

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

© 2005 г.

Памятники индийской письменности из Центральной Азии. Выпуск 3. Издание текстов, исследование, перевод и комментарий Г.М. Бонгард-Левина, М.И. Воробьевой-Десятовской, Э.Н. Темкина. М.: Издательская фирма «Восточная литература», 2004. 535 с.

Книга является очередным томом «Bibliotheca Buddhica». XL и одновременно томом серии «Памятники письменности Востока». LXXIII, 3.

За последние два десятилетия возрождаемая школа отечественных буддологических исследований прошла большой путь. Среди нескольких направлений научного поиска есть одно магистральное направление, которое правильнее называть срединным, проходящим не только через сердце (*хридайя-патха*) буддологии, но и через центральные области востоковедения как исторической и гуманитарной дисциплины.

Следующие этим труднейшим путем адепты обязаны владеть самым искусным арсеналом науки: не просто знать четыре основных языка буддийского духовного наследия, но и такие редкие, как хотано-сакский, тохарский, древнеуйгурский и др., оставившие после себя памятники словесности, освещающие Законоучение Просветленного (*Буддха*). Ученые адепты должны знать как базовые системы древней письменности, так и палеографические диковинки, сохранившиеся поврежденными и требующие дешифровки. Кроме того, нужно уметь развернуть свиток (из кожи, бересты, бумаги) или «сброшированные» листы древней книги (*потхи*), пролежавшие в земле тысячу и более лет. Сделать это нужно так, чтобы реликвии не рассыпались в руках исследователей. Названные условия суть лишь подготовительная стадия работы над памятниками индийской письменности из Центральной Азии как части «Центральноазиатской коллекции рукописей СПбФ ИВ РАН».

Первый выпуск вышел в свет в 1985 г., второй – в 1990 г., и вот долгожданный третий выпуск. Объем каждого следующего тома возрастал более чем на 100 страниц. Но главная особенность *срединности* данного рода исследовательского поиска состоит, очевидно, в преданности авторов настоящей науке. Ибо без этого вряд ли можно создать столь кропотливый труд, требующий тщательности, постоянного внимания, напряженного проникновения не только в форму и содержание определенной рукописи, но и «пролистывания» в памяти других источников, и пр., и пр. К сказанному нужно добавить и необычайную ответственность творцов тома перед их предшественниками, создателями этого необыкновенного Фонда – дипломатами, путешественниками, географами и буддологами.

Авторы тома не просто прекрасные специалисты, знатоки сложнейших дисциплин востоковедного знания, но и подлинные продолжатели традиций отечественной буддологии. Их труды – вклад первостепенной важности в мировую науку.

Третий выпуск оказался самым структурно сложным и содержательно богатым. Том посвящен Сергею Федоровичу Ольденбургу. Об этом великом исследователе древних цивилизаций Центральной Азии авторами написана всеобъемлющая статья, которая открывает том. В томе помещены также образцы его многогранного таланта: первые публикации санскритских фрагментов, увидевшие свет 110 лет назад (с. 34–74), а также его статья «Памяти Николая Федоровича Петровского. 1837–1908» – одного из основоположников данной коллекции рукописей. В остальном же книга сохраняет структуру прежних выпусков: публикация в транскрипции текстов, фрагментов, листов, и все это сопровождается исследованиями, анализом, комментариями, переводами отдельных частей, указателями, факсимиле.

Содержательное богатство тома определяется изданием ранних махаянских текстов, таких, как фрагменты «Махапраджня-парамита-сутры» и других сутр (с. 209–272), и, конечно, критическим изданием почти полного санскритского манускрипта «Кащьяпа-париварта-сутры» (с. 89–208) в качестве одной из главных составных частей «Драгоценного собрания» («*Ратна-кута*») из 49 сутр, входящего в китайский и тибетский каноны Слова Будды. Важное значение имеет также продолжающаяся из выпуска в выпуск публикация материалов из Винаи сарвастивадинов (с. 273–342).

Все группы текстов сопровождаются исчерпывающими историографическими, источниковедческими, палеографическими и прочими описаниями. Наиболее детальное исследование посвящено «Кащьяпа-париварта-сутре» (К.), которая изначально «на рубеже первого века нашей эры, очевидно, называлась «*Ратна-кута-сутра*», или «*Сутра о Собрании драгоценностей*», а затем передала это название целому собранию 49 сутр (с. 88), что обстоятельно доказывается исследователем, как и то, что свод сутр под общим названием сложился в VII–VIII вв. (с. 97–100). Работу над этой сутрой следует рассматривать как исполнение завета отечественной буддологии.

Во-первых, это старейшая махаянская сутра, существование которой «до II в. н.э. документально подтверждено наличием китайского перевода эпохи Хань». Во-вторых, «...до сих пор известен только один полный санскритский текст этого сочинения – в рукописи VII–VIII вв. письмом брахми из Хотана, которая хранится в собрании восточных рукописей СПбФ ИВ РАН в Санкт-Петербурге... Рукопись относится к коллекции российского консула в Кашгаре Н.Ф. Петровского и поступила из Восточного Туркестана в конце XIX в.» (с. 92). В-третьих, ее первая публикация в транслитерации латиницей была осуществлена отечественным буддологом А. фон Сталь-Гольштейном в 1926 г., который разбил текст на параграфы, положив в основу такой разбивки содержание и деление текста на разделы в китайских переводах. Из 166 параграфов сунского перевода ... в санскритской рукописи, с некоторыми лакунами, сохранился 161 параграф» (там же).

Сутра давно и успешно изучается в мировой науке. Она трижды переводилась на европейские языки (Ф. Веллером – на немецкий, Бхиккху Пасадиной – на английский, группой китайских ученых из Буддийской ассоциации США под руководством Гарма Чанга – на английский), а также Нагао Сакурабэ – на японский язык. М.И. Воробьева-Десятковская проводит детальнейший обзор истории изучения сутры и ее переводов (с. 92–100). Интересен анализ полемики между Линь Ли-Гуаном и Ж. де Йонгом относительно того, стихотворные ли части сутры создавались раньше прозаических частей или наоборот. Последний полагал: рассматриваемая сутра «...являет редкий пример того, что гаты в период становления текстов махаяны могли быть не только ядром, вокруг которого складываются тексты сутры, но и поздним добавлением. О том, что в данном случае дело происходило именно так ... свидетельствует язык прозаической части и гат: в прозе значительное меньше отклонений от норм классического санскрита, чем в гатах».

М.И. Воробьева-Десятковская приходит к выводу первостепенной важности, исправляющему сложившийся в науке стереотип. «Обе точки зрения на язык кажутся нам необоснованными, они идут против очевидности: язык прозы находится под большим влиянием пракритов и сакского языка... В тексте много сложных слов, составленных с нарушением норм классического санскрита. Часты случаи отсутствия согласования между подлежащим и сказуемым в числе... Грамматика языка гат этих особенностей не содержит...» (с. 94). Таким образом, большие (*вайнуля*) махаянские сутры очень сложные и разновременные текстовые образования, на собиране и создание которых оказывали влияние самые разные условия: от тех локальных мест, где памятник «обрастал текстовой плотью» на некоем местном литературном языке, до конкретных лиц, занимавшихся неоднократным переписыванием и редактированием Слова Просветленного. Их знание санскрита и готовность «выправлять» текст далеко не всегда отвечали требованиям индийских пандитов. Стихи и проза могли быть как разновременными произведениями, так и одновременными. Причем, стихи вовсе не обязательно предшествовали прозе. «Представляется, что ядром К. был прозаический текст § 1–64. Постепенно он обрастал примерами, гатами, дополнениями по отдельным конкретным вопросам» (с. 102, см. также с. 120).

В источниковедческом разделе значительное место занимает изучение идейно-содержательных и буквальных совпадений с творчеством Нагарджуны (II–III вв.). Относительно того, цитировал ли Нагарджуна в «Коренных строфах о Срединности» («Мула-мадхьямака-карика» XXVI) § 61–62 из «Ратна-куты», посвященные 12-членной цепи взаимозависимого происхождения (*пратитья-самутпада*), я бы не был столь категоричен (с. 108–109). Эта тема настолько традиционна и отшлифована веками текстовой деятельности буддистов (на пали, «гибридном» санскрите, санскрите), что практически одинаково формулируется десятками сутр. Нагарджуна первым попытался сделать из этого учения широкий мост к махаянскому учению о пустотности.

Нагарджуна излагал это учение в трактатах, адресованных самым разным слоям древнеиндийского общества: образованным неофитам, кто только знакомится с буддизмом, светским людям, знающим буддизм, ученым философам-полемистам, знатокам буддийских доктрин (как *абхидхармистам*, так и *махаянистам*). На первый взгляд, терминология и структура этих изложений и его истолкований идентичны. Но при более внимательном рассмотрении обнаруживаются нюансы различий, которые показывают многофункциональность учения в зависимости от целей и задач автора в конкретном произведении, а также в конкретном контексте.

Хрестоматийный канонический (как для палийского канона, так и для санскритских сутр *Хинаяны* и *Махаяны*) список терминов (*матрика*) приводится в нагарджуновом «Собрании основоположений Закона» («*Дхарма-санграха*», XLII, далее – ДС)¹. Тем не менее следует отметить особенность *матрики* 12 звеньев цепи взаимозависимого происхождения в ДС, которая помещена между списком 20 видов пустотности (*шуньята*) и списком 37 навыков, способствующих Просветлению (*бодхи-пакшика-дхарма*). Первый список является знаменательным махаянским учением², а второй был полностью переят из палийских *сутт*³ в качестве *матрик* различных техник медитации. Это может служить косвенным свидетельством того, что Нагарджуна относил учение о 12 звеньях к кругу йогическо-медитационной деятельности буддистов. В жизнеописаниях Будды (Просветленного) Шакьямуни сообщается, что в первую же ночь после обретения Просветления Он размышлял над Законом взаимозависимого происхождения, применяя медитацию прямого и обратного порядка звеньев цепи⁴.

В знаменитой махаянской «Щалистамба-сутре» («Сутра о зерне и ростке риса»), которую Нагарджуна не только комментировал (*тика*), но и создал в дополнение к ней

¹ Санскритский оригинал, тибетский и русский переводы см. Андросов В.П. Собрание основоположений Закона (Дхарма-санграха). Издание санскритского и тибетского текстов, русский перевод, комментарий и исследование // Религии мира. Ежегодник. М., 1999. С. 306–443; он же. Буддизм Нагарджуны: религиозно-философские трактаты. М., 2000. С. 513–514.

² ШУНЬЯТА (скр.: śūnyatā, или пустота, пустотность) – краеугольная философская категория махаянского буддизма, являющаяся, во-первых, символом неопишущего абсолютного единства реальности, во-вторых, понятием, передающим значения всеобщей относительности, обусловленности, взаимосцепленности мироздания, отсутствия в нем какой бы то ни было самостоятельной, независимой сущности, в-третьих, объектом высших практик медитации. Термин «шуньята» встречается уже в *суттах* палийского канона, а также в текстах хинаянских школ, обозначая, как правило, отсутствие вечной души (*атман*) в индивидах и нетленных начал во вселенной. В сутрах *Махаяны шуньята* интерпретировалась как отсутствие самосущего в *дхармо-частицах* потока сознания, которые в *Хинаяне* обозначали подлинную и дискретную реальность. Категорией *шуньяту* сделала школа *мадхьямиков*, планомерно подвергавших деструкции все другие категории индийской философской мысли. Доказывая их несовершенство, недостоверность и абсурдность, *Нагарджуна* и его последователи тем самым обращали их в «пустые», не достойные внимания. Результаты полемики-теоретического «опустошения» сферы философского дискурса применялись в занятиях йогической медитацией, количество видов которых постоянно росло (в VIII в. было известно уже 20 видов пустотности). Но *мадхьямики* и *йогачары* (в этом вопросе полностью разделявшие взгляды первых) вовсе не стремились установить категорию *шуньята* вместо других категорий: поскольку пустотность свойственна всему, постольку это означает, что она свойственна и самой себе (или пустота пустотности).

³ См. Андросов. Буддизм Нагарджуны... С. 514–519.

⁴ См. Андросов В.П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов. М., 2001. С. 106–107, 185–188. См. также *Минаев И.П.* Материалы и заметки по буддизму. Переводы из «Сутта-нипаты» и «Махавагги». Издал С.Ф. Ольденбург // Записки Восточного отделения Российского археологического общества. Т. X. 1896.

ученый трактат («Шалистамба-карика») в 70 строф⁵, говорится: «О монахи, кто видит взаимозависимое происхождение, тот видит Закон (*дхарма*), кто видит Закон, тот видит Просветленного (*буддха*)»⁶.

Однако столь практически значимая и по сути сотериологическая функция данного учения не стала основанием для сужения рамок его применимости, для того, чтобы его пользователями были только адепты. Так, в одном из самых «общеобразовательных» произведений Нагарджуны «Дружественном послании» («Сухриал-лекха», 109–112) сообщаются эти же 12 звеньев цепи в качестве «правильного» предмета для сосредоточенного размышления, предлагаемого вместо 14 ложных философских «непрояснимых» положений о мироздании (см. ДС, СХХХVII), кои суть безответные вопросы⁷. В последней из указанных строф «Послания» сказано:

Таково учение Победителя о взаимозависимом происхождении –
Самое сокровенное и драгоценное достояние [буддизма].

Кто правильно постигает его,

Тот увидит Просветленного – высочайшего знатока Истинносушего⁸.

Таким образом, *пратитья-самутпада-вада* относится к классу тех учений Закона Будды, которые, составляя его сердцевину, можно и должно передавать любому умеющему слушать: ученику (*шравака*), послушнику и даже просто любопытному. При этом его не нужно упрощать, оно не теряет своей глубины и не вредит уму, не слишком сведущему в вопросах религии и философии. В этом смысле оно столь же уникально, как и четыре Благородные истины, как и пять и десять главных заповедей буддийской нравственности, как и три Драгоценности буддизма.

В трактатах, которые принято считать религиозно-философскими, это учение используется либо в качестве доказательной опоры понятия пустотности, отождествляемой с взаимозависимым происхождением, например в «Рассмотрении разногласий» («Виграха-вьявартани», 22, 28, 66, 70; далее – ВВ), либо в обоснование религиозной практики (ВВ, 54–56). Знаменательна концовка этого произведения:

Я преклоняюсь пред несравненным Просветленным (Буддой),

Который учил, что пустотность,

Взаимозависимое происхождение и Срединный путь

Равнозначны (*эка-артха*)⁹.

Многогранно применение рассматриваемого учения в «Семидесяти строфах о пустотности» («*Шуньята-сантати*», далее – ШС), в которой его понимание является предметом философской полемики с оппонентами из школ Малой колесницы. Поскольку Нагарджуна фактически отождествил пустотность и взаимозависимое происхождение, постольку для него все взаимозависимо по происхождению (как установил Будда) и потому все пусто. Против этого отождествления возражали философы *сарваастивады*. Весь трактат посвящен различным аспектам этих споров. Наиболее акцентировано идеи взаимозависимого происхождения и махаянские следствия этого учения применены в следующих строфах и автокомментарии к ним: 7–26, 53, 58–73. И здесь последние строфы (ШС. 62–73) суть обоснование махаянской религиозной практики, способной разорвать цепь из двенадцати звеньев и даровать «состояние видения высшей реальности»¹⁰.

Сохранившийся не полностью трактат «Установление обусловленности» («*Вьявахара-сиддхи*») отождествляет взаимозависимое происхождение с еще одним махаянским учением – об иллюзорности (*майя-вада*). Посредством него Нагарджуна прихо-

⁵ Тексты, переводы, исследования см. *Schoening J.D. The «Śālistamba-Sūtra» and its Indian Commentaries. Pt 1–2. University of Washington. Diss. 1991.*

⁶ *The Śālistamba-Sūtra Tibetan Original, Sanscrit Reconstruction / English Transl., Critical Notes by N. Ross Reat. Delhi, 1993. P. 27.*

⁷ См. *Андросов. Буддизм Нагарджуны... С. 105–106, 596–597.*

⁸ «Истинносушее» (скр.: *tathatā*, тиб. *de nyid*, истинно сущее) – один из буддийских терминов *Махаяны* для обозначения абсолютной реальности, один из синонимов Просветления, высшее состояние сознания, в котором снимается различие субъекта и объекта медитации, сливающихся в единстве.

⁹ См. *Андросов. Буддизм Нагарджуны... С. 304–305, 310, 326–327, 334, 337–338.*

¹⁰ Там же. С. 347–358, 373–374, 377–384.

дит к выводу: «Все составляющие бытия (суть 12 звеньев цепи взаимозависимого происхождения) являются лишь условными обозначениями (*вьвахара-праджняпти*, тиб.: *tha snyad kyis ni gdags pa*)... Все существует во взаимозависимости. [И значит], нет ни причины, ни следствия [самих по себе, независимых]»¹¹.

В «Двадцати строфах о Великой колеснице» («*Махаяна-вимицика*») Нагарджуна вновь прибегает к отождествлению взаимозависимого происхождения с пустотностью (10) и иллюзорностью (15), и делает еще одно заключение:

Люди придумывают о себе, а также о мире.

Что они имеют происхождение.

Происхождение есть вымысел (26)¹².

В сугубо религиозно-медитативных «Четырех гимнах Буддам» («*Чатух-става*»), в которых автор обращается непосредственно к Просветленному, Нагарджуна воздвиг еще одну опору по укреплению Махаяны, соединив учение о взаимозависимом происхождении с учением о двух истинах, не упуская из поля внимания названных прежде отождествлений. Пожалуй, это одна из самых ярких экспозиций многогранной сердцевины Великой колесницы через призму закона взаимообусловленности.

С точки зрения относительной истины Ты говорил,

Что творящий [деяние] столь же самостоятелен, как и его деяние.

Но доподлинно (с абсолютной точки зрения) Тобой установлено,

Что все совершается во взаимозависимости друг от друга...

Твое совершенное знание гласит,

Что этот мир производится силой воображения

И он, по сути, переаделен.

Он не порождался и не исчезнет.

Что вечно, то не рождается вновь,

И что не вечно, то тоже не рождается вновь.

Тобой – лучшим знатоком истины – сказано,

Что рождение подобно сновидению.

Философы соглашаются, что страдание причиняется

Либо самим собой, либо другим, либо обоими,

Либо оно появляется беспричинно. Ты же провозгласил,

Что оно порождается во взаимосвязи [причин и условий].

Что взаимообусловлено по происхождению,

То Тобой рассматривалось как пустота.

Твой бесподобный львиный рык гласит,

Что нет независимой сущности.

Учение о бессмертии и пустоте

Предназначено устранять все догмы [вымыслы].

Но если кто-то ухватился за него как за догму,

То Ты предрек тому погибель.

О Господин, Ты разъяснил, что поскольку все дхармо-частицы

Возникают во взаимосвязи, а сами по себе они

Бездеятельны, обусловлены, пусты и подобны иллюзии,

Постольку у них нет самостоятельной сущности (I, 8, 18–24).

Ты учил, что возникшее благодаря условиям

[И причинам] не есть возникшее [с высшей точки зрения]

И что нет ничего, порожденного самосущим,

Поэтому оно видится пустым.

Как эхо здесь,

Зависит от [силы] звука,

Точно так же и [любое] существование зависит [от неких причин],

Поэтому-то оно и подобно иллюзии, миражу, [как и эхо].

Поскольку иллюзии, миражи, города небесных музыкантов (*гандхараов*)

И отражения [в зеркале, воде и прочем], а также сновидения

Не имели реального происхождения,

Постольку все это не воспринимается ни зрением, ни прочим.

¹¹ Там же. С. 386–388.

¹² Там же. С. 395–398.

Коль все, произведенное от причин и условий,
Обычно называется созданным,
То Тобой, о Господин, сказано,
Что все, рожденное от условий [и причин], является относительным.

Тобой постигнуто, что есть взаимообусловленное,
Оно и есть именно пустота.
Таковым является Истинное Законоучение,
И вот почему Истинносущий (*Tatkhazata*) равен Тому.

Пустотность не является чем-то иным.
Нежели существования, но и без нее нет никакого существования.
Поэтому Тобой провозглашено, что существования,
Порождаемые обусловленно, суть пусты.

Зависимое от другого и относительное
Производится причинами и условиями.
Зависимое провозглашается [Тобой] «наивысшей истиной»
И невымышленной (не созданной) [целью духовного познания],

А также самосущим, праприродой, высшей реальностью,
Подлинной действительностью, основой, сущим». Конечно, [с наивысшей точки зрения] нет того, что существует [в нашем] воображении,
Но оно есть, будучи данным в зависимости.

Преподнесенный [Тобой] дар Закона
Есть Учение просветленных (будд) о бессмертии.
Оно указывает точный смысл,
Состоящий в пустотности дхармо-частиц.

Однако и [Твое] Учение о происхождении,
Прекращении, о существах, живой душе и тому подобном
Имеет лишь условный смысл.

Тобой, о Господин, названо оно Учением об относительном (Ш. 3–6, 40, 43–45, 56–57)¹³.

Особое место в творчестве Нагарджуны занимают два текста, посвященных исключительно учению о взаимозависимом происхождении. Первый из них – это 26-я глава «Коренных строф о Срединности» («Мула-мадхьямака-карика») с автокомментарием, называемым «Бесстрашным» («Акутобхайя»). Как известно, ММК считается главным философско-религиозным трактатом основоположника мадхьямики. Второй текст, относящийся к очеркам основных положений нагарджунизма¹⁴, называется «Строфы о сущности взаимозависимого происхождения» («Прапитья-самутпада-хридайя-карика»), далее – ПХК с автокомментарием (*вьякхьяна*). Их подробное изучение и перевод уже подготовлены к печати автором рецензии.

Приведенные материалы, надеюсь, показывают как родство К. с многоплановой текстовой деятельностью Нагарджуны, так и их отличие. Перед Нагарджуной стояли принципиально иные задачи – создать школу ученой герменевтики (*цастра*) для махаянского Слова Просветленного с методикой доказательства идей Великой колесницы и опровержения тех, кто их критиковал.

В заключение стоит отметить, что приведенные мною пассажи из Нагарджуны не только не умаляют непреходящие достоинства рецензируемой монографии, а лишь являются подтверждением того, что данная работа, выполненная на самом высоком научном уровне как комплексное востоковедное исследование, побуждает к продолжению работы, дает стимул для новых исследований, служит надежной опорой для всестороннего рассмотрения обширной и важной проблематики. Правда, авторы «Памятников» скромно заметили: «Многого в становлении махаяны мы еще не знаем» (с. 100).

В.П. Андросов

¹³ Контексты и пояснения к данным строфам см. там же, с. 414–415, 417–419, 431–432, 441–443, 446–447.

¹⁴ Относительно этого понятия см. там же, с. 37–46, а также Андросов В.П. Нагарджуна и его учение. М., 1990. С. 52–67 и др.