

АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
Ордена Трудового Красного Знамени  
Институт востоковедения

# БУДДИЗМ история и культура



Москва  
"НАУКА"  
Главная редакция восточной литературы  
1989

ББК 86.39  
Б 90

## ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

Редакционная коллегия  
В.В.Вертоградова (ответственный редактор),  
Н.В.Исаева, С.В.Кулланда

Рецензенты  
В.Г.Хорос, В.Г.Лысенко

*Утверждено к печати  
Институтом востоковедения АН СССР*

Буддизм: История и культура. — М.: Главная редакция восточной литературы издательства "Наука", 1989. — 227 с.

ISBN 5-02-017020-8

Книга представляет собой сборник статей, посвященных историко-философским аспектам буддийского учения, а также вопросам социально-исторических условий распространения буддизма в странах Азии, его влияния на литературу и искусство. Статьи написаны на материале индийских, ланкийских, японских, китайских, тибетских и корейских источников. Значительное внимание уделено взаимодействию культур Азии в древности и средневековье.

Б  $\frac{0400000000-105}{013(02)-89}$  Без объявления

ББК 86.39

ISBN 5-02-017020-8

© Главная редакция  
восточной литературы  
издательства "Наука", 1989

Религия, которая охватывает население почти четвертой части земного шара — от Калмыкии до Японии, — с которой неразрывно связано становление и развитие множества культур, заслуживает самого пристального и серьезного изучения.

Буддологические исследования в России уже в начале нашего столетия сложились в самостоятельную научную традицию.

К настоящему времени перед буддологией встает ряд новых задач. Отчасти они связаны с необходимостью более глубокого осмысления ранее исследованных материалов, отчасти — с появлением новых буддийских источников (рукописей, эпиграфики), отражающих взгляды различных буддийских сект и направлений.

Важнейшим и сейчас является изучение самой буддийской доктрины, ее сложения и эволюции, притом особенность новой ориентации состоит в том, что от выписывания картины учения по одной-двум школам намечается переход к использованию данных всех буддийских школ и определению их вклада в общее учение буддизма.

Серьезной задачей остается изучение распространения буддизма за пределы Индии и его трансформации через взаимодействие с местными культурами. Не менее существенным является решение различных проблем истории культуры (в том числе и собственно культуроведческих), связанных со сложением феномена буддийского искусства.

Сборник не подчинен одной задаче; он не претендует на исчерпывающую разработку даже отдельных участков перечисленных выше проблем. Однако все работы, представленные в сборнике, написаны специалистами, владеющими древними языками буддизма, работающими с подлинными древними текстами, и потому, несмотря на различие методов исследования, будут способствовать научной постановке и частичному решению намеченных проблем, т.е. осуществлению главной цели: осмысления больших культурных ценностей многих стран Востока.

Я.В. Васильков

## О ВОЗМОЖНОСТИ ГРЕЧЕСКОГО ВЛИЯНИЯ НА «ВОПРОСЫ МИЛИНДЫ»

Излагаемые ниже соображения были прежде высказаны устно на заседании Сектора Южной и Юго-Восточной Азии ЛО ИВ АН СССР при обсуждении комментированного перевода на русский язык замечательного памятника древнеиндийской прозы и философской мысли – «Вопросов Милинды» (Милиндапаньха, далее – Мп), выполненного сотрудником ЛО ИВ АН Андреем Всеволодовичем Парибком. Чрезвычайно интересный, но до сих пор более чем скромно использовавшийся индологами текст в новом прочтении, оставляющем далеко позади устаревший и довольно «обтекаемый» перевод Т.У. Рис-Дэвидса, заостряет внимание читателя на широком круге проблем истории не только древнеиндийской философии, но и древнеиндийской культуры в целом<sup>1</sup>.

В связи с текстом этого диалога, в котором, как известно, участвуют индийский философ-буддист Нагасена и греко-бактрийский царь Менандр (Милинда), неизменно на протяжении уже почти ста лет ставится вопрос о возможности отражения в нем взаимодействия индийской традиции с миром древнегреческой и эллинистической культуры. А. Вебер был, кажется, первым, кто увидел в Мп «индийский отклик» на занесенный из Греции жанр «платоновского» («сократического») диалога<sup>2</sup>. С платоновским диалогом в той или иной мере сближали Мп и некоторые последующие авторы<sup>3</sup>. В 1938 г. У. Тарн несколько видоизменил гипотезу «греческого источника» Мп, предположив существование утраченного оригинала этого текста на греческом языке, повлиявшего на эллинистическое «Послание Аристия к Филократу» (так называемый «Псевдо-Аристий», содержащий описание бесед царя Птолемея II с еврейскими мудрецами) и в свою очередь испытавшего влияние более ранней греческой «Беседы Александра Македонского с гимнасофистами»<sup>4</sup>. Несмотря на то что основные аргументы Тарна в пользу греческого происхождения Мп были убедительно опровергнуты Я. Хондой<sup>5</sup>, некоторые авторы и в наше время принимают его точку зрения<sup>6</sup> или, по крайней мере, излагают ее без должной критики<sup>7</sup>.

Многие индологи отстаивали в противовес этому «автохтонность» Мп, указывая на то, что жанр «философского диалога», хотя и не в столь развитой форме, известен в Индии с ведийской эпохи и представлен некоторы-

ми ранними буддийскими текстами<sup>8</sup>. У. Тарн возражал, что, «хотя индологам Милиндапаньха, возможно, напоминает Упанишады или Саманьяпхаласутту, всякий античник при ознакомлении с ней тотчас припомнит нечто совсем иное»<sup>9</sup>, а именно: эллинистическое «Послание Псевдо-Аристия». К аргументам сторонников «греческого происхождения» Мп можно было бы добавить, что беседа грека (иногда – царя) с восточными мудрецами, заканчивающаяся посрамлением греческой учености, топос, хорошо известный греческой литературе начиная еще с Геродота<sup>10</sup>.

Очевидно, ни одна из названных точек зрения в многолетнем споре не возобладает окончательно<sup>11</sup> до тех пор, пока ученые оперируют такими расплывчатыми жанровыми характеристиками сопоставляемых текстов, как «философский диалог» или «беседа царя с мудрецами», не подвергая тщательному сравнительному анализу специфические особенности композиции «Вопросов Милинды». Единственный шаг в этом направлении пока был предпринят Я. Хондой, отметившим, что, в отличие от привлекаемых к сравнению греческих текстов, основная часть Мп заканчивается обращением царя (Милинда-Менандр) в веру его оппонента (буддизм), чем продолжается традиция более древних индийских текстов, где побежденный в диспуте нередко становится учеником победителя<sup>12</sup>.

В 60-х годах исследованиями Ф.Б.Я. Кейпера и Й. Хистермана установлено, что одним из элементов характерной для архаической Индии календарно-циклической обрядности церемониального обмена с чертами агона являлось так называемое «словесное состязание»<sup>13</sup>. Различные по своему характеру и полноте отражения этой практики можно встретить в литературе ведийской традиции (начиная с некоторых древнейших серий «космологических загадок» типа брахмодья<sup>14</sup> – до описаний в Брахманах и Упанишадах ситуации церемониального визита мудреца к мудрецу с целью диспута), в эпосе (здесь чередуются описания словесного – например, Мбх, III, 132–134 – и «шатрийского», действенного агона, когда церемониальный визит завершается боевым поединком гостя с хозяином<sup>15</sup>), в отдельных раннебуддийских текстах (ситуация агонистического словопрения отражена, например, упомянутой в Мп сутрой «Алавийский якша», где Будда под угрозой смерти отвечает на вопросы якши-людоеда; побежденный мудростью Будды, якша обращается в его учение).

Сопоставляя соответствующие тексты из Брахман и Упанишад с рудиментами архаического ритуала, сохранившимися в ведийской ритуальной традиции, Й. Хистерман выявил существенные структурные черты словесного агона в «доклассической» обрядности, предопределившие в известной мере и композицию ведийских текстов, описывающих «философский диалог»<sup>16</sup>. Церемониальный обмен между отдельными социальными группами архаического общества индоариев был, разумеется, в принципе бесконечно циклическим. Одна из партий жертвовала своими материальными богатствами, устраивая пир и раздачу даров для партии партнеров-соперников и обретая взамен «небо» и «жизнь», а соперники обременяя вместе с дарами мифологическим статусом «временной смерти». Но для поддержания своего существования партия «хозяев», по Й. Хистерману, в дальнейшем должна

была в свою очередь прибегнуть к ритуальным услугам партии «гостей», посетив ее праздничный пир и, таким образом, меняясь с ней ролями. Пержиточно эта модель сохраняется и в некоторых обрядах «классического», избавленного от дуальности и циклизма ведийского ритуала (например, в жертвоприношениях сомы, агничаяне, «домашнем» обряде самаварта на), где жертвенные пиры, устраиваемые одной стороной, чередуются с игровыми «набегами» или «экспедициями» (первоначально, по-видимому, совпадавшими с посещением «чужого пира»).

Одним из видов церемониального обмена, следовавшего дуально-циклической модели, являлся обмен «космологическим знанием»; акт такого обмена имел форму диалогического словопрения, состоявшего из вопросов и ответов, типа ведийских брахмодья. Местом «словесного состязания», как и других актов «агонистического приема гостя», являлось обычно «собрание» родо-племенной группы, обозначаемое термином *паришад*, или *сабха*. В текстах, описывающих словесное состязание, мы встречаем примеры характерного для отражений циклического агона вообще «обращения позиций» участвующих сторон. Так, например, в Шатапатха-брахмане (ШБр, XI, 6, 2) царь Джанака, прибыв на колеснице к жрецам-брахманам, задает им вопросы о космологическом смысле обряда агнихотры, обнаруживая при этом больше познаний, чем они сами; затем один из брахманов, Яджнявалкья, на колеснице отправляется к царю и расспрашивает его об агнихотре, а взамен предлагает выбрать дар; царь теперь испрашивает право самому задавать вопросы Яджнявалкье; «с этого момента, – говорится в тексте, – Джанака стал брахманом»<sup>17</sup>.

И. Хистерман приводит также другую историю о Джанаке, из Джайминия-брахманы (ДжБр, I, 22): пять брахманов приходят к царю испытать его мудрость; Джанака устраивает им почетный прием, а затем, облачившись в одежду брахмана-снатаки, направляется в их «собрание» (*сабха*) и, «к ужасу брахманов», сам начинает задавать им вопросы<sup>18</sup>. Другие черты ситуации архаического «словесного агона», которые нам полезно будет принять во внимание, – это определенная роль в ней колесницы<sup>19</sup>, а также устойчивая связь данной ситуации с мифологическим сюжетом о демоноборстве Индры и с оппозицией «жизнь – смерть»<sup>20</sup>.

Отнюдь не намереваясь как-либо архаизировать содержание Мп, всецело определенное буддийской религиозно-философской проблематикой своей эпохи, мы считаем необходимым отметить, что композиционная структура данного текста некоторым образом связана с автохтонно-индийской практикой устного философского диспута и, вероятно, в конечном счете – с ритуальным «диалогическим словопрением», на основе которого в свое время и сформировалась практика философской дискуссии. Возможно, с другой стороны, что на композицию Мп влияла и предшествующая литературная традиция, т.е. композиция более древних текстов, непосредственно отражавших реальность архаического «словесного агона». Так или иначе, но в передвижениях участников диалога Мп, чередовании их ролей и

позиций, как они даны в первых, древнейших книгах памятника, можно выявить определенную закономерность,

Сначала царь Милинда приезжает на колеснице к Нагасене, пребывающему в «собрании» (*паришад*). Потерпев поражение в споре (где он выступал вопрошающей стороной), царь возвращается домой. На другой день уже Нагасена наносит визит Милинде в его дворец, т.е. происходит обращение статусов «гость – хозяин». Согласно архаической схеме, вопросы задавать должен был бы гость, но в Мп, по-видимому – в силу господствующих буддийских представлений (и шире – концепции отношений между учителем и учеником, характерной для «классической» Индии<sup>21</sup>), Нагасена на протяжении всего второго дня наставляет Милинду, отвечая на его вопросы. И все же едва ли случайно здесь, в тексте «беседы второго дня» содержится единственный во всем памятнике отрывок, где вопросы задает Нагасена Милинде, и сохранилась фраза: «Закончены вопросы Нагасены к царю Милинде» (Мп, II, 4, 2)<sup>22</sup>.

Представляется возможным допустить, что в какой-то более ранней форме текста вопросы Нагасены к Милинде, гостя к хозяину занимали больше места, играли более значительную роль в беседе второго дня, чем в дошедшем до нас тексте Мп. По завершении беседы второго дня царь Милинда щедро одаривает Нагасену (что вполне объяснимо из архаической индийской ситуации церемониального визита и словесного состязания, но не может быть выведено ни из буддийской монашеской этики<sup>23</sup>, ни из греческой легендарной ситуации беседы царя с индийскими «гимнософистами») и при расставании воздает ему царские почести («Тебя проводят домой, как меня самого...»). Таким образом, снова имеет место инверсия ролей, Нагасене как бы возвращается статус «царя», хозяина церемониального приема, сидящего в орбственом паришаде. И, наконец, на третий тур беседы (книга III, у Рис-Дэвида –IV) «гость» Милинда является к «хозяину» Нагасене, чтобы снова задавать вопросы, хотя из жилища последнего они и переходят в безлюдный лес, что связано, возможно, с изменением отношений между ними (Милинда после беседы второго дня принял буддизм, стал учеником Нагасены, а ученичество в индийской традиции обычно связано с лесом), но, возможно, и с повышенным эзотеризмом проблем, которые затрагиваются в предлагаемых Милиндой Нагасене дилеммах или «вопросах-рогатинах».

Помимо последовательности, с которой чередуются роли участников диалога Мп, восходят в нем к реальности архаического словесного агона и некоторые детали. Милинда впервые прибывает к Нагасене, как уже говорилось, на колеснице, по окончании же беседы, в которой потерпел поражение, отправляется домой верхом («сел на коня и уехал»). Считать это проявлением своего рода «эпического противоречия» у нас нет оснований, так как Мп, без сомнения, – письменный авторский, хотя и анонимный, текст. Можно предположить (волею за А.В. Парибком), что царь бросает свою колесницу из чувства досады, так как только что именно на знаменитом «примере о колеснице» монах доказал ему его неправоту. Но, спрашивается, имей автор в виду именно эту мотивировку, не противоречащую

характеристике Милинды в начале Мп (ему во всяком случае не чужды эмоции и человеческие слабости: он кичится своим диалектическим искусством и в то же время испытывает страх перед Нагасеной), почему бы не ввести ее в текст? Опускание же мотивировки требовало бы слишком многого от догадливости читателей, в результате ставя их в такое же недоумение, что и нас. Как раз отсутствие в тексте мотивировки поступка Милинды наводит на мысль, что этот поступок продиктован не случайным настроением царя в исключительных обстоятельствах, но устойчивым обычаем, связанным с типовой ситуацией, а потому и не нуждается в пояснении.

Мы уже говорили, что колесница часто фигурирует в текстах, отражающих архаический обрядовый агон, в том числе и словесный (так, в приведенном примере из Шатапатха-брахманы – XI, 6, 2 – на колеснице прибывает для диспута сначала царь Джанака, а затем брахман Яджнявалкья)<sup>24</sup>. При этом в некоторых случаях колесница побежденного в состязании переходит в собственность победителя. Может быть, отъезд Рамы с Ланки на колеснице Раваны является и слишком отдаленным отражением этой практики, но не вызывает сомнений контекст, в котором Кришна и Пандавы владевают колесницей убитого Джарасандхи (Мбх, II, 22; здесь, как говорилось, – см. примеч. 15 – «действительный», боевой агон по ходу сюжета заменяет собой «словесный»<sup>25</sup>) или Агастья получает колесницу в дар от побежденного им Илвалы (в данном случае состязание в магии сочетается с вопрошанием, предложением загадки, причем темой вопрошания, как и в рассматриваемой первой беседе Милинды с Нагасеной, выступает колесница<sup>26</sup>). Заметим, что в первой книге Мп Милинда, прибыв на колеснице к буддисту Аюпале и победив его в споре, на колеснице же и уезжает, направляясь к Нагасене. Можно, следовательно, предположить, что оставление Милиндой колесницы после спора с Нагасеной прямо связано с поражением царя в диспуте. Традиционным сцеплением двух мотивов – поражения царя в словесном (или ином) поединке и передачи колесницы победителю, – видимо, и объясняется странный эпизод отъезда Милинды из «собрания» Нагасены верхом на коне.

Ситуация описываемого в Мп диалога имеет и еще одну специфически индийскую архаическую черту. В первой книге несколько раз упоминается о паническом страхе, обуревающем царя перед началом его спора с Нагасеной. («И тут на царя Милинду, когда он внезапно услышал имя "Нагасена", страх нашел, столбняк нашел, мороз по коже пошел» ... То же повторяется, когда царь видит издали «собрание» Нагасены и когда впервые сталкивается с монахом лицом к лицу.) «Немало знавал я спорщиков, во многих участвовал диспутах, но страха такого не было»<sup>27</sup>, – размышляет Милинда. Ему противопоставляется Нагасена, который восседает посреди общины, «лишенный страха, лишенный трепета». Но было бы неверно видеть в этом чувстве панического страха перед диспутом уникальную реакцию Милинды, обусловленную какими-либо индивидуальными особенностями его психики.

В самой Мп можно указать на факты, свидетельствующие, что «страх перед диспутом» – устойчивый, традиционный мотив, что страх мыслился

естественным состоянием участника диспута, которое надлежало устранять усилием воли (как и поступает в данном случае Милинда) или же нейтрализовать за счет дающего уверенность в себе досконального овладения техникой спора. В отличие от средней руки спорщиков, которым, видимо, неизбежно присущ страх перед диспутом, «монах... в наряде из четырех драгоценных толкующих знаний может войти в любое собрание... он войдет туда без опаски, не убоится, не убоится, не струсит, не затрепещет»; владеет «толкующими знаниями» и совершенстве освоив технику аргументации, он не страшится спора, как опытный воин, в совершенстве владеющий боевыми приемами, не страшится битвы (Книга IV, «Вывод»; Рис-Дэвидс, V, 19). Мотив этот встречается и в небуддийских источниках; например, в Мбх (XII, 219, 18) восхваляется муж, сходящийся с «мужами сабхи и паришада» без «страха перед собранием» (*sabhābhayam*), причем имеется в виду, очевидно, страх перед поражением в «словесном состязании». Истоки этой повышенной психологической напряженности следует, на наш взгляд, усматривать в специфической мифологической трактовке архаического словесного агона, которая со временем отчасти переносится и на ритуализованный индийский философский диспут. Словесное состязание, как мы говорили выше, изначально связывалось с мифом о битве Индры с демоном и с такими мифологическими оппозициями, как «жизнь – смерть», «небо – преисподняя». В эпических текстах речь участников диспута порой соотносится с ваджрой – оружием громовника и демоноборца Индры (см., например, Мбх, XII, 192, 45); но и в первой книге Мп мастер ведения диспута Нагасена определяется как «грохочущий громами Индры». Встречается в эпической литературе и уподобление отождествление диспута с битвой (см., например, такое слово, как *vāgyuddha* «словесная битва» – Мбх, XII, 192, 45), причем, видимо, в первую очередь подразумевается мифическая битва Индры с асурой «в начале времен». В фольклорно-литературных отражениях обычая словесного состязания ставкой часто служит жизнь проигравшего<sup>28</sup>.

«Агонистический» характер наследует и ритуализованный буддийский философский диспут, с которым, очевидно, непосредственно связан в своем генезисе индийский жанр «философского диалога», представленный «Вопросами Милинды». Практика буддийского философского диспута дошла до нашего времени в тибетской традиции. И здесь исход словесного поединка мыслился соотношенным с такими понятиями, как «спасение» и «преисподняя, ад»; термин для «философского диспута» – *rtso-d-pa* – имел первичное значение «схватка, битва»; поведение участников диалога характеризовалось подчеркнутой, «театральной» агрессивностью, реакция аудитории (грозными возгласами требующей немедленного ответа, готовой осмеять неудачника или вытолкать его вон с места поединка) также способствовала нагнетанию страстей и, как следствие этого, диспутанты испытывали большое психологическое напряжение, должны были постоянно подавлять в себе чувства стыда и страха<sup>29</sup>. По контрасту отметим, что персонажам «сократического диалога» абсолютно чужд всякий страх, как был он, вероятно, чужд и их прототипам – участникам античного философского

диспута, который по исходной установке имел своей целью совместный поиск истины. Не может быть выведен мотив «страха перед диспутом» и в другого предполагаемого греческого источника – литературной ситуации «беседы царя с восточными мудрецами».

Основные особенности композиции Мп и некоторые существенные черты описываемой в ней ситуации обусловлены ритуальной практикой индийского архаического словесного агона и продолжающей ее исторически традицией теологического или философского диспута. Эллинистические тексты о «беседе царя с восточными мудрецами» не могут считаться источником этих особенностей, поскольку сами они подобных черт лишены и по своему происхождению никак с ритуальным агонем не связаны. Античный сократический диалог, отдаленно связанный, возможно, в своем генезисе с греческой агонистической обрядностью (хотя бы через ту «народно-карнавальную» культуру, влияние которой усматривал в нем М.М.Бахтин<sup>30</sup>), уже у Платона, однако, вполне свободен от архаических черт и отражает практику совершенно деритуализованной философской дискуссии. Он не имеет определенного места действия: Сократ, например, вступает в споры на площади, в частном доме, в тюрьме и т.д., при том что индийский диспут всегда происходит в «соборании»; порядок вопрошания и ответа никак не связан здесь с отношением «гость – хозяин»; не происходит и никакого обращения статусов, так как статусы эти изначально равны и т.д. В силу этого всякая мысль о возможности греческого происхождения жанра «Вопросов Милинды» должна быть, как нам кажется, окончательно оставлена. Анализ коопозиционного строения памятника в связи с архаическим ритуалом убеждает в автохтонности жанра индийского философского диалога, выявляет его глубокую укорененность в специфической индийской действительности.

Если концептуальное содержание Мп не выходит за рамки религиозно-философской системы буддизма и ее жанр выработан независимо на индийской почве, что же дает основание говорить о встрече в этом памятнике древнеиндийской и античной культур? Не следует ли, так же как и М.Винтерницу, признать, что Мп «ничем не обнаруживает какого-либо знакомства с греческим языком и миром греческой мысли»<sup>31</sup>, что все «греческое» в ней сводится к занесенным в текст по какой-то исторической случайности именам Милинды-Менандра и двух его приближенных: Девамантии-Деметрия и Анантакаи-Антиоха?

Большинство авторов все же не спешат со столь скептическим заключением. По мнению А.Ж.Фестужере, например, позиция Менандра в первом его споре с Нагасеной predetermined античной концепцией личности, опровержению которой как раз и служит приводимый монахом пример с колесницей<sup>32</sup>. А.В.Парибок допускает, что в речи Милинды к Аюпаде можно отыскать следы греческой риторики, хотя о влиянии греческой философии на Мп говорить, по его мнению, нет оснований. Окончательному решению вопроса должны еще, по-видимому, предшествовать детальный сравнительный анализ текста и накопление новых фактов. Богатства историко-культурной информации, заложенной в тексте Мп, далеко не исчерпаны. Приведем в подтверждение одно отмеченное нами новое свидетельство знакомства со-

здателей текста с античной культурой как в ее бытовом, так, возможно, и в научно-философском аспекте.

Во второй книге Мп (у А.В.Парибка – II, 4,7, у Т. Рис-Дэвидса – III, 4, 5) Милинда говорит: «Почтенный Нагасена, вы утверждаете, что земля держится на воде, вода – на воздухе, воздух – на пространстве. Мне в это не верится». Тхера взял сосуд с очень узким горлышком, перевернул его и не верится». А.В. Парибка, по его же собственному указанию, условен. Буквально, от начала фразы: «Тхера, набрав воды [сосудом] дхаммакарака...» [*dhammakarakena udakaṃ gahetvā*] спросил Милинду: «Эту воду воздух держит, государь?» – «Да, почтенный». – «Вот так же, государь, и ту воду воздух держит».

Реалия, упоминаемая в этом отрывке палийского текста, – сосуд дхаммакарака, – была неизвестна, по-видимому, китайским переводчикам Мп, поэтому они и заменили ее хорошо им знакомой чернильницей, в которую Нагасена, для доказательства своего тезиса, обмакивает три пальца, а потом демонстрирует царю, как капли чернил удерживаются между ними силою поверхностного натяжения. Автор английского перевода, Т.У.Рис-Дэвидс, также не мог сказать с уверенностью, что представлял собой этот сосуд<sup>33</sup>.

Мы полагаем, что в данном случае речь идет о клеписидре – известном греческом изобретении, разновидности водяных часов. Клеписидра могла иметь вид трубки или цилиндрика, или же круглого сосуда с маленькими отверстиями вниз и вверх. Ее погружали в воду, а затем, закрыв пальцем верхнее отверстие, поднимали, при этом наполнявшая клеписидру вода не начинала капать из нижнего отверстия до тех пор, пока верхнее оставалось закрытым. Этим идеально объясняются как выражение *dharmakarakena udakaṃ gahetvā* «набрав воды [сосудом] дхаммакарака [т.е. клеписидрой]», так и последующий вопрос Нагасены. Палийский термин *dharmakarakaka*, составленный словами *karaka* «округлой формы сосуд для воды» и *dhanna* в значении, очевидно, «закон», «правосудие» (в итоге – «сосуд закона» или «правосудия»), представляется вполне подходящим определением этого нового для индийцев греческого приспособления, поскольку в основном своем назначении клеписидра использовалась как водяные часы при судебных прениях.

Примечательнее всего то, что у греков еще в V в. до н.э. засвидетельствовано использование клеписидры для иллюстрации определенного натурфилософского положения. Демонстрируя миниатюрную клеписидру («игрушку... знакомую всем грекам», как говорит Ж.-П. Вернан), Эмпедокл обосновывал свою теорию дыхания и кровообращения, и в частности то, почему кровь не изливается из пор, которые представлялись ему выходными отверстиями трубок, соединяющих сердце с поверхностью тела<sup>34</sup>. Итак, буддистам-создателям Мп не только была известна такая характерно греческая реалия, как клеписидра (причем и в ее роли атрибута судебных прений, откуда термин *dharmakarakaka*), но они, очевидно, заимствовали у греческих философов (для чего, разумеется, необходимо было сходить к последним в беседах и диспутах) и специфический прием демонстрации этого ме-

ханизма для доказательства конкретного натурфилософского тезиса, ибо, по существу, и Эмпедокл, и Нагасена, демонстрируя клепидру, утверждают одно и то же: воздух силой своего давления может «держать» жидкость, препятствовать ее вытеканию.

Возможно, именно этот пример и указывает, в какой сфере нужно искать следы до сих пор скорее интуитивно ощущаемого специалистами, но, по существу, остающегося неуловимым греческого влияния в Мп. Многие поражала «легкость и живость изложения» философских проблем в «Вопросах Милинды», не свойственная каноническим текстам<sup>35</sup>, во всяком случае – весьма в них редкая<sup>36</sup>. Эти «легкость и живость» стиля достигаются в немалой мере за счет постоянного использования «параллелей» или «примеров», почерпнутых из обыденной жизни. Я. Хонда называет свойственный Мп способ доказательства, при котором «многочисленные параллели более действительно убеждают собеседника... чем логические аргументы», – «типично индийским»<sup>37</sup>; с другой стороны, Р. Басу, например, видит в том же обильном использовании «примеров» для разъяснения буддийских истин свидетельство обращенности Мп к неподготовленной, не-буддийской, как он полагает, – греческой аудитории<sup>38</sup>.

Разумеется, аналогии или «примеры», иллюстрирующие космологические и философские концепции, издавна известны индийской культуре. На наш взгляд, Мп выделяется интенсивностью использования этого приема (в первых книгах едва ли не за каждым ответом Нагасены следует просьба Милинды: «Приведи пример»). Отличительной чертой Мп является, возможно, и характер объектов сравнения. Обычный для индийской философской литературы набор «примеров» представляется нам довольно ограниченным и стандартизованным; в нем фигурируют лишь немногие артефакты, преимущественно из обихода традиционной сельской культуры (например, горящий масляный светильник, глиняный горшок в процессе изготовления его гончаром и т.п.). Однако автор «Вопросов Милинды» словно бы непосредственно, не опираясь на традицию, черпает из повседневного быта свои бесконечные «анalogии», объектами которых служат самые разнообразные созданные руками человека изделия и конструкции, представляющие уже развитую городскую культуру (помимо упомянутой клепидры Нагасена говорит, например, о дворце Милинды, сооруженном из бревен и глины усилиями многих мужчин и женщин; о «зажигательном камне» фокусирующем солнечные лучи; об океанских грузовых кораблях до ста локтей в длину, нагруженных товарами, и т.д.). Однако свободная апелляция к разнообразным аналогиям из сферы производственной деятельности человека и является в высшей степени характерной для античного философского мышления<sup>39</sup>. Иначе говоря, представляется целесообразным искать следы греческого влияния в «Вопросах Милинды» не в области философских концепций или жанровой формы, но в той области, в которой две генетически чуждые философские традиции, представляющие разные культурные миры, встречаясь на уровне устного общения, скорее всего могут действительно позаимствовать что-либо друг у друга, – а именно в области техники философской аргументации.

Примечания

<sup>1</sup> О необходимости перевода Мп в нашей научной литературе говорилось давно (например: «Остается сожалеть, что этот выдающийся памятник до сих пор не переведен на русский язык». – *Топоров В.Н.* Дхаммапада и буддийская литература. – Дхаммапада. М., 1960, с. 30), но только сейчас эта работа, требующая многосторонней подготовки, нашла компетентного исполнителя.

<sup>2</sup> *Weber A.* Die Griechen in Indien. – *Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften.* 1890, с. 927.

<sup>3</sup> См.: Предисловие С. Леви – *Specht E.* Deux traductions chinoises du Milindapañho. – *Transactions of the IX International Congress of Orientalists.* Vol. I. L., 1893, с. 518–519; Предисловие Л. Фино – *Les Questions de Milinda.* Milinda-pañha. Traduit du pâli avec introduction et notes par L. Finot. P., 1923, с. 14–15; *Rahder J.* Groot-Indie. Utrecht, 1930, с. 10.

<sup>4</sup> *Tam W.* The Greeks in Bactria and India. Cambridge, 1938, с. 416–436.

<sup>5</sup> *Gonda J.* Tam's Hypothesis on the Origin of the Milindapañha. – *Mnemosyne. Bibliotheca Classica Batava.* Fasc. 1–3, ser. IV, vol. 2, Leiden, 1949, с. 44–62.

<sup>6</sup> См.: *Woodcock C.* The Greeks in India. L., 1966, с. 95–96. Находя гипотезу У. Тарна «плодотворной», автор видит, кроме того, в Мп «сократическую форму» и «платоновский дух», а в Нагасене – «буддиста-грека», «знавшего Платона в подлиннике» и блестяще владевшего сократическим методом.

<sup>7</sup> *Basu R.* A Critical Study of the Milindapañha. Calcutta, 1978, с. 2–4.

<sup>8</sup> *Winternitz M.* Geschichte der Indischen Litteratur. Bd. 2, Hf. 1, Lpz., 1913, с. 140–141; *Rhys Davids T.W.* Milinda. – *Encyclopaedia of Religion and Ethics.* Ed. by J. Hastings. Vol. VIII. Edinburgh, 1915, с. 631; *Gonda J.* Tam's Hypothesis, с. 54–57.

<sup>8</sup> *Tam W.* The Greeks, с. 416.

<sup>10</sup> *Festugière A. I.* Trois rencontres entre la Grece et l'Inde. – *Revue de l'Histoire des Religions.* T. CXXV, № 1, 1942–1943, с. 32; *Хосроев А.Л.* К проблеме историчности персонажей коптского романа об Александре: Менандр. – ПП и ПИКНВ. XVII годовичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР, М., 1983, ч. 2, с. 60.

<sup>11</sup> Даже Я. Хонда заявил, например, что он отнюдь не исключает полностью возможности существования «греческого оригинала» Мп, а лишь считает аргументацию У. Тарна в пользу этого недоказательной (*Gonda J.* Tam's Hypothesis, с. 61).

<sup>12</sup> Там же, с. 55–56.

<sup>13</sup> *Кёйнер Ф.Б.Я.* Древний арийский словесный поединок. – *Кёйнер Ф.Б.Я.* Труды по ведийской мифологии. М., 1986, с. 47–100; *Heesterman J.C.* The Return of the Veda Scholar (samāvartana). – *Pratidānam.* The Hague – Paris, 1968, с. 436–447; о связи «словесного поединка» в индийской традиции с архаической обрядностью «универсального обмена» см. также: *Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н.* О ведийской загадке типа *brahmodya*. – Паремимологические исследования. Сб. ст. М., 1984, с. 21–22.

<sup>14</sup> О брахмодья см.: *Renou L.* Sur la notion de Brahman. – *Journal Asiatique.* Vol. 235–237, 1948–1949, с. 22–46; *Heesterman J.C.* On the Origin of the Nāstikas. – *Beiträge zur Geistesgeschichte Indiens.* Festschrift für Erich Frauwallner. Wien, 1968, с. 172–175; *Johnson W.* On the RgVedic Riddle of the Two Birds in the Fig Tree (RV I, 164, 20–22) and the Discovery of the Vedic Speculative Symposium. – *JAOS.* Vol. 96, № 2, April–June 1976, с. 248–258; *Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н.* О ведийской загадке типа *brahmodya*.

15 Такова, например, ситуация сказания об убийстве Джарасандхи (Мбх, II, 19–22), где магадхский царь готов вступить с Кришной и Пандавами, явившимися к нему в облике брахманов-снатаков, в «словесное состязание», но они открывают ему свое кшатрийство и вызывают на боевой поединок. В тексте дважды использованы части фразеологизма, обычно служившей для противопоставления словесного («брахманского») и «кшатрийского» агона: «Говорите! – обращается Джарасандха к пришельцам, которых он принимает за брахманов-снатаков. – Ведь могущество брахманов заключено в их речи». На это Кришна, открыв царю подлинный статус пришедших, отвечает: «Могущество Кришны – в его руках, не для него могущество слов» (Там же, 19).

16 Heesterman J.C. The Return, с. 441–445.

17 The Śatapatha Brāhmaṇa (trans. by J. Eggeling). Pt. V. Delhi, 1963, с. 112–115; Heesterman J.C. The Return, с. 446–447; об обращении статусов «кшатрий – брахман» в «доклассической» обрядности см. также: Heesterman J.C. Brahmin, Ritual and Renouncer. – Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens. Bd. VIII, 1964, с.7–8.

18 Heesterman J.C. The Return, с. 446–447.

19 Судя по нарративным текстам, церемониальный визит с целью агона, в частности и словесного, совершался на колеснице; она же фигурирует в таких обрядах, персидски сохраняющих «доклассическую» структуру, как раджасуя или самавартана (Heesterman J.C. The Return, с. 440–541).

20 В нарративах ставкой при словопроении нередко служит жизнь, к сопернику обращается, например, угроза, что, проиграв, он лишится головы (Heesterman J.C. The Return, с. 444; мотив обезглавливания вообще играет заметную роль в «доклассической» агонистической обрядности и в сопутствовавших ей архаических «демоноборческих» мифах, см.: Heesterman J.C. The Case of the Severed Head. – WZKSOA. Bd. XI, 1967, с. 22–43).

21 Heesterman J.C. The Return, с. 445.

22 Nāgasena-Milinda-rājā-pañhā nitthitā. Правильный перевод фразы впервые дает А.В.Парибок. Т.Рис-Дэвидс ее читал: «Закончены вопросы Милинды к Нагасене» и воспринимал как колофон, вследствие чего даже разбил вторую книгу на две меньшие (II и III в его нумерации), см.: The Questions of King Milinda, transl. from the Pāli by T.W. Rhys-Davids. Oxf., 1890, pt. 1, с. 99; отсюда разница в номерах книг и глав между палийским текстом в издании Тренкнера и переводом А.В. Парибка – с одной стороны, и переводом Т.Рис-Дэвидса – с другой.

23 С позиции буддийской этики Нагасена и пытается отказаться от даров царя, но тот уговаривает мудреца согласиться и тем самым ограждает его и себя от народных пересудов, что Нагасена, передавший царю свое знание, не получил, мол, от него никакого вознаграждения (Книга II, «Завершение беседы»; по Т.Рис-Дэвидсу – III, 7, 17, The Questions, с. 135). Возможность таких пересудов как раз и вытекает из древних, буддийских представлений о сообщении знания как акте универсального обмена.

24 Ср. примеч. 19, а также, например, Мбх (Бомбейское издание), XIII, 36, 2, где Индра под видом отшельника-брахмана прибывает на колеснице к дайтье Шамбаре, чтобы задавать ему вопросы и принять от него тайное знание.

25 Об этом сюжете см. также: Васильков Я.В. «Махабхарата» как исторический источник (к характеристике эпического историзма). – НАА. 1982. № 5, с. 56–57.

26 Мбх, III, 97. Подвижник Агастья наносит визит царю-демону Илвале, чтобы получить от него богатство. Илвала пытается убить гостя посредством мрачной practical joke: он скармливает Агастье превращенного в жареного козла своего брата Ватапи

тем, чтобы после, произнеся оживляющее заклинание, воскресить его; тогда Ватапи, приняв собственный облик, разорвал бы подвижника изнутри. Однако Агастья тотчас превращает съеденного Ватапи. Посрамленный Илвала соглашается дать Агастье богатство при условии, что тот угадает, какие именно предметы назначены хозяином ему в дар. Агастья указывает прежде всего на колесницу, которую тут же силою своего волшебства превращает в чистое золото. На этой нагруженной богатствами золотой колеснице мудрец и возвращается домой.

27 Все цитаты из Мп даны в переводе А.В.Парибка.

28 См., например: Мбх., III, 132–134.

29 Sierksma F. *tsod-pa: the Monachal Disputations in Tibet.* – IJ. Vol. VIII, 1964, № 2, с. 132–137; 139–141. Ф.Сирксма, основные интересы которого лежат в области буддийской культуры Тибета, полагал, что ритуальная агрессивность участников тибетского «монашеского диспута» обусловлена наложением на заимствованную из Индии практику философской дискуссии (в которой, по его мнению, не было подобных «агонистическим» черт) психологии и обычаев тибетских кочевников (там же, с. 142–151). Это предположение не было, впрочем, подкреплено весомыми фактами. Например, Ф.Сирксма подчеркивал, что тибетским *tsod-pa* 1) «схватка, битва», 2) «диспут» передано при переводе «нейтральное» санскритское *vāda*. Но, по данным новейших исследований ведийской культуры, санскр. *vīvāc-*, (*vi*) *vāda* изначально означало не просто «беседу», а именно словесный агон, см., например: Kuiper F.B.J. *Varuṇa and Vidūṣaka. On the Origin of the Sanskrit Drama.* Amsterdam, 1979, с. 22–23, 49, 191; ср.: Топоров В.Н. Несколько соображений о происхождении древнегреческой драмы (к вопросу об индоевропейских истоках). – Текст: семантика и структура. М., 1983, с. 117–118.

30 Баггин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. Изд. 4-е. М., 1979, с. 125–126, 152–153.

31 Winternitz M. *Geschichte der Indischen Litteratur*, с. 141.

32 Festugière A. J. *Trois rencontres*, с. 45–51.

33 *The Questions*, pt. 1, с. 106.

34 Историческая психология и возникновение философии. Беседа с Ж.-П.Вернаном. – Вопросы философии, 1969, № 9, с. 149; ср. Рожанский И.Д. Античная наука. М., 1980, с. 56.

35 Winternitz M. *Geschichte der Indischen Litteratur*, с. 141; *The Questions*, с. 14.

36 Я.Хонда отмечает, что в палийских текстах и в самом Каноне порой встречаются «живые и привлекательные композиции», как, например, диалог Паяси с Кумара-Кассатой в Дигханикае (№ 23), но тут же противопоставляет «яркость и живость» изложения в первых трех книгах Мп обычному «многоречивому стилю буддийских текстов» (*Gonda J. Tam's Hypothesis*, с. 60).

37 Там же, с. 59.

38 Basu R. *A Critical Study*, с. 1.

39 Историческая психология, с. 149–150.



СОДЕРЖАНИЕ

От редколлегии . . . . .	3
<i>А.А. Терентьев</i> . «Сутра сердца Праджняпарамиты» и ее место в истории буддийской философии . . . . .	4
<i>В.П. Андросов</i> . Некоторые аспекты идеологии Нагарджуны по тексту «Ратнавали» . . . . .	22
<i>Н.В. Исаева</i> . Шанкара и буддисты в «Комментарии на "Брахма-сутру"» . . . . .	44
<i>А.В. Пименов</i> . Из истории полемики мимансы с буддийскими школами . . . . .	58
<i>М.И. Воробьева-Десятовская</i> . О терминах «хинаяна» и «махаяана» в ранней буддийской литературе . . . . .	74
<i>У. Грот</i> . «Десять снов царя Крикина». Фрагменты неопубликованной рукописи «Сумагадха-аваданы» из Гильгита . . . . .	84
<i>Я.В. Васильков</i> . О возможности греческого влияния на «Вопросы Милинды» . . . . .	92
<i>М.М. Елканидзе</i> . Проблема распространения буддизма на Ланке . . . . .	104
<i>А.Н. Мещеряков</i> . Синтоистский змей и раннеяпонский буддизм: проблема культурной адаптации . . . . .	119
<i>Е.Д. Огнева</i> . К вопросу о жанре «биографии» в средневековой тибетской литературе («Намтхар Шакьямуни» Таранатхи Кунганьинбо) . . . . .	129
<i>Н.В. Самозванцева</i> . Формирование представлений об истории в буддийской традиции Индии . . . . .	152
<i>Б.А. Литвинский</i> . Монастырская жизнь восточнотуркестанской сангхи. Буддийские церемонии . . . . .	169
<i>С.В. Волков</i> . Буддийские монастыри в Корее IV–X вв. . . . .	190
<i>Е.В. Завадская</i> . Облик буддийской книги в Японии (VI–XI вв.) . . . . .	203
Список сокращений . . . . .	225

CONTENTS

Editor's Note . . . . .	3
<i>A.A. Terentyev</i> . <i>Prajñāparāmitā-hṛdaya-sūtra</i> and Its Place in the History of Buddhist Philosophy . . . . .	4
<i>V.P. Androsov</i> . Some Aspects of the Nāgārjuna Ideology according to <i>Rāthnavālī</i> . . . . .	22
<i>N.V. Isayeva</i> . Śāṅkara and Buddhists in the Commentary on the Brahma-sūtra . . . . .	44
<i>A.V. Pimenov</i> . From the History of the Polemics between Mīmāṃsā and Buddhist Schools . . . . .	58
<i>M.I. Vorobyova-Desyatovskaya</i> . The Use of the Terms "Hīnayāna" and "Mahāyāna" in the Early Buddhist Scriptures . . . . .	74
<i>U. Groth</i> . "The Nine Dreams of King Krikin". Fragments of the Unpublished <i>Sumagādhā-Avādāna</i> from Gilgit . . . . .	84
<i>Ya.V. Vasilkov</i> . Concerning the Possibility of Greek Influence on <i>Milinda's Questions</i> . . . . .	92
<i>M.M. Elkanidze</i> . The Problem of the Spread of Buddhism in Lanka . . . . .	104
<i>A.N. Meshcheryakov</i> . The Shinto Snake and the Early Japanese Buddhism: the Problem of Cultural Adaptation . . . . .	119
<i>Ye.D. Ogneva</i> . The Genre of <i>Biography</i> in the Medieval Tibetan Literature ( <i>Śakyamuni's Namthar by Taranatha Kunganyinbo</i> ) . . . . .	129
<i>N.V. Samozvantseva</i> . The Forming of Conception of History in the Indian Buddhist Tradition . . . . .	152
<i>B.A. Litvinsky</i> . Life in the Monasteries in the East Turkestan Sangha. Buddhist Ceremonies . . . . .	169
<i>S.V. Volkov</i> . Buddhist Monasteries in Korea in the 4th-10th Centuries . . . . .	190
<i>Ye.V. Zavadskaya</i> . The Make-Up of Buddhist Books in Japan in the 6th-12th Centuries . . . . .	203
List of Abbreviations . . . . .	225

Научное издание

БУДДИЗМ. ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА

Сборник статей

Редактор *Э.О.Сехар*  
Младший редактор *Н.Л.Скачко*  
Художник *Э.С.Зарянский*  
Художественный редактор *Э.Л.Эрман*  
Технический редактор *О.В.Власова*  
Корректор *Т.А.Кузнецова*

ИБ № 16049

Сдано в набор 29.08.88. Подписано к печати 05.05.89  
Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бум. офсетная № 1. Печать офсетная  
Усл. п.л. 14,25. Усл. кр.-отт. 14,5. Уч.-изд. л. 13,45  
Тираж 10 000 экз. Изд. № 6434. Зак. 137. Цена 90 к.

Ордена Трудового Красного Знамени  
издательство "Наука"  
Главная редакция восточной литературы  
103031, Москва К-31, Цветной бульвар, д.21

3-я типография издательства "Наука"  
107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28