийские религиозные системы: так, царь Шривиджаи обещал верным подданным чистую *тантру* буддизма.

На Яве после Санджаи возводятся монументальные храмы и составляются многочисленные надписи. Это стало возможно благодаря высокопродуктивному орошаемому земледелию, дававшему значительный прибавочный продукт, и высокоразвитой администрации. Первый перечень должностей в надписях появляется в 850 г., но в данном случае эпиграфика серьезно отстаёт от действительности. Её архаичский характер не свидетельствует об архаичности оставившего её общества.

Основной общественной единицей на Яве была община, как показал С.В. Кулланда [1992]. В политическом отношении общины были подчинены монархии. Это заставляет отказаться от теории коллективного действия для объяснения возникновения государственности.

Принятое в науке противопоставление династий Санджаи и Шайлендров не обосновано. Однако на Яве существовали и другие династии, в частности род правителя области Патапан Пу Палара. При Пананкаране, которого надпись из Каласана 778 г. причисляет к Шайлендрам, была подчинена Шривиджая.

В монографии были исследованы далеко не все вопросы политической истории Явы. Так, почти не рассматривались события правлений Локапалы Каюванги и его преемников вплоть до Синдока, перенёсшего столицу царства Матарам на восток острова около 928 г. Не изучалась общественно-экономическая и политическая роль религиозных объединений, в частности буддийских монастырей и шиваитских святилищ. Осталась в тени специфика древнеяванских представлений о царской власти. Поэтому исследование ни в коей мере не может считаться завершённым. Это лишь приблизительная и частичная реконструкция сложного средневекового мира Индонезии.

### **Список сокращений**

АПЦ – Альтернативные пути к цивилизации. / Ред. А.М. Коротаев, Н.Н. Крадин, В.А. Лынша. М.: Логос, 2000.

ВДИ – Вестник древней истории. Москва.

ГИО – Государство в истории общества (к проблеме критериев государственности). / Ред. Д.Н. Лелюхин, Ю.И. Любимов. 2-е изд., испр. и доп. М.: Институт востоковедения РАН, 2001.

ИДВ – История древнего Востока. Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. Ч. 1. Месопотамия. / Ред. И.М. Дьяконов. М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1983.

МНМ – Мифы народов мира. / Гл. ред. С.А. Токарев. Т. I–II. М.: Олимп, 2000.

НАА – Народы Азии и Африки. Москва.

ПИДО – Проблемы истории докапиталистических обществ. Кн. I. / Отв. ред. Л.В. Данилова. М.: Наука, 1968.

BEFEO – Bulletin de l'École Française d'Extreme Orient. Paris [ [www.persee.fr/](http://www.persee.fr/) ].

ВКИ – Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië, uitgegeven door Het Koninklijk instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. s'Gravenhage [ [www.kitlv.nl](http://www.kitlv.nl) ].

JA – Journal asiatique. Paris.

JRAS – Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Northern Ireland. London.

TBG – Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. Batavia.



### Список литературы

- Алаев Л.Б.* Средневековая Индия. СПб.: Алетей, 2003.
- Алаев Л.Б.* О методике содержательного анализа индийской эпиграфики // Теория и методы исследования восточной эпиграфики. Отв. ред. Д.Д. Васильев. М.: Восточная литература, 2006. С. 6–29.
- Александрова Н.В.* Путь и текст: китайские паломники в Индии. М.: Восточная литература, 2008.
- Андерсон Б.* Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / пер. с англ. В.Г. Николаева. М.: Канон-Пресс-Ц–Кучково поле, 2001. 288 с.
- Арутюнов С.А., Чеснов Я.В.* Народы Камбоджи: Исторический очерк // Народы Юго-Восточной Азии. Под ред. А.А. Губера, Ю.В. Маретина, Д.Д. Тумаркина, Н.Н. Чебоксарова. М.: Наука, 1966 (серия «Народы мира»). С. 176–181.
- Атнашев В.Р.* Общие черты и различия в развитии городов Западной Индонезии и Чампы в I тысячелетии н.э. // Города-гиганты Нусантары и проблемы их развития (Малайско-индонезийские исследования, VI). / Отв. ред. Б.Б. Парникель. М.: Нусантара, 1995. С. 36–45.
- Бандиленко Г.Г.* Культура и идеология средневековых государств Явы. Очерк истории VIII–XV вв. М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1984.
- Бандиленко Г.Г.* К вопросу о сакральной экологии власти в ранних государствах Западной Нусантары // Малайцы: этногенез, государственность, традиционная культура (Малайско-индонезийские исследования, IV). / Отв. ред. В.А. Тюрин. М.: Нусантара, 1991. С. 11–23.
- Бандиленко Г.Г.* Религиозная концепция монарха и образ горы в средневековых государствах Нусантары (К интерпретации данных «Сутасомы») // Вестник МГУ. Серия 13. Востоковедение. 1992. № 4. С. 13–25.
- Бандиленко Г.Г.* Центр власти и власть центра (к проблемам изучения монархической концепции и столичных образований в ранних государствах Нусантары) // Города-гиганты Нусантары и

- проблемы их развития (Малайско-индонезийские исследования, VI). / Отв. ред. Б.Б. Парникель. М.: Нусантара, 1995. С. 18–36.
- Бандиленко Г.Г.* Религиозно-идеологическая концепция монархической власти как объект систематического описания (в связи с изучением монархий Нусантары VII–XV вв.) // Вестник МГУ. Серия 13. Востоковедение. 1998. № 4. С. 22–42.
- Бандиленко Г.Г., Гневушева Е.В., Деопик Д.В., Цыганов В.А.* История Индонезии. Ч. I. М.: МГУ, 1992.
- Берзин Э.О.* История Таиланда (краткий очерк). М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1973.
- Берзин Э.О.* Юго-Восточная Азия с древнейших времён до XIII века. М.: Восточная литература, 1995.
- Бимбаева А.В.* Доиндуистские верования на древней Яве // Малайско-индонезийские исследования=Malay and Indonesian Studies. / Отв. ред. Н.Ф. Алиева. Вып. XVI. М., 2004. С. 46–67.
- Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф.* Индия в древности. М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1985.
- Брагинский В.И.* История малайской литературы VII–XIX веков. М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1983.
- Бэшем А.* Чудо, которым была Индия / пер. с англ. М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1977.
- Вайнштейн О.Л.* Историография средних веков в связи с развитием исторической мысли от начала средних веков до наших дней. М.–Л.: Соцэкгиз, 1940.
- Васильев Л.С.* История Востока. Т. 1. М.: Высшая школа, 1993.
- Вебер М.* Избранные произведения / пер. с нем. М.: Прогресс, 1990.
- Вигасин А.А.* Южная Азия // Источниковедение истории Древнего Востока. Под ред. В.И. Кузищина. М.: Высшая школа, 1984. С. 271–320.
- Вигасин А.А.* Древняя Индия: от источника к истории. М.: Восточная литература, 2007.
- Вигасин А.А., Самозванцев А.М.* «Артхашастра» (проблемы социальной структуры и права). М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1984.
- Володарский А.И.* Древнеиндийские системы нумераций // Индийская культура и буддизм = Indian Culture and Buddhism.

Сборник статей памяти академика Ф.И. Щербатского. М. Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1972. С. 82–89.

Вопросы Милинды (Милиндапаньха). Пер. с пали, предисловие, исследование и комментарий А.В. Парибка. М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1989 (Bibliotheca Buddhica XXXVI; Памятники Письменности Востока LXXXVIII).

*Гири К.* Интерпретация культур: Пер. с англ. М.: РОССПЭН, 2004 [1973].

*Гринин Л.Е.* Государство и исторический процесс. Эпоха формирования государства: Общий контекст социальной эволюции при образовании государства. Изд. 2-е, перераб. и доп. М.: URSS – Изд-во ЛКИ, 2011(1).

*Гринин Л.Е.* Государство и исторический процесс. Эволюция государственности: от раннего государства к зрелому. Изд. 2-е, перераб. и доп. М.: URSS – Изд-во ЛКИ, 2011(2).

*Гринин Л.Е.* Государство и исторический процесс. Политический срез исторического процесса. Изд. 2-е, перераб. и доп. М.: URSS – Изд-во ЛКИ, 2011(3).

*Гусева Н.Р.* Индуизм: История формирования. Культурная практика. М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1977.

*Гутнова Е.В.* Историография истории средних веков. Учебник для студентов вузов, обучающихся по специальности «История». 2-е изд. М.: Высшая школа, 1985.

*Дандекар Р.Н.* От Вед к индуизму. Эволюционирующая мифология / пер. с англ. М.: Восточная литература, 2002.

*Деопик Д.В.* Регион ЮВА с древнейших времён до XV в. // Юго-Восточная Азия в мировой истории. М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1977. С. 9–69.

*Деопик Д.В.* Распространение буддизма в Юго-Восточной Азии // История Востока. Т. II. Восток в средние века. / Отв. ред. Л.Б. Алаев, К.З. Ашрафян. М.: Восточная литература, 1995. С. 93–96.

*Деопик Д.В.* Вьетнам: история, традиции, современность. М.: Восточная литература, 2002.

*Деопик Д.В., Кулланда С.В.* Простейшие признаки яванского эпиграфического массива начала VII–начала X в. как источник по истории раннесредневековой Явы // Этническая история народов Восточной и Юго-Восточной Азии в древности и средние века. М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1981. С. 279–301.

- Деоник Д.В., Членов М.А. Топонимические детерминативы куала и муара как источник по этнической истории малайцев // Этнография имён. М.: Наука, 1971. С. 223–233.
- Дорофеева Т.В. История письменного малайского языка (VII – начала XX веков). М.: Гуманитарий, 2001.
- Дьяконов И.М. (ред.) История древнего Востока. Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. Ч. I. Месопотамия. М.: Наука, 1983.
- Емельянов В.В. Древний Шумер. Очерки культуры. СПб.: Азбука-классика – Петербургское востоковедение, 2003.
- Журавлёва М.Г. Народы Малайи // Народы Юго-Восточной Азии. Под ред. А.А. Губера, Ю.В. Маретина, Д.Д. Гумаркина, Н.Н. Чебоксарова. М.: Наука, 1966 (серия «Народы мира»). С. 371–394.
- Завадская А.И. Автохтонные верования и индуизм на раннесредневековой Яве (по данным эпиграфики): дисс... канд. ист. наук. М.: ИСАА при МГУ, 2004.
- Законы Ману / пер. С.Д. Эльмановича, пров. и испр. Г.Ф. Ильиным. М.: Наука–Ладомир, 1992.
- Зализняк А.А. Грамматический очерк санскрита // Кочергина, 1996. С. 834–943.
- Захаров А.О. Проблема политической организации островных обществ Юго-Восточной Азии в раннем средневековье (V–VII вв.) // Восток (Oriens). 2005. № 1. С. 7–24.
- Захаров А.О. Проблема понятия государства на традиционном Востоке в отечественной историографии (теоретические размышления) // Восток (Oriens). 2005. № 6. С. 5–20.
- Захаров А.О. Политическая организация островных обществ Юго-Восточной Азии в раннем средневековье (V–VIII вв.): конструктивистский вариант. М.: Восточный университет, 2006.
- Захаров А.О. Две надписи с острова Ява VIII в. // Вопросы эпиграфики. Вып. 2. Под ред. А.Г. Авдеева. М.: Университет Дмитрия Пожарского, Русский Фонд Содействия образованию и науке, 2008(1). С. 24–43.
- Захаров А.О. «Древний Восток» в построениях Б.А. Тураева и В.В. Струве: теоретический анализ // Восток (Oriens). 2008(2). № 1. С. 11–24.

Захаров А.О. К вопросу об основаниях власти в ранней Шривиджайе // Проблемы истории, филологии, культуры. Москва–Магнитогорск–Новосибирск. 2010. № 1 (27). С. 190–199.

Захаров А.О. Надпись из Вокань (Vò-canh) в Центральном Вьетнаме: перевод и комментарий // Вестник древней истории. 2011. № 2 (277). С. 165–176.

Историография античной истории / под ред. В.И. Кузищина. М.: Высшая школа, 1980.

Историография истории нового времени стран Европы и Америки / под ред. И.П. Дементьева. М.: Высшая школа, 1990.

Историческая наука в XX веке. Историография истории нового и новейшего времени стран Европы и Америки / под ред. И.П. Дементьева и А.И. Патрушева. М.: Высшая школа, 2002.

История Индонезии. Часть I. М.: Восточная литература, 1992.

История отечественного востоковедения с середины XIX века до 1917 года. / Ред. колл. А.А. Вигасин, А.Н. Хохлов, П.М. Шаститко. М.: Восточная литература, 1997.

Карнейро Р. Процесс или стадии: ложная дихотомия в исследовании истории возникновения государства // АПЦ. С. 84–94.

Карнейро Р. Было ли вождество сгустком идей? // Раннее государство, его альтернативы и аналоги. / Ред. Л.Е. Гринина, Д.М. Бондаренко, Н.Н. Крадина, А.В. Коротаева. Волгоград: Учитель, 2006(1).

Карнейро Р. Теория происхождения государства // Раннее государство, его альтернативы и аналоги. Под ред. Л.Е. Гринина, Д.М. Бондаренко, Н.Н. Крадина, А.В. Коротаева. Волгоград: Учитель, 2006(2).

Кассирер Э. Философия символических форм / пер. с нем. Т. 1–3. М.–СПб.: Университетская книга, 2002.

Классен Х.Дж.М. Проблемы, парадоксы и перспективы эволюционизма // АПЦ. С. 6–23.

Ковальченко И.Д. Методы исторического исследования. М.: Наука, 2003.

Козлова М.Г., Седов Л.А., Тюрин В.А. Типы раннеклассовых обществ Юго-Восточной Азии // ПИДО. С. 516–545.

Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. Автобиография / пер. с англ. М.: Наука, 1980.

- Кортаев А.В.* Племя как форма социально-политической организации сложных непервобытных обществ (в основном по материалам Северо-Восточного Йемена) // АПЦ. С. 265–291.
- Кортаев А.В., Крадин Н.Н., Лынша В.А.* Альтернативы социальной эволюции (вводные замечания) // АПЦ. С. 24–83.
- Кочакова Н.Б.* Размышления по поводу раннего государства // Ранние формы политической организации: от первобытности к государственности. / Отв. ред. В.А. Попов. М.: Восточная литература, 1995. С. 153–164.
- Кочергина В.А.* Санскритско-русский словарь. М.: Филология, 1996.
- Кошеленко Г.А.* Полис и город: к постановке проблемы // ВДИ, 1980. № 1. С. 3–27.
- Крадин Н.Н.* Кочевые общества (проблемы формационной характеристики). Владивосток: Дальнаука, 1992.
- Крадин Н.Н.* Вождество: современное состояние и проблемы изучения // Ранние формы политической организации: от первобытности к государственности. / Отв. ред. В.А. Попов. М.: Восточная литература, 1995. С. 11–61.
- Крадин Н.Н.* Кочевники, мир-империи и социальная эволюция // АПЦ. С. 314–336.
- Кулланда С.В.* Некоторые особенности санскритской эпиграфики Явы (опыт количественного анализа) // Санскрит и древнеиндийская культура (сборник статей и сообщений советских учёных к IV Всемирной конференции по санскриту, Веймар, ГДР, 23–30 мая 1979 г.). М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1979(1). С. 23–30.
- Кулланда С.В.* Принадлежность к общине как социальный знак (на материале древней Явы) // Обычай и культурно-дифференцирующие традиции у народов мира. М., 1979 (2). С. 28–33.
- Кулланда С.В.* Некоторые аспекты отношений общины и государства на Яве (I тыс. н.э.) // Региональная и этническая адаптация культур в Юго-Восточной Азии. / Отв. ред. В.А. Тюрин. М.: Московский филиал географического общества СССР, 1982 (1). С. 25–33.

Кулланда С.В. Некоторые проблемы социального строя раннеяванских государств (по данным эпиграфики VIII–начала X в.) // НАА. 1982 (2). № 5. С. 41–50.

Кулланда С.В. К восприятию индийской культуры в Индонезии // Древний Восток: этнокультурные связи. Отв. ред. Г.М. Бонгард-Левин, В.Г. Ардзинба. М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1988. С. 333–339.

Кулланда С.В. Письменности индийского происхождения в Юго-Восточной Азии // Лингвистический энциклопедический словарь. / Отв. ред. В.Н. Ярцева. М.: Советская энциклопедия, 1990. С. 180–182.

Кулланда С.В. Этноязыковая ситуация в Шривиджайе и титул ханг Туаха // Малайцы: этногенез, государственность, традиционная культура (Малайско-индонезийские исследования, IV). / Отв. ред. В.А. Тюрин. М.: Нусантара, 1991. С. 4–10.

Кулланда С.В. История древней Явы. М.: Наука–Восточная литература, 1992.

Кулланда С.В. Древнеяванское государство и проблема «деспотизма» в ранних обществах // Феномен восточного деспотизма. Структура управления и власти. / Отв. ред. Л.С. Васильев. М.: Восточная литература, 1993. С. 381–390.

Кулланда С.В. Генезис государственности у народов Западной Индонезии. Шривиджайя. Матарам // История Востока. Т. II. Восток в средние века / отв. ред. Л.Б. Алаев, К.З. Ашрафян. М.: Восточная литература, 1995(1). С. 215–221.

Кулланда С.В. Культурно-религиозные факторы урбанизации Нусантары в средние века // Города-государства Нусантары и проблемы их развития (Малайско-индонезийские исследования, VI). / Отв. ред. Б.Б. Парникель. М.: Нусантара, 1995(2). С. 12–17.

Кулланда С.В. Надпись Кота Капур (608 г. эры шака – 686 г. н.э.) // Дорофеева, 2001. С. 250–256.

Лелюхин Д.Н. Концепция идеального царства в «Артхашастре» Каутильи и проблема структуры древнеиндийского государства // ГИО. С. 9–148.

Лелюхин Д.Н. Некоторые особенности структуры древнеиндийского государства по «Артхашастре» Каутильи // Вестник Московского университета. Серия 8. История. 1989. № 2. С. 69–78.

*Маретин Ю.В.* Народы Индонезии: Исторический очерк // Народы Юго-Восточной Азии. Под ред. А.А. Губера, Ю.В. Маретина, Д.Д. Тумаркина, Н.Н. Чебоксарова. М.: Наука, 1966 (серия «Народы мира»). С. 413–433.

*Маретин Ю.В.* Индийские влияния и проблема самобытности индонезийской культуры (основные аспекты методологического подхода) // Малайско-Индонезийские исследования. Сб. ст. памяти академика А.А. Губера. Отв. ред. М.Н. Пак. Составитель Б.Б. Парникель. М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1977. С. 42–63.

*Маретина С.А.* Трансформация индийских варн на острове Бали // Касты в Индии: сб. ст. Отв. ред. Г.Г. Котовский. М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1965. С. 185–198.

*Маркс Ф.* Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 8. М.: Политиздат, 1957. С. 115–217.

*Маркс Ф.* Экономические рукописи 1857–1858 гг. Часть I // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 46. Ч. I. М.: Политиздат, 1968. С. 1–508.

*Масперо Г.* Древняя история народов Востока / пер. с фр. М., 1911.

*Медведев Е.М.* Очерки истории Индии до XIII века. М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1990.

*Можейко И.В.* 5000 храмов на берегу Иравади. М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1967.

*Мосяков Д.В.* Процессы региональной консолидации в Восточной и Юго-Восточной Азии и японо-китайские отношения // Юго-Восточная Азия в 2001 г. Актуальные проблемы развития. М.: Институт востоковедения РАН, 2002. С. 49–58.

*Мосяков Д.В.* ЮВА в политике Китая на современном этапе // Юго-Восточная Азия. Материалы выступлений международного конгресса востоковедов. Москва, 16–21 августа 2004. М.: Институт востоковедения РАН, 2005. С. 130–136.

*Мосяков Д.В.* США – Китай: обострение противоречий в Юго-Восточной Азии // Азия и Африка сегодня. 2007. № 7. С. 30–33;

*Мосяков Д.В.* ЮВА и американо-китайское соперничество // Юго-Восточная Азия в 2006 г. Актуальные проблемы развития. Отв. ред. Н.П. Малетин и Д.В. Мосяков. М.: Институт востоковедения, 2007. С. 78–97.



Мосяков Д.В. Юго-Восточная Азия: проблема формирования цивилизационной общности // Восток (Oriens). 2008(1). № 2. С. 5–10.

Мосяков Д.В. ЮВА в поисках консолидации и внешнеполитического равновесия // Азия и Африка сегодня. 2008(2). № 8. С. 33–36.

Мосяков Д.В., Тюрин В.А. История Юго-Восточной Азии. М.: Восточный университет, 2004.

Невелева С.Л. Мифология древнеиндийского эпоса (пантеон). М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1975.

Оглоблин А.К. Очерк диахронической типологии малайско-яванских языков. М., 1996.

Парникель Б.Б. Введение в литературную историю Нусантары IX–XIX вв. М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1980.

Парникель Б.Б. Сривиджайская эпиграфика и проблема древне-малайской «буддийской литературы» // Буддизм и литература. / Отв. ред. Н.И. Никулин. М.: Институт мировой литературы, 2003. С. 264–292.

Перская И.Ю. Современная индийская историография древней и средневековой Индонезии // Юго-Восточная Азия: История, современность. / Отв. ред. А.Н. Узянов, Ю.О. Левтонова. М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1983. С. 256–269.

Перишц А.И., Монгайт А.Л., Алексеев В.П. История первобытного общества. Изд. 3-е, перераб. и испр. М.: Высшая школа, 1982. Полное собрание исторических записок Дайвьета (Дайвьет шы ки тоан тхы): в 8 т. Т. 1. Пер. с ханвьета К.Ю. Леонова и А.В. Никитина при участии В.И. Антощенко, М.Ю. Ульянова, А.Л. Федорина. М.: Восточная литература, 2002 (Памятники письменности Востока, СХХХ, 1).

Ревуненкова Е.В. Сулалат-ус-Салатин: малайская рукопись Крузенштерна и её культурно-историческое значение. СПб.: Петербургское востоковедение, 2008.

Ригведа. Мандалы IX–X. Издание подготовила Т.Я. Елизаренкова. М.: Наука, 1999.

Саид Э.В. Ориентализм: Западные концепции Востока. Пер. с англ. А.В. Говорунова. СПб.: Русский мир, 2006.

- Самозванцева Н.В.* Индия и окружающий мир в записках китайского паломника Фа Сяня // История и культура древней Индии: Тексты. / Сост. А.А. Вигасин. М.: Изд-во МГУ, 1990. С. 299–352.
- Саутхолл Э. О возникновении государств // АПЦ. С. 130–136.
- Седов Л.А.* К вопросу о варнах в Ангкорской Камбодже (IX–XII вв.) // Касты в Индии: сб. ст. Отв. ред. Г.Г. Котовский. М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1965. С. 178–184.
- Седов Л.А.* Ангкорская империя (социально-экономический и государственный строй Камбоджи в IX–XIV вв.). М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1967.
- Спенсер Ч.* Политическая экономия становления первичного государства // АПЦ. С. 137–154.
- Стратанович Г.Г.* Народы Бирманского Союза // Народы Юго-Восточной Азии. Под ред. А.А. Губера, Ю.В. Маретина, Д.Д. Тумаркина, Н.Н. Чебоксарова. М.: Наука, 1966 (серия «Народы мира»). С. 293–370.
- Струве В.В.* История древнего Востока. М.: Госполитиздат, 1941.
- Токарев С.А.* История зарубежной этнографии: Учеб. пособие. М.: Высшая школа, 1978.
- Тюрин В.А.* К вопросу об истоках малайской культуры // Вестник истории мировой культуры. 1959. № 3. С. 81–98.
- Тюрин В.А.* История Малайзии. Краткий очерк. М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1980.
- Тюрин В.А.* Социально-политическая структура средневековых обществ Юго-Восточной Азии // НАА. 1982(1). № 1. С. 25–35.
- Тюрин В.А.* Типы социально-политической структуры средневековых обществ Юго-Восточной Азии // Типы общественных отношений на Востоке в средние века. / Отв. ред. Л.Б. Алаев. М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1982(2). С. 187–226.
- Тюрин В.А.* Типология доколониального города Нусантары // Города-государства Нусантары и проблемы их развития (Малайско-индонезийские исследования, VI). / Отв. ред. Б.Б. Парникель. М.: Нусантара, 1995. С. 6–12.
- Тюрин В.А.* История Индонезии. М.: Восточный университет, 2004.
- Холл Д.Дж.Е.* История Юго-Восточной Азии / пер. с англ. М.: Изд-во иностранной литературы, 1958.

Чебоксаров Н.Н. Первоначальное заселение и древнейшая этническая история // Народы Юго-Восточной Азии. Под ред. А.А. Губера, Ю.В. Маретина, Д.Д. Тумаркина, Н.Н. Чебоксарова. М.: Наука, 1966 (серия «Народы мира»). С. 23–64.

*Чжао Жугуа.* «Чжу Фань Чжи» (1225 г.) (сообщение о государстве Шривиджайя) / введение, пер. с кит. и комментарии М.Ю. Ульянова // Восток (Oriens). 1996. № 6. С. 141–155.

*Чжао Жугуа.* «Чжу Фань Чжи» («сообщения о подвластных Шривиджайе государствах») / введение, пер. с кит. и комментарии М.Ю. Ульянова // Восток (Oriens). 1999. № 1. С. 156–166.

*Чжоу Цюй-фей.* За хребтами. Вместо ответов (Лин вай дай да). Пер. с кит., введ., коммент. и прил. М.Ю. Ульянова. М.: Восточная литература, 2001 (Памятники письменности Востока, СXXXI).

*Шаниро А.Л.* Русская историография с древнейших времен до 1917 года: учебное пособие. М.: Высшая школа, 1993.

Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства / пер. с нем. М.: ОГИЗ–Госполитиздат, 1948.

*Эрман В.Г.* Очерк истории ведийской литературы. М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1980.

*Adelaar A.* The relevance of Salako for Proto-Malayic and for Old Malay epigraphy // ВКИ. D. 148. No. 3–4. 1992. P. 381–408.

*Aiyer K.V. Subrahmanya.* The Larger Leiden Plates (of Rājarāja I) // Epigraphia Indica. Vol. 22. 1933(1). P. 213–266.

*Aiyer K.V. Subrahmanya.* The Smaller Leiden Plates (of Kulottunga) // Epigraphia Indica. Vol. 22. 1933(2). P. 267–281.

*Andaya L.Y.* Leaves of the Same Tree: Trade and Ethnicity in the Straits of Melaka. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008.

*Anderson B.R.O'G.* The Idea of Power in Javanese Culture // Culture and Politics in Indonesia / ed. by C. Holt. Ithaca (N.Y.): Cornell University Press, 1972. P. 1–69.

*Apte V.Sh.* The Student's Sanskrit – English Dictionary containing Appendices on Sanskrit Prosody and Important Literary and Geographical Names in the Ancient History of India. Delhi: Motilal Banarsidass, 1997.

Art & Archaeology of Fu Nan, Pre-Khmer Kingdom of the Lower Mekong Valley / Ed. by James C.M. Khoo. Bangkok: Orchid Press, 2003. X, 163 pp., ill.

- Barrett Jones A.* Early Tenth Century Java from the Inscriptions: A Study of Economic, Social and Administrative Conditions in the First Quarter of the Century. Dordrecht-Holland, Cinnaminson-USA: Foris Publications, 1984 (Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, D. 107).
- Bellina B.* Les réseaux d'échanges entre le sous-continent indien et l'Asie du Sud-Est à travers le matériel archéologique des perles en corneline et des sceaux du marchands en pierre dure (Vie siècle après J.C.). P. : Sorbonne-Nouvelle-Paris III, 2001.
- Bellina B.* Beads, Social Change and Interaction between India and Southeast Asia // *Antiquity*. Vol. 77. 2003. P. 286–297.
- Bellina B., Glover I.* Alkaline Etched Beads East of India in the Late Prehistoric and Early Historic Periods // *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*. Vol. 88. № 1. 2001. P. 191–215.
- Bellina B., Glover I.* The Archaeology of Early Contact with India and the Mediterranean World, from the Fourth Century BC to the Fourth Century AD // *Southeast Asia: From Prehistory to History*. / Ed. I.C Glover & P. Bellwood. L.–N.Y.: RoutledgeCurzon, Taylor & Francis Group, 2004. P. 68–88.
- Bellwood P.* Prehistory of the Indo-Malaysian Archipelago. 2<sup>nd</sup> Revised Edition. Honolulu: University of Hawaii's Press, 1997.
- Benda H.J.* The Structure of Southeast Asian History // *Journal of Southeast Asian History*. Vol. 3. Pt. 1. 1962. P. 106–138.
- Bergaigne A.* Inscriptions sanskrites de Campā et du Cambodge. Paris (Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale, 37/1), 1893.
- Boechari.* Preliminary Report on the Discovery of an Old-Malay Inscription at Sojomerto // *Madjalah Ilmu-ilmu Sastra Indonesia*. Vol. 3. 1966. No. 2–3. P. 241–245.
- Boechari.* An Old Malay Inscription at Palas Pasemah (South Lampung) // *Pra Seminar Penelitian Sriwijaya* (Jakarta 1978). Jakarta: Puslit Arkenas, 1979. P. 19–42.
- Boechari.* New Investigations on the Kedukan Bukit Inscription // *Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, Untuk Bapak Guru. Persembahan para murid untuk memperingati Usia Genap 80 Tahun Prof. Dr. A.J. Bernet Kempers*. Jakarta: Puslit Arkenas, 1986. P. 33–56.

*Böhtlingk O.* Sanskrit-Wörterbuch in Kürzerer Fassung. T. I–VII. St. Petersburg: Buchdruckerei der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 1879–1889.

*Böhtlingk O., Roth R.* Sanskrit-Wörterbuch. St. Petersburg: T. I–VII. Buchdruckerei der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 1855–1875. T. I. 1855. T. II. 1858. T. III. 1861.

*Boisselier J.* Le Viṣṇu de Tjibuaja (Java occidental) et la statuare du Sud-Est asiatique // *Artibus Asiae*. Vol. 22. 1959. P. 210–226.

*Bosch F.D.K.* De sanskrit inscriptie op den steen van Dinaja (682 çaka) // *TBG*. D. 57. 1916. Blz. 410–444.

*Bosch F.D.K.* Het Lingga-Heiligdom van Dinaja // *TBG*. D. 62. 1924. Blz. 225–291.

*Bosch F.D.K.* De Inscriptie van Këloerak // *TBG*. D. 68. Nos. 1 en 2. 1928. Blz. 1–64.

*Bosch F.D.K.* De inscriptie van Ligor // *TBG*. D. 81. 1941. Blz. 26–38.

*Bosch F.D.K.* Çrīvijaya, de Çailendra- en de Sañjayavaṃça // *BKI*. D. 108. 1952. Blz. 113–123.

*Bosch F.D.K.* Selected Studies in Indonesian Archaeology. The Hague: Martinus Nijhoff, 1961.

*Braddele R.* A Study of Ancient Times in the Malay Peninsula and Straits of Malacca: Followed by Notes on the Historical Geography of Malaya by F.W. Douglas. Kuala Lumpur: The Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society, 1989.

*Bronson B.* Exchange at the Upstream and Downstream Ends: Notes Toward a Functional Model of the Coastal State in Southeast Asia // *Economic Exchange and Social Interaction in Southeast Asia: Perspectives from Prehistory, History, and Ethnography*. / Ed. K.L. Hutterer. Ann Arbor: University of Michigan, Center for South and Southeast Asian Studies, 1977. P. 39–52.

*Bronson B.* The Archaeology of Sumatra and the Problem of Śrīvijaya // *Early South East Asia: Essays in Archaeology, History and Historical Geography*. / Ed. R.B. Smith & W. Watson. Oxford–New York–Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1979. P. 395–405.

*Bronson B., Wisseman J.* Palembang as Śrīvijaya: The Lateness of Early Cities in Southern Southeast Asia // *Asian Perspectives*. Vol. 19. 1978. № 2. P. 220–239.

*Brown R.L.* The Dvaravati Wheels of Law and the Indianization of Southeast Asia. Leiden: E.J. Brill, 1996. XXXII, 237 pp., 54 л. ил.

*Bühler G.* Indische Palaeographie von circa 350 A. Chr. – circa 1300 P. Chr. mit 17 tafeln in Mappe. Strassburg, 1896.

*Carneiro R.* A Theory of the Origin of the State // *Science*. Vol. 169. 1970. P. 733–738.

*Carneiro R.L.* The Chiefdom: Precursor of the State // *The Transition to Statehood in the New World*. / Ed. G.D. Jones & R.R. Kautz. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. P. 37–79.

*Carneiro R.L.* Cross-Currents in the Theory of State Formation // *American Ethnologist*. Vol. 14. 1987. P. 756–770.

*The Cham of Vietnam: History, Society and Art* / Ed. Trần Kỳ Phương & Bruce M. Lockhart. Singapore: NUS Press, 2011. XX, 460 pp., ill.

*Chandra L.* The Śailendras of Java // *Journal of the Asiatic Society of Bombay*. Vol. 67–68 for 1992–1993. 1994. P. 64–102.

*Chatterji B.R.* India and Java. 2<sup>nd</sup> ed., revised and enlarged. Pt. II: Inscriptions. Calcutta: Prabasi Press (Greater India Society Bulletin No. 5), 1933.

*Chatterji B.R.* History of Indonesia. Early and Medieval. 3<sup>rd</sup> ed. Meerut: Meenakshi Prakashan, 1967 (1<sup>st</sup> ed. – 1927).

*Chavannes E.* Mémoire composé à l'époque de la grande dynastie T'ang sur les religieux éminents qui aller chercher la Loi dans les pays d'Occident, par I-tsing. Paris: Ernest Leroux, 1894.

*Chhabra B.Ch.* Expansion of Indo-Aryan Culture during the Pallava Rule (as evidenced by inscriptions). Delhi: Munshi Ram Manohar Lal, 1965.

*Christie A.* The Provenance and Chronology of Early Indian Cultural Influences in South East Asia // *R.C. Majumdar Felicitation Volume*. / Ed. by H.B. Sarkar. Calcutta: K.L. Mukhopadhyay, 1970. P. 1–14.

*Claessen H.J.M.* Kingship in the Early State // *BKI*. D. 142. No. 1. 1986. P. 113–127.

*Claessen H.J.M.* How Unique was Śrīvijaya? // *BKI*. D. 151. No. 3. 1995. P. 443–445.

*Claessen H.J.M.* Was the State Inevitable? // *The Early State, its Alternatives and Analogues* / ed. by L.E. Grinin, R.L. Carneiro, D.M. Bondarenko, N.N. Kradin, A.V. Korotayev. Volgograd: Uchitel, 2004. P. 72–87.

*Claessen H.J.M.*, Skalník P. (eds.) *The Early State*. The Hague: Mouton, 1978.

*Claessen H.J.M.*, Skalník P. (eds.) *The Study of the State*. The Hague: Mouton, 1981.

*Cœdès G.* Le royaume de Çrīvijaya // BEFEO. T. 18. No. 6. 1918. P. 1–36.

*Cœdès G.* Recueil des inscriptions du Siam. 2ème partie: inscriptions de Dvāravatī, de Çrīvijaya et de Lavo. Bangkok: Fine Arts Department – Institut Royal du Siam, Service Archéologique, 1929/1961.

*Cœdès G.* Les inscriptions malaises de Çrīvijaya // BEFEO. T. 30. 1930. P. 29–80.

*Cœdès G.* Etudes cambodgiennes. XXV, Deux inscriptions sanskrites du Fou-nan. XXVI, La date de Kôh Ker. XXVII, La date du Bâphûon // BEFEO. T. 31. № 1. 1931. P. 1–23.

*Cœdès G.* On the Origin of the Śailendras // *Journal of the Greater India Society*. Vol. 1. 1934. P. 61–69.

*Cœdès G.* Histoire ancienne des états hindouisés d'Extrême-Orient. Hanoi: Imprimerie d'Extrême-Orient, 1944.

*Cœdès G.* Les états hindouisés d'Indochine et d'Indonésie. P.: Editions de Boccard, 1948.

*Cœdès G.* L'inscription de la stèle de Ligor. État présent de son interprétation // *Oriens Extremus*. Vol. 6. 1959. P. 42–48.

*Cœdès G.* A Possible Interpretation of the Inscription at Kedukan Bukit (Palembang) // *Malayan and Indonesian Studies*. Essays presented to Sir Richard Winstedt on his 85th Birthday. / Ed. J. Bastin & R. Roolvink. Oxford: Clarendon Press, 1964(1). P. 24–32.

*Cœdès G.* Some Problems in the Ancient History of the Hinduized States of South-East Asia // *Journal of Southeast Asian History*. Vol. 5. № 2. September 1964(2). P. 1–14.

*Cœdès G.* The Indianized States of Southeast Asia. / Ed. W.F. Vella, translated by S. Brown Cowing. Honolulu, Hawaii: East-West Center Press, 1968.

*Cœdès G.*, & L.-Ch. Damais. Sriwijaya: History, Religion & Language of an Early Malay Polity: Collected Papers. / Ed. P.-Y. Manguin. Kuala Lumpur: Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society, 1992 (Monograph of the Malaysian Branch, Royal Asiatic Society, No. 20).

*Colless B.E.* Ancient Chinese Accounts of Asian Volcanoes // Brunei Museum Journal. Vol. 4. No. 1. 1977. P. 185–196.

*Cribb R.* Digital Atlas of Indonesian History. Copenhagen: The Nordic Institute for Asian Studies, 2010. <http://www.indonesianhistory.info/> ISBN 978-87-91114-66-3 (DVD edition)

*Dalsheimer N., Manguin P.-Y.* Viṣṇu mitrés et réseaux marchands en Asie du Sud-Est: nouvelles données archéologiques sur le Ier millénaire apr. J.-C. // BEFEO. T. 85. No. 1. P. 87–123.

*Damais L.-Ch.* Epigraphische Aantekeningen // TBG. D. 83. 1949. Blz. 1–26.

*Damais L.-Ch.* Liste des principales inscriptions datées de l'Indonésie // BEFEO. T. 46. No. 1. 1952. P. 1–105.

*Damais L.-Ch.* Etudes d'épigraphie indonésienne IV. Discussion de la date des inscriptions // BEFEO. T. 47. No. 1. 1955. P. 7–290.

*Damais, L.-Ch.* Études sino-indonésiennes III: La transcription chinoise Ho-ling comme désignation de Java // BEFEO. T. 52/1. 1964. P. 93–141.

*Damais L.-Ch.* Bibliographie indonésienne: XI. Les publications épigraphiques du service archéologique de l'Indonésie // BEFEO. T. 54. 1968. P. 295–521.

*Damais L.-Ch.* Etudes soumatranaises, III: La Langue B des inscriptions de Çrīvijaya // BEFEO. T. 54. 1968. P. 523–566.

*Damais L.-Ch.* Répertoire onomastique de l'épigraphie javanaise. Paris: École Française d'Étrême-Orient, 1970.

*Dani A.H.* Indian Palaeography. Oxford: Oxford University Press, 1963.

*De Casparis J.G.* Nogmaals de Sanskrit-inscriptie op den steen van Dinaja // TBG. D. 81. 1941. Blz. 499–513.

*De Casparis J.G.* Inscripties uit de Çailendra-Tijd [Prasasti Indonesia I]. Bandung: A.C. Nix, 1950.

*De Casparis J.C.* Selected Inscripties from the 7<sup>th</sup> to the 9<sup>th</sup> century A.D. [Prasasti Indonesia II]. Bandung: Masa Baru, 1956.

*De Casparis J.G.* New Evidence on Cultural Relations between Java and Ceylon in Ancient Times // Artibus Asiae. Vol. 24. No. 3/4. 1961. P. 241–248.

*De Casparis J.G.* Indonesian Chronology. Leiden–Köln: E.J. Brill, 1978.



*De Casparis J.G.* The Dual Nature of Barabudur // Barabudur: History and Significance of a Buddhist Monument. / Ed. by Luis O. Gomez & Hiram W. Woodward. Berkeley, CA: University of California Press, 1981 (Berkeley Buddhist Studies Series, 2). P. 47–83.

*De Casparis J.G.* Some Notes on Relations between Central and Local Government in Ancient Java // Southeast Asia in the 9<sup>th</sup> to 14<sup>th</sup> Centuries / ed. by D.G. Marr & A.C. Milner. Singapore: ISEAS and Australian National University, 1986. P. 49–63.

*De Casparis J.G.* Early Indonesian Inscriptions // Indonesian Heritage: Vol. I: Ancient History. / Ed. J. Miksic. Singapore: Archipelago Press, Editions Didier Millet, 1996. P. 52–53.

*De Casparis J.C., Mabbett I.W.* Religion and Popular Beliefs of Southeast Asia before c. 1500 // The Cambridge History of Southeast Asia: Vol. I: From Early Times to c. 1500. / Ed. N. Tarling. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. P. 276–339.

Dumařay J. Histoire architecturale de Borobudur. P. : École française d'Étrême-Orient, 1977 (Publications de l'École française d'Étrême-Orient, XII).

*Dunn S.P.* The Fall and Rise of the Asiatic Mode of Production. L.: Routledge & Kegan Paul, 1982.

*Dupont P.* Variétés archéologiques: I. – Viṣṇu mitrés de l'Indochine occidentale // BEFEO. T. 41. 1941. P. 233–254.

*Dupont P.* The Archaeology of the Mons of Dvāravaṭī. / Translated from the French with Updates, and Additional Appendices, Figures and Plans by Joyanto K. Sen. Vols. I–II. Vol. I: Text. Vol. II: Plates. Bangkok: White Lotus Press, 2006.

*Earle T.* Chiefdoms in Archaeological and Ethnohistorical Perspective // Annual Review of Anthropology. 1987. Vol. 16. P. 279–308.

*Earle T.* How Chiefs Come to Power: The Political Economy in Prehistory. Stanford, California, 2003.

Earthenware in Southeast Asia: Proceedings of the Singapore Symposium on Premodern Southeast Asian Earthenwares. / Ed. J.N. Miksic. Singapore: Singapore University Press, 2003.

*Edwards McKinnon E.* Early Polities in Southern Sumatra: Some Preliminary Observations Based on Archaeological Evidence // Indonesiana. D. 40. 1985. P. 1–36.

*Edwards McKinnon E.* Buddhism and the Pre-Islamic Archaeology of Kutei in Mahakam Valley of East Kalimantan // Studies in Southeast

Asian Art: Essays in Honor of Stanley O'Connor. / Ed. N.A. Taylor. Ithaca (N.Y.): Southeast Asia Program Publications, Southeast Asia Program, Cornell University Press, 2000. P. 217–240.

*Edwards McKinnon E.*, Hasan Djafar, Soeroso M.P. Tarumanagara? A Note on Discoveries at Batujaya and Cibuaya, West Java // Southeast Asian Archaeology 1994: Proceedings of the 5th International Conference of the European Association of Southeast Asian Archaeologists, Paris, 24–28 October 1994. Vol. I. / Ed. P.-Y. Manguin. Hull: University of Hull, Centre for Southeast Asian Studies, 1994. P. 147–159.

*Feinman G.M.* Scale and Social Organization: Perspectives on the Archaic States // Feinman G.M., Marcus J. (eds.) Archaic States. Santa Fe: School of American Research Press, 1998. P. 95–133.

*Feinman G.M.*, *Marcus J.* (eds.) Archaic States. Santa Fe: School of American Research Press, 1998.

*Ferrand G.* Le K'ouen-louen et les anciennes navigations interocéaniques dans les mers du sud // Journal asiatique. T. 13. 1919(1). P. 239–333, 431–492.

*Ferrand G.* Le K'ouen-louen et les anciennes navigations interocéaniques dans les mers du sud // Journal asiatique, T. 14. 1919(2). P. 5–68, 201–241.

*Ferrand G.* L'empire sumatranais de Çrīvijaya // JA. 11 sér. T. 20. 1922. P. 1–104, 161–246.

*Ferrand G.* Quatre textes épigraphiques malayo-sanskrits de Sumatra et de Banka // JA. T. 221. 1932. P. 271–326.

*Ferrand G.* [Review of]: Coedès G. « Le Royaume de Çrīvijaya », 1918 // JA. T. 14. No. 2. 1919. P. 149–200.

*Flannery K.V.* The Ground Plans of Archaic States // Feinman G.M., *Marcus J.* (eds.) Archaic States. Santa Fe: School of American Research Press, 1998. P. 15–57.

*Foursov A.* Social Times, Social Spaces, and their Dilemmas: Ideology 'In One Culture' // Review. Fernand Braudel Center. Vol. 20. № 3/4. 1997. P. 345–420

*Geertz Cl.* Negara: The Theatre State in Nineteenth Century Bali. Princeton: Princeton University Press, 1980.

Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland: Herausgegeben von Werner Conze,

Otto Brunner, Reinhart Koselleck. 8 Bde. Stuttgart, 2004 [1972–1997] (Sonderausgabe).

*Glover I.C.* Ban Don Ta Phet and its Relevance to Problems in the Pre- and Protohistory of Thailand // Bulletin of the Indo-Pacific Prehistory Association. 1980. № 2. P. 16–30.

*Glover I.C.* Early Trade between India and Southeast Asia: A Link to Development of a World Trading System. Hull: University of Hull, Centre for Southeast Asian Studies, 1989 (Occasional Paper № 16).

*Glover I.C.* Ban Don Ta Phet: the 1984–1985 Excavation // Southeast Asian Archaeology 1986: Proceedings of the 1st conference of the Association of Southeast Asian Archaeologists in Western Europe, Institute of Archaeology, University College London, 8<sup>th</sup>–10<sup>th</sup> September 1986. / Ed. I.C. Glover & E. Glover. Oxford: B.A.R., 1990 (BAR International Series 561). P. 139–184.

*Glover I.C.* Early Metallurgy, Trade and Urban Centres in Thailand and Southeast Asia. Bangkok: White Lotus, 1992.

*Glover I.C.* The Southern Silk Road: Archaeological Evidence for Early Trade between India and Southeast Asia // Ancient Trades and Cultural Contacts in Southeast Asia. / Ed. A. Srisuchat. Bangkok: The Office of the National Cultural Commission, 1996. P. 57–94.

*Gonda J.* Sanskrit in Indonesia. New Delhi: International Academy of Indian Culture and Aditya Prakashan, 1998 [1952]

*Gopal L.* Sāmanta – its varying significance in Ancient India // JRAS. 1963. P. 21–37.

*Hagesteijn R.R.* Circles of Kings: Political Dynamics in Early Continental Southeast Asia. Dordrecht-Holland / Providence-U.S.A.: Foris Publications, 1989 (Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, 138).

Hall K. State and Statecraft in Early Srivijaya // Explorations in Early Southeast Asian History: The Origins of Southeast Asian Statecraft. / Ed. K. Hall & J.K. Whitmore. Ann Arbor: University of Michigan, Center for South and Southeast Asian Studies, 1976. P. 67–105.

Hall K. Maritime Trade and State Development in Early Southeast Asia. Honolulu: Hawaii University Press, 1985.

Hall K. Economic History of Early Southeast Asia // The Cambridge History of Southeast Asia: Vol. I: From Early Times to c. 1500. / Ed. N. Tarling. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. P. 183–275.

*Heine-Geldern R.* Conceptions of State and Kingship in Southeast Asia // *Far Eastern Quarterly*. Vol. 2. Pt. 1. 1942. P. 15–30.

*Higam Ch.* The Archaeology of Mainland Southeast Asia. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

*Higam Ch.* Early Cultures of Mainland Southeast Asia. Bangkok: River books, 2002

*Iyer A.* Prambanan: Sculpture and Dance in Ancient Java. A Study in Dance Iconography. Bangkok: White Lotus Press, 1998.

*Ishizawa Y.* Reconsideration of Indianization and Chinization in the History of Mainland Southeast Asia // *Renaissance culturelle du Cambodge*. Vol. 20. 2003. № 12 (Tokyo: Sophia Asia Centre for Research and Human Development). P. 221–228.

*Jack-Hergoualc'h M.* La civilisation de ports-entrepôts du Sud Kedah (Malaysia): Ve–XIVe siècle. Paris: L'Harmattan, 1992.

*Jacq-Hergoualc'h M.* The Malay Peninsula: Crossroads of the Maritime Silk Road (100 BC – 1300 AD). Leiden–Boston–Köln: E.J. Brill, 2002.

*Jacques C.* “Funan”, “Zhenla”: The Reality Concealed by These Chinese Views on Indonesia // *Early South East Asia: Essays in Archaeology, History and Historical Geography*. / Ed. R.B. Smith & W. Watson. Oxford–New York–Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1979. P. 371–379.

*Johnson A.W., Earle T.* The Evolution of Human Society from Foraging Group to Agrarian State. Stanford: Stanford University Press, 1987.

*Jordaan R.E.* Imagine Buddha in Prambanan: Reconsidering the Buddhist Background of the Loro Jonggrang Temple Complex. Leiden: Vakgroep Talen en Culturen van Zuidoost-Asië en Oceanië Rijksuniversiteit te Leiden, 1993 (Semaian 7).

*Jordaan R.E.* (ed.) In Praise of Prambanan: Dutch Essays on the Loro Jonggrang Complex. Leiden: KITLV Press (Koninklijk instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde Translation Series 26).

*Jordaan R.E.* The Śailendras in Central Javanese History. A Survey of Research from 1950 to 1999. Yogyakarta: Penerbitan Universitas Sanata Dharma, 1999(1).

Javanese Temple Architecture // *BKI*. D. 155. 1999(2). No. 2. P. 210–243.

*Jordaan R.E.* Why the Śailendras were not a Javanese dynasty // Indonesia and the Malay World. Vol. 34. No. 98. March 2006. P. 3–22.

*Jordaan R.E., Colless B.E.* The Mahārājas of the Isles: The Śailendras and the Problem of Śrīvijaya. Leiden: Department of Languages and Cultures of Southeast Asia and Oceania, University of Leiden, 2009 (Semaian 25).

*Kālidāsa.* The Recognition of Śakuntalā: A Play in Seven Acts. Śakuntalā in the Mahābhārata (Mahābhārata I.62–9). Translated with an Introduction and Notes by W.J. Johnson. N.Y.: Oxford University Press, 2001.

*Karashima N., Subbarayalu Y.* Ancient and Medieval Tamil and Sanskrit Inscriptions Relating to Southeast Asia and China // Nagapattinam to Suvarnadwipa: Reflections on the Chola Naval Expeditions to Southeast Asia. / Ed. H. Kulke, K. Kesavapany, V. Sakhuja. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2009. P. 271–291.

*Kathirithamby-Wells J.* Introduction: An Overview // The Southeast Asian Port and Polity: Rise and Demise. / Ed. J. Kathirithamby-Wells & J. Villiers. Singapore: Singapore University Press, National University of Singapore, 1990. P. 1–16.

*Kern H.* Verspreide Geschriften. D. 7: Inscripties van den Indischen Archipel. Slot de Nāgarakrtāgama, eerste gedeelte. s'Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1917.

*Koestoro L.P., Soeroso, Manguin P.-Y.* An Ancient Site re-ascertained: the 1994 campaigns at Kota Kapur (Bangka, South Sumatra) // Southeast Asian Archaeology 1994: Proceedings of the 5<sup>th</sup> International Conference of the European Association of Southeast Asian Archaeologists, Paris, October 1994. / Ed. P.Y. Manguin. Vol. II. Hull: University of Hull, Centre for Southeast Asian Studies, 1998. P. 61–81.

*Krom N.J.* De Sumatraanse periode der Javaansche geschiedenis. Leiden: Leiden University, 1919.

*Krom N.J.* Hindoe-Javaansche geschiedenis. 1<sup>st</sup> ed. s'Gravengage: Martinus Nijhoff, 1926.

*Krom N.J.* Hindoe-Javaansche Geschiedenis. 2nd ed. s'Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1931.

*Kulke H.* The Early and Imperial Kingdoms in Southeast Asian History // Southeast Asia in the 9th to 14th Centuries. / Ed. D.G. Marr

and A.C. Milner. Singapore: ISEAS and Australian National University, 1986(1). P. 1–22.

*Kulke H.* Max Weber's Contribution to the Study of "Hinduization" in India and "Indianization" in Southeast Asia // *Recent Research on Max Weber's Study of Hinduism and Buddhism*. Ausg. von D. Kantowsky. München: Weltforum-Verlag, 1986(2). S. 97–116.

*Kulke H.* Indian Colonies, Indianization or Cultural Convergence? Reflections on the Changing Image of India's Role in Southeast Asia // *Onderzoek in Zuidoost-Azie: agenda's voor de jaren negentig*. / Ed. H. Schulte Nordhold. Leiden: Vakgroep Talen en Culturen van Zuidoost Azie, 1990 (Semaian 3). Blz. 8–32.

*Kulke H.* Epigraphical References to the "City" and the "State" an Early Indonesia // *Indonesia*. D. 52. 1991. P. 3–22.

*Kulke H.* "Kadātuan Śrīvijaya" – Empire or Kraton of Śrīvijaya? A Reassessment of the Epigraphic Data // *BEFEO*. 1993(1). T. 80. No. 1. P. 159–180.

*Kulke H.* Kings and Cults: State Formation and Legitimation in India and Southeast Asia. New Delhi: Manohar, 1993(2).

*Lankton J.* A Bead Timeline: Vol. I: Prehistory to 1200 CE. Washington: Bead Society of Washington, 2003.

*Le May R.* The Culture of South-East Asia: The Heritage of India. L.: George Allen & Unwin, 1954.

*Legge J.* A Record of Buddhistic Kingdoms Being an Account by the Chinese Monk Fa-Hien of Travels in India and Ceylon (AD 399–414) in Search of the Buddhist Books of Discipline: Translated and Annotated with a Corean Recension of the Chinese Text. Oxford: Clarendon Press, 1886 (Reprint – New Delhi: Mushiram Manoharlal Publishers, 1998).

*Legge J.D.* The Writing of Southeast Asian History // *The Cambridge History of Southeast Asia: Vol. I: From Early Times to c. 1500*. / Ed. N. Tarling. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. P. 23–43.

*Lombard D.* Le Concept d'Empire en Asie du Sud-Est // *Le Concept d'Empire / sous la direction de M. Duverger*. P.: Presses universitaires de France, 1980. P. 433–441.

*Mabbett I.W.* The "Indianization" of Southeast Asia: Reflections on the Prehistorical Sources // *Journal of Southeast Asian Studies*. Vol. 8. № 1. 1977. P. 1–14.

*Mabbett I.W.* The “Indianization” of Southeast Asia: Reflections on the Historical Sources // *Journal of Southeast Asian Studies*. Vol. 8. № 2. 1977. P. 143–161.

*Mabbett I.W.* The “Indianization” of Southeast Asia: A Reappraisal // *Living a Life in Accordance with Dhamma: Papers in Honor of Professor Jean Boisselier on his Eightieth Birthday*. / Ed. N. Eilenberg, S.M.C. Discul & R. Brown. Bangkok: Silpakorn University Press, 1997. P. 342–355.

*Mahdi W.* Old Malay // *The Austronesian Languages of Asia and Madagascar*. Ed. by A. Adelaar, & N.P. Himmelman. L.–N.Y.: Routledge, 2005. P. 182–201.

*Mahdi W.* Yavadvīpa and the Merapi Volcano in West Sumatra // *Archipel*. Vol. 75. 2008. P. 111–143.

*Mahdi W.* “The Protohistorical Linguistic, Ethnic, and Political Situation around the Gulf of Thailand in the Light of Borrowing between Malayo-Chamic and Eastern Austroasiatic Languages.” Paper Presented to the 13th International Conference of the European Association of Southeast Asian Archaeologists “Crossing Borders in Southeast Asian Archaeology”, Berlin, 27th September – 1st October 2010.

*Majumdar R.C.* Ancient Indian Colonies in the Far East: Vol. I. Champa. Books I–II: The Political History of Champa; The Culture and Civilisation of Champa. Lahore: Punjab Sanskrit Books Depot, 1927(1).

*Majumdar R.C.* Ancient Indian Colonies in the Far East: Vol. I. Champa. Book III: The Inscriptions of Champa. Lahore: Punjab Sanskrit Books Depot, 1927(2).

*Majumar R.C.* Les rois Śailendra de Suvarṇadvīpa // *BEFEO*. T. 33. 1933. P. 121–141.

*Majumdar R.C.* Ancient Indian Colonies in the Far East: Vol. II: Suvarṇadvīpa. Part I: Political History. Dacca: Trailokya Chandra Sur–Asutosh Press, 1937.

*Majumdar R.C.* Hindu Colonies in the Far East. 2nd ed. Calcutta: Firma K.L. Mudhopadhyay, 1963.

*Manguin P.-Y.* Excavations in South Sumatra, 1988–1990: New Evidence for Śrīvijayan Sites // *Southeast Asian Archaeology 1990: Proceedings of the 3<sup>rd</sup> Conference of the European Association of Southeast Asian Archaeologists*, Paris, October 1994. / Ed. I.C. Glover.

Hull: University of Hull, Centre for Southeast Asian Studies, 1992. P. 63–73.

*Manguin P.-Y.* Southeast Asian Shipping in the Indian Ocean during the First Millennium A.D. // *Tradition and Archaeology: Early Maritime Contacts in the Indian Ocean.* / Ed. H.P. Ray & J.-F. Salles. New Delhi: Manohar, 1996. P. 181–198.

*Manguin P.-Y.* City-States and City-State Cultures in pre-15th-Century Southeast Asia // *A Comparative Study of Thirty City-State Cultures: An Investigation Conducted by the Copenhagen Polis Centre.* / Ed. M.H. Hansen. Copenhagen: C.A. Reitzels Forlag, 2000. P. 409–416.

*Manguin P.-Y.* The amorphous nature of coastal polities in Insular Southeast Asia: Restricted centres, extended peripheries // *Moussons.* No. 5. 2002. P. 73–99.

*Manguin P.-Y.* The Archaeology of the Early Maritime Polities of Southeast Asia // *Southeast Asia: From Prehistory to History.* / Ed. I.C. Glover & P. Bellwood. L.: RoutledgeCurzon, 2004. P. 282–313.

*Manguin P.-Y.* “Welcome to bumi Sriwijaya”, or the Building of a Provincial Identity in Contemporary Indonesia // *Asia Research Institute Working Paper Series.* № 102. February 2008, [www.ari.nus.edu.sg/pub/wps.htm](http://www.ari.nus.edu.sg/pub/wps.htm).

*Manguin P.-Y.* Southeast Sumatra in Protohistoric and Srivijaya Times: Upstream-Downstream Relations and the Settlement of the Penepain // *From Distant Tales: Archaeology and Ethnohistory in the Highlands of Sumatra.* / Ed. D. Bonatz, J. Miksic, J.D. Neidel & M.L. Tjoa-Bonatz. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2009. P. 434–484.

*Manguin P.-Y.* Pan-Regional Responses to South Asian Inputs on Early Southeast Asia // *50 Years of Archaeology in Southeast Asia: Essays in Honour of Ian Glover.* / Ed. by B. Bellina, E.A. Bacus, T.O. Price & J. Wisseman Christie. Bangkok: River Books, 2010. P. 171–181.

*Manguin, P.-Y., Indrajaya A.* The Archaeology of Batujaya (West Java, Indonesia): An Interim Report // *Uncovering Southeast Asia's Past: Selected Papers from the 10<sup>th</sup> International Conference of the European Association of Southeast Asian Archaeologists, The British Museum, 14<sup>th</sup> – 17<sup>th</sup> September 2004.* / Ed. E.A. Bacus, I.C. Glover &



- V.C. Pigott. Singapore: National University of Singapore Press, 2006. P. 245–57.
- Manguin P.-Y., Indradjaya A. The Batujaya Site: New Evidence of Early Indian Influence in West Java // Early Interactions between South and Southeast Asia. / Ed. by P.-Y. Manguin & Singapore: ISEAS Press 2011. P. 113–136.
- Marcus J., Flannery K. Zapotec Civilization: How Urban Society Evolved in Mexico's Oaxaca Valley. L.: Thames & Hudson, 1996.
- Maspero G. Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique. Vol. I–III. P.: Hachette, 1895–1908.
- Meulen W.J. van der. The Purī Pūṭikeçvarapāvita and the Pura Kāñju-ruhan // BKI. D. 132. No. 4. 1976. P. 445–462.
- Meulen W.J. van der. King Sañjaya and his Successors // Indonesia. D. 28. 1979. P. 17–54.
- Miksic J.N. Classical Archaeology in Sumatra // Indonesia. D. 30. 1980. P. 43–66.
- Miksic J.N. Urbanization and Social Change: The Case of Sumatra // Archipel. Vol. 37 (Villes d'Insulinde II). 1989. P. 3–29.
- Miksic J.N. Borobudur: Golden Tales of the Buddhas. Photographs by Marchello Tranchini. London–Singapore: Bamboo Publishing–Periplus Editions, 1990.
- Miksic J.N. Settlement Patterns and Sub-regions in Southeast Asian History // Review of Indonesian and Malayan Affairs. Vol. 31. No. 1. 1991. P. 86–144.
- Miksic J.N. (ed.) Indonesian Heritage: Vol. I: Ancient History. Singapore: Archipelago Press, Editions Didier Millet, 1996.
- Miksic J.N. Water, Urbanization, and Disease in Early Indonesia // Complex Polities in the Ancient Tropical World. / Ed. E.A. Bacus, L.J. Lucero. Arlington, VA: American Anthropological Association, 1999 (Archaeological Papers of the American Anthropological Association, No. 9). P. 167–184.
- Miksic J.N. The Classical Cultures of Indonesia // Southeast Asia: From Prehistory to History. / Eds. I.C. Glover & P. Bellwood. London–New York: RoutledgeCurzon, 2004. P. 234–256.
- Miksic J.N. Historical Dictionary of Southeast Asia. Lanham (Maryland)–Toronto–Plymouth (UK): Scarecrow Press, 2007 (Historical Dictionaries of Ancient Civilizations and Historical Eras, No. 18.).

*Miksic J.N.* The Mañjuśrīgrha Inscription of Candi Sewu, Śaka 714/A.D. 792 // Texts and Contexts in Southeast Asia: Proceedings of the Texts and Contexts in Southeast Asia Conference, Yangon, 12–14 December 2001. Yangon: Universities Historical Research Centre, 2003. P. 19–42.

*Miksic J.* Historical Dictionary of Southeast Asia (Historical Dictionaries of Ancient Civilizations and Historical Eras, № 18). Lanham, Maryland–Toronto–Plymouth, UK: The Scarecrow Press, 2007. XLIX, 497 pp.

*Miksic J.N., Widya Nayati, & Tjahjono.* Recent Archaeological Research at Candi Plaosan // Fruits of Inspiration: Studies in Honour of Prof. J.G. De Casparis, Retired Professor of the Early History and Archaeology of South and Southeast Asia at the University of Leiden, the Netherlands, on the Occasion of his 85<sup>th</sup> Birthday. / Ed. M.J. Klokke & K.R. van Kooij. Groningen: Egbert Forsten, 2001. P. 319–332.

*Minattur J.* The King Kuṇḍuṅga of the East Borneo inscriptions // Journal of Southeast Asian History. Vol. 5. No. 2. 1964. P. 181–183.

Moertono S. State and Statecraft in Old Java. Ithaca (N.Y.): Cornell Modern Indonesia Project, 1968.

*Monier-Williams M.* A Sanskrit–English Dictionary etymologically and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European languages. Oxford: Oxford University Press, 1899 [<http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/monier/>].

*Munoz P.M.* Early Kingdoms of the Indonesian Archipelago and the Malay Peninsula. Singapore: Editions Didier Millet, 2006.

*Naerssen F.H. van.* The Çailendra Interregnum // India Antiqua: A Volume of Oriental Studies Presented by his Friends and Pupils to Jean Philippe Vogel, C.I.E., on the Occasion of the Fiftieth Anniversary of his Doctorate. Leiden: E.J. Brill, 1947. P. 249–253.

*Naerssen F.H. van.* The Economic and Administrative History of Early Indonesia // Naerssen F.H. van & R.C. de Jongh. The Economic and Administrative History of Early Indonesia. Leiden/Köln: E.J. Brill, 1977. P. 1–84.

*Ng, Ronald C.Y.* The Geographical Habitat of Historical Settlement in Mainland Southeast Asia // Early South East Asia: Essays in Archaeology, History and Historical Geography. / Ed. R.B. Smith & W.

Watson. Oxford–New York–Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1979. P. 262–272.

*Nilakanta Sastri K.A.* History of Śrī Vijaya (Sir William Meyer Lectures, 1946–1947). Madras: University of Madras, 1949.

*Noorduyn J., Verstappen H.Th.* Pūrnavarman's River-works near Tugu // BKI. D. 128. 1972. P. 298–307.

*Nowell-Smith P.H.* The Constructionist Theory of History // History and Theory: Studies in the Philosophy of History. Vol. 16. No. 4. Beiheft 16: The Constitution of the Historical Past. 1977. P. 1–28.

*O'Connor S.J.* Hindu Gods of Peninsula Thailand. Ascona: Artibus Asiae Publishers, 1972.

*O'Reilly D.J.W.* Early Civilizations of Southeast Asia. Lanham–New York–Toronto–Plymouth, UK: Altamira Press, 2007. 238 pp., ill.

*Pelliot P.* Le Fou-nan // BEFEO. 1903. T. 3. № 1. P. 248–303.

*Pelliot P.* Deux itinéraires de Chine en Inde à la fin du VIIIe siècle // BEFEO. T. 4. 1904. P. 131–413.

*Pigeaud T.G.Th.* Java in the 14th Century. A Study in Cultural History. The Nāgara-kērtāgama by Rakawi Prapañca of Majapahit, 1365 AD. The Hague: Martinus Nijhoff, 1960–1963. Vols. I–V.

*Poerbatjaraka R.Ng.* De Tjarita Parahijangan // TBG. D. 59. 1920. Blz. 403–416.

*Poerbatjaraka.* Agastya in den Archipel. Leiden: E.J. Brill, 1926.

*Poerbatjaraka R.Ng.* Çrīvijaya, de Çailendra- en de Sañjayavaṃça // BKI. D. 114. No. 3. 1958. P. 254–264.

*Polanyi K.* The Economy as Instituted Process // Trade and Market in the Early Empires / ed. by K. Polanyi, C.M. Arenburg, H.W. Pearson. N.Y.: Macmillan, 1957. P. 243–70.

*Pollock Sh.* The Language of the Gods in the World of Men: Sanskrit, Culture and Power in Premodern India. Berkeley, Los Angeles–London, 2006.

*Ray H.B.* In Search of Suvarnabhumi: Early Sailing Networks in the Bay of Bengal // Indo-Pacific Prehistory 1990. Vol. 1. / Ed. P. Bellwood. Canberra: Indo-Pacific Prehistory Association, 1991. P. 357–365.

*Ray H.P.* The Winds of Change: Buddhism and the Maritime Links of Early South Asia. New Delhi: Oxford University Press, 1994.

*Reynolds C.J.* A New Look at Old Southeast Asia // Journal of Asian Studies. Vol. 54. № 2. May 1995. P. 419–446.

*Reynolds C.J.* The Professional Lives of O.W. Wolters // *Wolters O.W. Early Southeast Asia: Selected Essays.* / Ed. by C.J. Reynolds. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, Southeast Asia Program Publications, 2008 (Studies on Southeast Asia No. 43). P. 1–38.

*Sarkar H.B.* Corpus of the Inscriptions of Java (Corpus Inscriptionum Javanicarum) (up to 928 A.D.). Calcutta: Firma K.L. Mukhopadhyay. Vol. I. 1971. Vol. II. 1972.

*Sarkar H.B.* The Kings of Śrī Śailam and the Foundation of the Śailendra Dynasty in Indonesia // *BKI.* D. 141. No. 2–3. 1985. P. 323–339.

*Sawer M.* Marxism and the Question of the Asiatic Mode of Production. The Hague: Martinus Nijhoff, 1977.

*Schlumberger D., Robert L., Dupont-Sommer A., Benveniste E.* Une bilingue gréco-araméenne d'Aśoka // *Journal Asiatique.* T. 246. 1958. P. 1–48.

*Schweyer A.-V.* La royauté au Campā d'après les inscriptions // *Les apparences du monde. Royautés hindoues et bouddhiques de l'Asie du Sud et du Sud-Est. Études réunies par Bénédicte Brac de La Perrière et Marie-Louise Reiniche.* Paris : École Française d'Extrême-Orient, 2006 (Études thématiques 15). P. 119–183.

*Service E.* Primitive Social Organization. N.Y.: Random House, 1962.

*Service E.* Origins of the State and Civilization. N.Y.: Norton, 1975.

*Shastri H.* The Nālandā copper-plate of Devapāladeva // *Epigraphia Indica.* Vol. 17. 1924. P. 310–327.

*Shuhaimi bin Nik Abdul Rahman, Nik Hassan.* The Kingdom of Śrīvijaya as Socio-Political and Cultural Entity // *The Southeast Asian Port and Polity: Rise and Demise.* / Ed. J. Kathirithamby-Wells & J. Villiers. Singapore: Singapore University Press, National University of Singapore, 1990. P. 61–82.

*Smith M.* "Indianization" from the Indian Point of View: Trade and Cultural Contacts with Southeast Asia in the Early First Millennium C.E. // *Journal of the Economic and Social History of the Orient.* Vol. 42. №. 1. 1999. P. 1–26.

*Stargardt J.* The Ancient Pyu of Burma. Cambridge: PACSEA, 1990.

*Stark M.* Early Mainland Southeast Asian Landscapes in the First Millennium A.D. // *Annual Review of Anthropology.* Vol. 35. 2006. P. 407–432.

*Stutterheim W.F.* Een belangrijke oorkonde uit de Kedou // TBG. D. 67. 1927. Blz. 172–215.

*Stutterheim W.F.* A Javanese Period on Sumatran History. Surakarta: De Bliksem, 1929. 25 pp.

*Sundberg J.R.* A Buddhist Mantra Recovered from the Ratu Baka Plateau: A Preliminary Study of Its Implications for Śailendra-Era Java // BKI. D. 159. No. 1. 2003. P. 163–188.

*Sundberg J.R.* Considerations of the Dating of the Barabudur Stūpa // Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde (BKI). D. 162. No. 1. 2006(1). P. 95–132.

*Sundberg J.R.* 2006(2): The State of Matarām: A Review of Recent Efforts to Clarify its History (2001–2006) // [http://www.borobudur.tv/State\\_of\\_Old\\_Mataram.pdf](http://www.borobudur.tv/State_of_Old_Mataram.pdf)

*Supomo S.* Indic Transformation: The Sanskritization of *Jawa* and the Javanization of the Bharata // *The Austronesians: Historical and Comparative Perspectives.* / Ed. P.S. Bellwood, J.J. Fox, D.T. Tryon. Canberra: Anthropology, Research School of Pacific and Asian Studies, 1995. P. 309–332.

*Takakusu J.* A Record of the Buddhist Religion as practiced in India and the Malay Archipelago (A.D. 671–695), by I-Tsing. Oxford: Blackwell, 1896.

*Tambiah S.J.* World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

*Taylor K.W.* The Early Kingdoms // *The Cambridge History of Southeast Asia: Vol. I: From Early Times to c. 1500.* // Ed. N. Tarling. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. P. 137–182.

*Tibbetts G.R.* A Study of the Arabic Texts containing Material on South-East Asia. Leiden: E.J. Brill, 1979.

*Tichelman F.* The Social Evolution of Indonesia: The Asiatic Mode of Production and its Legacy. The Hague: Martinus Nijhoff, 1980.

*Tingley N.* Arts of Ancient Viet Nam: From River Plain to Open Sea. With essays by A. Reinecke, P.-Y. Manguin, K. Nguyen-Long, & Nguyen Dinh Chien. Houston: Asia Society–The Museum of Fine Arts, 2009.

*Van Leur J.C.* Indonesian Trade and Society: Essays in Asian Social and Economic History. The Hague: W. Van Hoeve Publishers Ltd, 1955.

*Vickery M.* Funan Reviewed: Deconstructing the Ancients // BEFEO. T. 90. № 1. 2003. P. 101–143.

*Vickery M.* Society, Economics, and Politics in Pre-Angkor Cambodia: The 7<sup>th</sup>–8<sup>th</sup> Centuries. Tokyo: Centre for East Asian Cultural Studies for UNESCO, 1998.

*Vlekke B.* Nusantara: A History of the East Indian Archipelago. Cambridge–Mass.: Cambridge University Press, 1945

*Vogel J.Ph.* The Yupa Inscriptions of king Mulavarman, from Koetei (East Borneo) // BKI. D. 74. 1918. P. 167–232.

*Vogel J.Ph.* Het Koninkrijk Çrivijaya // BKI. D. 75. 1919. Blz. 626–637.

*Vogel J.Ph.* The Earliest Sanskrit Inscriptions of Java // Publicaties van den Oudheidkundigen Dienst in Nederlandsch-Indië. Batavia, 1925. P. 15–35.

*Wessing R.* Tarumanagara: What's in a Name? / Journal of Southeast Asian Studies. Vol. 42. No. 2. 2011. P. 325–337.

*Wheatley P.* Nāgara and Commandery: Origins of the Southeast Asian Urban Traditions. Chicago: University of Chicago, Department of Geography, 1983.

*Whitmore J.K.* The Opening of Southeast Asia, Trading Patterns through the Centuries // Economic Exchange and Social Interaction in Southeast Asia: Perspectives from Prehistory, History, and Ethnography. / Ed. K.L. Hutterer. Ann Arbor: University of Michigan, Center for South and Southeast Asian Studies, 1977. P. 139–153.

*Wicks R.S.* Money, Markets, and Trade in Early Southeast Asia. The Development of Indigenous Monetary Systems to AD 1400. Ithaca (New York): Cornell University-Southeast Asia Program, 1992.

*Wisseman Christie J.* Rāja and Rāma: The Classical State in Early Java // Centers, Symbols, and Hierarchies: Essays on the Classical States of Southeast Asia. / Ed. by L. Gesick. New Haven: Yale University Southeast Asian Series, 1983 (Monograph Series No. 26). P. 9–44.

*Wisseman Christie J.* Theatre States and Oriental Despotisms: Early Southeast Asia in the Eyes of the West. Hull: University of Hull, Centre for Southeast Asian Studies, 1985 (Occasional Paper No. 10).

*Wisseman Christie J.* Negara, Mandala, and Despotic State: Images of Early Java // Southeast Asia in the 9th to 14th Centuries. / Ed. D.G.

Marr & A.C. Milner. Singapore: ISEAS and Australian National University, 1986. P. 65–93.

*Wissemann Christie J.* Trade and State Formation in the Malay Peninsula and Sumatra, 300 B.C. – A.D. 700 // *The Southeast Asian Port and Polity: Rise and Demise.* / Ed. J. Kathirithamby-Wells & J. Villiers. Singapore: Singapore University Press, National University of Singapore, 1990. P. 39–60.

*Wissemann Christie J.* States without Cities: Demographic Trends in Early Java // *Indonesia.* D. 52. 1991. P. 23–40.

*Wissemann Christie J.* Water from the Ancestors: Irrigation in Early Java and Bali // *The Gift of Water: Water Management, Cosmology, and the State in South East Asia.* / Ed. by J. Rigg. L.: School of Oriental and African Studies, University of London, 1992. P. 7–25.

*Wissemann Christie J.* Pre-Islamic Coinage of Java // *Southeast Asian Archaeology 1994: Proceedings of the 5<sup>th</sup> International Conference of the European Association of Southeast Asian Archaeologists, Paris, 24–28 October 1994.* / Ed. P.-Y. Manguin. Vol. I. Hull: University of Hull, Centre for Southeast Asian Studies, 1994. P. 161–172.

*Wissemann Christie J.* State Formation in Early Maritime Southeast Asia. A Consideration of the Theories and the Data // *BKI.* D. 151. No. 2. 1995. P. 235–288.

*Wissemann Christie J.* Revisiting Early Mataram // *Fruits of Inspiration: Studies in Honour of Prof. J.G. De Casparis, Retired Professor of the Early History and Archaeology of South and Southeast Asia at the University of Leiden, the Netherlands, on the Occasion of his 85th Birthday.* / Ed. M.J. Klokke & K.R. van Kooij. Groningen: Egbert Forsten, 2001. P. 25–55.

*Wissemann Christie J.* Water and Rice in Early Java and Bali // *A World of Water: Rain, Rivers and Seas in Southeast Asian Histories.* / Ed. by P. Boomgaard. Leiden: KITLV; Singapore: NUS Press, 2007. P. 235–258.

*Wittfogel K.A.* *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power.* New Haven: Yale University Press, 1957.

*Wolters O.W.* *Early Indonesian Commerce: A Study in the Origins of Śrīvijaya.* Ithaca–New York: Cornell University Press, 1967.

*Wolters O.W.* *The Fall of Śrīvijaya in Malay History.* Ithaca–New York: Cornell University Press, 1970.

*Wolters O.W.* Studying Śrīvijaya // Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society. Vol. 52. 1979. Pt. 2. P. 1–32.

*Wolters O.W.* History, Culture, and Region in Southeast Asian Perspectives. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1982.

*Wolters O.W.* Restudying Some Chinese Writings on Sriwijaya // Indonesia. D. 42. 1986. P. 1–42.

*Wolters O.W.* History, Culture, and Region in Southeast Asian Perspectives: Revised Edition. New York: Cornell University, Southeast Asia Program; Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1999.

*Wright H.T.* Recent Research on the Origin of the State // Annual Review of Anthropology. Vol. 6. 1977. P. 379–397.

*Zammito J.* [Review of:] Reinhart Koselleck. Zeitschichten. Studien zur Historik // History and Theory: Studies in the Philosophy of History. Vol. 43. No. 1. P. 124–135.

*Zoetmulder P.J.* (with the collaboration of S.O. Robson). Old Javanese-English Dictionary. Parts 1–2. 'S-Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1982.

### **Интернет-ресурсы:**

<http://history.melayuonline.com/>



## Summary

Zakharov, Anton O. Political History and Political Organisation of Indonesia in Early Middle Ages (the 5<sup>th</sup> – early 10<sup>th</sup> centuries), Moscow: Institute of Oriental Studies, Institute of the Eastern Countries, 2012.

The monograph reconstructs political history and institutions of early kingdoms of Borneo, Sumatra, and Java. The chapter 1 analyses contemporary theories of statehood and political organization. It also examines the influential theories of Southeast Asian states, among them the galactic polity by S. Tambiah, the *maṇḍala* theory by Oliver Wolters, and the *bhūmi* theory by Hermann Kulke.

The chapter 2 offers the Russian translations of earliest Sanskrit inscriptions from Borneo and Western Java. It investigates polities of Mulavarman in Borneo and of Purnavarman in Western Java; the latter is known as Tarumanagara.

The chapter 3 deals with the polity of Srivijaya. It contains an analysis of the oath inscriptions of Srivijaya, a review of recent archaeological investigation in Sumatra and Bangka, and a reconstruction of foundations of royal power in Srivijaya.

The chapter 4 gives the Russian translations of some Central and Eastern Javanese inscriptions, including the Canggal, Dinojo, and Kalasan records. It investigates the question of the Śailendra dynasty. The dynasty of Śailendras was of Javanese origin and the first ruler who claimed to be a Śailendra was Panankarana. In fact, there was no difference between so-called ‘Sañjaya dynasty’ and the Śailendras. The expansion of Panankarana reached the Malay Peninsula where he left the famous inscription from Chaiya (also known as the Ligor stele). While Javanese communities (*wanua*) were autonomous, they were subjected to the Javanese monarchies (*kĕraton*). The kings of Ancient Java were autocratic.

The state formation in maritime Southeast Asia was inextricably intertwined with warfare. All early rulers conquered their neighbours and thus became kings. The Indianisation of early kingdoms was a means to power and varied in different places and times.

*Научное издание*

*Захаров Антон Олегович*

**Политическая история и политическая  
организация раннесредневековой  
Индонезии (V–начало X в.)**

Компьютерный набор - Захаров А.О.

Верстка – Булатов В.С.

Сдано в набор 15.11.11.

Подписано к печати 20.01.12

Формат 60x90/16.

---

Отпечатано в ООО «Белый ветер»  
Заказ №2945 Тираж 150 экз.