

**ПАМЯТНИКИ  
ПИСЬМЕННОСТИ  
ВОСТОКА**

**LXXXVIII**

СЕРИЯ ОСНОВАНА В 1965 ГОДУ

**BIBLIOTHECA BUDDHICA**

**XXXVI**

**ВОПРОСЫ МИЛИНДЫ  
(МИЛИНДАПАТЬХА)**

ПЕРЕВОД С ПАЛИ, ПРЕДИСЛОВИЕ,  
ИССЛЕДОВАНИЕ И КОММЕНТАРИЙ  
А. В. ПАРИБКА

**« НАУКА »**

**ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ**

**МОСКВА • 1989**

ББК 86.39  
В 74

Редакционная коллегия серии  
«Памятники письменности Востока»

О. Ф. Акимушкин, С. С. Аревшатын, А. Н. Болдырев, Г. М. Бонгард-Левин (зам. председателя), И. С. Брагинский, Г. Ф. Гирс (зам. председателя), В. Н. Горегляд, П. А. Грязневич, Д. В. Деоник, И. М. Дьяконов (председатель), Г. А. Зограф, Дж. В. Каграманов, У. И. Каримов, Е. И. Кычанов, Л. Н. Меньшиков, Е. П. Метревели, Э. Н. Темкин (отв. секретарь), А. Б. Халидов, С. С. Цельникер, К. Н. Юзбашян

Ответственный редактор  
В. Г. ЭРМАН

Утверждено к печати  
Институтом востоковедения АН СССР

4703020100-181  
В 013(02)-89 121-89

ISBN 5-02-016554-9

ББК 86.39

© Главная редакция  
восточной литературы  
издательства «Наука», 1989

Полный список книг серий «Памятники литературы народов Востока» и «Памятники письменности Востока» за 1959—1985 гг. опубликован в брошюре «Памятники литературы народов Востока. Памятники письменности Востока. Каталог серийных изданий. 1959—1985», вышедшей в свет в 1986 г. Ниже приводится список книг, вышедших в свет после публикации каталога и готовящихся к изданию.

- XXXII, 4. Сыма Цянь. Исторические записки («Ши цзи»). Т. IV. Пер. с кит., предисл. и коммент. Р. В. Вяткина. М., 1986.
- XXXII, 5. Сыма Цянь. Исторические записки («Ши цзи»). Т. V. Пер. с кит., предисл. и коммент. Р. В. Вяткина. М., 1987.
- LXI. Мела Махмуд Байазиди. Таварих-и кадим-и Курдистан («Древняя история Курдистана»). Т. 1. Перевод «Шараф-наме» Шараф-хана Бидлиси с персидского языка на курдский язык (курманджи). Изд. текста, предисл., указатели, оглавление К. К. Курдоева и Ж. С. Мусаэлян. М., 1986.
- LXXVI. Бай юй цзин (Сутра ста притч). Пер. с китайского и коммент. И. С. Гуревич. Вступит. ст. Л. Н. Меньшикова. М., 1986.
- LXXVII. Григор Нарекаци. Книга скорбных песнопений. Пер. с древнеармянского и примеч. М. О. Дарбинян-Меликян и Л. А. Халларян. Вступит. ст. С. С. Аверинцева.
- LXXVIII. Книга деяний Ардашира, сына Папака. Транскрипция текста, пер. со среднеперс., введ., коммент. и глоссарий О. М. Чунаковой. М., 1987.
- LXXIX. Мебе-и канун-и йеничери оджагы тарихи (История возникновения законов янычарского корпуса). Факсимиле рукописи. Изд. текста, пер. с турецкого, коммент. и введение И. Е. Петросян. М., 1987.
- LXXX. Махабхарата. Книга третья. Лесная (Араньякапарва). Пер. с санскрита, коммент. и предисл. Я. В. Василькова и С. Л. Невелевой. М., 1988.
- LXXXI, 1—4. Измененный и заново утвержденный кодекс девиза царствования Небесное процветание (1149—1169). Изд. текста, пер. с тангутского, исслед. и примеч. Е. К. Кычанова. В 4-х книжках. Кн. 1. Исследование. М., 1987.  
Кн. 2. Факсимиле, пер. и примеч. (главы 1—7). М., 1987.  
Кн. 3. Факсимиле, пер. и примеч. (главы 8—12). М., 1989.  
Кн. 4. Факсимиле, пер. и примеч. (главы 13—20). М., 1989.
- LXXXII. Шихуа о том, как Трипитака Великой Тан добыла священные книги (Да Тан Сань-цзан цюй цзин шихуа). Пер. с кит., исслед. и примеч. Л. К. Павловской. М., 1987.
- LXXXIII. 'Аджа'иб ад-дунйа (Чудеса мира). Критический текст, пер. с перс., введ., коммент. и указатели Л. П. Смирновой.
- LXXXIV. 'Али ибн Мухаммад ибн 'Абдаллах ал-Фахри. Китаб таякис ал-байан фи зикр ахл-ал-фирак ва-л-адйан (Краткое разъяснение к перечню последователей разных вер). Факсимиле ру-

- кописи. Изд. текста, вступит. ст., краткое изложение содержания, примеч. и указатели С. М. Прозорова. М., 1988.
- LXXXV. Аннамбхатта. Тарка-санграха и Тарка-дипика («Свод умозрений» и «Разъяснение к своду умозрений»). Пер. с санскрита, исслед. и примеч. Е. П. Островской.
- LXXXVI. Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Пер. с санскрита, исслед. и коммент. В. И. Рудого.
- LXXXVII. Вновь собранные записи о любви к младшим и почтении к родителям. Изд. текста факсимиле, вступит. статья, пер. с тангутского, коммент. и прилож. К. Б. Кепинг. Послел. М. В. Крюкова.
- LXXXIX. Дзэами Мотокиё. Предание о цветке стиля (Фуси кадэн), или Предание о цветке (Кадэнсё). Пер. со старояпонского, вступит. ст. и примеч. Н. Г. Анариной.
- XC. История Чойджид-дагхни. Факсимиле рукописи. Транслитерация текста, пер. с монг., исслед. и коммент. А. Г. Сазыкина.
- XCI. Махабхарата. Т. VIII. Карнапарва (Книга о Карне). Пер. с санскрита, предисл. и коммент. Я. В. Василькова и С. Л. Невелевой.
- XCII. Мах Шараф-ханум Курдистани. Хроника дома Ардалан (Тарих-и Ардалан). Пер. с перс., примеч. и предисл. Е. И. Васильевой.

## СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	8
«Вопросы Милинды» и их место в истории буддийской мысли	19
Вопросы Милинды (Милиндапаньха)	63
Книга первая. Внешнее повествование	64
Книга вторая. Вопросы о свойствах	80
Книга третья. Вопросы-рогатины	123
Книга четвертая. Вопрос о выводе	300
Книга пятая. О пользе чистых обетов	317
Книга шестая. Сравнения	329
Комментарий	375
Приложения	435
1. Реконструкция Книги I с учетом ее китайского варианта	436
2. Сутра запуска колеса проповеди	445
3. Сутра «Высшее благо»	452
4. Сутра «Презрение»	453
5. Случай с монахиней Ваджрой	455
6. Сутра «Колтун»	456
7. История якши, ударившего Шарипутру	457
8. Сутра «Алавийская»	459
9. «Малая сутра о Малункье»	461
10. Сутра «Чатумская»	464
11. Сутра «Верх знамени»	468
12. История обращения Нанды	470
13. Козни Мары	472
14. Беседа Нагасены с царем о душе, цитируемая в <i>Абхидхарма-кошабхашье</i>	473
Глоссарий	474
Список сокращений	477
Литература	478
Summary	481

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемые читателю в русском переводе «Вопросы Милинды» (далее — ВМ) — текст яркой индивидуальности и необычной судьбы, памятник древнеиндийской словесности, неповторимым образом соединяющий в себе немалую философскую, художественную, буддологическую и историко-культурную значимость. ВМ дошли до нас в двух версиях — пространной палийской, с которой выполнен настоящий перевод<sup>1</sup>, и значительно более краткой китайской, соответствующей двум первым книгам палийского текста<sup>2</sup>. Сочинение в целом отличается неоднородностью жанра, стиля, а отчасти и языка, что свидетельствует об исторической длительности формирования его в нынешнем виде и об отсутствии единого автора. За исключением первой книги — «Внешнего повествования», являющегося экспозицией ко всему тексту, памятник создан в форме бесед между греческим (пали упоако) царем Милиндой и буддийским монахом Нагасеной. Уже беглое знакомство с ВМ позволило Э. Бюрнуфу и Э. Харди<sup>3</sup> отождествить Милинду с эллинистическим царем Менандром, правителем одного из государств, образовавшихся на территории Северо-Западной Индии и сопредельных стран после восточного похода Александра Македонского. Его царствование относят к 130—100 гг. до н. э.<sup>4</sup> Отчеканенные Менандром монеты с его изображением найдены на территории современных Афганистана, Пакистана и Северной Индии<sup>5</sup>. Город Сагала (современный Сяялкот), в котором, согласно нашему тексту, состоялась беседа, упомянут в «Географии» Страбона<sup>6</sup>. Оказалось, таким образом, что

<sup>1</sup> Издание: Milindapañho. The Pali Text ed. by V. Trenckner. London—Edinburgh, 1880.

<sup>2</sup> См.: Demiéville P. Les versions chinoises du Milindapañho.— Bulletin Française d'Extrême-Orient. 1924, XXIV, c. 1—158.

<sup>3</sup> Burnouf E. Introduction à l'histoire du buddhisme indien. P., 1845, c. 517; Hardy E. A Manual of Buddhism. L., 1860, c. 570.

<sup>4</sup> Die Fragen des Königs Menandros. Aus dem Pali... übersetzt von F. O. Schrader. B., [1907], c. XVI.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Страбон. География, XI, II, 1.

ВМ — единственное произведение древнеиндийской литературы, где фигурирует реально существовавший и названный по имени древний грек. Милинда, правда, упомянут еще раз в средневековом сочинении кашмирца Кшемендры *Бодхисаттвавадана-кальпалата*<sup>7</sup>, но совершенно безлико и несодержательно. Царь этот, несомненно, был наиболее выдающимся из греко-индийских властителей, в свое время он продвинул границы греческих владений в Индии далеко на восток, вплоть до Сакеты [известную фразу из *Махабхараты* Патанджали (II в. до н. э.): «Грек осадил Сакету» — принято связывать именно с Менандром] и даже Паталипутры<sup>8</sup>. Однако военные успехи нечасто оставляли по себе у индийцев прочную память. Чем же заслужил завоеватель-иноземец столь редкую в Индии честь превратиться в литературный персонаж? Интересно свидетельство Плутарха Херонейского (I—II вв.), которому имя Менандра было известно. По его словам, после кончины царя семь городов оспаривали между собой привилегию похоронить останки его на своей земле<sup>9</sup>. Если для эллиниста такой фольклоризированный факт напомнит скорее о Гомере, то индолог увидит в нем отражение религиозно окрашенного почтения к покойному, желание построить ступу, что применительно к светскому лицу монарха означает восприятие его как чакравартина — праведного царя-покровителя буддизма. Предположение это подтверждается внутренними данными текста. В конце кн. II ВМ Милинда и впрямь выражает симпатию и уважение к учению своего собеседника. Он говорит даже, что, стань он, как это принято по индийскому обычаю, учеником (*antevāsi*) Нагасены, он быстро смог бы понять дхарму до конца (*ājāneyaṃ*), т. е. достиг бы архатства — буддийской святости, но, увы, такой поступок для него невозможен. Ведь как частное лицо царю не выжить — слишком уж много у него врагов, — и ему остается поглядывать на Нагасену, уподобясь «льву в золотой клетке»: почетно, да несвободно. Подводя итог беседе, Милинда подчеркивает, что должен отблагодарить монаха со всей щедростью — не потому, что Нагасене и на самом деле нужны его дары, а для создания благоприятного общественного мнения. Таким образом, царь изображен деятельным покровителем буддизма, хотя формально-ритуализованного принятия его в словах Милинды и нет, что тоже любопытно, ибо выглядит заметным отклонением от индийских поведенческих норм: по правилам диспута побежденный принимает учение победителя. Впрочем, не столь уж важно, сделался ли Милинда лично приверженцем буддизма, каким его рисует

<sup>7</sup> В Ступавадане (№ 57).

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> The Questions of King Milinda. Transl. from the Pali by T. W. Rhys Davids. Oxf., 1890, c. XXI.

кн. III—VI ВМ. В описании их скорее можно видеть индианизацию реального царя-грека. Индианизацией равным образом представляется и повествование кн. I, где Милинда изображен неутомимым спорщиком, наводившим трепет на учителей и проповедников всех мастей, покуда он не столкнулся с великим Нагасеной и не принял его учения. Правдоподобнее считать Менандра образованным и любознательным человеком, интересовавшимся распространёнными в его владениях сектами, религиями, философиями, — таких людей среди эллинистических монархов, а позднее и римских императоров было немало, — а равно и здравомыслящим политиком, который осознавал, что утвердиться в чужой стране, не заручившись поддержкой влиятельного вероучения, просто нереально.

Собеседник царя, монах Нагасена, неизвестен сколько-нибудь подробно из источников, независимых от ВМ. В индийской литературе северных школ раннего буддизма единственное упоминание о нем мы встречаем в гл. 9 *Абхидхармакошахашы* Васубандху (V в.), где процитирован краткий отрывок из беседы тхеры с царем Калингой (очевидное искажение иноязычного имени Милинда). Нагасена объясняет в нем, почему Будда отказывается отвечать на вопрос о тождестве либо различности тела и души, т. е. на один из четырех «оставляемых без ответа» вопросов в философии Будды (наряду с вопросами о вечности либо бренности мира, о его конечности либо бесконечности и о посмертном бытии святого). Оказывается, ответ невозможен логически, ибо души (*jīva*) не существует. Если верить Васубандху, то Нагасена был первым и к V в. уже «древним» автором, высказавшим это принципиальное положение. Но тогда его приходится признать незаурядной фигурой в раннем буддизме<sup>10</sup>. Цитируемого у Васубандху пассажа в дошедшем до нас тексте ВМ нет, но сама проблема существования души поднимается в нем не раз (в начале второго дня беседы в кн. II и в самом ее конце, а если считать и обсуждение проблемы «знатока», что отличается лишь терминологией, то всего четыре раза). В тибетском буддизме Нагасена включен в группу «шестнадцати архатов», личных учеников Будды, проповедовавших будто бы его учение в разных странах. Но раннебуддийская традиция не содержит какого-либо упоминания о прижизненном ученике Будды Шакьямуни с таким именем. Вероятно, поэтому у тибетцев, принявших буддизм едва ли не спустя тысячелетие после эпохи жизни реальных Менандра и Нагасены, имя последнего связалось с именами прочих видных сподвижников Шакьямуни просто как имя прославленного древнего деятеля, сведений о котором уже не сохранилось. Историческая реальность, как известно, очень

<sup>10</sup> Цитируемый Васубандху отрывок переведен в Приложении 14.

быстро заволакивалась в Индии легендами и мифологически-художественными клише. Ведь даже палийская версия кн. I, которую нет оснований относить в ее окончательном виде к эпохе позже V в., разбавляет первоначальный текст крайне неловкими интерполяциями из канонической сутры «Плоды шраманства»: царя Милинду заставляют беседовать с современниками Будды, хотя несколькими страницами ранее в уста Будды вложено пророчество, предрекающее рождение Милинды через пятьсот лет после его кончины. Ясно, что уже ко времени создания комментариев на палийский канон (к V в.), цитирующих ВМ, историческая перспектива была утрачена. И так, данные индийской и тибетской традиций позволяют лишь утверждать, что в свое время (вероятно, не менее двух веков после его смерти) Нагасена почитался в буддийском мире крупной величиной. Собранный и проанализированный П. Демьевилем<sup>11</sup> китайский материал не добавляет к этому заключению ничего нового.

Историчность обоих главных персонажей ВМ и сама уникальность фигуры царя-иноземца в индийской литературе делают предположение о реально имевшей место встрече и беседе весьма вероятным. Древнейшие части текста ВМ можно считать, таким образом, обобщенным и преломленным отражением случившегося греко-индийского культурного контакта, своего рода индийской его версией. Доля этих частей от общего объема палийского текста невелика и составляет не более 1/5, куда входят отдельные куски кн. I (см. ниже) и почти вся кн. II. Здесь еще заметны не успевшая стереться инокультурная необычность царя, манера его поведения, способ выражаться; есть и иные свидетельства культурного греческого присутствия. Исходя из этого, допустимо датировать эту часть текста рубежом нашей эры. Созданы данные разделы ВМ были, вероятно, на индийском Северо-Западе, примерно там же, где произошла встреча Менандра с Нагасеной. Поэтому языком подлинника не мог быть пали, неупотребительный в Пенджабе. Вернее всего предполагать какой-то вариант гибридного санскрита, но не чистый санскрит, ибо частые цитаты и заимствования из Канона никогда не встречаются в литературе в брахмански правильной санскритской форме. В жанровом отношении кн. I квалифицируется как *авадана*, а кн. II напоминает некоторые образцы канонических сутр, но достаточно своеобразна: синтаксис ее прозрачнее, метода ведения беседы отработаннее, нежели в сутрах, а повествование, помимо реплик собеседников, рудиментарно. Содержательно же кн. II есть философско-доктринальный диалог на буддийские темы, вносящий немало нового в буддийскую мысль.

<sup>11</sup> *Demiéville P. Les versions chinoises du Milindapanha, с. 46—64.*

Прочие части ВМ, составляющие  $\frac{4}{5}$  объема памятника, описаны позднее. Никакого греческого влияния, присутствия или колорита в них уже незаметно. Милинда здесь ничем не отличается от обычного индийского царя, он теперь убежденный буддист, соблюдающий обеты, прилежно изучающий Канон и стремящийся разрешить свои сомнения беседой с авторитетным наставником. Стиль кн. III выделяется заметной изысканностью на фоне предыдущих частей текста и обнаруживает знакомство автора не только с канонической буддийской литературой, но и с древнеиндийской поэтикой. Появляются многочисленные сложные слова, усложняется синтаксис, нередки употребления перфектного причастия в функции сказуемого и конструкции герундивов с различными связками. Немало встречается здесь слов, зафиксированных палийскими словарями только в ВМ, но приводимых в «Словаре гибридного санскрита» Эджертона. Отличия языка и авторской манеры свидетельствуют в пользу значительно более позднего создания кн. III. Поскольку она неоднократно цитируется палийскими комментаторами Канона, к V в. она уже существовала, хотя и нельзя утверждать с достоверностью, что в теперешнем виде. Стилистические соображения более определенно ограничивают эпоху ее сложения первыми веками нашей эры. Жанр кн. III в буддийской литературе уникален, ее можно назвать апологетически-герменевтическими беседами.

Книги IV—VI составлены еще позднее и гораздо менее значительны. Книга IV представляет в основном художественный интерес, не будучи содержательно оригинальной, а две последние книги достаточно провинциальны и художественно. Созданы они на Цейлоне (а значит, на языке пали), что явствует из обилия морских сравнений и перечня портов и приморских стран в кн. V, где названы все области Индии и сопредельных стран, но не Цейлон.

Исследования В. немногочисленны. Палийский текст был впервые опубликован в 1880 г. В. Тренкнером на основании трех цейлонских и одной сиамской рукописи<sup>12</sup>. В 1890 и 1894 гг. Т. В. Рис-Дэвидс издал почти полный (за исключением вопросов 6 и 21 из кн. III, невозможных для опубликования в условиях викторианской Англии) английский перевод с двумя введениями, отождествлением части канонических цитат и анализом известных тогда исторических данных о Менандре<sup>13</sup>. Выполненный О. Шрадером частичный перевод на немецкий язык первых двух книг<sup>14</sup> ставит целью выделить исторически первоначальное, по мнению исследователя, а также наиболее значительное содержательно и литературно ядро

<sup>12</sup> См. примеч. 1.

<sup>13</sup> См. примеч. 9.

<sup>14</sup> См. примеч. 4.

текста. Но что касается первого, то теперь достаточно очевидно на гиперкритичность Шрадера, а во втором отношении он явно пристрастен<sup>15</sup>. В переводе О. Шрадера принимается в основном понимание текста, предложенное Т. В. Рис-Дэвидсом; перевод снабжен обширными и содержательными комментариями, в том числе толкованиями философско-психологических терминов. С прогрессом буддологии обе эти работы значительно устарели. Существует ряд более поздних переводов ВМ на современные европейские языки<sup>16</sup> и на японский. Есть также выполненные в русле буддийской традиции переводы на сингальский, бирманский, тайский языки<sup>17</sup>.

Исследование китайской версии, начатое С. Леви и Э. Шпехтом<sup>18</sup> и продолженное П. Пельо<sup>19</sup>, подытожено в основательном труде П. Демьевиля<sup>20</sup>, включающем перевод, сопоставительный анализ палийского и китайского текстов и словарь терминологических соответствий. Выводы П. Демьевиля следующие.

1. Ни китайская, ни палийская версии первой книги не сохранили первоначальной редакции. В пратекст входили описание Сагалы, история детства и монашеского воспитания Нагасены, беседа царя с Аюпалою и победа над ним, встреча царя с Нагасеной. При этом даже порядок расположения этих отрывков различен в китайской и палийской версиях, что не позволяет восстановить первоначальный текст с достоверностью. Впоследствии в палийскую редакцию и в тот текст, который (в достаточно плохой сохранности) имели перед собою китайские переводчики, были добавлены легенды о встречах царя с Нагасеной в прошлых существованиях, в обеих редакциях не совпадающие. Палийский текст был также расширен интерполяцией в него истории о Тиссе Моггаллипутте, эпизодом путешествия монахов в небесную обитель Тридцати Трех богов и рассказом о поездке молодого Нагасены в Паталипутру (все эти вставки — из комментария на тхеравадинскую

<sup>15</sup> О. Шрадер считает сравнительно маловажной кн. III. Однако художественные ее достоинства несомненны, а содержательный анализ показывает, что герменевтика ее знаменует собою весьма важный этап эволюции буддизма к махаяне.

<sup>16</sup> Die Fragen des Milindo. Aus dem Pali... übersetzt von Nyānatiloka. Bd. 1. Lpz., 1919; Bd. 2. München — Neubiberg, 1924; Milinda's Questions. Transl. from the Pali by I. Horner. L., 1963—1964.

<sup>17</sup> См.: Behring S. Beiträge zu einer Milindapanha—Bibliographie.— Bulletin of the School of Oriental Studies, University of London, 1933, vol. 7, c. 335—348, 517—539.

<sup>18</sup> Specht Ed. et Lévi S. Deux traductions chinoises du Milindapanho.— Proceeding of the Ninth International Congress of Orientalists. Vol. 1. L., 1893, c. 518—529.

<sup>19</sup> Pelliot P. Les noms propres dans les traductions chinoises du Milindapanha.— Journal Asiatique. Sér. 11. 1914, t. 4, c. 379—419.

<sup>20</sup> См. примеч. 2.

*Винаяпитаку*), краткой сводкой содержания тхеравадинской *Абхидхаммапитаки*, весьма неуклюжей вставкой из плохо подогнанного отрывка сутры «Плоды шраманства» и некоторыми другими, менее значительными добавлениями.

2. Редакции второй книги в целом совпадают. В китайском тексте кое-где имеются небольшие вставки с пояснением терминов и расшифровкой перечней; одна пара отрывков переведена местами.

3. Китайский перевод выполнен не позже III в. н. э., т. е. принадлежит к ранней эпохе переводов. Терминологические соответствия не соблюдаются сколько-нибудь строго, содержательные тонкости текста не переданы. Язык перевода — близкий к разговорному, небрежный, понимается с трудом.

«Вопросы Милинды» привлекали до сих пор исследователей преимущественно как исторический источник и выдающийся памятник древнеиндийской литературы, достоинства которого оцениваются неизменно высоко. Выяснения его места в истории буддийской мысли систематически еще не проведено. Чрезмерное значение, придаваемое ВМ М. Роем в его «Истории индийской философии»<sup>21</sup>, явно необосновано.

На русском языке существовал до сих пор прямой перевод с пали только трех отрывков из ВМ<sup>22</sup>. Цитатами, приводимыми в книге М. Роя, пользоваться нельзя: это результат последовательного перевода с пали на бенгальский и на русский, и текст в них совершенно неузнаваем.

Настоящее издание преследует две различные и не во всем легко совместимые цели, поскольку адресовано двум группам читателей. Желательность такого совмещения диктуется особенностью культурной ситуации в нашей стране. В западных странах широкий интерес читающей публики к классическим памятникам индийской культуры отсутствует, и специалист, работая над переводом, предназначает его преимущественно для коллег<sup>23</sup>; особенно это верно применительно к текстам, которые при всей их художественной значимости несут еще и выраженное философское содержание, а ВМ как раз таковы. Это освобождает переводчика от трудной задачи адекватного воспроизведения стиля и художественности формы вообще; перевод становится итогом научного исследования и интерпретации только содержания памятника и средством передачи его смысла, и в нем допустимо использование любых пластов лексики, в том числе свободное употребление современных фило-

<sup>21</sup> Рой М. История индийской философии. М., 1958.

<sup>22</sup> Антология мировой философии. Т. 1. М., 1969, с. 126—128; *Елизаренкова Т. Я., Топоров В. Н.* Язык пали. М., 1965, с. 201—202.

<sup>23</sup> Французский коллега сказал как-то раз в личной беседе переводчику, что не видит смысла в переводе одного выдающегося древнеиндийского памятника на французский язык, поскольку уже есть английский перевод.

софских и психологических понятий (например, феноменологической школы) или, напротив, оставление множества труднопереводимых в европейском культурном коде понятий без перевода, в индийском звучании.

Задача историко-культурного исследования переводимого текста стоит в не меньшей мере и перед переводчиком на русский язык, но он, зная о большом интересе широкого круга читателей к индийской культуре и мысли, вправе рассчитывать на достаточно обширную аудиторию, вовсе не сводящуюся к одним только специалистам, а следовательно, учитывая ее интересы, не может пренебрегать передачей средствами русского языка эстетической ценности индийского текста. Однако соединение художественности и терминологической строгости — а терминов в «Вопросах Милинды» используется немало — дается очень нелегко.

Прежде всего перевод мировоззренческих индийских текстов труден потому, что они созданы в рамках культуры, выросшей из самой себя и, в частности, не опирающейся в своих лингвистических средствах ни на что, кроме своего собственного языка — древнеиндийского или раннесреднеиндийского в разных вариантах. Стало быть, любые понятия, сколь бы специализированными и отвлеченными от обыденного употребления они ни были, продолжали для индийцев оставаться в своей языковой оболочке знакомыми и понятными словами, не производившими впечатления чего-то чуждого. Этимология их всегда прозрачна и нередко помогает понять ход мысли, приведшей к их обособлению и превращению в термины; иными словами, они мотивированы не только особой логикой дисциплины, в которой применяются, но и всеобщей логикой мышления, запечатленной в языке. Это сохраняет гибкость и живость мысли, воплощенной в понятии, облегчает его усвоение и применение и дает ему необходимое для философского мышления слияние непосредственности и опосредованности, а кроме того, позволяет использовать его и в художественных целях, как слово родное, знакомое, говорящее уже своим звуковым обликом и вызывающее многообразные и не жестко определенные образы и ассоциации. Указанную особенность философского языка пали и санскрит разделяют с древнегреческим. Трудности перевода платоновских текстов, наиболее ярко воплощающих в себе синтетичность специально-терминологического и общепонятного, хорошо известны. В индийских языках к этому присоединяется ее одна черта — поражающее богатство и развитость лексики, выражающей явления душевного мира, и отсутствие у нее европейской эквивалентов. Изрядная часть этого богатства терминологизируется в буддийской философско-психологической теории, что делает буддийские тексты самыми труднопереводимыми во всей индийской философии.

Понятно, что единого пути преодоления двух названных сложностей предложить нельзя: В переводе ВМ опробован лишь один из вариантов, вряд ли применимый без изменений к текстам иного типа. Главной задачей здесь было возможно более полно и адекватно передать художественность памятника, создать у читателя русского перевода впечатление, максимально близкое к тому, какое производил, как можно предполагать, подлинник на индийского читателя, *не слишком сведущего в буддизме*, но при этом так воспроизвести по-русски специальные термины, чтобы они, оставаясь русскими словами (как их оригиналы — палийскими словами), уже своим строением не только не противоречили возможности втолковать в них или вырастить в них терминологический смысл, но и, напротив, способствовали этому, так чтобы язык помогал, а не мешал читателю думать. Приведем примеры. Слово *saṅkhāro* (санскр. *saṅskāra*) есть отглагольное существительное от *saṃ + kṛ* «подготавливать», «обрабатывать», а этимологически «со-[вместно] делать» и означает в общеупотребительном языке «приготовление; обработка; обряд» и пр. В буддийской терминологии это слово значит «дхарма, наличное явление которой вызывается многими условиями». Оно переведено как *слагаемое*, что этимологически не совпадает с индийским значением, но легко может быть осмыслено как буддийский термин, если бы таковой существовал в русском языке, а именно: 1) *Слагаемое* (пассивное причастие от «слагать») есть то, что складывается из многого (=сложённое), но при этом не непременно сложное — этот оттенок не диктуется языком с необходимостью, — то, получение, проявление чего сложно, зависит от нескольких причин и условий. 2) *Слагаемое* далее есть то, что дает в сумме нечто иное — тогда это те «слагаемые», которые, выступая в качестве условий, дают возможность проявления некоторого другого «слагаемого». Именно так и толкуется обусловленность санскар в буддизме. 3) Наконец, *слагаемое* есть также то, что может быть сложено, отложено в сторону — как в выражении «сложить с себя бремя», и тогда это слово передает не менее актуальный для буддийского учения смысл: сансары можно погасить, прекратить их тягостное проявление, исключить возможность их будущего бытия. Осуществление этого и есть достижение нирваны. Этот последний смысл не содержится в индийском термине как слове, но он совершенно уместен, так что получается даже, что русский эквивалент мог бы оказаться более пригодным для выражения индийского понятия, чем его прообраз.

Слово *vi-takko* «раз+мысль, рассуждение» терминологически означает ввод в сознание нового содержания и передано как *задумывание* — слово, актуально не существующее в русском языке, поэтому свободное от неправильных жестких ассо-

циаций, но вполне допустимое, и его понимание в указанном смысле возможно.

Из имен собственных переводятся явно опознаваемые в своем качестве клички и прозвища, а также значащее имя приближенного царя Милинды — Саббадина (Все-отдам), знание значения которого необходимо для адекватного понимания текста.

В пределе осуществлением поставленной задачи был бы перевод, полностью свободный как от западноевропейских заимствований, так и от недопереведенностей. Ведь оставлять слово без перевода — это, строго говоря, недоделывать свою работу до конца, безразлично, происходит ли это из-за неумения или обусловлено языковыми или культурными факторами. Естественно, что такое предельно последовательное осуществление принципа оказалось невозможным. Перевод — слишком тонкое и сложное дело, чтобы принципы его можно было легко и кратко сформулировать в виде полумеханически прилагаемых к материалу правил. Главные отступления следующие: введено латинское слово «аффект» как переводной эквивалент палийского *kilesa* (санскр. *kleśa*). Этот термин предлагается понимать в духе спинозовской «Этики», где он выражает близкое и объемное и содержательно к индийскому понятие. Оставлены без перевода слова: «йог», «йога» — они уже прижились в русском языке; «шраман» — важна парность — «шраматы» и «брахматы», а «брахман» уже заимствовано; «дхарма» в специально-буддийском значении — это понятие совершенно непереводаемо; «абхидхарма» — чтобы не потерять связь с «дхармой»; «Татхагата» — эпитет Будды, значение которого не было до конца ясно уже индийцам; «бодхисаттва» — по личному неумению переводчика (перевод должен быть возможен); «нирвана» — в начале текста, где термин просто упоминается, но не разъясняется, переведено этимологически как «покой», чтобы не поощрять укоренившиеся в русском языковом сознании совершенно превратные, даже пошлые понимания; ближе к концу текста, где нирвана становится предметом обсуждения, слово оставлено без перевода; «сутра» — название литературного жанра является частным термином, для которого внутренняя словесная форма не слишком важна. Все эти слова даны в санскритском, а не в палийском звучании в силу большей известности санскрита.

Требованием воссоздания художественно цельного впечатления продиктована форма подачи в Приложении кн. I ВМ, оригинал которой во всех подробностях невосстановим. Была сделана попытка представить ее, опираясь на результаты проведенного Демьевилем анализа, в виде, максимально близком к наличной палийской редакции, освободив последнюю от позднейших разрушающих единство напластований. Выброшены ин-



*Предисловие*

---

терполяции канонической *Винаи* и из сутры «Плоды шраманства»; произведено еще несколько незначительных сокращений за счет мест, отсутствующих в китайской версии. Обрывки текста местами переставлены, чтобы избежать неоправданных сбоев в изложении, которыми пестрит палийская версия. Добавлено шесть бесцветных фраз на стыках переведенных пассажей; они заключены в квадратные скобки. Одним словом, переводчик поступил примерно так же, как архитектор-реставратор безнадежно испорченного поздними перестройками памятника: убрал все, что мешает обзору целого, и подкрепил древние стены незаметными и не портящими вида современными опорами.

По существующему обыкновению, перевод текста кн. I в дошедшей до нас палийской версии помещен в основной корпус издания, а реконструкция вынесена в Приложения, однако при первом чтении переводчик посоветовал бы читателю начать с реконструированной версии.

При переводе кн. II в нескольких случаях сличение китайской и палийской версий позволило предположительно восстановить изначальное чтение и улучшить понимание текста. Эти случаи указаны в примечаниях. Перевод прочих книг, отсутствующих в китайской рецензии, следует целиком палийскому изводу.

Таким образом, перевод представляет издаваемый памятник как общекультурное явление, моделирует языковую стихию смыслов, в которой он создан. За малыми исключениями, судить на основании одного его о философски-доктринальном содержании текста было бы неосторожно. Все сколько-нибудь тонкие проблемы нерешаемы без знания подлинных терминов. Даже сам подлинник нельзя считать готовым материалом для историко-культурной интерпретации: без включения его в исторический контекст он не более чем отрывок без начала и конца.

В Комментариях даются сведения, необходимые для понимания отдельных мест текста, но не текста в целом: элементы текстологии, отождествления канонических цитат, расшифровки намеков, комментирование реалий и пр. Ряд приложений должен отчасти компенсировать отсутствующее у читателя перевода знание канонической буддийской литературы. Из текстовых источников только канонические тексты являются непосредственным фоном ВМ, ибо «Вопросы» в южнобуддийской литературе занимают вполне определенное место — после Канона и перед всем прочим, т. е. комментариями, компендиями и т. п.

Книгу завершают глоссарий, который служит выборочным словарем к специальному языку текста.

## SUMMARY

*Milinda's Questions.* This is the first translation of the book into Russian. It constitutes a unique monument of Buddhist and world culture. It is a remarkable sample of the Indian philosophic literature distinguished by great originality within its genre. Its ancient version (the original recension) of Book One and virtually the entire Book Two was composed in the 1st century A. D. in North-West India, and had acquired its present form some centuries later in Sri Lanka. MQ is the only work of the early Indian literature, which mentions the name of a real Greek, Milinda, the Graeko-Bactrian King Menander who ruled in the second half of the 2nd century B. C. His questions of philosophic and religious problems of Buddhism are answered by a prominent Buddhist authority Nagasena. The story probably relies on the real encounter between Milinda and the Buddhist ācārya.

The edition is addressed to two categories of readers. The translation is meant not only for the students of culture, but also for a wide section of educated readers. It attempts to convey the aesthetic indiosyncrasy of the original in the Russian language while strictly following its terminology. The translator believes that in the distinctive, self-sustaining early Indian culture, a specific concept, when expressed, cannot be isolated from the initial linguistic meaning, for the language form, expressing the concept, remains transparent and directly reaches the aesthetic plane of the mind. For this reason, the terms are motivated not only by the logic of the subject, to which they belong, but also by the universal logic of thinking, reflected in the language. But for few exceptions of the old Indian words, borrowed by the Russian language, virtually the entire terms of the Buddhist philosophy and psychology are rendered by plain Russian words. Their general meaning makes it possible to convey by means of them the Indian concepts that had no analogues in the European cultural code. In some instances, a number of new words were coined, to serve as equivalents of the Indian ones. The translation reconstructs thereby this writing as a phenomenon of the universal humanitarian culture. It simulates the linguistic environment in which it was created to show the Russian reader that MQ is comparable with Plato's dialogues and Cicero's treatises.

The commentary to the translation is addressed to specialists.

It identifies the quotations and allusions of the Buddhist canon, often making use of a wider context. Some realities are explained and lists of terms are decoded. In some cases there are necessary philosophic, psychological, social and cultural explications. Textological problems are also considered. Deviations from Trenckner's edition on which the translation is made are noted. The interpretation of the text differs from earlier Western translations including: (1) colophon *Nāgasena-Milindarāja-pañhā niṭṭhitā* (Trenckner, p. 64) is interpreted as "The end of Nagasena's questions to King Milinda". For this reason, this section is not considered to be the end of Book Two, and the total number of books makes six; (2) the dubious passage at the beginning of Chapter 3, Book Two (Trenckner, pp. 51-52) is tentatively reconstructed by collating it with the Chinese version according to P. Demiéville.

In order to recreate the cultural background, constituted for the reader of the original by the Buddhist canon, a number of canonic translations, mentioned or discussed in MQ, are included in the appendices.

The foreword gives a short description of the monument, sums up the results of its study, and sets out the principles of translation. The article on the study of the monument considers, firstly, the problems of MQ genre, and secondly, the content of the writing in terms of cultural tradition. The main formal distinctions of the writing are as follows.

With the exception of Book One, which has a form of *avadāna*, MQ is written as a didactic conversation between ācārya Nagasena and student Milinda. The roles are established at the beginning of the conversation in Book Two, after Milinda's unsuccessful attempt to talk to Nagasena as an equal. Nagasena's explications are usually built according to a five-elements syllogism, akin to the *nyāya* syllogism. But its elements (*avayava*) are distributed as utterances of both participants. The third element is particularly different from the *nyāya* syllogism, because instead of *udāharaṇam* (an instance, an example of a general rule, known to the addressee) *opammaṃ* (a pattern, a usual situation isomorphous to the one under consideration) is used. The explicated meaning itself is presented in the form of *māṭṛkā*, or a concise list, containing the result of immanent division of the concept.

In contrast with the canon, Book Two includes: (1) dialectical elaboration of the concept of becoming, done with virtually categorical thoroughness, (2) a number of *dharma* definitions, used for the first time ever, borrowed by later commentators of *abhidharma*. Also for the first time *dharma* is defined by means of *lakṣaṇa*; (3) Buddha's accomplishment, according to the author, is the elaboration of the analytical study of integral psychological processes; (4) the discussion of the problem of *purimā*

*Summary*

koṭi (Trenckner, pp. 51-52) resembles the deliberations of the mādhyaṃika school; (5) in arguing upon a chariot (beginning of Book Two) the speakers indirectly introduce important semiotic concepts.

The tenets in Book Two, conflicting with the Theravada school, in the framework of which the text was built, and a number of tenets, diverging from its principles in Book Three, raise the question about MQ affiliation to the Buddhist school. The analysis of controversial theses in MQ after A. Bareau's list of disparities among the early Buddhist school suggests the only conclusion that MQ, as a theoretically consistent writing, belongs to the kāśyapīa school. This can hardly be verified because the school is scarcely known.

Book Three constitutes more than a half of the text. It is of interest from the viewpoint of its hermeneutics. The experience of comparing seemingly contradicting canonic quotations, differentiation of levels of meaning, addressees etc., should inevitably run counter to the tendency of creating a consistent Buddhist philosophy on the basis of canonic texts, for Buddha is claimed to be an expert teacher. It means that the hierarchy of meanings, as a basis of any taxonomy, cannot be substantiated. Thus the hermeneutics of Book Three inevitably leads to principles of Mahayana Buddhism: the priority of method over system and relativity of spoken words.

Book Four to Six were written later and are of less interest. Book Four presents an extended allegory of dharma and sangha as a city, which is an indication of gradual anticipation of tantric mandalas.

This edition has a glossary in addition to commentaries on individual sections of the text. The glossary explains technical terms of the text.

**В 74** **Вопросы Милинды (Милиндапаньха).** Пер. с пали, исслед. и коммент. А. В. Парибка. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1989 (Памятники письменности Востока. LXXXVIII. Bibliotheca Buddhica. XXXVI).— 485 с. ISBN 5-02-016554-9

Издание представляет собой первый перевод с языка пали на русский выдающегося произведения индо-буддийской литературы «Милиндапаньха» («Вопросы Милинды»), единственного в своем роде текста, в котором в высоколитературной форме отразилась встреча греческого и индийского культурных миров. (Милинда — реально существовавший индо-греческий царь Менандр.) Текст создан в первых веках нашей эры. Перевод сопровождается исследовательской статьей и обширным научным комментарием.

**В** 4703020100-181 121-89  
013(02)-89

**ББК 86.39**