

РОССИЙСКАЯ
АКАДЕМИЯ НАУК

Институт востоковедения
Санкт-Петербургский филиал

Выпускается
под руководством Отделения
историко-филологических наук

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

2⁽⁵⁾
осень — зима
2006

Журнал основан в 2004 году
Выходит 2 раза в год

В НОМЕРЕ:

ПУБЛИКАЦИИ

- Ю.А. Иоаннесян.* Две Скрижали Бахауллы 1863 г.: ценная находка в собрании рукописей СПбФ ИВ РАН 5
- С.О. Курбанов.* Корейские каменные стелы хёхэнби (孝行碑) конца XIX — начала XX в. (провинция Южная Кёнсан, уезд Тхонъён) 44
- «Основы вероучения» 'Абу Хāмида ал-Ғазālй. Комментированный перевод с арабского
С.М. Прозорова 57
- З.А. Юсупова.* «Диван» курдского поэта первой половины XIX века Нали 821

ИССЛЕДОВАНИЯ

- М.И. Воробьева-Десятовская.* К вопросу о догматике раннего буддизма 104
- И.Т. Зограф.* Простое предложение в языке памятников средневековой китайской литературы 125
- И.И. Надиров.* К пониманию коранического 'allahumma 144
- М.Г. Романов.* Термин *ṣūfī*: одухотворяя простые слова (на англ. яз.) 149
- Л.Ю. Тугушева.* Несколько замечаний в связи с реконструкцией древнетюркских религиозных представлений (на англ. яз.) 160
- И.Р. Каткова.* Суфийское братство Самманийа в Индонезии 163



«Наука»
Издательская фирма
«Восточная литература»
2006

	<i>А.В. Зорин. Особенности композиции индо-тибетских буддийских гимнов</i>	169
	<i>А.Б. Куделин. О поэтическом компоненте «Жизнеописания Пророка» Ибн Исхака — Ибн Хишама</i>	178
	ИСТОРИОГРАФИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ	
	<i>А.Г. Грушевой. Иудеи и иудаизм в римском праве (I в. до н.э. — I в. н.э.) (Официальные документы римского времени в «Иудейских древностях» Иосифа Флавия как историко-правовой источник)</i>	190
	<i>Е.И. Кычанов. Билики Чингис-хана</i>	210
	<i>Giovanni Stary / Джованни Стари. Чингис-хан в «Сокровенных хрониках маньчжурской династии»</i>	217
	<i>А.И. Колесников. Обзор новых материалов для изучения сасанидской администрации</i>	223
	КОЛЛЕКЦИИ И АРХИВЫ	
На четвертой стороне обложки:	<i>А. Гриб. Атрибуция отдельных листов рукописей Корана из архива Э. Херцфельда (Отдел исламского искусства Метрополитен-музея)</i>	232
Страница рукописи Скрижали священного морехода из собрания СПбФ ИВ РАН	<i>Т.И. Виноградова. «Сахалинский фонд» как часть книжного фонда библиотеки СПбФ ИВ РАН</i>	249
	НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ	
	<i>Т.А. Пан. Кюнеровские чтения в МАЭ РАН</i>	252
	<i>С.А. Французов. Детище Бутруса (сессии ленинградских/петербургских арабистов на страже традиций классического востоковедения)</i>	254
	<i>М.Б. Пиотровский. Первые десять сессий ленинградских арабистов</i>	264
	<i>О.В. Васильева. Два века Отделу рукописей Российской национальной библиотеки: научные заседания, выставки, публикации</i>	266
	РЕЦЕНЗИИ	
	<i>The Secret History of the Mongols. A Mongolian Epic Chronicle of the thirteenth century. Transl. with a hist. and philological commentary by I. de Rachewiltz (Н.С. Яхонтова)</i>	272
Над номером работали:	<i>О сознании (Синь). Из философского наследия Чжу Си. Пер. с кит. А.С. Мартынова, И.Т. Зограф, вступ. ст. и коммент. А.С. Мартынова, грамMAT. очерк И.Т. Зограф (И.Ф. Попова)</i>	274
Т.А. Аникеева	<i>Видения буддийского ада. Предисл., пер., транслит., примеч. и глоссарий А.Г. Сазыкина (Т.А. Пан)</i>	276
В.В. Волгина	<i>О.Ф. Акимущин. Средневековый Иран: Культура. История. Филология (С.Г. Кляшторный, Т.И. Султанов)</i>	277
Р.И. Котова	<i>А.Л. Хосроев. Пахомий Великий (Из ранней истории общежительного монашества в Египте) (А.С. Ковалец)</i>	279
А.А. Ковалев		
О.В. Мажидова		
З.Г. Минеджян		
О.В. Волкова		
И.Г. Ким		
М.П. Горшенкова		
А.В. Богатюк		
Э.Л. Эрман		
	IN MEMORIAM	
© Российская академия наук, 2006	<i>Маяя Петровна Волкова (1927–2006)</i>	283
© Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения, 2006	<i>Михаил Евгеньевич Ермаков (1947–2005)</i>	286

М.И. Воробьева-Десятовская

К вопросу о догматике раннего буддизма

Буддизм относится к числу религиозно-философских систем, распространившихся на огромной территории. Зародившись в Индии в VI в. до н.э., он вскоре вышел за ее пределы, проникнув сначала в Юго-Восточную и Центральную Азию, а затем на Дальний Восток. Благодаря своей способности воспринимать и усваивать местные религиозные верования и традиции буддизм завоевал себе место от берегов Волги и до островов Японии. Роль буддизма в истории мировой культуры значительна. Он стал проводником индийской культуры, оказавшей огромное влияние на культуру народов Центральной Азии и Дальнего Востока. В Центральной Азии первого тысячелетия н.э. сложился неподражаемый культурный комплекс, главными элементами которого стали индийская, иранская, тибетская, тангутская, китайская культуры. Если о роли буддизма в государственном устройстве различных государств в разные периоды истории можно говорить как о явлении, основы которого оставались неизменными, то буддизм как религиозно-философская система претерпел значительные изменения. Вырос объем литературы. От простейших сутр, приписываемых самому основоположнику Учения Будде Шакьямуни, буддизм прошел сложный путь к внушительным по размеру религиозно-догматическим произведениям и серьезной философской литературе, авторами которой стали выдающиеся индийские ученые. Буддизм определяет особенности историко-литературного процесса на Дальнем Востоке. Развитие буддийской литературы сопровождалось постепенным уходом от первобытного мифа и мистики. Благодаря совершенствованию мыслительных способностей в представлении его последователей постепенно прояснялась окружающая действительность, появлялось реалистическое восприятие мира. Будучи отпрыском собственно индийской ортодоксальной религиозно-философской основы, буддизм обращал особенное внимание на психологию сознания.

По всей видимости, можно говорить о том, что уже к I в. н.э. появляются самостоятельные идеи в области логики и философии буддизма. Уровень литературного процесса зависел от удаленности от крупных буддийских центров — монастырей и от образованности местных учителей и проповедников.

Еще в 1918 г. О.О. Розенберг писал: «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»¹.

Со времени вед и брахман и вплоть до эпохи хиндуизма в структуре индийских текстов всегда присутствовали дихотомия и антагонизм.

На родине буддизма вплоть до мусульманского вторжения буддийские монастыри процветали, правители приглашали ко двору буддийских проповедников и устраивали философские диспуты, на которых буддисты, как правило, одерживали победу; уцелели стелы и монументы с записями о тех, кто даровал деньги на их сооружение,

¹ Розенберг О.О. О мировоззрении современного буддизма на Дальнем Востоке // Труды по буддизму. М., 1991. С. 88.

а эдикты Ашоки и других правителей высекались на скалах начиная с III в. до н.э. Однако буддийские письменные памятники на территории Индии почти не сохранились.

В последней четверти XIX в. русский консул в Кашгаре Н.Ф. Петровский сообщил С.Ф. Ольденбургу о находках фрагментов санскритских рукописей на территории Восточного Туркестана, сделанных местными жителями. С начала XX в. в Восточный Туркестан потянулись одна европейская экспедиция за другой: три экспедиции совершил английский ученый А. Стейн (в 1900–1901, в 1906–1908 и в 1913–1916 гг.); две французские экспедиции собрали большую коллекцию санскритских и китайских рукописей из Дуньхуана: это экспедиция Дютрёй де Рена (1890–1895 гг.) и экспедиция П. Пельо (1906 г.); северные оазисы — Турфан и Кучу — обследовали четыре немецкие экспедиции (с 1902 по 1914 г.). Японские экспедиции начиная с 1902 г. обследовали Восточный Туркестан три раза. И только в 1909–1910 гг. С.Ф. Ольденбургу впервые удалось попасть на территорию Восточного Туркестана и обнаружить, что почти все рукописи уже вывезены в Европу и находятся в руках европейских исследователей. Вторая экспедиция, которую С.Ф. Ольденбургу удалось провести в Восточный Туркестан (1914–1915 гг.), была предпринята с определенной целью: обследовать буддийский комплекс пещерных храмов Могао, который получил также название «Пещеры тысячи будд».

Рукописи из Восточного Туркестана, Дуньхуана и Хара-Хото (Северо-Западный Китай) начали поступать в Азиатский Музей Российской Академии наук с конца 80-х годов XIX в. благодаря деятельности Н.Ф. Петровского. Последнее по времени поступление относится к 1915 г. и явилось результатом двух поездок в Восточный Туркестан С.Е. Малова. В 1930 г. все рукописные коллекции Азиатского Музея стали достоянием только что созданного Института востоковедения АН СССР.

В 60–80-х годах XX в. фрагменты санскритских рукописей и надписей на керамических сосудах и иных предметах были найдены во время раскопок буддийских комплексов I–VIII вв. на территории бывшей советской Средней Азии — в Таджикистане, Туркмении, Киргизии, Узбекистане. После распада Советского Союза русские археологи практически почти перестали принимать участие в раскопках на территории Средней Азии (исключение составляют раскопки в Пенджикенте). Некоторые уже раскрытые памятники оказались в зоне военных конфликтов, раскопки там прекратились (это в первую очередь касается Термеза и Вахшской долины Таджикистана). Одна санскритская рукопись письмом брахми все же попала в руки питерских ученых: это так называемая Мервская рукопись, обнаруженная в земле в 1966 г., очевидно, в развале древней ступы. По всей вероятности, эта рукопись была переписана на территории Кашмира индийским брахми посткушанского периода; мы сочли целесообразным проанализировать ее тексты ниже.

За последние восемь лет в Европу хлынул поток рукописей и фрагментов рукописей из Афганистана и Пакистана. Это северо-западный угол территории, некогда принадлежавшей Индии. Особенно важные находки были сделаны на территории бывшей Гандхары и вокруг нее.

В 1999 г. на территории Афганистана, в пещерах буддийских храмов Бамьяна, которые в древние времена находились в крупнейшем центре индийской культуры — в Гандхаре, — местные жители нашли довольно большое количество буддийских рукописей. Сейчас эта ценнейшая коллекция, где оказались санскритские тексты буддийских сутр, до сих пор считавшиеся утраченными, находится в Осло, в частном собрании господина Скоена, который предоставил возможность специалистам изучить ее. Коллекция, состоящая в большинстве случаев из фрагментов, сохранилась в хорошем состоянии. Очевидно, рукописи запикивали в пещеры с единственной целью — спасти их от врагов. Сухой песчаный грунт, отсутствие света и постоянная

прохлада стали подходящей средой для сохранения фрагментов рукописей на бумаге, хотя среди них попадаются и сделанные на бересте и пальмовом листе. Та же самая ситуация была и в Центральной Азии, где сохранности рукописей способствовал климат.

На европейские аукционы попала еще одна рукопись на бересте — «Диргхагама». Имя ее покупателя остается неизвестным, но он предоставил немецким и японским ученым хорошие фотографии, позволившие провести первичные исследования, в которых принимают участие Дженс-Уве Хартманн, Клаус Вилле, Мацуда Кадзунобу. Рукопись, в которой первоначально находилось 454 листа (сохранился последний лист с колофоном), поступила в руки ученых с большими лакунами. В ней сейчас всего 160 листов: 72–116, 264–330, 385–464². В самой же Индии климат был совершенно непригодным для хранения рукописей, а вражеские вторжения уничтожили большинство монастырей. Долше других работали знаменитые индийские монастыри Наланда и Викрамашила, расположенные на северных окраинах Индии.

С началом периода войн буддизм оказался вытесненным на окраины Индии и за ее пределы. Центром распространения палийских рукописей сделался юг Индии, Цейлон, Бирма, Тихоокеанские о-ва. На Севере рукописи на санскрите с конца первого тысячелетия до н.э. перешагнули Гималаи и завоевали прочные позиции в оазисах Восточного Туркестана: в северных — Турфане и Куче — и в южных — Хотане и Кашгаре. По пути в Центральную Азию буддизм обосновался в предгорьях Гималаев — в Непале, Бутане, Гильгите. На новых территориях возникали буддийские монастыри, которые одновременно были и религиозными центрами, и школами, и библиотеками. Библиотеки складывались из рукописей, переписанных в этих центрах на средства донаторов — последователей буддизма.

История кодификации буддийской литературы

В буддийской монашеской среде антагонизм проявлялся в образе жизни и в понимании тех путей, которыми возможно получить освобождение и просветление. Если в момент зарождения буддийская община выделялась как сообщество людей, свободное от социума, победившее в себе человеческие слабости, а главным стремлением последователей Будды было обретение чистоты и простоты в образе жизни, то со временем пути монахов разошлись. Одна группа монахов выбрала себе путь **araññyāka**, т.е. жизнь в лесу, в уединении и занятие только медитацией. Другая группа — **grāmaka-viharin** — строила свои монастыри вблизи деревень и городов и занималась проповедью Учения среди мирян.

Таким образом, первыми возникли законы, определяющие поведение и образ жизни монахов, — тексты, которые позднее, в буддийском каноне, получили название Виная. Это интересные, легко читаемые и усваиваемые тексты, построенные по определенному принципу: монахи во время своих странствий видели различные поступки людей и спрашивали Будду: так ли нужно себя вести? Правильно ли поступают другие монахи? Будда отвечал на заданные вопросы и давал предписания по разным правилам поведения. Большинство западных ученых именно в Винае видят истоки буддийской литературы³. Основы Винаи остались неизменными в течение всего времени существования буддизма. Однако различные климатические условия,

² Hartmann J.-U. Fragmente aus dem Dīrghāgama der Sarvāstivādin. Sanskrit-Texte aus dem buddhistischen Kanon: Neuentdeckungen u. Neueditionen, 1. Göttingen, 1989; *idem*. Untersuchungen zum Dīrghāgama der Sarvāstivādin. Göttingen, 1992; *idem*. Further Remarks on the New Manuscript of the Dīrghāgama // Journal of the International College for Advanced Buddhist Studies. March 2002. Vol. V. P. 97.

³ Bareau A. Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule. Saigon, 1955; Frauwallner E. Die Philosophie des Buddhismus. B., 1969.

культурные и политические традиции областей, отдаленных от Индии, где складывались главные правила Винаи, заставляли вносить некоторые изменения в правила монашеской жизни. При сравнении текстов Винаи, найденных в различных областях, местные условия жизни всегда необходимо учитывать.

Есть и другие причины различия текстов Винаи: они относятся к разным буддийским школам. Индийские ученые насчитывают семь отличающихся друг от друга Винай: Махасангхиков, Махасангхиков-Локоттаравадинав, Тхеравадинав, Махишасаков, Дхармагуптаков, Сарвастивадинав и Мулясарвастивадинав⁴. Виная Тхеравадинав на языке пали сохранилась полностью. Виная Мулясарвастивадинав полностью сохранилась только на тибетском и китайском языках, причем на китайском сохранились отдельные ее главы, которые служат комментарием к «Пратимокшасутре». Спор о том, была ли Мулясарвастивада самостоятельной школой или она не отличалась от Сарвастивады, продолжается до сих пор. Поскольку слово «муля» в переводе на европейские языки означает «корень, основа», многие ученые называют ее главной среди прочих школ Винаи. Другие же, опираясь на переводы ее текстов на китайский язык, утверждают, что слово «муля» во многих случаях опускалось. Это могло означать, что оно отсутствовало и в санскритском тексте, взятом за основу перевода на китайский язык. Значительная часть санскритского текста была найдена среди гильгитских рукописей. Название в нем не сохранилось, но сравнение гильгитских текстов с Винаей Сарвастивадинав показывает, что то, что считается текстом Мулясарвастивадинав, подверглось значительной литературной обработке. Особенно это видно по джатакам и авадамам, сохранившимся на санскрите.

Виная Сарвастивадинав дошла до нас в переводе на китайский язык («Трипитака Тайсё», № 1435, переводчики Пуньятара и Кумараджива, V в.). Из санскритской Винаи Сарвастивадинав сохранилось только значительное количество фрагментов «Пратимокша-сутры». Найдены также фрагменты комментариев к ней.

Виная Дхармагуптаков сохранилась в китайском переводе и, возможно, как предполагал американский ученый Ричард Саломон, перевод этот был сделан с рукописей на пракрите гандхари, переписанных письмом кхароштки⁵. Японские ученые считают ее одной из самых ранних, хотя на китайский язык она была переведена только в IV–V вв. (см.: «Трипитака Тайсё», № 1428, переводчик Буддхаяшас и другие).

Виная Махасангхиков в V в. была переведена на китайский язык (см.: «Трипитака Тайсё», № 1425, переводчик Буддхабхадра и другие). Санскритский текст не сохранился. Зато в коллекции Скоена были обнаружены санскритские фрагменты Винаи Махасангхиков-Локоттаравадинав, которые были переведены на английский язык Сейси Карасимой⁶.

Меньше всего изучена Виная Махишасаков. Известен ее перевод на китайский язык («Трипитака Тайсё», № 1421, переводчик Буддхаджива и другие, V в.). Из санскритского текста известна только глава, посвященная врачеванию, — «Bhaiṣajya-vastu».

Что касается догматической литературы — сутр, то они в течение долгого времени были известны только в китайском и тибетском переводах. Лишь с конца XIX в. благодаря найденным в Центральной Азии фрагментам санскритских оригиналов сутр стало возможным изучение процесса развития буддийской литературы. Именно эти находки показали ученым, что в Индии параллельно шло развитие буддийской лите-

⁴ Prebish Ch.S. Buddhist Monastic Discipline. The Sanskrit Prātimokṣa Sūtras of the Mahāsaṃghikas and Mūlasarvastivādins. Pennsylvania State University, 1975. P. 28.

⁵ Allon M. and Salomon R. Kharoṣṭhī Fragments of a Gāndhārī Version of the Mahāparinirvāṇasūtra // Manuscripts in the Schøyen Collection. Vol. 1. P. 243.

⁶ Seishi Karashima. A Fragment of the Prātimokṣa-Vibhaṅga of the Mahāsaṃghika-Lokottaravādins // Manuscripts in the Schøyen Collection. Vol. 1. P. 233–241; *idem*. Two More Folios of the Prātimokṣa-Vibhaṅga of the Mahāsaṃghika-Lokottaravādins // Ibid. Vol. 2. P. 215–228.

ратуры на двух языках: на санскрите и языке пали. Среди санскритских рукописей оказались ранние и поздние варианты, которые дали возможность установить, что каждая из семи перечисленных выше школ имела свои редакции текстов, образовавшие со временем буддийский канон. Поскольку изучение палийской литературы в Европе началось значительно раньше, чем санскритской, палийский канон долгое время считался единственным буддийским каноном, самым ранним из зафиксированных в письменности. Позднее входящие в него сутры получили название «Хинаяна», или «Малая колесница». Поскольку многие из найденных санскритских сутр оказались редакциями палийских сутр, их также причислили к Хинаяне. Между тем ранние переводы этих сутр на китайский язык не именовались Хинаяной, это название появилось позднее, в эпоху кодификации буддийского канона и классификации входящих в него текстов. Таким же образом обозначение «Хинаяна» не встречается в тибетской Трипитаке, перевод которой начался в VII–VIII вв. Нужно также отметить, что палийские сутры Хинаяны не всегда были озаглавлены. В самих санскритских сутрах сохранилось название «Шравакаяна», т.е. «Колесница для шраваков». Среди ранних находок санскритских сутр многие не имели параллелей в Хинаяне. Их стали называть «Махаяной», или «Большой колесницей». Как представляется, для этого существует два основания. Во-первых, эти сутры в большинстве случаев в самом названии содержали слово «Махаяна». Как правило, они были больше по размеру, чем сутры Хинаяны. При сравнении текстов Хинаяны и Махаяны, имеющих одинаковое или сходное название, тексты Махаяны отличались большей разработкой деталей. Главными действующими лицами в них выступают бодхисаттвы, которые заканчивают свой земной путь и готовы к просветлению. Во-вторых, в сутры Махаяны были заложены философские идеи, которые поднимали их на ступеньку выше по сравнению с сутрами Хинаяны. В ряде сутр Махаяны говорится о том, что если последователь учения изучил эти сутры, то его не следует обучать сутрам Хинаяны, как учеников старших классов не следует обучать началам грамоты. Текстов Винаи, которые считались бы махаянскими, не существует.

Махаянские сутры не делятся на разделы, подобно хинаянским. Однако в каждой из них заложена философская идея, которая позволяет выделять на их основе махаянские школы. Особенно важное место в буддийской философии занимают школы Мадхьямака и Йогачара. Уже в I–II вв. возникает учение о том, что Хинаяна и Махаяна не являются главными в буддизме. В «Саддхармапундарика-сутре» Будда открывает монахам новое учение: единственной доктриной, которая является общей для всех последователей буддизма, объявляется «Буддхаяна», или «Колесница Будды», которая спасает всех.

Важное место в буддизме занимает литература круга «Праджняпарамиты» (букв. «Мудрость, переправляющая на другой берег»), которая также возникает в первых веках н.э. Важнейшим философским моментом этой литературы является учение о «пустоте» — шуньяте — и нирване. Для характеристики идей, заложенных в «Праджняпарамите», хотелось бы процитировать определение, предложенное Е.А. Торчиновым, который изучал переводы этой сутры на китайский язык: «Главное в учении праджня-парамиты — доктрина пустотности и бессущности всех элементов бытия и вера в возможность интуитивного, непосредственного постижения бодхисаттвой истинной реальности как она есть»⁷. Сансара сравнивается с миражом: только неведение порождает идею о том, что всё в этом мире реально существует. На самом же деле все живые существа изначально пребывают в нирване, ибо по природе своей они являются буддами. «Праджняпарамита» таким образом доказывает, что нет разницы между нирваной и сансарой.

⁷ Избранные сутры китайского буддизма. СПб., 1999. С. 8.

Несмотря на то, что в махаянской литературе складываются свои философские школы, говорить о существовании канона Махаяны или особой Трипитаки нет оснований: буддийская традиция признает только канон Хинаяны. Некоторые ученые (в том числе и Е.А. Торчинов) считают, что канон Махаяны существовал, но до нас не дошел. Но он не сохранился как нечто целое и в китайском, и в тибетском переводах, где порядок расположения отдельных произведений Махаяны разработан самостоятельно. Мы вернемся к этому вопросу ниже, когда речь пойдет о процессе развития буддийской литературы.

Сутры Махаяны, помимо переводов на различные языки Центральной Азии (к настоящему времени, например, насчитывается семь переводов «Саддхармапундарика-сутры»), различаются также редакциями. «Саддхармапундарика», одна из самых популярных сутр в Центральной Азии, известна в двух редакциях: в непальско-гилгитской и центральноазиатской. Помимо этих редакций, найдены фрагменты многих вариантов этой сутры. Они отличаются временем и местом переписки. Ранней из санскритских редакций в настоящее время нужно считать сутру (Lüshun manuscript), сохранившуюся в рукописи в Порт-Артуре. Редакциями «Саддхармапундарики» занимается японский ученый Сейси Карасима⁸. Он же опубликовал тибетскую рукопись VII–VIII вв., самый ранний тибетский перевод буддийской сутры, переписанной в Хотане. Рукопись хранится в Музее этнографии Швеции⁹.

Сравнивая центральноазиатские редакции одних и тех же сутр, ученые установили, что многие из них сохранили следы работы местных редакторов. Так, во многих сутрах появился новый буддийский пантеон, включивший имена божеств и духов аборигенов Центральной Азии. В некоторых сутрах проявляются пережитки шаманизма, анимизма, древних земледельческих культов и обрядов, которые в лоне буддизма получили новую смысловую функцию.

Эти культы трансформировали многие элементы индийской культуры, которые в буддийских текстах сохранились со времен вед и протоиндийской эпохи. Однако часть из них устояла, и благодаря ранней письменной фиксации в текстах из Восточного Туркестана можно обнаружить некоторые черты протоиндийской культуры.

Широкое распространение буддизма в массах привело к усилению в нем ритуальной обрядовой стороны. Это нашло отражение во многих текстах, которые создавались или адаптировались для чисто ритуальных целей. Так возникли многие краткие версии текстов круга «Праджняпарамиты» и «Сукхавативьюха-сутры», из ряда сутр были выделены отдельные главы, которые обрели самостоятельность, например 25-я глава «Саддхармапундарика-сутры», посвященная бодхисаттве Авалокитешваре. Пользовались большой популярностью дхарани и мантры, причем некоторые из них составляли часть сутр Махаяны. Можно предположить, что они играли огромную роль в быту, вобрав в себя и добуддийские заговоры. Так, например, увеличилось распространение культов богинь-матерей, спасающих от болезней, дурных воздействий светил, дурного глаза и пр. В IX в. заклинания из сутры «Пять защит», посвященные пяти женским божествам, были переведены на все языки Центральной Азии (в том числе и на тангутский через посредство китайского).

Изучение санскритских текстов из Центральной Азии позволяет установить, как постепенно вовлечение больших масс местных жителей в буддизм привело к возникновению некоторых «новых», ускоренных методов спасения, которые к концу первого тысячелетия н.э. превратились в самостоятельное направление буддизма — ваджраяну. В Тибете, слившись с местными добуддийскими верованиями, ваджраяна

⁸ Seishi Karashima. A Trilingual Edition of the Lotus Sutra. New Editions of the Sanskrit, Tibetan and Chinese Versions // Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University for the Academic Year 2004. P. 105–190.

⁹ Ibid. P. 191–268.

приобрела особую форму тантризма, присущую только тибетско-монгольскому культурному региону.

Индийская космология и астрология благодаря слиянию с центральноазиатской культурной средой, с одной стороны, развилась в важную отрасль науки, с другой — вошла важной составной частью в религию. Появились новые описания ада и рая. Особое влияние приобрели сутры, посвященные будде Амитабхе, владыке западного рая Сукхавати, и будде Акшобхьи, владыке восточного рая Абхирати. Хотя эти культы зародились в Индии, в эпоху первобытного мифологического мышления, роль Центральной Азии в их становлении несомненна. Подтверждением этому служат многочисленные фрески в пещерных храмах Могао (Дуньхуан) и в других святилищах Восточного Туркестана. Некоторые из них вывезены в Европу. Так, например, фрески с изображением сцен ада выставлены в Музее индийского искусства в Берлине. Как нам удалось установить, некоторые фрески еще сохранились на территории теперешнего Синьцзяна, и наши ученые сфотографировали их.

В Хотане, вероятно, были составлены некоторые сборники повествовательных рассказов типа джатак и авадан, которые в Индии не упоминаются в числе буддийской литературы. К таким сборникам относится, например, «(Сказание) о мудрости и глупости». Известно, что оно было переведено на тибетский язык в Хотане с китайского языка¹⁰.

Наконец, на территории Восточного Туркестана и особенно в Хотане получили жизнь некоторые апокрифические сутры. Ряд из них создавался на сакском языке. К таким относится, например, «Манджушринайратма-аватара-сутра», в которой подробно разобрана философская категория «клеша» («аффективное состояние»). Эта сутра больше не сохранилась ни на одном другом языке. В Хотане же на тибетском языке был создан ряд сутр, посвященный ранним правителям Хотана. В Дуньхуане шло активное составление апокрифических сутр на китайском языке.

Необходимо остановиться также на неканоническом произведении, составленном около V в., — философском трактате Васубандху «Абхидхармакоша», или «Энциклопедия Абхидхармы». Это произведение как бы подытоживает философскую доктрину школы Сарвастивадинов и дает возможность разобраться в том, как соотносились религиозно-доктринальный и логико-дискурсивный уровни в I тысячелетии н.э. Движущей силой развития буддийского учения как раз и являлось диалектическое соотношение этих двух уровней. Сначала учение пробивает себе дорогу и формирует доктрину, которая нуждается в философском обосновании. Как только доктрина сформулирована, она начинает привлекать на свою сторону все большее и большее число сторонников. Процесс продолжается, массы начинают оказывать на доктрину давление, с тем чтобы приспособить доктрину к своим потребностям в ритуале. Тогда религиозно-догматический уровень начинает развиваться на потребу масс, а логико-дискурсивный уровень застывает, превращаясь в оплот учения, сохраняющий его философскую основу. Конспект доктрины появляется уже в сутрах, где он присутствует в виде матриц — классификационных списков терминов, наделенных числовыми показателями. Поэтому в «Сутрапитаке» и «Абхидхармапитаке», несмотря на стилистические различия, имеется некоторый общий набор терминов. В этом смысле сутры, находившиеся в обращении в Восточном Туркестане, несомненно несли логико-дискурсивную нагрузку. Но самостоятельных философских разработок в них не было, это отмечают многие исследователи¹¹. Восточный Туркестан первого тысячелетия н.э. является типичным примером выдвинутого О.О. Розенбергом

¹⁰ Парфианович Ю.М. Сутра о мудрости и глупости (Дзанлундо). Пер. с тиб., предисл. и примеч. М., 1978.

¹¹ Hajima Nakamura. Indian Buddhism. A Survey with Bibliographical Notes. Tokyo, 1980. P. 158.

положения о несовпадении буддизма как популярной религии и философской системы¹².

Существует и еще одна важная причина, застопорившая развитие логико-дискурсивного уровня. В Центральной Азии начал распространяться ислам, и она перестала быть международным центром буддизма.

«Абхидхармакоша» развивает буддийскую космологию, в которой ученые находят как черты ведической космологии, так и влияние центральноазиатских космологических воззрений.

Сопоставление рукописей на пали, санскрите и их переводов на китайский язык

Сравнение фрагментов рукописей, привезенных из северных оазисов Восточного Туркестана — главным образом из Турфана и Кучи, — с фрагментами из южных оазисов — Хотана и Кашгара — показывает, что круг сочинений, распространенных в этих двух регионах, различается. Это особенно легко показать, если сопоставить турфанскую коллекцию Германии и коллекцию Н.Ф. Петровского, которая хранится в СПбФ ИВ РАН. Турфанская коллекция, единственная из всех европейских коллекций, полностью каталогизирована. Первая сравнительно небольшая немецкая коллекция была собрана экспедицией в 1902–1903 гг. в Турфане: районы Кочо и Идикутшари. Она включала всего пять фрагментов рукописей и шесть фрагментов ксилографов. Вторая экспедиция (1904–1905 гг.), помимо Кочо и Идикутшари, обследовала еще и Сангим, Тоёк и Ярхото и раздобыла 59 фрагментов рукописей. Самой плодотворной оказалась третья экспедиция (1905–1907 гг.), которая из Турфана, Кучи и Карашара привезла примерно 600 рукописей. Наконец, последняя немецкая экспедиция (1913–1914 гг.) работала в Куче и Тумшук (около Маралбаши) и добавила еще около 20 рукописей¹³. Большинство из привезенных фрагментов относятся к Хинаяне. Самые ранние из них — грамматические и медицинские сочинения — датируются первыми веками н.э. Их письмо, по определению Лоре Зандер, — наклонное северотуркестанское брахми. Язык — санскрит. Помимо санскритских, в северных оазисах были найдены также фрагменты буддийской литературы на согдийском — восточноиранском языке. Все эти фрагменты также содержат отрывки хинаянской литературы.

Среди санскритских рукописей оказались и фрагменты хинаянских рукописей на тохарском языке Б (или кучинском). Есть основания предполагать, что одно из ранних индоевропейских племен — тохары — заселили Восточный Туркестан в глубокой древности. Тохары, очевидно, пришли в Восточный Туркестан одновременно с ариями или даже раньше их двумя потоками. Язык фрагментов, найденных в Турфане, принято называть тохарским А. В нем, очевидно, позднее появились некоторые элементы, заимствованные из тюркских языков. Фрагменты, найденные в Куче, сохранили в языке некоторые элементы иранских языков. В течение долгого времени тохары, по всей вероятности, оставались бесписьменными. Они заимствовали древнее индийское письмо брахми не раньше V в.

В СПбФ ИВ РАН хранится несколько коллекций рукописей из Восточного Туркестана. Самой большой по размеру является коллекция Н.Ф. Петровского. Поскольку Петровский сам не проводил раскопок, большинство присланных им в Петербург рукописей было куплено у местного населения. Точные места находок остаются не-

¹² Розенберг О.О. Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам. Ч. 2. Пг., 1918. С. 48.

¹³ Waldschmidt E., Clawiter W., Holzmann L. Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden. Bd 1. Wiesbaden, 1965. S. XII, XV.

известными, но по почерку и языкам эти фрагменты относятся к оазисам Хотан и Кашгар. Большинство из них написаны южным вертикальным центральноазиатским брахми. Помимо санскритских фрагментов, в коллекции Петровского оказалось довольно значительное количество фрагментов на хотаносакском языке. Определяя круг буддийской литературы, пользовавшейся распространением на этой территории в первом тысячелетии н.э., можно с уверенностью сказать, что это была махаянская литература. В коллекции Петровского насчитывается около 500 единиц хранения. Фрагменты махаянской литературы хранятся также в коллекциях М.М. Березовского, Н.Н. Кроткова и И.П. Лаврова. В коллекции Березовского, который в 1905–1907 гг. работал в Куче (Онбаш-минуй, Таджит-минуй — главный храм и монастырь; Кызыл-минуй, Кызыл-Карга), также были найдены фрагменты рукописей на тохарском языке Б и хинаянских рукописей на санскрите.

Среди фрагментов санскритских хинаянских рукописей в Хотане и Кашгаре представлены главным образом школы Сарвастивада и Мулысарвастивада.

Взяв за основу строение канона Тхеравадинов на языке пали, ученые предложили хинаянский санскритский канон классифицировать по тому же принципу. До недавнего времени о составе «Сутрапитаки» Хинаяны было известно только по косвенным данным — по переводам текстов на китайский язык, по сообщениям Сюань Цзана и других китайских путешественников, посетивших Индию и Восточный Туркестан, по буддийской терминологической энциклопедии «Махавьютпатти», по цитатам в «Дивьявадане» и другим сборникам авадан и джатак и др.¹⁴ При изучении китайских переводов канона Хинаяны некоторые вопросы вызвали споры, и по сути дела до сих пор у ученых в руках нет прямых доказательств относительно принадлежности ряда текстов тем или иным буддийским школам. В начальный период исследования китайских переводов ученые полагали, что все четыре агамы принадлежат школе Сарвастивадинов и составляют ядро ее канона — «Сутрапитаку». С открытием санскритских фрагментов в Восточном Туркестане в первоначальное предположение были внесены некоторые изменения: Сарвастивадинам принадлежали только две агамы из четырех — вторая, или «Мадхьямагама», и третья — «Самьюктагама»¹⁵

Первая агама — «Диргхагама» («Собрание больших по размеру поучений Будды») — принадлежит Дхармагуптакам. Впервые это предположение было высказано Прабодх Чандра Багчи в 1927 г.¹⁶, затем эту точку зрения подтвердили Вальдшмидт, Джон Браф, А. Баро и др. Наконец, совсем недавно из Пакистана была привезена рукопись санскритской «Диргхагамы» (см. выше), исследованием которой занимается Дженс-Уве Хартманн¹⁷. Японский ученый Сёдзэн Кумои в «Энциклопедии буддизма», в статье «Агамы», привел таблицу классификации сутр в китайских переводах и разделения агам по школам, в которой, опираясь на традиционную точку зрения, установил следующие соотношения:

- 1) «Диргхагама» принадлежит школе Дхармагуптаков;
- 2) «Мадхьямагама» и «Самьюктагама» — школе Сарвастивада;
- 3) «Экоттаргама» — школе Махасангхиков¹⁸.

В этой же «Энциклопедии» Люй Шэн на основании исследований японских ученых внес уточнение в классификацию Сёдзэна Кумои: «Мадхьямагама» относится к школе Сарвастивада, а «Самьюктагама» — к школе Мулысарвастивада¹⁹.

¹⁴ Banerjee A.Ch. Sarvāstivāda Literature. Calcutta, 1957. P. 18–20.

¹⁵ Prabodh Chandra. Bagchi. Le canon bouddhique en Chine; les traducteurs et les traductions. P., 1927–1938. Vol. I. P. 158–159, vol. II. P. 382.

¹⁶ Ibid. P. 203.

¹⁷ Hartmann J.-U. Further Remarks on the New Manuscript of the Dirghāgama. P. 85.

¹⁸ Kumoi Shōzen. Agāma // Encyclopaedia of Buddhism. Vol. I. Ceylon, 1961. P. 248.

¹⁹ Ibid. P. 242 sq.

Далее было установлено, что «Диргхагама» и «Экоттарагама», по всей вероятности, были переведены не с санскрита, а с пракрита, скорее всего, с северо-западного пракрита гандхари²⁰.

Первые итоги сопоставления санскритских текстов, найденных в Центральной Азии, с китайскими переводами были подведены еще в 1932 г. Е. Вальшмидтом²¹. Но это еще не был конечный результат. С каждой новой находкой санскритского фрагмента состав хинаянского канона становился всё яснее. Результаты сравнения с китайскими агамами показали, что в распоряжении ученых в настоящее время наиболее полно представлен санскритский канон Сарвастивадинов, причем провести разделение в «Сутрапитаке» на тексты Сарвастивадинов и Мулясарвастивадинов, как правило, невозможно.

Установлено, что «Сутрапитака» Сарвастивадинов и Мулясарвастивадинов состояла из четырех агам, которые в общих чертах по составу соответствуют четырем никаям палийского канона:

«Диргхагама» соответствует палийской «Диггханикае»; «Мадхьямагама» соответствует палийской «Маджджхиманикае»; «Самьюктагама» соответствует палийской «Самьюттаникае»; «Экоттарагама» соответствует палийской «Ангуттараникае».

Каков был порядок агам в «Сутрапитаке», до сих пор точно не установлено. Эгаку Маэда, суммируя результаты работ японских ученых, указал семь различных способов соединения агам, засвидетельствованных в различных памятниках на санскрите и переводах буддийских сочинений на китайский язык²²: 1) «Диргхагама», «Мадхьямагама», «Самьюктагама», «Экоттарагама» — в палийском каноне Тхеравадинов, в переводах на китайский язык Винаи школ Махишасаклов и Махасангхиков; 2) «Самьюктагама» и «Экоттарагама» в переводах на китайский язык Винаи Дхармагуптаклов меняются местами; 3) «Самьюктагама», «Мадхьямагама», «Диргхагама», «Экоттарагама» — в «Дивьявадане», «Махавьютпатти» и в переводе на китайский язык «Йога-чарабхумишастры»; 4) «Самьюктагама», «Диргхагама», «Мадхьямагама», «Экоттарагама» — в переводе на китайский язык «Мулясарвастивада-винайкшудрака-васту»; 5) «Экоттарагама», «Мадхьямагама», «Диргхагама», «Самьюктагама» и 6) «Экоттарагама», «Мадхьямагама», «Самьюктагама», «Диргхагама» — в ряде переводов на китайский язык шастр и в апокрифических сутрах на китайском языке. Ряд ученых необоснованно приписывает эту традицию Сарвастивадинам; 7) «Мадхьямагама», «Диргхагама», «Экоттарагама», «Самьюктагама» — в переводе на китайский язык «Махапаринирвана-сутры», выполненном в IV–V вв. неизвестным переводчиком («Трипитака Тайсё», № 6). Школа неизвестна.

Из этой сводки видно, что в основном засвидетельствованы три способа: на первом месте — «Диргхагама» или «Мадхьямагама»; на первом месте — «Самьюктагама»; на первом месте — «Экоттарагама».

Среди фрагментов рукописей из Турфана больше всего представлены две агамы: «Диргхагама» и «Самьюктагама». Меньше всего фрагментов «Экоттарагама». Очевидно, у Мулясарвастивадинов на первом месте была «Самьюктагама», однако Сарвастивадины, канон которых формировался одновременно с канонам Тхеравадинов, на первое место ставили все же сутры «Диргхагама» (т.е. «Сутры большого размера»).

²⁰ Brough J. A Kharoshthi Inscription from China // BSOAS. 1961. Vol. XXIV. Pt 3. P. 49; Waldshmidt E. Central Asian Sutra Fragments and Their Relation to the Chinese Agamas // Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. 1980. No. 117. S. 136–174.

²¹ Waldshmidt E. Bruchstücke buddhistischer Sutras aus dem zentralasiatischen Sanskrit-Kanon // Kleiner Sanskrit-Texte. H. IV. Lpz., 1932. S. 229–233.

²² Egaku Mayeda. Japanese Studies on the Schools of the Chinese Agamas // Symposien zur Buddhismusforschung. III, 1. S. 96.

Вопрос относительно выделения в каноне Сарвастивадинов пятой агамы — «Кшудракагамы» (палийская «Кхуддаканикая») в настоящее время нельзя считать решенным, хотя в Турфанской коллекции Германии и среди рукописей, найденных в Гильгите, есть санскритские тексты «Уданы», «Дхармапады», «Стхавирагатхи», «Виманавасту» и «Буддхавамша», которые могут быть соотнесены с палийскими текстами, составляющими «Кхуддаканикаю».

Японские ученые провели сравнение китайских переводов агам и палийских никай и пришли к выводу, что различия между агамами и накаями — двоякого рода: по составу входящих в них сутр и по их содержанию.

1. В китайском переводе «Диргхагамы» — 30 сутр; в палийской «Диггханикае» — 34. 10 сутр пали отсутствуют в китайском переводе; 6 китайских сутр не могут быть отождествлены с палийскими. В последние годы появилась возможность сравнить часть палийской «Диггханикаи» с санскритской — раздел «Шилияскандха». Как уже упоминалось выше, из Пакистана была доставлена рукопись «Диргхагамы», которая в настоящее время находится в частной коллекции. Немецкий ученый Дженс-Уве Хартманн по предоставленным ему фотографиям описал эту рукопись и сумел исследовать ее состав и содержание, хотя рукопись сохранилась не полностью. На последнем листе рукописи сохранились два «оглавления» в стихотворной форме: *antaroddāna* (т.е. название последней сутры и ее ключевые слова) и *uddāna* (т.е. названия сутр всего раздела и их ключевые слова). Хартманн исследовал оба «оглавления» и составил таблицу для части «Диргхагамы» — «*Śīlaskandha*», восстановив некоторые названия сутр²³. В удана сохранилось всего 23 названия сутр. Из них 13 названий соответствуют названиям соответствующих палийских сутр. 10 сохранилось только в переводе на китайский язык «Диргхагамы» школы Дхармагуптаков. Палийская «Диггханикая» начинается сутрой под названием «Брахмаджала». Санскритская «Диргхагама» заканчивается этой сутрой. Поскольку санскритская «Брахмаджала-сутра» известна по рукописям из Центральной Азии и по китайскому переводу, можно также провести сравнение содержания обеих сутр. Санскритская сутра намного полнее и приводит в подробностях все опасности, которые подстерегают последователей буддизма.

2. В китайском переводе «Мадхьямагама» — 222 сутры, в палийской «Маджджхиканикае» — 152. 19 палийских сутр не переведены на китайский язык.

3. Китайский перевод «Самьюктагамы» делится на 50 глав, палийская «Самьюктаникая» состоит из пяти вагга, при этом половина санскритских сутр «Самьюктагама» отождествляется с санскритскими сутрами «Мадхьямагамы», другая половина — с сутрами «Экоттаратагамы».

4. Китайский перевод «Экоттаратагамы» состоит из 51 главы; палийская «Ангуттараникая» делится на 11 нипата и включает 169 глав²⁴.

При наличии текстологических различий содержание большинства палийских и санскритских сутр сходно. Как мы видели, расположение материала в палийской и санскритских «Сутрапитаках» различно. Это подтверждает предположение о том, что все школы формировали свои каноны одновременно и пользовались ранними проповедями Будды Шакьямуни, которые долгое время хранились в памяти его учеников. Обилие версий и санскритских редакций хинаянских сутр свидетельствует о том, что их тексты подвергались многочисленным редактурам.

²³ Hartmann J.-U. New Manuscript of the *Dīrghāgama*. P. 84–85.

²⁴ Мы пользуемся здесь пересказом работы: Chizen Akanuma. The Comparative Catalogue of Chinese Agamas and Pāli Nikāya. Nagoya, 1929 (на яп. яз.), сделанным в кн.: Banerjee A.Ch. Sarvāstivāda Literature. Calcutta, 1957.

Рукопись из Байрам-Али и ее роль в изучении канона Сарвастивадинов

О существовании рукописи, о которой здесь пойдет речь, известно с 1966 г., когда в печати появилось первое сообщение об уникальной находке в Мервском оазисе, на территории плодовоовощного совхоза № 6, неподалеку от города Байрам-Али²⁵. Находка была по истине случайной: выравнивая поле, бульдозерист срыл небольшой холм. Среди комьев земли он обнаружил глиняный кувшин, разбившийся вдребезги. На землю высыпались старинные монеты, какая-то статуэтка и пачка слипшихся листов бересты с непонятными значками. Находка была доставлена в Институт истории АН Туркменской ССР. Археолог Ганялин привез обнаруженный клад в Ленинград. Заведующий Отделом Востока Государственного Эрмитажа профессор В.Г. Луконин определил, что в кувшине находились сасанидские медные монеты с датой: «18-й год правления Хосрова». Эта дата соответствовала 549 г. Статуэтка, сделанная из глины, была повреждена, но специалисты Государственного Эрмитажа узнали в ней один из вариантов изображения Будды Шакьямуни. Пачка берестяных листов была передана в Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР, где реставратор Г.С. Макарихина путем невероятных усилий сумела в течение года расщепить ее на отдельные слои. Изучение первых отделенных листов показало, что это рукопись, написанная черной тушью письмом брахми. В результате реставрации восстановлены 150 листов размером 18,5×5 см, каждый из которых состоит из двух слоев бересты, проклеенных реставрационной бумагой. Палеографический обзор рукописи требует специального освещения. Датировка, сделанная на основе палеографии, позволяет растянуть процесс переписки отдельных частей рукописи на несколько веков: в ней есть листы, переписанные в посткушанский период, не позднее II в. Основная же масса, скорее всего, была переписана не позднее V в.

Пагинация позволила выделить три части рукописи, которые отличались как по почерку, так и по содержанию: первая часть содержала сочинение, наибольшее по объему: 68 л. Из них 41 л. лежал в конце пачки, 25 л. оказались в середине пачки, а два были найдены порознь в других частях рукописи. Сохранилась пагинация: л. № 5–69. Два первых листа, на которых нет пагинации, по содержанию могут быть определены как листы № 3 и № 4. Туземная пагинация имеет сбой 2 раза.

По содержанию первая часть рукописи представляет собой подборку сюжетных рассказов типа авадан и джатак, иллюстрирующих различные положения доктрины шравакаянов. Сочинение дошло до нас не полностью. Композиционно рассказы связаны с помощью уддана (*uddāna*), в каждом из которых перечислены названия 10–12 рассказов. Всего в тексте удалось насчитать 17 уддана и 190 названий рассказов, но не все из них сохранились. Встречаются рассказы, не отмеченные в уддана, и уддана, не раскрытые в тексте.

Сочинение носит ярко выраженный конспективный характер, что проявляется в следующем: 1) сюжеты большинства рассказов не раскрыты, упомянуты только имена некоторых героев и отдельные детали, по которым порой невозможно восстановить содержание и отождествить рассказ; 2) вместо рассказа иногда приводится только одна заключительная *gathā* или пословица, или сентенция из сутры, т.е. тот текст, который требовал заучивания наизусть и повторения в точности.

²⁵ Воробьева-Десятовская М.И., Темкин Э.Н. Индийские рукописи в Туркмении // Наука и жизнь. 1966. № 1. С. 26; Воробьева-Десятовская М.И. Находки санскритских рукописей письмом *brāhmī* на территории советской Средней Азии // Санскрит и древнеиндийская культура. Вып. 1. М., 1979. С. 123–33; она же. Памятники письмом *kharoṣṭhī* и *brāhmī* из советской Средней Азии (общий обзор) // История и культура Центральной Азии. М., 1983. С. 22–96.

Приведенные особенности изложения позволяют предположить, что мы имеем дело с конспектом проповедника, выписавшего для себя (или заказавшего переписать) тексты, необходимые для проповеди, позволяющие быстро восстановить в памяти основную нить рассказа и процитировать некоторые детали и положения точно.

В 1999 г. американский ученый Ричард Саломон выпустил книгу, в которой содержится описание фрагментов рукописей на пракрите гандхари, они хранятся в Британской Библиотеке²⁶. По всей вероятности, они происходят с территории Афганистана. Очевидно, это были свитки, сделанные из бересты, так же как и рукопись из Байрам-Али. Рукопись из Британской Библиотеки по содержанию близка к рукописи из Байрам-Али, включает отрывки из сутр, Винаи и авада. Последняя часть сохранилась лучше других. Саломон считает, что авада, несмотря на их фрагментарный характер, по содержанию больше всего сходны с авадами, сохранившимися в китайском переводе и относящимися к школе Дхармагуптаков. Можно предположить, что аналогичные сборники, пособия для дхармабханаков — буддийских проповедников, были в большом ходу в Индии уже в первых веках н.э.

Еще больше убеждают нас в этом предположении два других сочинения, обнаруженных в рукописи: выписки из Винаи школы Сарвастивадинов и выписки из сутр, излагающие догматику Сарвастивадинов в форме, близкой к абхидхармической: набор терминов и цитаты из сутр, раскрывающие их. Очевидно, это конспект агама Сарвастивадинов. Этот текст занимает 48 листов без пагинации, последовательность листов не всегда ясна.

Чтобы пояснить, почему мы с такой уверенностью говорим о принадлежности данной рукописи школе Сарвастивадинов, обратимся ко второму, судя по пагинации, сочинению, которое не имеет заглавия, но сохранилось целиком: начинается с традиционного индийского благопожелания Siddham, затем следует уддана, которое полностью раскрывается в тексте, и, наконец, колофон. Сочинение занимает 13 л., имеющих пагинацию с 69 по 81. Текст написан на двух сторонах листа, причем на 10 первых листах — по 4 строки на каждой стороне. Три последних листа написаны убористо, более мелким почерком, по 5–6 строк на каждой стороне листа.

Сравнение с каноническим текстом Винаи школы Сарвастивадинов, сохранившимся на санскрите в виде незначительных отрывков и на китайском языке, а также с каноном Мулясарвастивадинов на санскрите и тибетском языке и канон Тхеравадинов на языке пали подтверждает компилятивный характер данного сочинения. По структуре текста оно первоначально показалось нам сходным с «Винаяуттарагрантха». Санскритский текст этого сочинения до нас не дошел. Сохранился тибетский перевод «Винаяуттарагрантха» школы Мулясарвастивадинов, который близок тексту палийской «Париварапатха» и 8-й части китайского перевода Винаи Сарвастивадинов — «Shi-sung-lü». При внимательном изучении китайского перевода, представленного в «Shi-sung-lü», мы убедились, что заключительную часть китайского перевода составляет не «Винаяуттарагрантха» в краткой форме, а именно безымянное сочинение, которое оказалось в рукописи из Байрам-Али. Именно в нем конспективно изложено содержание «Винайпитаки».

Как указывалось выше, сочинение заканчивается колофоном, который проливает свет как на данное сочинение, так и на историю санскритского канона Сарвастивадинов. Из этого колофона можно извлечь следующую информацию: 1) принадлежность текста, сохранившегося в рукописи, школе Сарвастивадинов; 2) состав Винаи Сарвастивадинов; 3) время письменной кодификации канона Сарвастивадинов относительно канонов других школ.

Приведем перевод этого колофона [л.80б(3)–81а(3)]:

«[Их] (имеются в виду случаи, когда можно отойти от правил, см. ниже. — М. В.-Д.) не [приводят] оба [сочинения] — „Prātimokṣa[sūtra]“ с „Vibhaṅga“ и „Vinayavastu“ из восемнадцати разделов, нет [их] в отдельной Nidāna, в „Vinayamātrikā“, в „Vinayapaṃśi-ka“, в „Vinayaṣoddaśika“, в „Vinayautarika“. Закончена глава о собрании правил под названием „Сходка пятисот [bhikṣu], [не больше] и не меньше пятисот“. Заказавшему это написать с помощью „лучшего друга“, знатока Винаи, [представителя школы] Сарвастивадинов, ради пользы для себя [и] ради пользы для других, [и] всем буддам хвала!».

В настоящее время установлено, что Сарвастивадины (Vaibhaṣikā) впервые появились в качестве самостоятельной школы после раскола буддийской общины при Ашоке (ок. 244–243 гг. до н.э.), согласно буддийской традиции, на соборе в Паталипутре²⁷. Основным пунктом, по которому Сарвастивадины противопоставили себя Стехавирам (Тхеравадинам), было признание ими в качестве высшего авторитета «Abhidharmapiṭaka». В середине II в. до н.э. Сарвастивадины проживали на территории Пешавера, Западного Кашмира, Матхуры и Шравасты²⁸. В VII в. Сарвастивадины распространились на значительные территории, охватывающие всю Северо-Западную Индию, Кашмир, Афганистан и Восточный Туркестан²⁹. Находка рукописи, относящейся к Сарвастивадинам, в районе Мерва, позволяет продвинуть границу распространения этой школы далеко на запад.

В колофоне рукописи из Байрам-Али имеется прямое свидетельство связи традиции Винаи Сарвастивадинов с собором в Раджагрихе. Несмотря на лауну в последней строке л. 80б(5), в колофоне все же можно увидеть заключительную формулу, очень близкую к колофону 11-й части «Cullavagga» — «Pañcasatika-kkhandhaka»: «imāya kho paṇa vinayasamgītiyā pañca bhikkhu satāni anunāni anadhikāni ahesuṃ, tasmā ayaṃ vinayasamgīti pañcasatīti vuccatīti» — «Теперь, когда 500 бхикшу, ни одним не меньше, [ни одним] не больше, приняли участие в собрании правил Винаи (букв. „в спевке Винаи“... — М. В.-Д.)... это собрание правил Винаи называется [собранием] 500». Виная, записанная на соборе в Раджагрихе, пользовалась наибольшим авторитетом как самая древняя, составленная до Вайшалейских «ересей». Именно с этим собором, как видно из колофона, связан текст Винаи Сарвастивадинов. Можно предположить, что описание собора в Раджагрихе могло войти в качестве самостоятельной — 18-й части «Vinayavastu» Сарвастивадинов.

Что касается остальных сочинений, перечисленных в колофоне рукописи из Байрам-али, они могут быть соотнесены с рядом известных сочинений других школ.

Таким образом, ядро Винаи Сарвастивадинов составляли три сочинения, указанные в колофоне рукописи и сохранившиеся в китайском и тибетском переводах, — это «Prātimokṣasūtra» и комментарии на нее — «Vinayavibhaṅga» и «Vinaya-vastu». Остальные сочинения, упомянутые в колофоне, представляют собой дополнения по более частным вопросам и компиляции.

Содержание цитат из сутр, представленных в рукописи из Байрам-Али

Цитаты из агам Сарвастивадинов, очевидно, выбраны автором конспекта или поповедником неслучайно. В них содержатся указания для шраваков, которые (указания) должны привести их к освобождению от страданий. Основные направления Шравакаяны Сарвастивадинов в тексте сформулированы следующим образом.

²⁷ Bareau A. Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule. Saïgon, 1955. P. 131.

²⁸ Ibid. P. 132.

²⁹ Ibid. P. 36–37.

1. «Sandarśamārtham» — «ради достижения правильных взглядов» — общая формула, определяющая цель учения. Как показывает текстологический анализ, смысл этой формулы состоит в освоении первого этапа «восьмичленного пути» спасения и постижении «четырех благородных истин». Эта формула раскрывается в более конкретных задачах, стоящих перед шраваками: «...ради [освоения] того, что следует изучать в совершенстве, ради ускорения пути к обряду правраджьи, ради достижения правильных взглядов Бхагаван поведал эту сутру» (л. 25a3)³⁰; «...ради достижения способности понять причинно-следственную зависимость начинается эта сутра» (л. 43a2); «...для тех, кто пошел недостойным путем, кто посвятил себя мелким, корыстным интересам... ради достижения истинного знания и правильных взглядов начинается эта сутра» (л. 39a1–2); «...чтобы правильно отразить в сутрах образ жизни полностью просветленных... чтобы показать его на примерах... Бхагаван эту сутру сказал» (л. 30a3–4).

2. Достижение правильных взглядов на страдание и мирское понятие счастья: «...для того, чтобы страдание прекратилось, чтобы уничтожить страдание в жизни, говорится эта проповедь дхармы Ведущим...» (л. 41b3); «...ради правильных взглядов на счастье и результативность поступков...» (л. 48a1).

3. Освобождение от оков бытия: «...ради полных жизни, обуруемых желаниями, жаждущих наслаждаться, стремящихся родиться вновь [в раю], приходящих в огорчение от несчастий в жизни... начинается эта сутра» (л. 43a3–4); «...ради спасения злых, испепеленных ненавистью, пылающих огнем гнева...»; «...ради достижения способности к сосредоточению и достижения правильных взглядов Бхагаван эту сутру сказал» (л. 23b1–2); «...для того, чтобы усилия пылающих огнем страстей, огнем злобы... тремя огнями пылающих, в огне клеш горящих, не пропали, во благо использовались, эта сутра начинается» (л. 28a1–3); «ради (помощи тем), кто жаждет до плотской пищи, кто стремится родиться на небе... тем, у кого затемнено сознание, тем, кто не понимает необходимости прекращения жадности к пище... начинается эта сутра» (л. 42b3–4).

4. Устранение ложных взглядов относительно собственной личности: «...ради тех, кто впал в заблуждение относительно собственного существования... относительно группы привязанностей... начинается эта сутра» (л. 45a1).

5. Путь к спасению — через накопление заслуг: «...ради спасения тех, у кого отсутствуют поступки, ведущие к накоплению заслуг и в большинстве случаев нет заслуг, ...ради увеличения способности к накоплению поступков, ведущих к заслугам, для тех, кто стремится получить лучшую долю...» (л. 26a2–4); «...для достижения правильных взглядов на поле заслуг начинается эта сутра» (л. 46a2).

6. Необходимость активных действий и стараний: «...для того, чтобы утвердиться в пяти видах преуспевания и для закрепления за шраваками заслуги усердия начинается эта сутра» (л. 41b4); «...ради прекращения лени в наблюдениях за жизнью живых существ Бхагаван эту сутру сказал» (л. 35b1–2).

7. Пробуждение сознания и понимание смысла спасения: «ради пробуждения сознания [верующих] Он спасает» (л. 42b1); «...ради достижения благородного пути теми, кто обладает сознанием, ради увеличения их способности к осознанию... начинается эта сутра» (л. 39a3–4).

Как видно из приведенных цитат, путь спасения Сарвастивадинов — общий для всего раннего буддизма; те же положения прослеживаются в сутрах Тхеравадинов. При внимательном рассмотрении задач, которые ставил перед собой проповедник, отчетливо видно, что главное, на что направлены сутры Сарвастивадинов, — это

³⁰ Пагинация листов в тексте рукописи отсутствует; листы были пронумерованы в процессе реставрации условно, в порядке их нахождения in situ, от № 1 до № 48.

просвещение масс и доведение их до понимания того, что путь к спасению лежит прежде всего в осознании ими необходимости спасения. В сочинении ничего не сказано о нирване как о конечной цели спасения, ибо объяснить непросвещенным массам, что истинное спасение лежит в прекращении всякого существования, в растворении, в небытии, невозможно. Стремясь вырваться из страданий, человек все же продолжает цепляться за жизнь и с ней связывает все надежды на лучшее будущее: он стремится получить хорошее перерождение, рождение на небе, в раю и т.д. Без необходимой умственной и психической подготовки ему нельзя объяснить, что истинное благо состоит в том, чтобы не родиться вновь, а путь к небытию лежит через осознанный отказ от всех материальных благ, всех духовных привязанностей, пищи и постепенное уничтожение всех связей с жизнью. Для неразвитого, необразованного человека ориентиром в жизни служат чувственные желания и удовлетворение плотских потребностей. Чтобы спасти такого человека, нужно заставить его думать, развить его мозг, подготовить его к восприятию азов учения — «четырех благородных истин» и «восьмичленного пути спасения». Лишь специально подготовленные люди могут понять, что такое нирвана, и только люди с высокоразвитым мышлением и психикой могут осознать ее необходимость. Именно через просвещение, через развитие способностей к мышлению, через тренировку психики с использованием всех достижений системы йога, выработанных культурной традицией Индии, возможно подвести человека к нирване. Это, по всей вероятности, хорошо понимали проповедники раннего буддизма, обращаясь со своей проповедью к неподготовленной массе. Отсюда — кажущийся примитивизм ранних сутр, шаг назад по сравнению с достижениями индийской культуры и философии, растянутость и бесконечные повторения. Их главная цель — устная проповедь перед неподготовленной аудиторией. В них нельзя искать достижений буддийской философии и психологии, они представляют собой популярное изложение идей, которые могут подготовить к восприятию этих достижений. Такой вывод напрашивается прежде всего при знакомстве с текстом рассматриваемого сочинения.

В этой связи следует упомянуть, что в колофоне ко второй части рукописи, приведенном выше, переписчик просит для себя в награду за труд не земных благ, а «избавление от неведения». О «неведении» как об одном из главных зол и необходимости его устранения рассказывается и в самом тексте (л. 39а). Главной заслугой учения автор называет то, что оно «освещает тьму... делает добро и провозглашает истину во всей полноте» (л. 40а1), а проповедник, помогающий людям усвоить учение, достоин наивысших почестей: «Среди людей обучающий человек — лучший из всех живых существ» (л. 8а1–2). В сочинении прославляется *prajñā* — «интуитивное знание, мудрость»; «*prajñā hi śreṣṭha lokasyeti*» — «именно интуитивное знание есть лучшее в мире (благо)» (л. 36а4); «*prajñā hi loke parama sukhānam*» — «ведь интуитивное знание в мире — высшее (из всех) видов счастье» (л. 36а5). Термин *prajñā* входит в качестве составляющего в термины *catvāri balāni* и *pañca balāni* — «четыре силы» и «пять сил», которые употребляются для характеристики умственного и психического развития человека.

Ближайшей доступной для понимания масс целью в сутрах раннего буддизма, так же как и в данном сочинении, объявляется архатство. Архат достигает спасения в этой жизни, закончив круг перерождений во всех трех мирах. В сочинении подробно описаны все этапы пути к архатству, начиная с «вступления в поток» (л. 126). Указаны конкретные поступки, которые облегчают путь к архатству: *dharmaśravaṇa* — «слушание дхармы» (л. 206, 21а, 226), превращение в *ārya śrāvaka* — «благородного шраваку» (л. 13а,б; 14а,б; 15а,б; 16а,б; 17а). Подробно освещена роль «благородного шраваки» в жизни вставших на путь спасения, прославляется путь шраваки (шравака сравнивается с райским деревом париятракой). Описываются «плоды от

превращения в шраману» (л. 126, 396) и «пять видов пользы» от следования дхарме (л. 246, 336, 36а и др.).

В сочинении поясняется большое количество технических терминов, таких как *dhātu*, *skandhā*, *upādāna-skandhā*, *pratītya-samutpādā*, *āyatana*, *āhāra* и др.

Таким образом, рассматриваемое сочинение можно считать типичным изложением основ раннего буддизма. Что касается догматики школы Сарвастивадинов, то она почти не отличается от догматики других ранних буддийских школ.

Терминология раннего буддизма

Целью исследования является текстологический анализ сочинения, содержащегося в рукописи из Байрам-Али, и выяснение круга терминов, как общеподдических, так и отличающих Сарвастивадинов от Тхеравадинов. Философская интерпретация некоторых терминов и концепций Сарвастивадинов на данном этапе изучения раннего буддизма кажется преждевременной. Работа с текстом палийского канона подтвердила это предположение: несмотря на богатство и длительный период изучения палийской литературы, многие термины не получили удовлетворительной интерпретации. Медленно движется работа по установлению санскритско-палийско-китайско-тибетских терминологических соответствий, без которой невозможно научное изучение раннего буддизма.

Переводить текст, насыщенный терминами и по лаконичности часто приближающийся к шастрам «Абхидхармапитаки», — задача сложная, требующая хорошего знания буддийской терминологии и ее русских эквивалентов. Абхидхармические тексты при исследовании терминологии привлекались нами лишь иногда, так как они представляют более позднюю традицию. Попытка сравнения системы терминов данного сочинения с «Абхидхармакошей» показала, что в нем представлена традиция сутр, исходящая из феноменального мира и отличная от абхидхармической традиции, где изложение материала доведено до уровня философских абстракций.

Необходимо еще раз подчеркнуть, что основной упор в раннем буддизме делался на изучение *pāṇa*, т.е. «идеального сознания», а не «материального». Доктрины кармы, перерождений и спасения объясняются на основе анализа сознания в его «хорошем, плохом и промежуточном» состояниях. Во многих сутрах почти в одних и тех же выражениях описывается функция сознания во взаимодействии с различными объектами и в различных состояниях, наблюдения за различными видами чувств, желаний и т.д., за сопутствующими им факторами. Анализируется весь комплекс причин, которые приводят к данным сочетаниям. Единственный путь, который ведет к «очищению» живых существ, согласно «*Satipaṭṭhāna-sutta*» («*Dīghanikaya*», II, 290–315), связан с практикой наблюдения за природой тела (*kāya*), чувств (*vedanā*), сознания (*chitta*), дхармами. Это свидетельствует о психологизме раннего буддизма. Вобрав в себя лучшие традиции индийской культуры, буддизм формулировал свою философию на базе терминологии добуддийской философии, а в свою практику включил все достижения йогической системы. Помимо развития умственной деятельности, он обращал особенно большое внимание на развитие психики, совершенствование психического склада того, кто вступил на путь спасения. Уровень способности управлять своими чувствами, отключать их на время, определял степень продвинутости индивида на пути к полному отключению всех чувств и сознания, которое должно произойти в один прекрасный момент и которое и есть нирвана. Без психологического подхода невозможно понять и осмыслить многие термины сутр и большинство терминов, засвидетельствованных в нашем памятнике.

Психологический подход к интерпретации ряда терминов раннего буддизма, наченный еще в трудах Ф.И. Щербатского и русской школы буддологии, получил дальнейшее развитие в трудах буддологов нашего времени.

Обратимся к терминологии памятника.

Термин *indriyā* — «психические способности» объясняется с помощью следующих терминов:

- 1) *aparipakvendriya* — «тот, у кого не созрели психические способности»;
- 2) *indriya-paripāka* — «тот, у кого созревают психические способности»;
- 3) *kālaṃ [indriyānāṃ] paripāka* — «тот, у кого исчерпаны психические способности».

Эти три состояния могут быть соотнесены с характеристикой детского возраста, юности и старости.

- 4) *vikāḷendriya* — «тот, у кого психические способности не соответствуют времени (или возрасту)».

Термин «*pañca-indriyāni*» — «пять психических способностей» связан с термином «*pañca balāni*» — «пять сил»: полностью развивший свои психические способности обладает «пятью силами». Каковы же эти «пять способностей» и «пять сил»? — Это *śraddhā* — «вера», *vīryā* — «энергичность, усердие»; *smṛti* — «осознанность всего»; *saṃādhi* — «сосредоточенность» и *prajñā* — «мудрость, интуитивное знание». У Сарвастивадинов, так же как и у Тхеравадинов, засвидетельствована матрица *catvāri balāni* — «четыре силы», которая представляет собой тот же набор, за исключением *śraddhā* — «вера». В тексте из Байрам-Али особенно большое место уделяется пояснению термина *smṛti*. Буквальное значение слова *smṛti* — «восстановление в памяти, воспоминание» (имеется в виду «припоминание своих прежних перерождений»). В сутрах Сарвастивадинов, как и у Тхеравадинов, под этим термином понимается осознанное отношение к окружающей жизни и к своим поступкам в трех временных аспектах: настоящем, прошедшем и будущем. Это то самое «осознание», без которого невозможна нирвана. Если достигнуто состояние «осознанности», согласно данному тексту, индивид получает «три силы» и тем самым достигает начальной стадии просветления. «Осознанность», таким образом, выступает как первый из «факторов просветления» — *bodhyanga*. У Сарвастивадинов, как и в палийском каноне, таких факторов всего семь.

Степень развития *indriyā* — «психических способностей» и «пяти сил» определяют *bhūmi* — «уровень развития психического склада». В рассматриваемом контексте термин *bhūmi* употребляется только в этом значении и определяется с помощью терминов «четыре силы» и «6 āyatanā». В палийском каноне это значение не засвидетельствовано. Обычное число «уровней» шраваков — семь. Из-за лакун в тексте рукописи невозможно установить, сколько «уровней» признавали Сарвастивадины, по всей вероятности, у них было «девять уровней» — *nava-bhūmi* — в одной из цитат упоминается «девятый уровень» (л. 9б, стк. 5). Это же число уровней засвидетельствовано в «Абхидхармакоше» Васубандху. Названия уровней в тексте не приводятся.

Важное место в тексте занимает трактовка термина *ṣaḍ āyatanā* — «шесть источников сознания», которые делятся на *ādhyātmikāyatanā* или *sparśāyatanā* — «внутреннюю или контактирующую сторону источников сознания», т.е. «органы чувств», и *bāhyātanā* — «внешнюю сторону источников сознания», т.е. «объекты восприятия». Термин *āyatana* рассматривается в данном тексте так же, как в сутрах, с точки зрения объяснения потока сознания. Эта традиция отличается от абхидхармической, представленной в «Абхидхармакоше» Васубандху и в «Абхидхармасамуччае» Асанги, где термин *āyatana* рассматривается в тесной связи с терминами *dhātu* — «элемент» и *skandha* — «группа». Эти три термина вместе образуют *tri dharma* как уникальные дхармы проходящего существования. В сутрах это компоненты личности и относятся

к феноменальному миру; так же в нашем тексте: «...ete āyatanā skandhā satva-prajñāpṛtī...» — «эти источники сознания и группы [привязанностей] служат для интерпретации живых существ» (л. 4364). Термин dhātu — «элемент» в данном тексте употребляется только в значении «физический элемент» (см. «четыре элемента» и «шесть элементов», л. 436). Термин skandha — «группа» связан с термином «дхарма» в значении «элемент, единица потока сознания» (л. 266), dharma-skandha в этом контексте значит «классификация элементов сознания». В тексте рассматривается благое состояние сознания, имеющее тенденцию к росту (см. л. 266), и «состояние сознания, подверженное изменению к худшему» (см. там же).

Другое значение термина skandha в рассматриваемом сочинении связано с его употреблением вместо upādāna-skandha — «группы привязанностей»: pañca-upādāna-skandhā — «пять групп привязанностей к бытию» — факторы, тормозящие подготовку индивида к просветлению, которые преодолеваются с помощью «четырех сил» и «пяти сил» (см. л. 436, 45a).

С помощью ādhyātmāyatanā — «органов чувств» — можно, согласно тексту, получить «пять видов истинного знания» — pañca jñānā (см. л. 336). Из «пяти видов» в тексте объяснен только один — pratyavekṣaṇā — «внутреннее постижение» (см. л. 29a).

Учение о «четырех силах» в тексте прямо соотнесено с учением о «правильных взглядах» — samyak-dṛṣṭi — и «ложных взглядах» — dṛṣṭi или mithyā-dṛṣṭi. «Правильные взгляды» — это понимание того, что «лучший из путей — восьмичленный; лучшие из истин — четыре благородные» (л. 32a). Тот, кто не понимает этого, стоит на ложном пути, имеет «ложные взгляды». Перейти с ложного на правильный путь можно с помощью «четырех сил», т.е. с помощью совершенствования психики. Совершенствование психики ведет к śamatha — «успокоению сознания», результатом чего, согласно традиции сутр, является vipaśyanā — «интуитивное постижение». В данном памятнике термины śamatha и vipaśyanā рассматриваются, в соответствии с традицией сутр, как dvi dhamma (пали) — «две дхармы», связанные с «четырьмя силами» (см. л. 96). В поздних абхидхармических текстах термин śamatha-vipaśyanā употребляется в значении «медитация».

Как видно из приведенных цитат, большинство терминов памятника связано с выражением идеи психического совершенствования как главного способа подготовки индивидуума к просветлению и нирване. С ним связано и понятие «осознанности», и приобретение «пяти видов истинного знания» — pañca-jñānā, и избавление от «неведения» — avidyā и «ложных взглядов». Термин pañca abhijñā (или ṣaḍ abhijñā) — «пять видов запредельного знания» (или «шесть видов запредельного знания») в сутрах Сарвастивадинов, процитированных в сочинении, так же как и в ранних сутрах Тхеравадинов, не встречается. Не засвидетельствованы и его отдельные компоненты — различные виды «запредельного знания».

Параллельно этой группе терминов, связанных с совершенствованием психики, в памятнике представлена и другая — термины, выражающие идею накопления «заслуг» — puṇya через «моральное поведение» — brahmācārya, «даяние» — dāna и т.д., т.е. обычный набор терминов, сближающий буддизм с другими индийскими религиозно-этическими учениями. Путь спасения через нравственное совершенствование рассчитан на неподготовленную массу, для которой он и понятен, и доступен. Это — низший этап, в течение которого человек продолжает оставаться в кругу перерождений. Выход из круга перерождений происходит через отказ от «материальных заслуг» — aupadhikā: «пандитами в последнем перерождении в мире прекращено поведение, ведущее к накоплению заслуг...» (л. 2564). В памятнике представлены два ряда терминов: один — для «низшего уровня» — saptaupadika-puṇya-kṛya-vastūni — «семь объектов действия для приобретения материальных заслуг, которые ведут к пе-

перождению». Другой — для «высшего уровня»: *sapte sa nir[opa]dhi iti* — «при наличии семи [объектов действия] для свободного от основы перерождения» (л. 2563).

Терминология Сарвастивадинов, представленная в данном памятнике, лишь незначительно отличается от терминологии палийского канона. Различия касаются в основном следующих матрик.

1. Термин *ṣaṭapī dharmā-skandha-sahāreṇī* — «шесть тысяч основных терминов учения» (л. 362) засвидетельствован только у ранних Сарвастивадинов. В «Абхидхармакоше» — «восемьдесят тысяч основных терминов учения», у Тхеравадинов, так же как и в махаянских сутрах, «восемьдесят четыре тысячи».

2. Термин *pañca puṇya-kriyā-vastūni* — «пять объектов действия для приобретения заслуг» совпадает с терминами «Абхидхармакоши» и «Махавьютпатти», но отличается от палийского: у Тхеравадинов только «три объекта действия для приобретения заслуг».

3. В палийском каноне отсутствует матрица *sapta aupadhikāni puṇya-kriyā-vastūni* — «семь объектов действия для приобретения материальных заслуг, которые ведут к перерождению».

4. У Сарвастивадинов — *pañca jñānā* «пять видов истинного знания», в палийском каноне — *cattāri nānā* — «четыре вида истинного знания».

5. В палийском каноне отсутствует матрица *daśādi ānuśaṃsā* — «десять (и другое количество) видов пользы» (л. 38а).

6. В палийском каноне термин *bhūmi* в значении «уровень психического склада» не засвидетельствован. Отсутствует также матрица «*nava bhūmi*» — «девять уровней» (см. выше).

7. В палийском каноне отсутствует термин *ātma-dṛṣṭi* — «заблуждение относительно существования собственного Я» и *jīva-dṛṣṭi* — «заблуждение относительно жизни», которые, так же как и в абхидхармической литературе, и в Махаяне, включены здесь в термин *satkāyadṛṣṭi* (*pāli sakkāyaditthi*) — «заблуждение относительно реальности существования тела». Однако палийский канон помогает проследить, как произошло это включение (см. л. 406).

С другой стороны, ряд терминов, общих для Сарвастивадинов и Тхеравадинов, отличается от традиции, представленной в «Махавьютпатти» и «Абхидхармакоше».

Терминологический ряд — матрица [*śraddhā*], *śīla*, *śruta*, *tyāga*, *prajñā* — «вера, благочестие, образованность, самоотречение, интуитивное знание», где про последний термин сказано: «*prajñāsa pañcamahā*» — «и интуитивное знание (или мудрость) — пятое» как средство обрести «правильный путь» (л. 32а3), засвидетельствован только в палийском каноне. В «Абхидхармакоше» и в «Махавьютпатти», равно как и в махаянских сутрах, он отсутствует.

Матрица *trayaḥ āśravā* — «три вида загрязнения» (или «аффективных состояний») — *kāma*, *bhāva*, *avidyā*, представленная у Сарвастивадинов и Тхеравадинов, в «Абхидхармакоше», «Абхидхармасамуччае» и махаянских сутрах заменена другой матрикой.

Термин *pañca dṛṣṭi* — «пять групп заблуждений», засвидетельствованный в «Абхидхармакоше» и «Махавьютпатти», у Сарвастивадинов и в палийском каноне отсутствует (см. л. 406), хотя в палийском каноне вразброску представлены все составляющие этой матрики.

Два термина, встречающиеся в тексте, не удалось интерпретировать с помощью имеющихся в нашем распоряжении источников: 1) *saptā sapṭati aṅga-pudgala-sahasreṇī* — «семьдесят семь тысяч личностей» (л. 4а); 2) *smṛti-dovārika* — букв. «привратник осознанности» или «придверие осознанности» (л. 346).

Не найдено аналогий и для некоторых образных выражений, например: «четыре физических элемента» обычно обозначаются как *catvāraḥ dhātūni*; в тексте вместо этого *catvāro rathā* — «четыре повозки».

Нами сделана попытка сравнить интерпретацию в общей сложности около ста технических терминов, засвидетельствованных в данном тексте и у Тхеравадинов, и только в десяти из них встретились расхождения с палийским каноном и с абхидхармической традицией. Эта статистика показывает, что канонические тексты различных школ раннего буддизма лишь незначительно отличаются друг от друга. В большинстве случаев термины не могут служить критерием для отнесения текста к определенной школе.

Summary

M.I. Vorobyova-Desyatovskaya

Re the problem of dogmatics of the early Buddhism

The manuscript represented in the paper was found in the Merv oasis (Turkmenia) as early as 1966. It is dated from the 2nd–5th centuries A.D. Its first part is occupied with the *sūtras*’ texts belonging to Dirghāgama of the Sarvastivāda school. There are only short quotations from the *sūtras*. The *sūtras* traditionally interpret the philosophical term *nāma* or *spirit* or *consciousness* as something ideal. The texts serve the purpose of preparing consciousness to the full liberation. They contain a number of terms which explain the state of consciousness at every point of its movement to the liberation. It is possible to interpret these terms in the context of Sarvastivāda school only. The codification of Sarvastivāda canon was going on at the same time with that of some other schools, for example, with the Pāli canon of the Theravāda school. It enables us to compare the terminology of the Merv *sūtras* with that of Theravāda school. Two other sources for the comparison are the *Abhidharma-kosha* text (the 5th cent. A.D.) and the terminological compendium *Mahāvvyutpatti* (the 1st–5th cent. A.D.). The comparison showed that we could observe the tendency towards the broadening and deepening of the significance of some terms or the appearance of the new ones. The conclusion is made that the absence of a broad context does makes it impossible to interpret some isolated terms.