

РОССИЙСКАЯ
АКАДЕМИЯ НАУК

Санкт-Петербургский филиал
Института востоковедения

Выпускается
под руководством Отделения
историко-филологических наук

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

1

ВЕСНА — ЛЕТО
2004

Журнал основан в 2004 году

Выходит 2 раза в год

В НОМЕРЕ:

ПУБЛИКАЦИИ

- А.Г. Сазыкин.* Ранний монгольский перевод рассказов о пользе «Алмазной сутры» 7
- Ма Жун.* Книга о верности. Предисл., пер. и примеч. И.Ф. Поповой 60

ИССЛЕДОВАНИЯ

- А.И. Колесников.* Материалы к характеристике политической и этноконфессиональной ситуации в восточном Иране и Хорасане (по сведениям мусульманских географов IX–XII вв.) 69
- Ж.С. Мусаэлян.* Мела Махмуд Баязиди и его первый перевод «Шараф-наме» Шараф-хана Бидлиси на курдский язык 98
- И.С. Гуревич.* К характеристике языка памятников жанра *пинхуа* (平話) периода Сун–Юань 108

КНИЖНАЯ КУЛЬТУРА

- О.Ф. Акимушкин.* К вопросу о среднеазиатских переплетах рукописных книг (30-е годы XVIII — 30-е годы XX в.) 143
- Е.И. Кычанов.* Несколько предварительных замечаний по поводу тангутского текста «Собрание слов, передаваемых от одного к другому в трех поколениях» 147



«Наука»
Издательская фирма
«Восточная литература»
2004

<i>Вал. В. Полосин. Рукописи каллиграфической школы Ибн Муклы (проблема идентификации)</i>	160
<i>О. П. Щеглова. Коммерческие каталоги индийских книгоиздателей</i>	177

КОЛЛЕКЦИИ И АРХИВЫ

<i>М. И. Воробьева-Десятовская. К истории сложения буддийского канона: проблема языкового разнообразия и авторства буддийских канонических текстов</i>	200
--	-----

РЕСТАВРАЦИЯ И ХРАНЕНИЕ

<i>Л. И. Крякина, И. Н. Кулешова. Физико-химические исследования и реставрация тангутских рукописей и ксилографов XII в. из коллекции СПбФ ИВ РАН</i>	219
---	-----

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

<i>Т. В. Ермакова. Научная конференция «Научные экспедиции в Китай и Центральную Азию в первой трети XX в. К 140-летию С. Ф. Ольденбурга (1863–1934)»</i>	243
<i>М. И. Воробьева-Десятовская. Собрание восточных рукописей СПбФ ИВ РАН. Несколько слов об истории Азиатского музея</i>	246

РЕЦЕНЗИИ

<i>Е. И. Кычанов. Агван Доржиев. Занимательные заметки: Описание путешествия вокруг света (Автобиография)</i>	252
<i>А. Гордин. С. М. Якерсон. Еврейская средневековая книга: Кодикологические, палеографические и книговедческие аспекты</i>	253

На четвертой странице обложки:
л. 13b–14a рук. Q 415
сборника рассказов о пользе «Алмазной сутры» из собрания СПбФ ИВ РАН (к статье А. Г. Сазыкина)

Над номером работали:

Р. И. Котова
Л. Л. Михалевский
Э. Л. Эрман
И. Г. Ким
О. В. Волкова
Е. В. Катышева
А. В. Богатюк

К истории сложения буддийского канона: проблема языкового разнообразия и авторства буддийских канонических текстов

Начиная со времени О.О. Розенберга, отечественные буддологи неоднократно указывали на многоплановость буддизма. Он не был однородным явлением, подобным другим мировым религиям, таким, как иудаизм, христианство, ислам, индуизм. Назвать буддизм просто религиозно-философской системой — это значит упустить многие присущие ему важные функции. Как часть индийской философии, буддизм отражал философские взгляды нескольких школ и направлений, которые имеют свою историю. В то же время в буддизме параллельно с философией и психологией развивался ритуал, лежавший в основе народной религии. Такие общеиндийские эзотерические системы, как йога, постоянно присутствовали и в философии, и в религиозной практике буддизма. С помощью йоги адепт мог регулировать свое сознание, совершенствовать свою психику. С народной религией тесно переплеталась этика.

Будда учил, что общее состояние окружающего мира зависит от сознания составляющих его «человеческих» существ. Благое и дурное поведение живых существ не только ведет к ухудшению их кармы, но и приводит к катаклизмам в окружающем мире. Все эти направления развивались в буддизме одновременно и присутствовали в одних и тех же канонических текстах. В то же время судить об этом стало возможно только на срезе развитого буддийского учения, когда большинство канонических текстов получили письменную фиксацию. В.П. Андросов отмечает, что буддизм — это «самобытная культура, глубокий гуманизм и высокая нравственность которой придают ей общечеловеческое значение и освещают индийскую древность особым, неповторимым светом»¹.

Поскольку главным и определяющим в канонической литературе были не сутры, с которых большинство ученых XIX и первой половины XX в. начинало изучение буддизма, а его философская доктрина, необходимо упомянуть, откуда вообще взялась буддийская философия. На этот вопрос еще в 1918 г. ответил О.О. Розенберг: «Буддизм возник на почве брахманской ведической философии и теснейшим образом связан с другими системами Индии. От них он унаследовал множество идей и терминов, а также и метод рассуждения»².

История буддизма начинается в IV в. до н.э. Наука опирается в этом вопросе на буддийскую традицию, однако в ней нет единого мнения о времени жизни Будды Шакьямуни, основоположника Учения. Все выдвинутые датировки нуждаются в проверках. Критерием этих проверок могут служить эпиграфические надписи древних правителей Индии и археологические раскопки. С учетом этих факторов наиболее

Воробьева-Десятовская Маргарита Иосифовна — д.и.н., зав. Сектором восточных рукописей и документов СПбФ ИВ РАН.

¹ Андросов В.П. Будда Шакьямуни. М., 2001. С. 11.

² Розенберг О.О. О мировоззрении современного буддизма на Дальнем Востоке // Труды по буддизму. М., 1991. С. 88.

приемлемую датировку жизни Будды предложил Х. Бехерт. Он взял за основу так называемую традицию «северного буддизма», согласно которой нирвана Будды произошла где-то между 400 и 360 гг. до н.э., возможно даже в последнее десятилетие перед походом в Индию Александра Македонского³.

Проблема авторства буддийского канона упирается в поиски ответов на целый ряд вопросов, которые до настоящего времени нельзя считать решенными окончательно. Как и следовало ожидать, буддийская традиция приписывает авторство всех канонических текстов Будде. Несмотря на то что начало письменной традиции в Индии может быть с достоверностью подтверждено только эпохой Ашоки, т.е. III в. до н.э., трудно предположить, что все проповеди Будды, все объяснения его учения, диспуты, которые он вел с представителями других индийских школ, ответы на вопросы монахов и мирян, к которым он обращался, были сразу же записаны. Поэтому вопрос об аутентичности этих текстов вообще не стоит. Правда, в Индии была развита традиция устной передачи учений от учителя к ученику и существовали особые правила, гарантирующие верную передачу слов учителя. Этим способом в течение многих веков передавались Веды. Предположим, что слова Будды традиция передавала устно в течение нескольких веков в неизменном виде. Однако буддийский канон велик, история его фиксации в письменном виде растянулась на десяток веков, одни и те же сутры сохранились в нескольких версиях, значительно отличающихся друг от друга не только по языку, но и по догматике. Утверждать причастность Будды к этим текстам представляется совершенно невозможным. В таком случае мы имеем право начать поиски истинных авторов, вложивших свой труд в составление канона. При этом нам придется затронуть ряд вопросов, касающихся как содержания канона, так и языков и школ, в недрах которых шло формирование буддийского учения.

В конце 70-х — первой половине 80-х годов XX в. Академия наук в Гёттингене провела три международных симпозиума, материалы которых были опубликованы в трех сборниках⁴. Поскольку в начальный период исследования буддизма в Европе в распоряжении ученых оказалось большинство сочинений из буддийского канона, зафиксированного в письменности на языке *пали*, естественно, изучение буддизма началось именно с них. Палийский канон, как показала история распространения буддизма, скоро был вытеснен из материковой части Индии и получил распространение сначала на Цейлоне и в Южной Индии, затем — за пределами Индии, в Юго-Восточной Азии. Буддизм, распространенный на этой территории, в науке получил название «южного», позднее он стал называться хинаяной. Буддийская традиция южного буддизма считает, что канон на языке *пали* впервые был записан на Ланке в 29 г. до н.э. Проверить этот факт, равно как и признать, что канон на *пали* был первым из зафиксированных в письменности, долгое время не представлялось возмож-

³ *Bechert H.* Die Lebenszeit des Buddha — das älteste bestehende Datum der Indischen Geschichte. Göttingen, 1986. С. 182–183. (Nachr. Der Akademie der Wissenschaften. Philologische Klasse, № 4); *idem.* The Date of the Buddha — an Open Question of Ancient Indian History // The Dating of the Historical Buddha. Die Datierung des historischen Buddha (Symposien zur Buddhismusforschung, IV, 2). Göttingen, 1993. С. 22–24.

«Южная» традиция среди множества различных датировок признает ту, которая основана на ранних исторических хрониках на языке *пали*, составленных на Ланке в IV–V вв. н.э.: год рождения Будды — 626 до н.э., год нирваны — 543 до н.э. Однако письменная фиксация самих исторических хроник произошла не раньше XIV в. н.э. Нужно признать, что эти даты опираются только на устную традицию «южного» буддизма.

⁴ Buddhism in Ceylon and Studies on Religious Syncretism in Buddhist Countries (Symposien zur Buddhismusforschung, I) // Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, phil.-hist. Klasse. Göttingen, 1978, № 108; Die Sprache der ältesten buddhistischen Überlieferung — The Language of the Earliest Buddhist Tradition (Symposien zur Buddhismusforschung, II) // Там же. Göttingen, 1980, № 117; Zur Schulzugehörigkeit von Sanskrit-Werken der Hināyāna-Literatur (Symposien zur Buddhismusforschung, III, 1, 2) // Там же. Göttingen, 1985, № 149; 1987, № 154.

ным. Мы уже упоминали, что до нас дошли только поздние рукописи канона на *пали*, переписанные не ранее XIV в. Сами произведения, сохранившиеся в них, подверглись значительной редакторской обработке. Это подтверждается наличием в них четких грамматических норм и отсутствием заимствований из других языков и диалектов, на которых говорило местное население стран и областей, принявших буддизм.

С последней четверти XIX в. находки рукописей на санскрите на территории Восточного Туркестана поколебали устоявшееся к этому времени мнение о палийском каноне как о самом раннем по времени сложения и письменной фиксации. Палеография позволила ученым датировать санскритские рукописи первым тысячелетием н.э. Самые ранние из санскритских рукописей, написанных на бересте и пальмовом листе, очевидно, относятся к кушанской эпохе, они могут датироваться I–II вв. За находкой санскритских рукописей в Восточном Туркестане последовали другие. В 30-х годах санскритские рукописи были обнаружены в ступе в Гильгите. Санскритские рукописи из Восточного Туркестана и из Гильгита частично были переписаны на территории Непала и Центральной Азии, т.е. за пределами Индии. Последние годы (1999–2002) ознаменовались открытием большой коллекции рукописей на территории, некогда составлявшей важнейший культурный и научный центр собственно Индии, — в Гандхаре⁵. Среди них также оказались санскритские рукописи кушанской эпохи, переписанные на бересте и пальмовом листе. Первый вывод из всех этих находок совершенно ясен: буддийские тексты переписывались в Индии на нескольких языках одновременно: на *пали*, на санскрите и на пракритах. Началом письменной фиксации буддийских текстов на разных языках, очевидно, следует считать I в. до н.э. — I в. н.э. Единственным твердым доказательством того, что буддийские тексты на санскрите и пракритах в Восточном Туркестане, за пределами Индии, находились в обращении уже во II в., пока можно считать только наличие переводов этих текстов на китайский язык. Даты этих переводов и имена переводчиков китайская традиция сохранила в точности.

Проблема языка буддийских текстов только с первого взгляда кажется простой. На самом же деле в ней полно рифов и подводных камней. Они связаны с анализом санскрита, засвидетельствованного в различных текстах, и со школами, которые принимали участие в письменной фиксации канона.

Буддийские рукописи, написанные различными вариантами древнеиндийского письма *брахми*, содержат тексты на санскрите, пракритах и местных языках — хотаносакском и тохарских языках А (язык Турфана) и Б (язык Кучи). Таким образом, буддийские рукописи, найденные в Восточном Туркестане, не только проясняют языковую ситуацию, сложившуюся в первом тысячелетии н.э. на этой территории, но и вносят новый материал в историю письменной фиксации буддийского канона на разных языках.

Северная буддийская традиция старается приблизить дату первой письменной фиксации буддийского канона на санскрите к нирване Учителя, Будды Шакьямуни. Согласно этой традиции, первая запись канона произошла на буддийском собрании в Раджагрихе, столице Магадхи, в 343–342 гг. до н.э. Классическим образцом исследования языков этой ранней записи считается глава из фундаментальной книги по истории индийского буддизма, написанной Э. Ламоттом⁶. Однако до сих пор в этом вопросе нет полной ясности. Выше мы упоминали симпозиум, посвященный языкам ранней буддийской традиции, состоявшийся в Гёттингене в 1980 г. Дискуссионными остались следующие вопросы:

1. Нет единого мнения по поводу того, на каком языке началась проповедь буддийского учения в IV в. до н.э. В центре споров продолжает оставаться пассаж из Винаи, который передает наставление Будды о том, на каком языке следует распространять

⁵ Buddhist Manuscripts. Vol. I. General Editor Jens Braarvig. Oslo, 2000 (Manuscripts in the Schøyen Collection. I); Buddhist Manuscripts. Vol. II. General Editor Jens Braarvig. Oslo, 2002 (Manuscripts in the Schøyen Collection. III).

⁶ Lamotte É. Histoire du bouddhisme indien. Louvain, 1958. С. 607–657.

учение: «*anujānāmi bhikkhave sakāya niruttīyā buddhavacanam pariyaṇitum*»⁷ — букв. «на собственном языке ученика»⁸. Однако совершенно не ясно, на каком языке говорил сам Будда: согласно буддийской традиции, он родился в Капилавасту, в течение долгого времени жил в Шравасти, прочел свою первую проповедь в Бенаресе и ушел в нирвану в Кушинагари; все эти места находились за пределами территории Магадхи. Между тем именно здесь Ашока впервые объявил его Учение государственной религией. Ясно, что в Магадхе Будда должен был проповедовать на местном праkritе *магадхи*.

2. Действительно ли в Раджагрихе буддизм получил первую письменную фиксацию, и если это так, то на каком языке. Был ли это праkrit *пали*, как утверждает южная буддийская традиция⁹, или же этим языком стал праkrit *магадхи*, на котором должно было говорить местное население: он зафиксирован в наскальных эдиктах Ашоки. Ряд западных ученых задались целью отыскать грамматические и лексические особенности оригинального древнего *магадхи* в праките *пали* и восстановить протоканон раннего буддизма¹⁰. Возникли разногласия и относительно того, был ли канон на *пали* переводом канона с древнего праkritа *магадхи* или более позднего праkritа *ардхаматадхи*. Высказывались и такие точки зрения: в устной традиции осуществлялся пересказ учения с одного диалекта на другой, этот процесс происходил постепенно в течение длительного времени. При этом одновременно с лингвистической формализацией происходила кодификация текста в письменности¹¹. Представляется, что языковое разнообразие было заложено в самом начале проповеди учения и его фиксации в письменности, поэтому неконструктивно заниматься поисками языка ранней буддийской традиции и протоканона на нем¹².

3. Какова же была реальная языковая ситуация в Индии в период становления буддийского канона? Существовал ли «нормативный среднеиндийский праkrit» — «middle Indo-Aryan Hochsprache»?¹³

Примерно со II в. до н.э., с появления «Махабхашьи» Патанджали, комментария на грамматику Панини, начался так называемый «санскритский ренессанс»¹⁴. Он сопровождался развитием письменности и становлением письменных языков. Это с неизбежностью должно было привести к созданию так называемых «надрегиональных разговорных языков» (в силу большого разнообразия индоарийских диалектов). В письменный санскрит проникло большое количество диалектных форм, которые присутствуют и в *пали*. Это могли быть и «магадхизмы», и формы «западных праkritов», и заимствования из неарийских языков. Поскольку праkrit *пали* дошел до нас

⁷ Oldenberg H. The Vinaya Piṭakam. Vol. II. L., 1880. C. 139.

⁸ См. также: Norman K.R. The Dialects in which the Buddha Preached // The Language of the Earliest Buddhist Tradition. 1980, № 117. С. 61–77; Brough J. Sakāya Niruttīyā: Cjuld kale het // The Language of the Earliest Buddhist Tradition. 1980, № 117. P. 35–42.

⁹ Hinüber O. von. Zur Geschichte des Sprachnamens Pāli // Buddhism in Ceylon and Studies of Religious Syncretism. 1978, № 108. С. 237–246.

¹⁰ Lévi S. Observation sur une langue précanonique du Bouddhisme // JA. 1912. С. 495–514; *idem*. Sur la récitation primitive des textes bouddhiques // JA. 1915. С. 401–447; Thomas E.J. Pre-Pāli Terms in the Pātimokkha // Festschrift Winternitz. Lpz., 1933. С. 161–180; Lamotte É. La critique d'authenticité dans le Bouddhisme // India Antiqua. Leiden, 1947. С. 213–222; *idem*. La critique d'interprétation dans le Bouddhisme // Annuaire de l'Institut de Philol. et d'Hist. Orientales et Slaves. 9. 1949. С. 341–361; Lüders H. Beobachtungen über die Sprache des Buddhistischen Urkanons. B., 1954; Berger H. Zwei Probleme der Mittellindischen Lautlehre. München, 1955.

¹¹ Behert H. Introduction // Symposien zur Buddhismusforschung II. 1980. С. 12.

¹² Lamotte É. Histoire du bouddhisme indien. С. 608.

¹³ Behert H. Introduction // Symposien zur Buddhismusforschung II. С. 14.

¹⁴ Совершенно ясно, что санскритская грамматика Панини, датированная V в. до н.э., не могла сложиться в бесписьменный период и письменность в Индии к этому времени уже существовала. Неустановленным остается только факт, когда именно она появилась и были ли это письмо *брахми* и письмо *кхароштки*, которые сохранились в эпиграфических надписях начиная с III в. до н.э.

только в поздних письменных памятниках, правомерно поставить вопрос, что же представлял собой язык, которому «южная буддийская традиция» приписывает столь важную роль в письменной фиксации буддийского канона, и когда он появился.

По этому поводу преобладают две теории. Согласно первой, *пали* — один из языков Магадхи, распространенный на одной из его окраин в тот же период, когда древний *магадхи*, или *ардхамагадхи*, был признан государственным как в самой Магадхи, так и на территориях, контролируемых Магадхой (в период ее политического могущества в Северной Индии). Именно *пали* был использован для передачи буддийского учения в районы Южной Индии: ведь не «записывать» же священные тексты на языке «нецивилизованных млеччхов» (т.е. неариев). Поскольку *пали* возник в Магадхи, вероятно, на основе древнего *магадхи*, есть основание полагать, что Будда проповедовал на *магадхи* и южный канон тоже был записан на языке, близком к языку Будды. Именно этой точки зрения в своих ранних работах придерживался Г. Людерс, который считал, что «Urkanon» существовал на *ардхамагадхи*¹⁵.

Другая точка зрения, которой придерживается большинство ученых, состоит в том, что *пали* объявляют «западным пракритом»¹⁶.

Еще одна теория происхождения языка *пали* была выдвинута русскими учеными Т.Я. Елизаренковой и В.Н. Топоровым¹⁷. Они полагают, что язык *пали* был «специально создан буддийскими монахами в Индии», т.е. был искусственным языком, предназначенным не только для фиксации буддийского канона, но и в качестве единого языка буддийской культуры, в противовес санскриту, который был языком «брахманской культуры». Мы не склонны придерживаться этой теории. С «искусственным» языком нам еще придется столкнуться, разбирая теорию «гибридного санскрита».

Можно предположить, что в III–II вв. до н.э. буддийские тексты начали записываться на санскрите. Был ли это санскрит, описанный Панини и Патаанджали? Найденные в Восточном Туркестане, Непале, Гильгите и Бамьяне санскритские рукописи показывают, что они написаны не на нормативном санскрите. Западные ученые подвергли анализу язык этих рукописей с точки зрения фонетики, грамматики и синтаксиса. Оказалось, что ранние тексты, написанные письмом *кхароитхи* в I в. до н.э. — I в. н.э., написаны на северо-западном пракрите, который в науке получил название *гандхари*. Это название северо-западного пракрита в течение некоторого времени оспаривалось многими учеными, в том числе и издателем текста единственной известной в то время сутры, записанной письмом *кхароитхи*, Дж. Брафом. Находки рукописей письмом *кхароитхи* в Бамьяне (рукописи из коллекции Скоена, Осло) показали, что северо-западный пракрит по праву носит название *гандхари*: именно древняя Гандхара была местом их переписки. О том, что в Китай сначала были завезены рукописи на *гандхари* и на неустановленном пракрите, свидетельствуют переводы на китайский язык некоторых сутр, в которых имена собственные и ряд терминов, оставленные без перевода, сохранили фонетические особенности этих пракритов.

Хотя, как было отмечено выше, «санскритский ренессанс» начался в Индии во II в. до н.э., все же многие ученые (среди них большинство японских) полагают, что первые сутры были записаны на пракритах и замена пракритов на санскрит началась только в эпоху Гупта, после 320 г. н.э., когда санскрит впервые был признан официальным государственным языком Индии¹⁸. Переводы первых санскритских текстов на китайский язык свидетельствуют о правомерности этой точки зрения. Далее, с VI в. буддийские тексты начали переводиться на санскрит главным образом в монастыре

¹⁵ Lüders H. Beobachtungen über die Sprache des Buddhistischen Urkanons.

¹⁶ Подробный обзор литературы по этому вопросу см.: Nakamura Hajime. Indian Buddhism. A Survey with Bibliographical Notes. Tokyo, 1980. P. 23.

¹⁷ Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н. Язык пали. М., 1965. С. 7–14.

¹⁸ Nakamura Hajime. Indian Buddhism. P. 156.

Наланда, позднее, в IX в., центром по переписке, редактированию и распространению канонических текстов на восток стал монастырь Викрамашила.

Исследователь санскритских текстов «Винаи» и «Дхармапады» Г. Рот¹⁹ обнаружил в этих текстах следы таких праkritов, как *шаурасени*, *магадхи* и *ардхамгадхи*. Сравнение с надписями Канишки и Хувишки из района Матхуры позволило Г. Роту сделать вывод, что рассматриваемые тексты первоначально создавались на праkritах и в течение некоторого времени передавались в устной форме. В момент письменной фиксации в них были внесены некоторые элементы санскрита («Prakrit-cum-Sanskrit»). По всей вероятности, письменная фиксация имела место в I–III вв. н.э., т.е. во времена Канишки и Хувишки. В текстах видна основа стандартного праkritа, сосуществующая с элементами санскрита. Особенности грамматики показывают, что роль этого стандартного праkritа, который Г. Рот называет «надрегиональным», в районе Матхуры, очевидно, играл *шаурасени*. В «Винае» Г. Рот обнаружил также шраманскую терминологию пребуддийского периода²⁰. Смесь диалектов, образование «надрегиональных» праkritов типа *шаурасени*, использование *пали* для передачи буддийских текстов характеризуют период, когда буддизм вышел за границы Магадхи. Распространению буддизма в Южную Индию и за ее пределы, на восток и на запад, способствовал Ашока. Язык его эдиктов обнаруживает черты различных праkritов, как западных, так и восточных. Такая языковая ситуация должна была озаботить Гуптов. У них возникла потребность ввести единый письменный язык на территории своего государства. Таким языком стал санскрит.

Если буддийские тексты, записанные на праkritах, в крупных монастырях Индии, таких, как Наланда, действительно переводились на санскрит, то процесс переводов должен был занять длительное время. И действительно, в первых веках н.э. в Гандхаре и в Восточном Туркестане в рукописях копировались тексты, написанные не на чистом санскрите, а все еще на праkritах с элементами санскрита. На чистом санскрите сохранились только сутры, которые, по всей вероятности, с самого начала были зафиксированы в письменности на санскрите. К таким текстам, вероятно, следует отнести собрание сутр круга «Махапраджня-парамиты». Тексты «Аштасахасрикапраджня-парамиты», переписанные на пальмовых листьях в кушанское время, по языку не отличаются от текстов, переписанных в XI–XII вв. в Непале²¹. Европейские ученые отрицают возможность переводов буддийских сочинений с праkritов на санскрит. Они придерживаются теории постепенной устной трансформации, пересказа, в процессе которого происходила постепенная санскритизация текстов, при этом она шла по нарастающей²².

Остановимся на еще одном важном исследовании языка санскритских буддийских текстов. Ф. Эджертон, проанализировав язык большинства открытых в его время буддийских санскритских памятников, пришел к заключению, что они написаны на некоем особом «гибридном» языке, т.е. смешанном санскритско-праkritском. Впервые эта точка зрения была зафиксирована в подготовленном им издании Словаря и Грамматики этого языка²³. Несмотря на то что Эджертоном была проделана громадная и очень полезная работа, так как ему удалось зафиксировать почти все грамматические формы, встречающиеся в буддийских текстах, и дать объяснения многим буддийским

¹⁹ Roth G. Particular Features of the Language of the Arya-Mahasamghika-Lokottaravadins and Their Importance for Early Buddhist Tradition // Symposium zur Buddhismusforschung II. 1980. № 117. P. 86–91.

²⁰ Там же. P. 92.

²¹ Sander L. Fragments of an Aṣṭasāhasrikā Manuscript from the Kuṣāṇa Period // Manuscripts in the Schøyen Collection I. P. 1.

²² Bechert H. Introduction // Symposien zur Buddhismusforschung II. № 117. С. 12; Roth G. Particular Features of the Language // Symposien zur Buddhismusforschung II. № 117. С. 82; Waldschmidt E. Central Asian Sutra Fragments and Their Relation to the Chinese Āgamas // Symposien zur Buddhismusforschung II. № 117. С. 169.

²³ Edgerton F. Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary. Vol. 1: Grammar; vol. 2: Dictionary. New Haven, 1953.

терминам, его теория существования некоего «гибридного» языка не нашла общего признания. Особо следует отметить критическую статью Дж. Брафа, в которой он указал на основные нестыковки теории Эджертона о постепенном нарастании санскритизации буддийских текстов. Многие несоответствия нормам классического языка в буддийских текстах Браф попытался объяснить особенностью графики письма *брахми* (где начертания некоторых акшар очень похожи) и писцовыми традициями переписчиков, родным языком которых был один из местных языков²⁴.

Вероятно, что альтернатива «санскритизованный пракрит» или «пракритизованный санскрит», вызывавшая длительные споры, возникла лишь в умах исследователей, а для кодификаторов такой альтернативы не существовало: они стремились записать на санскрите бытовавшие в устной форме, пракритские по преимуществу тексты. Характер языка записи зависел от степени «образованности» редактора (и переписчика), но вряд ли можно предполагать, что редакторы сознательно стремились создать некую новую форму письменного языка, промежуточную между санскритом и пракритами. История кодификации и экзегезы канонических текстов других религий не знает как будто прямых аналогий такому «изобретению».

Подводя итог сказанному, можно утверждать, что буддийское учение в самой Индии в течение нескольких веков передавалось в устной форме на локальных и региональных пракритах. Нет никакой возможности судить об авторстве этих текстов, пока они не были записаны. Записи позволяют до некоторой степени заглянуть в устную буддийскую традицию, но ясного представления о ней у ученых в настоящее время нет.

Приведем в качестве примера одну из сутр, созданную, вероятно, в I в. н.э., — «Саддхармапундарика-сутру», или «Лотосовую сутру». Она сохранилась в нескольких рукописях, различающихся хронологически и, очевидно, отражающих разные версии.

Первое знакомство с ее санскритским текстом относится к 1912 г., когда Г. Керн и Б. Нанцзё опубликовали его в графике *деванагари* на основании нескольких непальских рукописей, которые датируются временем не ранее XI в.²⁵ В дальнейшем эта версия получила название непальской. Она получила подкрепление в 30-е годы XX в., когда в Гильгите были обнаружены санскритские версии «Лотосовой сутры» в рукописях VII в.²⁶ Другая версия была найдена в Восточном Туркестане. Рукопись, в которой она сохранилась, получила название «Кашгарской рукописи Н.Ф. Петровского». Рукопись Петровского датируется VIII–IX вв. В отличие от непальско-гильгитской эта версия стала называться центральноазиатской²⁷. Недавно в музее в Люйшуне (в Порт-Артуре) были найдены санскритские фрагменты еще одной, самой ранней рукописи «Лотосовой сутры», которые датируются V–VI вв. Анализируя язык этих фрагментов, проф. Сейси Карасима пришел к выводу, что в их языке много «магадхизмов», т.е. форм, возникших под влиянием пракрита *магадхи*. В непальско-гильгитских и центральноазиатских рукописях влияние пракритов ощущается меньше. Карасима пришел к следующему выводу: “...we may assume that the Lotus Sūtra had been transmitted originally, if not in pure Middle Indie, in a Middle Indic-cum-Sanskrit which contained many Middle Indic forms including those of an Eastern dialect, but later these were gradually replaced by (Buddhist) Sanskrit ones”²⁸.

²⁴ Brough J. Comments on Third-century Shan-Shan and the History of Buddhism // BSOAS. XXVIII, pt 3. 1965. P. 354–367.

²⁵ Saddharmapuṇḍarikasūtra. Ed. by H. Kern and B. Nanjio. St. Petersburg (Bibliotheca Buddhica X).

²⁶ Saddharmapuṇḍarīka Manuscripts Found in Gilgit. Ed. and annot. by Shoko Watanabe. Vol. 1–2. Tokyo, 1975. Факсимильное издание рукописей см.: Gilgit Buddhist Manuscripts (Facsimile Edition). Ed. by Raghu Vira and Lokesh Chandra. New Delhi, 1974 (Śatapīṭaka Series. X. 10).

²⁷ Saddharma-Puṇḍarīka-Sūtra. Kashgar manuscript, ed. by L. Chandra. New Delhi, 1976 (Śatapīṭaka Series. 219); Saddharmapuṇḍarikasūtra. Central Asian Manuscripts. Romanized Text. Ed. by Hirofumi Toda. Takushima, 1983.

²⁸ Karashima Seishi. Some Features of the Language of the *Saddharmapuṇḍarikasūtra* // Indo-Iranian Journal 44. 2001. P. 230.

* * *

Остановимся на содержании первых проповедей Будды. Его Учение возникло как реакция на брахманизм с его запретами и кастовой системой, как спасительная нить для обездоленных и отвергнутых обществом. Изначально буддизм не был религией угнетенных, он был лишь этическим учением. Он принимал под свою защиту всех, кто готов отвергнуть все мирские привязанности, уйти из дома, довольствоваться пищей и одеждой, которую подавали нищим, жить под открытым небом, в лесах, слушать проповеди Будды и по возможности избегать суетности в общении друг с другом. Путь спасения, который избирал для себя «вошедший в поток» учения, заключался в строгой аскезе, в чистой жизни на природе, в уединении и как результат в уходе из жизни и невозвращении в нее. Такой путь назывался путем архата, каждый должен был пройти его самостоятельно, без всякой помощи извне. Лишь позднее ученики Будды создали вокруг него общину последователей. Первые монастыри появились много позже. Получив кров над головой, ученики Будды смогли наконец заняться самообразованием, изучать правила поведения в быту и в совместном проживании, первые основы буддийской догматики, которая, как уже упоминалось, не возникла из воздуха, но следовала традициям брахманизма и Веданты. Карма, теория перерождений, медитация, йогическая практика вхождения в транс были восприняты буддизмом и со временем заняли в нем важные позиции. Религиозная практика в раннем буддизме отсутствовала.

Освобождение от гнета брахманства, чистая жизнь, стремление покончить с земным существованием, которое способно приносить только несчастья, оказались привлекательными для масс простого народа. Число учеников Будды росло, возникали новые монастыри, буддизм завоевывал все новые и новые территории, удаляясь от Учителя. Во время путешествий, на новых территориях, отличавшихся природными условиями и бытом и религиозными верованиями местного населения, соблюдать обеты, принятые в монастырях Магадхи, становилось затруднительно. Расширялась аудитория слушателей, буддизм постепенно превращался в религию. Для успеха нового учения нужно было принимать чужие верования и находить для них место в своих проповедях. Несмотря на то что ученики Будды старались удержать в памяти и сохранить его наставления, со временем на отдаленных территориях появлялись новые учителя, которые в своих проповедях делали упор на те или иные стороны учения Будды с учетом новых условий. Так со временем возникли самостоятельные школы, в которых проповеди читались на местных языках. Будда в своих проповедях однозначно решил вопрос в пользу распространения учения и ухода проповедников из монастырей в народ. Таких учителей, за которыми в буддизме закрепилось название «dharmabhāṇaka», он поддерживал. В ряде сутр сохранились прямые указания на то, что проповедники учения своей деятельностью приобретают большее количество заслуг, чем те монахи, которые проводят свои дни в лесах, в уединении, предаваясь аскезе и занимаясь медитацией, и стремятся только к своему собственному освобождению. Со временем между монахами, проживавшими уединенно в лесу, и монахами, которые отправлялись с проповедью учения по деревням, развернулась настоящая вражда. Наиболее показательна в этом отношении «Sarvadharmāpravṛttinirdeśa Sūtra», санскритская рукопись которой недавно была обнаружена в Бамьяне. Ее текст издан проф. Дженсом Браарвигом²⁹ в составе коллекции Скоена параллельно с тибетским и китайским переводами. Рукопись датируется VI–VII вв. В ней дважды рассказывается история о противоречиях между практикующим уединенную жизнь в лесу («dhutaḡaṇa») и dharmabhāṇaka. Сначала — в части текста «предсказания» (vyākaraṇa), затем — в основной части сутры. Вывод, который заключается в словах монаха-проповедника, осуждает практику «dhutaḡaṇa»:

²⁹ Braarvig J. Sarvadharmāpravṛttinirdeśa // Manuscripts in the Schøyen Collection I. P. 81–166.

“For someone, who, reflecting in a lodging in the wilderness, praises himself, despises others, and (thus) sticks to the false view concerning the wilderness, there is no (hope to attain) heaven, not to say of enlightenment” (перевод проф. Бравига. С. 164).

Аналогичные противоречия засвидетельствованы и в палийских текстах, записанных на Ланке. В них встречаются два термина: «*raṃsukūlika*» («тот, кто носит одежду, сшитую из тряпья») и «*dhammakathika*» («тот, кто проповедует дхарму»). Монахи, к которым относятся эти термины, согласно палийским текстам, принадлежат к разным «школам»³⁰. Между тем под школами, очевидно, понимаются две категории буддистов: *agañṇavāsī* («живущие в лесу») и *gāṃavāsī* («деревенские монахи»), обе категории относятся к одной и той же школе Тхеравадинов, но между ними явно существовали противоречия³¹.

Кажется совершенно очевидным тот факт, что монахи, проживавшие в лесу и занятые только своим «освобождением», не могли что-либо записывать и выступать в качестве авторов какого-либо учения. Иное дело — «проповедники», которые бродили по деревням и должны были произносить тексты для привлечения верующих. В «Лотосовой сутре» ряд глав посвящен описанию противоречий между этими двумя категориями монахов и жалоб «проповедников» на поношения со стороны «лесных жителей». Особый интерес в этом отношении представляет глава 13 — «*Utsāha-parivarta*». Проф. Карасима сделал выборку из гатх 5–8, в которых жалоба «проповедников» выражена четко:

- (1) Wilderness monks blame “us”.
- (2) Wilderness monks are ignorant (*durmati*)
- (3) “We” are blamed for preaching to householders.
- (4) “We” are blamed for composing scriptures.
- (5) “We” are blamed for being attached to tastes.
- (6) “We” are Buddhist monks³².

Среди обвинений в адрес «проповедников» для нас важно: их обвиняют в том, что они «составляют рукописные тексты» (4). Аналогичный текст представлен также в переводе «Лотосовой сутры» на китайский язык, выполненном Кумарадживой. Приведем отрывок из той же главы, гатхи 8–9:

These monks are greedy for profit and support
And therefore they preach non-Buddhist doctrines
and fabricate their own scriptures
to delude the people of the world.
Because they hope to gain fame and renown thereby
they make distinctions when preaching this sutra³³.

В китайском тексте «проповедники» обвиняются не только в том, что они неправильно записывают текст сутры, но и в том, что они фабрикуют ложное учение и ради собственной славы вводят в заблуждение своих слушателей.

О чем идет речь в обоих текстах? О том, что «проповедники» сочиняют буддийские тексты, т.е. выступают как авторы, или о том, что они переписывают их для распространения? Ответить на этот вопрос трудно. Известно, что многие монастыри были цент-

³⁰ См.: *Rahula Walpola*. History of Buddhism in Ceylon. The Anuradhapura Period, 3d Century BC — 10th Century AC. Colombo, 1956. P. 195.

³¹ *Karashima Seishi*. Who Composed the Lotus Sutra? Antagonism between Wilderness and Village Monks // Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University for the Academic Year 2000. Tokyo, 2001. P. 149.

³² Там же. P. 164.

³³ The Lotus Sutra. Tr. by B. Watson. N. Y., 1993. P. 194.

рами переписки буддийских рукописей и копировали рукописи по заказу, т.е. за вознаграждение. Может быть, и в этом случае «жителей леса» больше возмущает факт работы переписчиков на заказ, чем факт искажения текста сутры. Одно совершенно ясно: именно монастыри могли быть тем местом, где проживали действительные авторы сутр.

Сравнение санскритских буддийских текстов, найденных в рукописях в Восточном Туркестане, в Непале и в Гильгите, с их переводами на китайский и тибетский языки, в которых часто сохранялись указания на школы, распространявшие эти тексты, позволили поставить вопрос о наличии школ в раннем буддизме и языков, которыми они пользовались. Не будем здесь касаться Тхеравадинов, буддийской школы, распространенной на Цейлоне, в Бирме и в Юго-Восточной Азии. Их канон на *пали* хорошо изучен благодаря наличию большого количества текстов и исторических хроник. Собственно говоря, в Европе и в России изучение буддизма началось именно с Тхеравадинов. Интерес к ранним буддийским школам у самих восточных народов проявился еще в XIII–XIV вв. В качестве доказательства приведем отрывки из «Истории Учения» (тиб. «Чой-джунг») тибетского ученого Бутона (1290–1364). Этот текст в 30-е годы XX в. привлек внимание русского тибетолога и санскритолога Е. Обермиллера, который опубликовал его в транслитерации с переводом на английский язык³⁴. Бутон в своем сочинении приводит цитату из не дошедшего до нас трактата «*Bhikṣuvarṣāgrarṣcchā*», в котором содержатся доступные ему сведения о ранних буддийских школах. Относительно школы Сарвастивадинов у Бутона сказано: «...Подобно тому, как светские законы и обычаи возникают (в Индии) в среде высших каст, говорящих на санскрите, **Сарвастивадины** создали „корень“ (санскр. „*mūla*“ — *Авт.*) законов и обычаев других школ, поэтому они назывались „**Mūlasarvāstivādins**“. Их наставник — Рахулабhadра, кшатрий. Язык — санскрит...»³⁵. Далее Бутон продолжает: «У **Махасангхиков** наставником был Махакашьяпа, брахман. Языком был пракрит... (тиб. „*skad tha-mal-pa*“, буквально значит „грубый, простонародный“ — *Авт.*). У **Саммития** наставником был Упали, шудра. Языком был испорченный апабхramша... (тиб. „*skad zur-chag-pa a-bha-bhram-ṣi'i skad*“, букв. „язык — испорченный язык апабхramша“ — *Авт.*). ...У **Стхавиров** (группы „Старейшин“ у Тхеравадинов. — *Авт.*) наставником был Катьяяна, вайшья. Они говорили на языке, который был по середине (?) (тиб. „*skad 'bring-du 'don-pa*“, букв. „язык, на котором говорили, был посередине“ — *Авт.*)». Е. Обермиллер перевел “the intermediate dialect”³⁶. К этому тексту ученые возвращались много раз, в том числе и во время симпозиума о языках раннего буддизма в Гёттингене. Акира Юяма предложил трактовать тиб. «bring» — «средний» как «умеренный» — “it denotes the language of moderate character with moderate hybridity”³⁷. Поскольку нам известно, что речь должна идти о пракрите *пали*, который действительно сохранился в письменных памятниках XIV в., не хотелось бы видеть в термине «средний» ни «гибридный», как предполагают некоторые ученые, ни «мягкий» по манере речи, как считает Акира Юяма. Скорее всего, трактовать этот термин нужно, привлекая весь контекст данного тибетского пассажа. «Средний» может, согласно нормам тибетского синтаксиса, просто означать «средний» между двумя названными выше — «грубым, простонародным» и «испорченным *апабхramшей*».

Ряд работ, посвященных ранним школам, канонические тексты которых распространялись на санскрите, был опубликован в 50-е годы XX в. Наибольший интерес представляет книга А. Баро, который попытался определить территории распростра-

³⁴ Obermiller E. History of Buddhism (*Chos-hbyung*) by Bu-ston. Vol. 1–2. Heidelberg. 1930–1931. Пепиздание: Tokyo, 1964.

³⁵ Obermiller E. History of Buddhism. Vol. 2. P. 99 ff.

³⁶ Там же. P. 100.

³⁷ *Yuyama Akira*. Bu-ston on the Languages used by Indian Buddhists at the Schismatic Period // Symposien zur Buddhismusforschung II. 1980. № 117. С. 180, note 27.

нения этих школ³⁸. Не все, к чему пришел Баро, получило всеобщее признание. Так, в эти годы началась дискуссия по поводу двух школ раннего буддизма — Сарвастивадинов и Мулясарвастивадинов. Она не закончилась и к настоящему времени. А.Ч. Баннерджи, опираясь на надписи Ашоки и буддийские легенды, привел доказательства того, что на территорию Кашмира буддизм пришел во времена Ашоки, который послал туда проповедника по имени Мадхьянтика (пракритская форма, засвидетельствованная в надписях Ашоки, — *Majjhantika*)³⁹. Китайские источники, по мнению Баннерджи, указывают, что это были Сарвастивадины и Мулясарвастивадины. Е. Фрауваальнер связывает канон Мулясарвастивадинов с буддийским собором в Вайшали. По его мнению, базовой территорией Мулясарвастивадинов была Матхура⁴⁰. Е. Ламотт придерживался другого мнения. Он считал, что Матхура не могла быть местом кодификации канона Мулясарвастивадинов, этот канон был записан не раньше IV–V вв. и основан на каноне Сарвастивадинов⁴¹. А Баро, наоборот, видел в каноне Мулясарвастивадинов архаические черты и полагал, что он был записан раньше канона Сарвастивадинов⁴². Недавно в дискуссию вступил японский ученый из Осаки Фумио Еномото, который высказал еще одну точку зрения по поводу соотношения этих двух школ⁴³. Общеизвестно, что в IX в. Виная Мулясарвастивадинов была переведена на тибетский язык. А в VII в. «обе» Винаи были переведены на китайский язык. При этом китайские переводчики, несколько раз переводившие Винаю Мулясарвастивадинов, часто опускали в переводе слово «муля» — «корень». Из этого Еномото сделал вывод, что, очевидно, этого слова не было и в санскритском оригинале. По всей вероятности, между школами Мулясарвастивадинов и Сарвастивадинов не было различия.

Санскритские тексты еще одной школы раннего буддизма — Дхармагуптаков были обнаружены в германской Турфанской коллекции рукописей. Е. Вальдшмидт подверг анализу язык двух небольших санскритских фрагментов — из «Пратимокша-сутры» и из «Махапаринирвана-сутры»⁴⁴. Сравнение с китайскими переводами показало, что оба фрагмента относятся к школе Дхарма-гуптаков.

В эпиграфических надписях из района Гандхары упоминаются три школы: *Mahīśāsaka*, *Kāśyāpīya*, *Vaḥuśrutīya*⁴⁵. На пракрите школы *Sāmmitīya* написана «Дхармапада», рукопись которой хранится в Патне⁴⁶. На территории Гандхары найдены также фрагменты «*Prātimokṣa-Vibhaṅga*» школы *Mahāsāṃghika-Lokottaravādin*, одной из ветвей школы *Mahāsāṃghika*⁴⁷.

Несколько слов следует сказать и о китайских переводах ранних буддийских текстов, на которые мы часто ссылаемся. Не только санскритские буддийские тексты все еще трудно отнести к тем или иным школам раннего буддизма. С китайскими переводами долгое время происходило то же самое. В начальный период исследования китайских

³⁸ *Bareau A.* Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule. Saigon, 1955. Переиздание: P., 1973.

³⁹ *Banerjee A.Ch.* Sarvāstivāda Literature. Calcutta, 1957. P. 3.

⁴⁰ *Frauwallner E.* The Earliest Vinaya and the Beginning of Buddhist Literature. Rome, 1956. P. 25.

⁴¹ *Lamotte É.* Histoire du bouddhisme indien. C. 191–192.

⁴² *Bareau A.* Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule. C. 154.

⁴³ *Enomoto Fumio.* “Mūlasarvāstivādin” and “Sarvāstivādin” // *Vividharatnakaraṇḍaka. Festgabe für Adelheid Mette.* Swisttal–Odendorf, 2000. C. 239–250.

⁴⁴ *Waldschmidt E.* Central Asian Sūtra Fragments and their Relation to the Chinese Āgamas // *Symposien zur Buddhismusforschung.* 1980. № 117. C. 167–168.

⁴⁵ *Fussman G.* Upāya-kauśalya: l’implantation du bouddhisme au Gandhāra // *Bouddhisme et cultures locales.* Ed. Fukui Fumimasa et G. Fussman. P., 1994. C. 20 f.

⁴⁶ *Namikawa Takayosi.* The Transmission of the New Material Dharmapada and the Sect to which it Belonged // *Buddhist Studies.* 22. 1993. P. 151–166.

⁴⁷ *Karashima Seishi.* A Fragment of the Prātimokṣa-Vibhaṅga of the Mahāsāṃghika-Lokottaravādins // *Manuscripts in the Schøyen Collection I.* P. 233–242; *idem.* Two More Folios of the Prātimokṣa-Vibhaṅga of the Mahāsāṃghika-Lokottaravādins // *Manuscripts in the Schøyen Collection II.* P. 215–228.

переводов ученые полагали, что все четыре агамы принадлежат школе Сарвастивадинов и составляют ее ядро — «Сутрапитаку». Позднее удалось уточнить, что Сарвастивадинам принадлежат только две агамы — «Madhyamāgama» и «Saṃyuktāgama»⁴⁸. В «Энциклопедии буддизма» китайские агамы разделены по школам следующим образом: «Диргхагама» принадлежит школе Дхармагуптаков; «Мадхьямагама» — школе Сарвастивадинов; «Самьюктагама» — школе Мулясарвастивадинов; «Экоттарагама» — школе Махасангхиков. Недавно ученые пришли к выводу, что «Диргхагама» и «Экоттарагама» были переведены на китайский язык не с санскрита, а с пракритов, возможно, с пракрита *гандхари* или с санскрита с большим количеством пракритизмов.

Японские ученые провели сравнение китайских переводов агам и палийских никай и пришли к выводу, что различия между агамами и никаями значительны. Поскольку китайские переводы в основном были сделаны с санскритских текстов агам, различия по количеству сутр между палийскими никаями и китайскими переводами говорят о серьезных расхождениях между палийскими и санскритскими текстами. Приведем статистику: 1) в китайском переводе «Диргхагамы» — 30 сутр, в палийской «Дигханикае» — 34; 10 сутрам на пали нет соответствий в китайском переводе, 6 китайских сутр не могут быть отождествлены с палийскими; 2) в китайском переводе «Мадхьямагамы» — 222 сутры, в палийской «Маджжхиманикае» — 152; 19 палийских сутр не имеют соответствий в китайском тексте; 3) китайский перевод «Самьюктагамы» делится на 50 глав, палийская «Самьютта» — на 5 вагга, половина сутр «Самьюктагамы» отождествляется с сутрами «Маджжхиманикай», половина — с сутрами «Аннутраникай»; 4) китайский перевод «Экоттарагамы» состоит из 51 главы; палийская «Аннуттара-никая» состоит из 11 нипата и включает 169 глав⁴⁹.

Турфанская коллекция рукописей Германии дала некоторое количество санскритских фрагментов сутр, которые относятся к агамам Дхармагуптаков и Сарвастивадинов⁵⁰. Однако важнейшие открытия были сделаны начиная с 1998 г., когда ученые получили доступ к недавно найденным буддийским рукописям из Бамьяна. Осенью 1998 г. Мацуда Казунобу и Клаус Вилле одновременно, независимо друг от друга, определили, что в одной из рукописей, которую намеревался купить Скоен на аукционе в Лондоне, содержатся санскритские сутры из *Dirghāgama*. Дженс-Уве Хартманн посвятил две статьи исследованию этой рукописи⁵¹. Особый интерес представляет вторая статья, в которой помимо описания рукописи сделаны важные выводы о соотношении палийской *Dighanikāya* и санскритской *Dirghāgama*. В настоящее время в руках исследователей оказалась только часть большой рукописи — 160 листов и фрагментов из 454 (номер последнего листа). Размер листа — 50×10 см. Последний, 454-й лист важен для понимания того, что представляла собой санскритская Диргхагама. Он содержит *uddāna* — своеобразный указатель названий сутр, которые предшествовали колофону, написанный в стихах. За *uddāna* следуют 2 колофона — к данному разделу рукописи и ко всему тексту. Последней в Диргхагаме названа «*Brahmajālasūtra*». Сутра с таким же названием (*пали* «*Brahmajālasutta*») входит в состав Дигханикай, но занимает в этом разделе «Сутра-питаки» первое место. Сохранившиеся в рукописи части текста позволяют установить, что сутры не совпадают не только по размеру и месту в «Сутра-питаке», но и по содержанию. Санскритская

⁴⁸ Bagchi P.Ch. Le canon bouddhique en Chine. I. P., 1927.

⁴⁹ Мы пользуемся пересказом работы: Chizen Akanuma. The Comparative Catalogue of Chinese Āgāmas and Pāli Nikāya. Nagoya, 1929 (на яп. яз.), — сделанным в книге: Banerjee A.Ch. Sarvāstivāda Literature.

⁵⁰ Hartmann J.-U. Fragmente aus dem Dirghāgama der Sarvāstivādins // Sanskrit-Texte aus dem buddhistischen Kanon: Neuentdeckungen u. Neueditionen. I. Göttingen, 1989. С. 37–67.

⁵¹ Hartmann J.-U. Bemerkungen zu einer neuen Handschrift des Dirghāgama // Vividharatnakaraṇḍaka. Festgabe für Adelheid Mette. Swistal-Odendorf, 2000. С. 359–367; *idem*. Further Remarks on the New Manuscript of the Dirghāgama // Journal of the International College for Advanced Buddhist Studies. Vol. 5. March 2002. P. 133–150.

версия значительно шире и содержит большее количество правил и примеров, чем палийская версия. Сутра пользовалась большой популярностью в Китае и на Дальнем Востоке. По мнению японских ученых, ее текст сложился в Северо-Западной Индии в период между II в. до н.э. и II в. н.э.⁵² Санскритский текст турфанской рукописи не совпадает с ранним китайским переводом Диргхагамы, но близок к другому китайскому переводу, выполненному во II в. н.э. (Трипитака Тайсё, № 21). Рукопись из Бамьяна, по всей вероятности, представляет собой ту версию, которой пользовался Кумараджи-ва для своего перевода сутры на китайский язык (Трипитака Тайсё, № 1484, V в.). Приблизительная датировка рассматриваемой рукописи на основе палеографии — V–VI вв. Тибетский перевод в IX в. был, очевидно, сделан с той же версии.

На основе сохранившихся листов рукописи (с пагинацией 72–116, 264–330 и 385–454) Хартманн восстановил состав раздела «*Silaskandha*» из Диргхагамы и сравнил его с «*Silakkhandhavagga*» палийской Дигханикаи. В санскритском разделе — 23 текста, в палийском — 13. Все 13 палийских текстов имеют соответствия в санскритской части. Остальные 9 санскритских текстов сохранились только в китайском переводе и, по всей вероятности, относятся к школе Дхармагуптаков⁵³.

Санскритские рукописи, открытые в Центральной Азии, Непале, Гильгите, Бамьяне, позволили наконец подойти к проблеме авторства буддийских канонических сочинений. Изложенное выше уже позволило нам сделать заключение о том, что об авторстве можно говорить, только начиная с появления письменных текстов буддийского канона. Они могли быть записаны только в монастырях, авторами их могли быть только монахи, которые занимались распространением буддийского учения. С распространением буддизма на новые территории неизбежно возникали буддийские школы, которые выбирали в качестве базовых текстов лишь часть из того, что передавала устная буддийская традиция. Если же подходящих для распространения текстов не было, чтобы поддержать авторитет Учителя, монахам приходилось самостоятельно создавать их, для того чтобы иллюстрировать основные положения учения. Кто же создавал эти основные положения?

О.О. Розенберг был первым, кто указал, что изучение древнего буддизма нужно начинать с абхидхармы, раздела буддийского канона, содержащего философскую доктрину. Именно философские трактаты лежали в основе догматики буддийских школ. Сутры были призваны популярно разъяснять абхидхарму. Ключ к пониманию буддийской догматики и истории буддийских школ лежит именно в философских трактатах, «которые действительно господствовали среди руководящих буддистов, а не те, которые мы склонны предположить на основании более или менее произвольного толкования сутр, где мы встречаемся с лаконическими формулами, которые без знания абхидхармы могут подвергаться искусственной группировке»⁵⁴. Авторами этих философских трактатов могли быть только монахи-ученые, «руководящие буддисты», как называет их О.О. Розенберг.

Наличие особого положения философских текстов находит подтверждение в рукописях, открытых в Восточном Туркестане. Проникновение буддизма в Турфан в кушанскую эпоху началось с того, что сначала в обращении оказались рукописи абхидхармы, т.е. ранних философских текстов, и санскритской грамматики. Фрагменты этих рукописей написаны кушанским *брахми* и ранним индийским *брахми* эпохи Гупта⁵⁵.

⁵² Nakamura Hajime. Indian Buddhism. P. 34–35.

⁵³ Hartmann J.-U. Further Remarks on the New Manuscript of the Dirghāgama. P. 85–86.

⁵⁴ Розенберг О.О. О мировоззрении современного буддизма на Дальнем Востоке // Проблемы буддийской философии. Петроград, 1918. С. 47.

⁵⁵ См.: Waldschmidt E. Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden. Teil I. Unter Mitarbeit von W. Clawiter und L. Holzmann. Wiesbaden, 1965. № 1–3, 244, 245, 445, 446 etc.

Абхидхарма как часть буддийского канона сложилась только в южном буддизме, или хинаяне. Нет оснований говорить о махаянской абхидхарме, также как и о всем каноне махаяны, потому что пока они существуют только в переводах на китайский и тибетский языки. О каноне махаяны как о сложившейся структуре, подобной канону хинаяны, можно судить только на основании отдельных отрывков из разных сутр на санскрите, существовавших в период наиболее активной деятельности буддистов в Индии — в I–VII вв. Что касается махаянской абхидхармы, она, очевидно, не существовала.

Каноническая абхидхарма (*пали* абхидхамма) начала складываться с особых числовых списков — *māṭṭkā*, в которых группировались основные термины учения. В этом можно усмотреть присущую древнейшей индийской культурной традиции мнемотехнику, которая помогала сохранить нужные тексты в устной форме. Очевидно также, что абхидхарма как часть буддийского канона на *пали* сохраняла термины, которые встречаются в двух других разделах канона. Каноническая абхидхарма на *пали* не давала объяснений этих терминов. Она интересна только с точки зрения изучения истории буддийской философии, как ее начального этапа.

Санскритские хинаянские канонические тексты абхидхармы, комментирующие философские термины, до нас не дошли. Однако китайские переводы дают основание утверждать, что серьезный вклад в каноническую абхидхарму внесли сарвастивадины. Буддийская традиция сообщает, что санскритская абхидхарма сарвастивадинов была принята на так называемом Кашмирском буддийском соборе, которым, по преданию, руководил сам Канишка. В китайских переводах сохранились семь трактатов абхидхармы (один из них существует также в тибетском переводе), однако китайская и тибетская традиции все семь трактатов объявляют авторскими⁵⁶.

Серьезные философские трактаты, на которых основывались санскритские сутры всех буддийских школ, появились в первых веках н.э. Эти трактаты не только были авторскими. Есть основания полагать, что их авторы одновременно были творцами ранних махаянских сутр.

Рассматривая сам термин «абхидхарма», мы обнаруживаем в нем важнейшую для всего буддийского учения часть — «дхарма». Это самостоятельный термин, и пока он не получил философского объяснения, смысл сутр не мог считаться достаточно обоснованным. Конечно, можно говорить о «популярном» буддизме, зафиксированном в сутрах, понятных без всякой философии. Но нет ни одной сутры, которая не относилась бы к какой-либо школе. Следовательно, она могла «популяризировать» только теоретический буддизм, его философскую базу. Для нас это кажется незаметным, но тем не менее иначе не могло быть.

Остановимся на тех философах древней Индии, которым принадлежали трактаты, сыгравшие главную роль в становлении буддизма махаяны. Самым ранним по времени основоположником важнейшей махаянской школы — мадхьямака был Нагарджуна (II–IV вв.). Приписываемое ему сочинение «*Sūtrasamuccaya*» представляет собой первую попытку кодификации санскритского махаянского канона по агамам. К сожалению, оно сохранилось только в тибетском и китайском переводах⁵⁷. Пытаясь защитить сутры махаяны от ортодоксальных шраваков (т.е. последователей хинаяны), Нагарджуна собрал цитаты из наиболее авторитетных сутр и расположил их по 13 главным темам. Эти сутры, таким образом, можно считать самыми ранними

⁵⁶ *Васубандху*. Энциклопедия абхидхармы, или Абхидхармакоша. Разд. 1. Дхатунирдеша, или учение о классах элементов. Разд. 2. Индрияннирдеша, или учение о факторах доминирования психики. Изд. подгот. В.И. Рудой и Е.П. Островская. М., 1998. С. 51–52.

⁵⁷ Тибетский перевод: *Nāgārjuna's Sūtrasamuccaya: A Critical Edition of the mDo kun las btus pa*. Ed. by Bhikku Pāsādika. København, 1989. Английский перевод: *Pasādika Bhikku*. The *Sūtrasamuccaya*. An Engl. Transl. from the Tibetan Version. Linh-son Publication d'Études Bouddhologiques. № 2–20. 1978–1982. Китайский перевод: «Да чэн бао яо и лунь», Трипитака Тайсэ, № 1635, переводчик Фа Ху (Дхармаракша), XI в. н.э.

сутрами махаяны. Всего Нагарджуна процитировал 68 сутр и собраний сутр, в том числе такие сборники, как «Буддхаватамсака-сутра» (№ 14) и «Махасамнипатапариварта» (№ 29). В списке также перечислены названия 13 сутр из цикла «Ратнакута» и 36 цитат из них. Список Нагарджуны нужно рассматривать как первоисточник, который был использован составителями буддийской энциклопедии «Махавьютпатти» (V в.). К 13 сутрам, процитированным Нагарджуной, можно прибавить еще 3, отрывки из которых он приводит в другом своем сочинении — «Мулямадхьямака-карикe».

Один раз Нагарджуна цитирует сутру, которая в более позднее время получила название «Кашьлапариварта». Во времена Нагарджуны она называлась «Ратнакута-сутра». Комментаторы «Мадхьямика-карики» неоднократно цитируют ее под этим же названием.

Из всех сутр махаяны «Ратнакута» выделяется тем, что она на всем протяжении первого тысячелетия н.э. пользовалась огромным авторитетом как первоисточник по двум сторонам буддийской доктрины: а) этика поведения бодхисаттвы; б) философия «среднего пути» — «*madhyamā-pratīpad*». Нет ни одной сутры, которая цитировалась бы столь же часто как в других канонических сочинениях махаяны, так и в трудах философов двух школ — мадхьямиков и йогачаров и в комментариях на их труды. Сутра цитируется также в авторских сочинениях философов других буддийских школ.

Нагарджуна считается основоположником школы мадхьямака, главными достижениями которой являются учение о «Среднем пути» и новая трактовка термина *шуньята*. Оба этих термина поясняются в «Ратнакута-сутре». «Средний путь» — это великое учение, которое нужно признать значимым не только для индийской, но и для мировой философии. Смысл его состоит в том, чтобы ослабить противоречия для адепта, который только что «вошел в поток» учения. У него есть два пути: продолжать рождаться в («этом мире»), т.е. вращаться в сансаре, или выйти из круга перерождений и достичь нирваны. Ни один из адептов не может сразу достичь нирваны. Но он всячески стремится избежать плохих перерождений. Вот это положение, когда адепт выбирает путь достижения «хорошего перерождения» и тем самым постепенно продвигается по пути к нирване, и есть движение по «среднему пути». Помощником адепта выступает бодхисаттва, который достиг просветления, но отказывается от ухода в нирвану из милосердия и сострадания к тем, кто находится еще в начале пути к просветлению или вообще не понял своего бедственного положения в этом мире. Вот почему учение о «среднем пути» сочетается с «моральным кодексом» бодхисаттвы, главного помощника на пути к нирване. Через «*kaṅga*» — «сострадание», проявляемое бодхисаттвой, философское содержание учения мадхьямиков связывается со всем профаническим и бытовым.

Путем медитации, связанной с йогическими методами, и «*prañā*» — «дискурсивного интеллектуального понимания» — достигается проникновение в *шуньяту*, т.е. в практическое признание существования всех дхарм только как космических частиц, «бессубъектных и безобъектных», «ненаполненных содержанием», т.е. психических элементов, вступающих в случайные комбинации⁵⁸. Логика подводит к заключению, что *шуньята* — это философское содержание нирваны. Таким образом, в основе философии мадхьямиков лежит идентичность *шуньяты* и нирваны.

Нагарджуна многократно использует указания на § 52–65 «Ратнакуты» как отправные точки в «Мулямадхьямака-карикe». Представляется, что именно Нагарджуна был одним из авторов этой сутры. В ней он пытался разъяснить последователям своей школы и другим буддистам основы учения мадхьямиков. Невозможно предположить, что он мог пользоваться текстом сутры, который к тому времени уже сложился и был

⁵⁸ См.: *Васубандху*. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Разд. 1. Учение о классах элементов. Разд. 2. Учение о факторах доминирования в психике. Подгот. к изд. В.И. Рудого и Е.П. Островской. М., 1998. С. 80–82.

записан. Текстологический анализ других сочинений Нагарджуны позволяет установить, что в них содержатся пассажи, сходные с текстом «Ратнакута-сутры». Так, в сочинении «Daśabhūmivibhāṣā-śāstra» (сохранилось только в китайском переводе), приписываемом Нагарджуне, в форме комментария разбираются основные положения сутры. Представляется, что Нагарджуна пытался таким путем популяризировать свое «творение». Основные положения «Ратнакуты» вошли в состав ряда других сочинений, приписанных Нагарджуне: «Ratnāvalī»⁵⁹, «Mahāprajñāpāramitā-śāstra», «Catuḥstava»⁶⁰ и др.

Буддийская традиция приписывает Нагарджуне также редактирование таких сутр, как «Prajñāpāramitā» («Достижение высшей мудрости») и «Лотосовая сутра». В его редакторской работе четко прослеживается конечная цель — убрать все противоречия (которые образовались в результате добавлений к первоначальным текстам) и доказать в пылу полемических споров с другими буддийскими школами превосходство махаяны. Именно в «Ратнакута-сутре» получил письменную фиксацию начальный период переосмысления и развития абхидхармических матриц, о которых мы говорили выше, с позиций махаяны. Появился и ряд новых терминов, обосновывающих культ бодхисаттвы в текстах махаяны.

Одно из наиболее существенных для обоснования идей школы мадхьямака сочинений Нагарджуны — «Mūlamadhyamakārikā» («Mūlamadhyamaka-śāstra»), сохранилось только в трудах его последователей и комментаторов — Арьядевы (170–270) и Чандракирти (VII в.). Первому принадлежит сочинение «Catuḥśataka», второму — «Prasannapadā». Из этих комментариев видно, что ряд карик Нагарджуны содержал те же «цитаты» из «Ратнакутасутры», более того, комментаторы сами опирались на эти «цитаты».

Авторитет «Ратнакутасутры» был признан другой родственной мадхьямикам школы — йогачара (другое название — «виджнянавада»). Сами названия этой школы говорят о том, что главный упор она делает на йогическую практику с целью изменения сознания. Школа возникла ок. IV в. Ее создателем объявляется Асанга (310–390), перерождение бодхисаттвы Майтреи. Последнему тибетская и китайская буддийские традиции приписывают авторство основных трактатов этой школы. В главном трактате этой школы — «Bodhisattvabhūmi» также содержатся цитаты из «Ратнакутасутры», которые подтверждают признание основных доктрин мадхьямиков йогачарами. Йогачарам буддийская традиция приписывает комментирование и редактирование таких собраний сутр, как «Avatamsaka». Признав учение мадхьямиков о *шуньяте*, йогачары создали и новое логико-дискурсивное учение о *только сознании* («cittamātra»). Объявляя, что весь окружающий мир иллюзорен и реально существует *только сознание*, йогачары создали учение о *чистом сознании* — «vijñānavāda». Иллюзорность мира проявляется в том, что существует только нирвана; сансара, согласно йогачарам, не существует. Чтобы обосновать свое учение, нашедшее выражение в базовых терминах *только сознание* и *шуньята*, объяснить его массам, йогачары прибегли к сутрам. Наибольшей популярностью пользуются две сутры — «Sandhinirmocana» и «Laṅkāvatāra-sūtra». Обе они носят философско-доктринальный характер. По всей вероятности, в IV в. они были написаны самим Асангой или кем-то из учителей школы йогачаров. Как и положено в буддийской традиции, авторство

⁵⁹ Стихотворный текст, часть строф сохранилась по-санскритски, см.: Chatterjee H. Philosophy of Nāgārjuna, as Contained in the Ratnāvalī. Calcutta, 1977. Сохранились также переводы на тибетский и китайский языки. Пер. на рус. яз. см.: Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны. Религиозно-философские трактаты. М., 2000. С. 111–286.

⁶⁰ Текст сохранился в виде четырех санскритских рукописей. Изданы переводы на английский и русский языки. Англ. пер.: Lindner Ch. Nagarjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna. Copenhagen, 1982. P. 121–161. Рус. пер.: Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны. С. 400–450.

«Ланкаватара-сутры» в самом тексте приписывается Будде, который спустился с небес в подводный замок царя нагов, расположенный вблизи острова Ланка. Первый перевод сутры на китайский язык был осуществлен ок. 443 г. Гунабхадрой (Трипитака Тайсэ, № 670). Санскритский текст сутры издан в 1923 г.⁶¹ и переиздан в 1963 г.⁶². Перевод на английский язык появился в 1932 г.⁶³. В сутре комментируется концепция «*только сознание*», которое объявляется тождественным нирване. Миры, как они представляются непосвященным, есть результат нарушений, происходящих в сознании, а именно на восьмом уровне сознания («*mano-vijñāna*») — в «*ālaya-vijñāna*» («*сокровищнице-сознании*»). Этот термин впервые разъясняется йогачарами. Успокоение сознания (в данном контексте — «*манаса*») приводит к восстановлению иллюзорности как миропорядка. Такое успокоение и есть переход к нирване.

Идеи йогачаров продолжали развивать Дигнага (IV–V вв.) и Дхармакирти (VII в.). Конечным результатом развития философии мадхьямиков и йогачаров явилось слияние их в синкретическую школу йогачара-сватантрика-мадхьямака.

Одним из авторов школы йогачаров выступает Васубандху (V в.), которому приписывают два небольших трактата — «Двадцать и Тридцать стихов о *только сознании*» («Виджняптиматра») ⁶⁴. Нет достоверных данных, является ли этот самый Васубандху также автором знаменитой энциклопедии «Абхидхармакоша», которая внесла значительный вклад как в хинаяну, так и в махаяну, обосновав на уровне психологии ряд понятий, которые вошли во все сутры махаяны. К ним прежде всего нужно отнести ключевое понятие «дхарма», которое определяется как элемент психики и классифицируется в зависимости от того, привносит он аффективность в сознание или нет. Приводится также классификация «причинно-обусловленных» дхарм безотносительно к притоку аффектов. Не менее важным кажется обоснование тех факторов, которые должны доминировать в психике живого существа, следующего по пути нирваны. Без философского обоснования таких ключевых терминов махаяны, как дхарма и нирвана, невозможно создание, комментирование и редактирование позднего пласта сутр мадхьямаки и йогачары, как и понимание всего буддизма махаяны.

Однако не все сутры создавались как комментарии к философским доктринам махаяны. Существовал значительный пласт сутр, который был напрямую связан с популярным или простонародным буддизмом. Привлечение на свою сторону народных масс стоило буддизму огромных потерь. Из властителя дум он превращался в массовую религию, в которой существенное место занимал ритуал. Народу нужен был простой и быстрый способ спасения. Появились сутры, в которых перед последователями учения разворачивались возможности возродиться среди богов или попасть в ад. К классическим сутрам махаяны, таким, например, как «Суварнабхаса» или «Сутра Золотого Блеска», сочинялись специальные предисловия, обещающие тем, кто следует учению, читает, переписывает, запоминает и передает его другим, освобождение от ада и рождение в раю Сукхавати. Такие предисловия, как и ряд сутр, описывающих ады и рай, ученые считают апокрифами. Совершенно очевидно, что они авторские, принадлежат «отцам церкви» и направлены на увеличение притока верующих. Больше последователей учения — больше приношений в храм, больше заказов на переписку сутр. Колофоны к таким сутрам прямо говорят о том, что их заказчики просят хороших перерождений для своих близких, покинувших этот мир, и для самих себя. Так возникли различные версии «Сукхавативьха-сутры» и «Амитаюх-сутры», восхваляющие рай Амитабхи (т.е. будды). Амитабха спасет, если к нему обратиться за помощью, и не нужно заниматься философией, развивать мудрость или, наоборот,

⁶¹ Laṅkāvatāra. Ed. by Nanjio Bunyiu. Kyoto, 1923.

⁶² Laṅkāvatāra. Ed. by P.L. Vaidya. Darbhanga, 1963.

⁶³ Suzuki D.T. The Laṅkāvatāra Sūtra. Tr. from original Sanskrit. L., 1932.

⁶⁴ Васубандху. Абхидхармакоша. С. 87.

подвергать себя лишениям, совершать благие деяния, отказываться от мирских привязанностей, от обычных человеческих инстинктов, направленных на продление рода. Именно такими соображениями руководствовались и авторы дополнительной главы к «Лотосовой сутре» (25-й или 26-й, в зависимости от версии), посвященной бодхисаттве Авалокитешваре. Перечислены 32 случая, в которых Авалокитешвара приходит на помощь тому, кто его просит об этом, какие бы несчастья ему ни грозили. Он может превратиться даже в женщину, если потребуется женская помощь. Авторами этой главы также, должно быть, были главы монастырей, в которых сложился культ Авалокитешвары.

Мы не будем здесь касаться ваджраяны в ее махаянских и тантрических версиях. Это большая самостоятельная тема, связанная с изучением видов и ступеней медитации и мистицизма.

Но вот еще об одном следовало бы упомянуть. В те периоды истории Индии, когда буддизм был господствующей религией, проповеди Будды, согласно буддийской традиции, привлекали светских правителей, которые приходили слушать их вместе со своими придворными. Буддийская литература сохранила информацию о больших философских диспутах, в которых буддисты должны были отстаивать позиции своего учения от нападков со стороны брахманистов и последователей других небуддийских учений. Такие диспуты часто устраивались при дворах правителей. На потребу правителей создавались канонизированные тексты, в которых последним обещали всечеловеческие блага за поддержку учения, в том числе и материальную. Во многих притчах сохранились рассказы о дурных правителях, которые поплатились за свои проступки долгими веками пребывания в страшных адах. В этих случаях для исследователя ясен и заказчик и исполнитель — автор сутр, в которых подавались советы правителям. Это целый пласт литературы особого жанра, в которой использовались сюжеты древнеиндийского фольклора. Эти сюжеты подвергались редактированию, расширялись, снабжались сведениями о том, кем были упомянутые герои в прежних перерождениях. Классическим образцом такой отредактированной канонической литературы является виная — «дисциплинарный кодекс» мулясарвастивадинов, сохранившийся почти целиком среди рукописей, найденных в Гильгите. Мы не будем здесь касаться сюжетов *авадан* и *джатак*, включенных в винаю в качестве назидательных историй, поскольку их анализ неизбежно повлечет за собой погружение в древнеиндийскую простонародную литературу. Отметим только, что в винае канонизированы диспуты Будды с рядом противников его учения, например с *Maskarī Gośāliputra*, *Sañjauī Vairatīputra*, *Ajita Keśakambala* и др.⁶⁵ Включены туда также и сочинения особого жанра — «*pariprcchā*», или «Вопросы». В качестве примера можно привести «*Upalī pariprcchā*» — «Вопросы Упали», где в разделе «*Saṅghabhedavastu*» будда отвечает на вопросы Упали относительно того, что нужно считать «расколом буддийской общины»⁶⁶.

Все, что было сказано выше, представляет собой попытку понять место и роль устной безымянной традиции и авторского текста в истории складывания канонической буддийской литературы. При этом как будто бы выясняется, что многие сутры и абхидхармические тексты безусловно авторские сочинения, даже если имена авторов не сохранились. На примере махаяны вполне просматриваются авторы философских трактатов, использовавшие или составлявшие сутры, и мы даже в состоянии назвать некоторые имена, и только, пожалуй, *джатаки* и *аваданы*, которые остались за рамками наших размышлений, можно безоговорочно отнести к фольклору.

⁶⁵ The Gilgit Manuscript of the Saṅghabhedavastu Being the 17th and Last Section of the Vinaya Mūlasarvāstivādin. Pt II. Ed. by R. Gnoli. Roma, 1978. P. 221–226.

⁶⁶ Там же. P. 271–277.

И все же скудость дошедших до нас исторических и биографических сведений вызывает у исследователя чувство острой досады.

Отсутствие в древней и раннесредневековой Индии исторических и биографических сочинений — факт общеизвестный, и этот феномен еще ждет научного объяснения. Такая могучая цивилизация, как древнеиндийская, не оставила летописей, исторических хроник, биографических сочинений. Эпос, пураны дают нам, как правило, легендарный и мифологический материал. И тем не менее нам кажется, что нарисованная в данном разделе далеко не полная картина формирования, скажем, махаянской литературы (философские трактаты, сутры) позволяет нащупать некоторые обнадеживающие подходы к пониманию проблемы соотношения устной безымянной традиции и авторского текста в процессе сложения такой глыбы, как буддийская каноническая литература.

Summary

M.I. Vorobyova-Desyatovskaya

Regarding the History of Buddhist Canon:

The Problem of the Language Variety and the Authorship

The problem of the language of the first Buddha's preaching and, later, of the language of Buddhist Canon in which it was written down is unsettled yet. Taking into consideration the date of Buddha's life (BC 400–360), which is accepted by almost all scientists now, and the region where his preaching activity took place—the territory of Magadh—Buddha had been preaching to his pupils in the Magādhī Prakrit, in which the Great Aśoka ordered to carve his rock edicts.

In the Buddhist texts which were first written down in the late BC centuries, only Gāndhāri Prakrit came to us. In some Sanskrit sūtras, for example, in Dharmapāda, scholars found traces of the Ardhamagādhī Prakrit.

The early translations of the Buddhist sūtras into Chinese have shown that they were based not on the Sanskrit texts, but on some Prakrit ones. To define this language the modern scholars accepted the term “Sanskrit-cum-Prakrit”.

The philosophy of early Buddhist texts took the terminology of Brahmanism, though the Buddhist doctrine appeared as a teaching directed against it.

The first authors of the Buddhist sūtras have probably been the so-called *dharmabhāṅaka*, the monks who settled in monasteries, studied there, and then wandered abroad to preach the Buddhist doctrine.

The philosophical sūtra appeared as texts necessary to explain and disseminate the philosophical dogmas of some Mahāyānist schools, for example, Madhyāmikas and Yogācarins. It is possible that some scholars working in these schools—such as Nāgārjuna and Asaṅga, and their followers later, could be the authors of a number of sūtras.