Дхаммапада

дхаммапада

Новосибирск
«СОГЛАСИЕ»
2003

ББК 86.39
Д 84

Дхаммапада/ Перевод с пали. – Новосибирск: Согласие, 2003. – 176 с.

ISBN 5-88888-009-4

Печатается по:
Дхаммапада. – М.: Изд-во восточн. лит-ры, 1960

Отв. редактор издания 1960 г. Ю. Н. Рерих

© В. Н. Топоров, 1960
(перевод с пали, «Дхаммапада» и буддийская литература, комментарии)

© Издательство «Согласие», 2003

ОТ РЕДАКЦИИ

"Запад советует раскаяние, но это не цель, Восток же не думает об ошибках, но сразу, всем существом, старается жить так, как надо".

Ю. Н. Рерих

«Дхаммапада» – знаменитый трактат раннего буддизма, выдающееся литературно-философское произведение, входящее в состав буддийского канона. Публикуемый в этой книге перевод сделан по палийской «Дхаммападе» – наиболее известному и сберегаемому источнику буддийской мудрости в течение тысячелетий.

Учение Будды возникло за пять веков до христианства и предлагало индийский вариант освобождения от зла и страданий. Согласно представлениям буддизма, в основе всего происходящего лежат причинно-следственные связи. Есть страдание, есть причина страданий, есть прекращение страданий, есть восьмеричный благородный путь к прекращению страданий. Этот путь состоит в следующем: правильный взгляд, правильные намерения, правильная речь, правильные поступки, правильная жизнь, правильные усилия, правильная память, правильное сосредоточенное размышление.

Будда пытался ответить примерно на те же вопросы, которые приблизительно в то время волновали других великих учителей – Конфуция в Китае, Махавиру в Индии, Заратуштру в Персии, Сократа в Афинах. Отдельные мысли, отраженные в «Дхамма де», можно найти в диалогах Платона, в высказываниях Канта,

Ницше, других философов. Буддизм обнаруживает сходство и с современными представлениями. В сфере философской мысли – это утверждение единства сознания и материи, или энергии и материи, в сфере социально-этической – это необходимость служения человечеству в целом. Такие характерные черты буддизма как причинность всех явлений, отрицание частной собственности, национальной ограниченности, всеобщее братство людей, стремление к совершенствованию и в наши дни не потеряли своей актуальности и являются предметом глубокого размышления просвященных представителей человеческого сообщества, пытающихся постичь смысл мироздания.

«Дхаммапада», как говорит традиция, составлена из изречений Будды, произносимых им по поводу того или иного случая. Если же учесть, что в этом произведении весьма полно и широко изложены основные принципы морально-этической доктрины раннего буддизма, то станет понятным авторитет, которым оно пользовалось и пользуется до сих пор у последователей буддизма, справедливо видящих в нём собрание буддийской мудрости, произведение, претендующее на роль учебника жизни.

В вводной статье книги приводится обширный материал по вопросам буддизма, в конце даны комментарии, поясняющие смысл строф «Дхаммапады». Все это сопровождается большим количеством литературных ссылок на первоисточники. Поэтому издание представляет интерес не только для широкого круга читателей, интересующихся философской стороной жизни в целом и учением Будды в частности, но и для историков, изучающих буддизм, как предмет науки.

Книга посвящается 100-летию со дня рождения Юрия Николаевича Рериха, талантливого ученого-востоковеда, ответственного редактора издания «Дхаммапады» в 1960 г.

Памяти
В. С. Воробьёва-Десятовского

«ДХАММАПАДА» И БУДДИЙСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

У царя родился сын, желанный и долгожданный. Он рос окружённый любовью и заботами ближних, пользуясь всеми преимуществами своего положения. Первые два десятилетия жизни были завершены женитьбой. И казалось, что и в дальнейшем жизнь будет столь же безоблачна и исполнена того, что обычно называют счастьем: любимая жена и опора в старости — дети, верные друзья, славные воинские подвиги, пиршества, сладостная музыка, завораживающие танцы, увлекательные легенды. Но случилось иначе, и на первый взгляд случайные события изменили привычный ход жизни. Конечно, случайным было то, что царский сын увидел ветхого старика, несчастного больного, изнурённого лихорадкой, или мертвеца, но не случайно жизнь врывалась в этот индийский "соловьиный сад" и ставила вопросы, на которые нельзя было не отвечать, особенно если они были обращены к человеку пытливому и легко ранимому при виде страданий и зла. Понятно, эти вопросы волновали тогда многих, и действительность, как это нередко случается, услужливо подсовывала готовые ответы в виде старых догм исчерпавшей себя ведийской мифологии: в виде ритуальных клише, жестоких жертвоприношений, изнуряющего аскетизма, в котором истинное подвижничество переплеталось с фокусничеством и саморекламой. Однако человек глубокого и самостоятельного ума, широких взглядов, беспримерной внутренней честности, Гаутама (таково было его фамильное имя) не захотел довольствоваться известными рецептами: он должен был всё обдумать сам и дать свой ответ. Поэтому он не спешил с практическими выводами. Кончалось

третье десятилетие его жизни. По видимости всё было как прежде. Но скрытая работа ума не останавливалась. Картины человеческих страданий, столь неотразимо подействовавшие на юношу, стали предметом кропотливого анализа. И однажды стало ясно, что желания, любовь, привязанность немыслимы без страдания: как прочная цепь, связывают они человека со страданием и злом. Если продолжать прежнюю жизнь, если бездействовать, не будет конца этим путам и страдание не прекратится. Остаётся один выход — разорвать путы. Гаутама так и сделал: когда у него самого родился сын и возникла ещё одна новая цепь, глубокой ночью он ушёл из дома, чтобы искать истину. Так началось Великое Отречение, дни и годы скитальческой жизни, тяжких искушений, долгих бесед с мудрецами, умерщвления плоти, мучительных сомнений и поисков. Прошло шесть лет, прежде чем жаждущий истины и ненавидящий страдание понял, что до сих пор не было подлинных ответов на мучившие его вопросы. Просветление наступило неожиданно. Однажды ночью, отдыхая под деревом и размышляя, Гаутама стал просветленным — Буддой. Он понял "четыре благородные истины": есть страдание, есть причины страдания, есть прекращение страдания и есть восьмеричный благородный путь к прекращению страдания, к нирване. Эти простые истины и стал проповедовать Будда народу: ясно, без метафизических ухищрений, без ораторских приёмов философа-эрудита, простым языком, на котором говорил народ. Так было приведено в движение «Колесо дхаммы». Сорок с лишним лет продолжалось странствование Будды и его учеников по Индии с проповедью нового учения. Их жизнь шла спокойно и размеренно; редкие разногласия почти не нарушали её течения. Члены общины не только не преследовались, но охотно принимались как населением, так и правителями; число приверженцев постоянно росло. Сам Будда дожил до глубокой старости и умер, когда им было совершено всё, что он собирался сделать.

Так говорит предание.

А потом началась посмертная история Будды, история распространения и искажения его учения, история обожествления Будды и превращения его в целый легион будд.

В Индии рассказывают о деревнях, покинутых жителями и в скором времени поглощённых джунглями. Примерно то же случилось с учением Будды. В Индии уже к середине I тысячелетия до н. э. существовала вполне определённая, сильно развитая и до деталей разработанная религиозная и философская традиция. Именно она поглотила учение Будды, сначала постепенно вытесняя из него то, что ей противоречило, и вводя в него то, что было уже известно и привычно. Вскоре появились легенды о чудесном рождении, о предсказании мудрецов, заявивших, что родился Чакраварти — всемирный монарх; предания о тридцати двух затмениях, о прозрении слепых и исцелении увечных, о торжестве всей природы и о прекращении мучений в преисподней по случаю рождения Будды. Рассказывают, что, едва родившись, младенец восклицает львиным голосом: "Я глава мира; это моё рождение — последнее". И далее вся жизнь Будды излагается на фоне фантастических подвигов и чудесных явлений, точнее, они и составляют главную цель его земного пути. Со временем оформляется учение о бодхисаттвах — избранных или будущих буддах, начинают поклоняться Манджу-шри, олицетворявшему мистическое познание, и Авалокитешваре — символу могущества. И уже почти ничего не остаётся от первоначального учения Будды, когда его последние чисто формальные приметы смешиваются с культом Шивы и с магией в тантрическом буддизме[1], с местными примитивными верованиями в тибетском и монгольском ламаиз-

---

[1] См. недавнюю работу S.B. Dasgupla, *An introduction to tantric buddhism,* Calcutta, 1950.

ме, с даосизмом и отчасти конфуцианством в Китае[2], с культом предков в японской разновидности буддизма[3]. Даже южный буддизм, несравненно более точно отражающий учение Будды, как показали исследования последних десятилетий, во многом отошёл от первоначального буддизма; разница между северным буддизмом (махаяной) и южным (хинаяной) лишь в темпах и в степени эволюции. Причина забвения многих принципов первоначального учения или даже их искажения кроется в особенностях этого учения. Строго говоря, оно не было ни религиозным, ни философским. Будду не интересовали метафизические спекуляции, он уклонялся от дискуссий на тему об абсолютном, о боге, о душе и не столько потому, что он считал эти темы недостойными или не знал, как на них ответить, сколько из-за того, что цель его учения была сугубо практическая — помочь избавиться от страдания, а рассуждения на указанные выше темы не могли помочь в деле освобождения. Будда выступал против догм, авторитетов, слепой веры; он говорил, что истин так же много, как листьев в лесу, и истина, возвещённая им, не более, чем горсть листьев; он слишком часто отвечал молчанием на вопросы людей, которые считали его всезнающим или знающим-во-что-бы-то-ни-стало.

Кант писал о том, что достоянием всякой религии являются три главные идеи — бытие Бога, бессмертие души и свобода воли, ибо без них не может быть построено учение о нравственности. Эту мысль великого немецкого философа любил вспоминать Ф.И. Щербатской в связи с буддизмом, характерными чертами

---

[2] Блестящий пример аккомодации буддизма на китайской почве иллюстрирует статья: P. Demiéville, *La pénétration du bouddhisme dans la tradition philosophique chinoise*. — «Cahiers d'histoire niondiale», vol. III. 1956, p. 19 – 38.

[3] Ср. О.О. Розенберг, *Проблемы буддийской философии. Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам*, Пг., 1918, и, особенно, многочисленные труды Д. Т. Сузуки.

которого он считал "мироздание без бога, психологию без души, вечность элементов материи и духа, причинность, наследственность, жизненный процесс вместо бытия вещей, отрицание частной собственности, национальной ограниченности, всеобщее братство людей, движение к совершенствованию"[4]. Вероятно, буддизм и не стал бы религией, если бы он не отказался от ряда указанных черт. Вместе с тем присутствие их в первоначальном буддизме определило не только его дальнейшую эволюцию, но и способствовало развитию поразительной способности к симбиозу, к ассимиляции, к компромиссу, столь характерной для буддизма как религии и философии, а также для буддийского искусства и литературы. Этим объясняется и греко-буддийское искусство Гандхары, и изображения будд с лицами китайских императоров, и мультиплифицированные формы севернобуддийской иконографии.[5]

Но ещё более удивительна последующая судьба образа самого Будды. Общеизвестно, что в течение веков его почитали или продолжают почитать в Индии, в Центральной Азии, Тибете, Китае, Монголии, Корее, Японии, на Цейлоне, в Бирме, Индокитае, Индонезии, в ряде областей Сибири, в Калмыкии. Менее известно, хотя и не менее интересно, что в качестве святого Будда проник в христианскую, манихейскую, зороастрийскую, мусульманскую религии. Ещё в конце XVI в. под именем святого Иосафата он появляется в «Римском мартирологе». Православная церковь 19 ноября отмечает память Иоасафа, царевича индийского, вместе с памятью преподобного Варлаама. О них же, и прежде всего.

---

[4] Ф.И. Щербатской, *Философское учение буддизма,* Пг., 1919, стр. 48.

[5] См. P.H. Pott, *Plural forms of Buddhist iconography.* — «India Antiqua», Leiden, 1947, p. 284 – 290. — В статье дается новое объяснение проблеме, волновавшей Макдонелла, Хокарта, Грюнведеля, Фуше и других специалистов в области буддийского искусства.

об Иоасафе Прекрасном, пели в России раскольники и странники. Можно думать, что сказание об Иоасафе проникло к нам не только благодаря древнерусскому переводу с греческого (как случилось и с другой знаменитой повестью индийского происхождения — «Стефанит и Ихнилат»), но и благодаря непосредственным связям Руси с Востоком, о которых, может быть, свидетельствует «Стих о Голубиной книге», сопоставляемый с древнеиндийским мифом о сотворении мира из членов Первого человека Пуруши[6], или история распространения шахмат на Руси (непосредственно с Востока и через Западную Европу), восточные мотивы в древнерусском искусстве и в народном творчестве. К сожалению, этот первостепенной важности вопрос об отношениях России к Востоку, дебатировавшийся начиная с «Повести временных лет» до Владимира Соловьёва, до сих пор не только не получил синтетического разрешения, но по существу ещё не поставлен вполне научно.

Если превращение Будды в христианского святого Иоасафа стало возможным благодаря «Повести о Варлааме и Иоасафе», проникшей в Европу через иранскую, арабскую, сирийскую и грузинскую среду[7], то его появление в мусульманской литературе (ср. эпизод о "Субботнике" — ас-Сабти, сыне знаменитого Харун ар-Рашида, в сказках «Тысячи и одной ночи») произошло раньше и непосредственнее. В ещё большей степени сказанное относится

---

[6] См. S. Schayer, *A note on the old Russian variants of the Purushasükta*. — AOr, VII, 1935, p. 319 – 323.

[7] Роль последней в создании греческого романа о Варлааме и Иосафу, а следовательно, и в возникновении его европейских версий была показана в книге Ш.И. Нуцубидзе «К происхождению греческого романа о Варлааме и Иосафе» (Тбилиси, 1956), подведшего итог полемике, происходившей между Ф. Дёльгером, Ф. Алькэном, Р.Л. Вольфом, Д.М. Лангом и другими учеными за последние 20 лет.

к манихейской литературе (ср. древнетюркский перевод гимна к Мани, найденного в Турфане, «Мой отец Мани-Будда», 14, 21).[8]

Исследователи указывают и другое направление в эволюции образа Будды: он становится магом, злым духом, который предаётся анафеме.

Не мудрено, что подобные далеко идущие трансформации личности Будды, особенности его жизнеописания, расцвеченные необузданной фантазией ещё на индийской почве, полное равнодушие к истории и хронологии в древней Индии и ряд других обстоятельств крайне неблагоприятно сказались на изучении первоначального буддизма, на попытках реконструкции раннего этапа в учении Будды. Более того, остроумный французский индолог Э. Сенар подверг сомнению реальность существования Будды и предлагал рассматривать его жизнь как отражение солнечного мифа.[9] И хотя соображения Сенара были единодушно отвергнуты и было даже показано, что, пользуясь его методами, можно было бы и жизнь Наполеона представить как солнечный миф, некоторые наши историки, плохо знакомые с проблемами буддизма, продолжают высказывать (без всяких доказательств) необоснованные сомнения в реальности исторического существования Будды.

Разумеется, было бы неправильно, рассматривая историю учения Будды и позднейшего буддизма, ограничиться лишь указанием основных направлений в развитии буддизма как религии и не упомянуть о замечательных достижениях в области построения неаристотелевской логики, по-настоящему понятой и оцененной лишь в XX в., психологии, философии, художественной

---

[8] См. Annemarie von Gabain, Werner Winter, *Türkische Turfantexte IX. Ein Hymnus an den Vater Mani auf* «Tocharisch B» mit Alttürkische Übersetzung, Berlin, 1958.

[9] E. Senart, *Essai sur la légende du Buddha. Son caractére et ses origines* (ed. 2), Paris, 1882.

литературы и искусства. Эти непреходящие ценности, связанные с именами Дигнаги и Дхармакирти, Нагасены и Нагарджуны, Васубандху и Буддхагхоши, Ашвагхоши и Арья Шуры, делают необходимым изучение буддизма с самых различных сторон.

•

Буддийская литература, как и буддийское искусство, представляет собой уникальное в своём роде явление. Она поражает своими масштабами — хронологическими, географическими и этническими. Её история охватывает более чем двухтысячелетний период и огромные пространства от Японии и островов Индонезии до Калмыкии, от Монголии, Тибета и Китая до Индии и Цейлона. Буддийская литература многоязычна: произведения, написанные не на одном десятке языков, составляют её.

Разумеется, буддийская литература не оставалась однородной и неизменной на протяжении всей её истории и в разных странах. Ведь она возникла из скрещения местных литературных и фольклорных традиций (некоторые из них, как, например, древнеиндийская или китайская, были уже достаточно мощными и давними) с учением Будды, возникшим в эпоху одного из величайших духовных кризисов в истории древнего мира и предлагавшим индийский вариант освобождения от трагических противоречий жизни. Этот вариант оказался весьма привлекательным из-за своей широты, отсутствия догматизма и национальной ограниченности, из-за гуманности устремлений и практической направленности, из-за впечатляющей красоты просто и серьёзно выраженных мыслей. Именно этим, видимо, нужно объяснять совершенно исключительную судьбу учения Будды, пытавшегося ответить примерно на те вопросы, которые приблизительно в это же время волновали других великих учителей — Конфуция в Китае, основателя джайнизма Махавиру в Индии, Заратуштру в Персии, Сократа в Афинах.

На этом пересечении буддийского морально-этического и религиозно-философского учения с местными традициями и возникла великая литература буддизма. Конечно, местная традиция производила известный отбор и вносила часто очень существенные изменения. История сравнительного литературоведения знает целый ряд удивительных примеров трансформации первоначальных литературных форм буддизма и почти полного поглощения их туземной традицией. Поэтому точнее было бы говорить о разных местных вариантах буддийской литературы. Но, несмотря на это, есть все основания говорить и о её единстве, которое заключается в общности многих сюжетов, разрабатываемых буддийской литературой разных стран, в ряде жанровых особенностей, в значительной общности идейных проблем и их оценок, отчасти даже в сходстве некоторых художественных приёмов, по крайней мере тех, которые некогда были элементами содержания.

Весьма существенную часть буддийской литературы, в той или иной степени отражающей махаянистскую трактовку буддизма, составляют произведения, написанные на санскрите (классическом или гибридном). С их помощью или благодаря переводам их на разные языки махаяна проникла в Тибет, Китай, Японию, в Центральную Азию. В свою очередь уже в наше время эти переводы помогают судить об оригинале, а иногда и восстанавливать первоначальный санскритский текст произведений, давно утраченных в Индии, но сохранившихся в китайских или тибетских переводах. Именно так обстоит дело со значительной частью канонической буддийской литературы, принадлежащей разным махаянистским сектам. Однако в целом каноническая литература на санскрите известна недостаточно и представлена чаще всего фрагментами. Таковы отрывки канона *сарвастивадинов* — последователей учения плюралистического реализма, отдельные части канона *муласарвастивадинов,* наконец, важнейшая часть канона *махасангхиков — Махавасту,* изображающая Будду как сверхъестественное существо, совершающее чудеса (одно почи-

тание его может помочь достичь нирваны). Отчасти близка к *Махавасту* и *Аваданашатака,* содержащая наряду с примерами того, как можно стать буддой или архатом, и легенды, отдельные из которых впоследствии стали знаменитыми. Примерно эта же линия находит отражение в одном из самых знаменитых произведений буддийской литературы на санскрите — *Лалитавистаре,* представляющей собой мифологизированное жизнеописание Будды, выраженное в прозе со вставленными в неё стихами. Русский читатель может составить себе представление об этом произведении по переводу (с английского) поэмы Эдвина Арнольда «Свет Азии»[10].

В центре буддийской санскритской литературы и одновременно в преддверии расцвета классической литературы на санскрите стоит великое имя Ашвагхоши (видимо, II в. н. э.), автора двух больших поэм: *Саундарананды* — образца буддийской агиографии, повествующего об обращении в буддизм сводного брата Будды — Нанды (эпизод, известный из целого ряда других произведений, в том числе из *Джатак* и из комментариев к *Дхаммападе*), и *Буддхачариты* — «Жизнеописания Будды». Последняя поэма особенно знаменита. Она написана в возвышенном и изобилующем словесными украшениями стиле *кавья;* но изощрённость образов, игра слов, аллитерации, изысканные редкие слова, разнообразие метра, известные условности в изображении Будды, присущие махаяне, перекрываются мощным дыханием истинно поэтического чувства[11]. Не случайно, что влияние Ашвагхоши вышло далеко за пределы индийской литературы. Как о великом мудреце рассказывает о нём тибетская версия его биографии ("не было вопроса, который он не мог бы решить; не было аргумента, которого он не мог бы опровергнуть; он побеждал противника так же легко, как буйный ветер, сокрушающий гнилое дерево").

---

[10] Э. Арнольд, *Свет Азии*, СПб., 1890; СПб., 1893; М., 1895.

[11] См. Асвагоша, *Жизнь Будды*. Пер. К. Бальмонта, М., 1913.

Конец XIX — начало XX в. принесли много неожиданных открытий в области древнеиндийской литературы. Среди них одно из самых поразительных — находка в 1911 г. в Турфане фрагментов трёх драм, принадлежащих перу Ашвагхоши, из которых лучше других сохранилась *Шарипутрапракарана,* в которой рассказывается о том, как Будда обратил в своих последователей двух юношей и предсказал им славный путь. Если вспомнить, что Бхаса, которого называют "отцом индийской драмы" (13 его пьес были найдены лишь в 1912 г. в Траванкоре), жил около III в. н. э., а Калидаса, чьё творчество знаменует высший расцвет индийской драматургии, — ещё позже, то станет очевидной историческая роль Ашвагхоши в создании индийского театра, а также роль буддийской литературы в развитии новых для Индии жанров.

Из школы Ашвагхоши вышел другой выдающийся поэт буддизма — Арья Шура (вероятно, IV в. н. э.), автор *Джатакамалы* — «Гирлянды джатак» *(джатака* — рассказ о перерождениях Бодхисаттвы; буддийские *джатаки* были одним из самых первых и во всяком случае самым развитым образцом повествовательного жанра, оказавшим исключительное влияние на повествовательную литературу на классическом санскрите). О популярности *Джатакамалы,* может быть, лучше всего свидетельствует тот факт, что многие *джатаки,* входящие в её состав, отражены в настенной живописи Аджанты.

Среди махаянических сутр особое место занимает *Саддхармапундарика* («Лотос Благого Закона»), относящаяся, видимо, к концу II в. н. э. и известная во многих частях буддийского мира. Её историко-литературное значение определяется прежде всего многочисленными притчами, ставшими достоянием всей индийской литературы, а также тем, что эта сутра одна из первых зафиксировала тот этап в развитии махаяны, когда человеческая личность Будды почти полностью была вытеснена божественным ликом вечного Будды.

Ту же линию в буддийской литературе продолжают многочисленные произведения, переходные между махаяническими сутрами и тантрической литературой. В них выступают уже не Будда, а Авалокитешвари, Амитабха, Манджу-шри. Эти произведения часто носят сложные и претенциозные названия. Художественные достоинства этих памятников постепенно уменьшаются, и они представляют интерес почти исключительно для историка религии.

Однако и в это время существовала область, в которой создавались на санскрите произведения первостепенной важности, во многом сохранившие своё значение и для нашего времени. Прежде всего речь идет об учёных трактатах по философии и логике. Нагарджуна, великий учёный и тонкий писатель, последовательно развил некоторые основные положения махаяны и, исследуя категорию причинности, пришёл к отрицанию реальности бытия внешнего и внутреннего миров, к отрицанию веры в бога, к созданию весьма стройной и законченной теории об относительности (см. *Мадхьямика-шастру).* Ученики и последователи Нагарджуны в течение нескольких столетий развивали отдельные стороны его учения (Арьядева, Шантидева, Буддхапалита, Чандракирти). Не менее напряжённой была работа философской мысли в других школах буддизма, особенно среди *виджнянавадинов* (или *йогачаров),* выступавших против учения Нагарджуны в той его части, которая отрицала реальное существование ума. Оппоненты *мадхьямиков* справедливо указывали, что, приняв положение о нереальности, следовало бы считать, что все рассуждения ложны или, во всяком случае, их истинность не может быть доказана. Единственный выход из противоречия — признать реальность внутреннего мира (ума). Так считали Асанга и Васубандху — крупнейшие представители направления, основные черты которого были определены Ф.И. Щербатским следующим образом: "Оно объявляет всякое метафизическое познание невозмож-

ным, ограничивает область познаваемого исключительно сферою возможного опыта и задачу философии полагает не в исследовании сущности и начала всех вещей, а в исследовании достоверности нашего познания"[12].

Усиленные поиски объективных критериев достоверности познания и необходимость теоретической защиты тех или иных положений в сочетании со взглядами, сложившимися в некоторых школах буддийской философии в предшествующий период, привели к созданию особой логической школы, лучше всего представленной трудами Дигнаги и Дхармакирти, живших в середине I тысячелетия н. э. (их труды, написанные на санскрите, дошли до нашего времени, как правило, в тибетских или — в меньшем числе — в китайских переводах).

Понятно, что, анализируя познание, индийские логики, подобно некоторым направлениям современной математической логики, не могли не столкнуться с проблемой языка науки ("теория наименований"), с теорией отношений и отрицательных характеристик соотносимых сущностей, с вопросами, связанными с разбиением познания в соответствии с категориями, различаемыми мышлением. В этой связи становится понятным расцвет грамматической мысли в Индии спустя тысячелетие после Панини.

Буддистами были лучший лексикограф своего времени Амарасинха, известный специалист в области грамматики и поэтики Чандрагомин и блестящий языковед-философ Бхартрихари, изучавший вопросы отношения слова и предложения, принципы определения значения слов (по существу, дистрибутивные), правила сочетаемости слов друг с другом, в пределах которой фраза не становится бессмысленной (ср. некоторые современные учения об

---

[12] Ф. И. Щербатской, *Теория познания и логика по учению позднейших буддистов*, ч. I, СПб., 1903, стр. VII.

обусловленности возможности сочетания слов их логической природой). Созвучность мыслей Бхартрихари многим идеям, возникшим уже в наши дни, становится всё более осознанной и ясной.[13]

Уже не раз отмечалось, что буддийская литература на санскрите оказала могучее влияние не только на многие области традиционной для Индии литературы и науки (ср., например, влияние буддийской философии на Шанкару, виднейшего представителя философии веданты,[14] и на Кумарилу, развивавшего идеи мимансы), но и далеко за пределами Индии[15]. Так, в Тибете переводы индийских текстов образуют два больших собрания весьма различного содержания — знаменитые *Ганджур* и *Данджур* и очень популярный сборник сутр, не говоря уже о многочисленных переводах художественной и научной литературы, повлиявших на местную традицию. В Китае сохранилось огромное количество буддийской литературы Индии. Более того, она была дополнена неоценимыми в качестве источников описаниями путешествий китайских паломников в Индию и выдающимися произведениями, принадлежащими к своеобразному направлению в развитии китайской буддийский лирики. В японской литературе — в стихах и прозе — с давних пор нашёл отражение сплав буддийских идей, прошедших, как правило, через призму китайской традиции, с китайскими формами и местными образцами. В Монголии скрещивались буддийские влияния, шедшие через Тибет (ср., например, «Сутру Золотого Блеска», проникшую далеко на

---

[13] См. J. Brough, *Theories of general linguistics in the Sanskrit grammarians.* — TPS, 1951, p. 27 – 46; *Some Indian theories of meaning.* — TPS, 1953, p. 161 – 176.

[14] См. H. von Glasenapp, *Vedānta und Buddhisinas*, Wiesbaden, 1950; J.G. Jennings, *The Vedāntic buddhism of the Buddha,* Oxford, 1947.

[15] В самой Индии буддийская литература продолжала своё существование на бенгали, непали, гуджарати и других языках.

Запад к уйгурам и калмыкам[16], *джатаки* и т. п.), с буддийской литературой, переводимой с китайского (как, например, знаменитая «Сутра Белого Лотоса»). В Восточном Туркестане за последние десятилетия обнаружены ценнейшие фрагменты буддийской художественной и религиозной литературы иранских, тюркских и тохарских народов. Особое направление получила буддийская литература в странах Юго-Восточной Азии, где, однако, влияние литературы на санскрите уступает место влиянию буддийских произведений на пали.

•

Основное ядро палийской литературы — буддийский Канон. Именно падийская версия, созданная сектой *тхеравадинов,* отличается наибольшей полнотой и, как правило, аутентичностью. Произведения, входящие в Канон, образуют *Типитаку* («Три корзины [закона]»). Хронология её едва ли может быть сейчас определена с достаточной точностью, как, впрочем, и большинство других дат в истории древней Индии. Очевидно, что составление Канона не могло иметь места раньше смерти Будды и, по-видимому, позже Третьего собора в Паталипутре в середине III в. до н. э. Поэтому эти крайние вехи являются весьма существенными. Что касается даты смерти Будды, то существуют довольно значительные расхождения между цейлонской традицией (поддержанной недавно П. Ч. Сенгуптой[17]), которая считает, что

---

[16] См. Suvarnaprabhāsa, *Uigurische Fassung,* hrsg. von W. Radlow und S. Malow, St. Petersburg, 1913 – 1917 (Bibliotheca Buddhica, XVII); Altan Gerel, *Die westmongolische Fassung des Goldglanzsutra*, hrsg. von Erich Haenisch. — «Asia Maior», Leipzig, 1929; E. Haenisch, *Kapitel XVII von Jalavāhana aus dem. Kalmükischen Text des Altan Gerel.* — «Asiatica», 1954, S. 198. — 213.

[17] См. P.C. Sengupta, *Ancient Indian chronology illustrating some of the most important astronomical methods*, Calcutta, 1947; *Dates of principal events in the Buddha's life.* — IHQ, vol. XXXIII, 1956, p. 124 .— 129.

нирвана была в 544 г., и более распространённым и, нужно думать, более верным взглядом, относящим эту дату примерно к 80-м годам V в. до н. э.[18] Как известно, предание сообщает, что уже на Первом соборе в Раджагрихе, состоявшемся вскоре после смерти Будды, между его учениками и последователями возникли разногласия по ряду вопросов. Ближайшие сподвижники Будды изложили основные принципы его учения: Упали говорил о правилах поведения, Кашьяпа — о метафизических взглядах, а Ананда сообщил притчи и рассказы, слышанные им из уст Будды. Можно думать, что эти выступления и послужили основой и первым наброском будущей *Типитаки.* Однако целый ряд конкретных соображений из истории первоначального буддизма заставляет предполагать, что окончательный свой вид Канон приобрёл века на два с лишним позже, хотя записан он был лишь в 80 г. до н. э. на Цейлоне при царе Ваттагамани.

В связи с этим возникает вопрос о существовании доканонической литературы или, точнее, доканонического предания, бытовавшего с тех пор, как Будда начал проповедь и до окончательного оформления Канона. Если существование доканонической литературы представляется, по-видимому, бесспорным, то по вопросу о возможности её реконструкции и, тем более, об источниках реконструкции мнения ученых решительно расходятся и в ближайшее время едва ли можно надеяться на примирение разноречивых взглядов на отношение Канона к доканонической литературе и на вопрос о значении махаяны для исследования первоначального буддизма. Вопреки старой точке зрения, поддержи-

---

[18] A. Bareau, *La date du Nirvāna.* — JA, 1953, p. 27 – 62; R. Morton Smith, *On the ancient chronology of India.* — JAOS, vol. 77, 1957, p. 270. См. также H. Jacobi, *Buddhas und Mahāviras Nirvāna und die politische Entwicklung Magadhas zu jener Zeit.* — SBPAW, 1930, S. 557 – 568; E. J. Thomas, *Theravādin and sarvāstivādin dates of the Nirvāna.* — B. Ch. Law volume, pt. II, Poona, 1946, p. 18 – 22; «L'Inde Classique. Manuel des etudes indiennes», t. II, Paris, 1953, p. 491. — Как исключение можно упомянуть мнение о смерти Будды в 386 г. (см. Tokumyo Matsumoto, *Die Prajnāpāramita-Literatur.* — «Bonner Orientalistische Studien», Stuttgart, 1932).

ваемой (правда, скорее по традиции) и сейчас большинством специалистов, особенно немецких, можно думать, что палийский Канон отражает уже результаты весьма значительной и, главное, видимо, вполне сознательной[19] редакторской работы, направленной к тому, чтобы первоначальное учение было интерпретировано в духе школы *тхеравадинов* (такой точки зрения придерживались представители франко-бельгийской школы Л. де ля Валле Пуссэн, Ж. Пшылуски, а также Ф. Веллер в Германии, А.Б. Кейф в Англии, В. Лесны в Чехословакии)[20]. Поэтому значение Канона, как и ряда других хинаянистских источников, для восстановления первоначального буддизма оказалось несколько поколебленным. Одна из трудностей в использовании источников, относящихся к «Малой Колеснице», состоит, как это ни парадоксально, в последовательном изгнании из них противоречий, в весьма большой стройности и монолитности излагаемой концепции; кроме того, исследователь нередко находится в неведении относительно существования разной трактовки тех или иных сутр в пределах хинаяны. А ведь именно противоречия, наличие разных отражений

---

[19] Об этом, может быть, свидетельствует и то, что знаменитые стихи, которым раньше придавали столь существенное значение *(Дипаванса,* XX, 200 и след. и *Махаванса,* XXXIII, 100 и след.:

Текст Типитаки, а также и комментарий к нему
Устным путём передавали вначале многомудрые бхикшу.
Увидев упадок душ, собравшиеся тогда бхикшу
Записали дхамму в книги, чтобы она надолго осталась),

теперь целым рядом учёных рассматриваются как позднейшие вставки, преследующие вполне определённые цели (Ф. Веллер, В. Лесны и др.).

[20] Современное состояние проблемы нашло отражение в полемике, которая велась после первой мировой войны между Винтерницем, Рис-Дэвидсом, Кейфом, Валле Пуссэном, Пшылуским, Щербатским, Шайером, Людерсом, Лесным и другими. См. недавнюю статью К. Регамэ (C. Regamey, *Lè problème du bouddhisme hrimitif et les derniers travaux de Stanislaw Schayer.* — ROr, XXI, 1957, p. 37 — 58). Справедливость требует указать, что одним из первых (если не первым), кто утверждал, что окончательная редакция Канона является поздней, был И.П. Минаев.

или интерпретаций одной и той же идеи дают основания для внутренней реконструкции первоначального буддизма методом последовательной регрессии. Чем больше расхождений в понимании одного и того же места Канона, тем больше возможностей для реконструкции, причем реконструируемое состояние можно отнести тем дальше вглубь, чем существеннее эти расхождения. Конечно, и на этот метод наложены серьёзные ограничения. Выдающийся польский буддолог, безвременно скончавшийся С. Шайер, убедительно показал, что в настоящее время невозможно и нецелесообразно из массы канонических текстов выделять личное учение Будды.[21] Самое большее, что можно пока сделать, это восстановить с некоторой вероятностью те доканонические элементы, которые легли в основу позднейшей системы буддийской схоластики. К сожалению, Шайер, так много успевший сделать для разработки методологии реконструкции первоначального буддизма, в ряде случаев не смог преодолеть едва ли верных взглядов на "примитивность" доканонического предания и слишком "атомизирующего" взгляда на возможности восстановления этого предания. В этой связи кажется сомнительным его утверждение, что различия между буквальным смыслом (nitārtha) и символическим (neyārtha) были выдумкой специалистов в области буддийской экзегезы и что в первоначальном буддизме все тексты и утверждения имели лишь однозначный, прямой и буквальный смысл. Согласиться с таким утверждением значит игнорировать тот факт, что буддизм возник не на пустом месте и что Будда в выборе своего учения не обладал полной свободой воли; наоборот, буддизм возник в определённую эпоху в широком "поле" уже существовавших философских и религиозных учений как реализация одной из предоставленных этим "полем" возможностей. А если дело обстояло именно так, то уже первые буддийские тексты не могли обладать всегда лишь однозначным смыслом, поскольку они, помимо чисто внутренних целей, были

---

[21] St. Schayer, *Precanonical buddhism.* — AOr, X, 1935, p. 121 — 132.

ориентированы и на существовавшие в обществе того времени взгляды (в положительном или негативном смысле). С другой стороны, Шайеру можно предъявить упрёк в излишней осторожности, когда он утверждает, что восстановлению подлежат лишь доканонические и "досистематические" размышления. Что касается того, что доканоническое учение не было и в условиях Индии не могло быть несистематическим, то это очевидно. Возможность же реконструкции первоначальной системы или, по крайней мере, её элементов, а не отдельных разрозненных черт зависит целиком от умения выбрать в исходной засвидетельствованной системе противоречия, относящиеся к системе, а не к внешней реализации её. Шайер, видимо, иногда смешивал факты, относящиеся к системе, и факты, внешние по отношению к ней. Именно этим, вероятно, объясняется мнение польского учёного, что противоречия, содержащиеся в Каноне, не были исключены из него в силу их древнего происхождения и, следовательно, высокой степени авторитетности. Здесь не предусмотрено как раз наиболее вероятное решение, заключающееся в том, что противоречия, рассматриваемые Шайером, являются мнимыми с синхронной точки зрения. Они существенны лишь с генетической точки зрения; для времени же, когда Канон оформился и стал священной книгой буддистов, неверно говорить о противоречиях Канона. Напротив, определяя систему взглядов, изложенных в *Типитаке,* нужно иметь в виду, что эти кажущиеся противоречия вплетались в общую массу идей и представлений этого памятника.

В связи с переоценкой роли хинаянистских источников в реконструкции первоначального буддизма изменился и взгляд на значение памятников северного буддизма (махаяны), столь высоко оценивавшихся ещё В.П. Васильевым и Г. Керном. После работ Ф. И. Щербатского, Л. де ля Валле Пуссэна и особенно Ж. Пшылуского стало более или менее ясно, что и тексты различных сект "Великой Колесницы" содержат остатки доканонических представлений, причем и таких, которые бесследно исчез-

ли в памятниках южного буддизма.[22] Особое значение махаянистских источников в выявлении комплекса идей и представлений доканонического буддизма заключается, по нашему мнению, ещё и в том, что в этих источниках, принадлежащих многочисленным и часто сильно разошедшимся во взглядах сектам, даётся отражение одного и того же учения с разных точек зрения, причём иногда довольно хорошо известно, в соответствии с какими правилами происходила обработка, интерпретация или приспособление первоначального ядра буддийского учения.[23] Поскольку же наслоившийся элемент часто известен, то даже сильно эволюционировавшие системы махаяны, почти полностью заглушившие первоначальное ядро (как, например, в тантрическом буддизме), оказываются полезными для реконструкции доканонического учения, так как трудности заключаются, пожалуй, не столько в степени расхождения между начальной и данной системами, сколько во внутренних возможностях к ретроспективной реконструкции, предоставляемых тем или иным текстом.

---

[22] Показательна перемена взглядов на аутентичность палийского Канона и на роль севернобуддийских источников в работах В. Лесного. Ср. V. Lesný, *Buddhismus des Pālikanons*, [S.I.], 1921; *Zur Frage nach dem Wert des Pālikunons für die Lehre des Buddha*. — AOr, VII, 1935, S. 324 – 327.

[23] Под правилами преобразования первоначальной концепции нужно понимать не только принципы эволюции, действовавшие в махаяне, и присущие ей тенденции, но и принципы интерпретации текста (ср. правила, содержащиеся в *Чатухпратисарана-сутре* — «Сутре четырех прибежищ»: 1) закон — прибежище, а не человек; 2) дух — прибежище, а не буква; 3) сутра точного смысла — прибежище, а не сутра, смысл которой следует ещё определить; 4) прямое знание — прибежище, а не знание, добываемое посредством рассуждении), а также принципы установления аутентичности текста, принадлежности его самому Будде (характерный признак этого заключается в том, что слово находится в *Сутре*, появляется в *Винае* и не противоречит природе вещей — ср. *Махаянасутратанкара)*. См. E. Lamotte, *La critique d'interprétation dans le bouddhisme*. — Ann. IX, 1949, p. 341 – 361; *La critiqué d'authenticité dans le bouddhisme*. — «India Antiqua», Leiden, 1947, p. 212 – 222.

Высказанные выше соображения следует иметь в виду при рассмотрении палийского Канона *Типитаки* и при оценке её роли в реконструкции доканонического учения, с одной стороны, и её роли в утверждении буддизма на Цейлоне[24] и в странах Юго-Восточной Азии — с другой.

Буддийский Канон состоит из трех частей[25]. Первая из них — *Виная-питака* содержит правила поведения, которые обязательны для членов буддийской общины, правила приёма в общину, исповеди, предписания, относящиеся к жизни во время сезона дождей, правила, касающиеся жилища, одежды и т. д. В свою очередь, *Виная-питака* состоит из трёх отделов. В первом, называемом *Сутта-вибханга,* содержится изложение и объяснение *Пратимокши,* являющейся, по существу, дисциплинарным кодексом; здесь же интересно перечисление 227 ошибок, совершаемых членами буддийской общины. Эта часть представляет собой первостепенный интерес для историка раннего буддизма, изучающего организацию общины. Есть серьёзные основания считать, что *Сутта-вибханга* принадлежит к числу весьма древних частей Канона. Второй отдел *Виная-питаки,* известный под названием *Кхандхаки,* интересен прежде всего тем, что он содержит ряд отрывков исторического и легендарного характера (в частности, здесь есть и рассказы о жизни Будды), иллюстрирующих правила поведения. Некоторые исследователи полагают, что в *Кхандхаках* содержатся фрагменты старой, не дошедшей до нас хроники. Третий — *Паривара* наименее существен. В форме вопросов и ответов он вкратце резюмирует некоторые положения

---

[24] Ср. S. Paranavitana, *Mahāyanism in Ceylon.* — «Ceylon Journal of Science», section G, vol. II, p. 35 – 71; *Boddhisattva Avalokitesuara in Ceylon.* — B. Ch. Law volume, pt. II, Poona, 1946, p. 15 – 18 a. o.

[25] У южных буддистов существуют и некоторые другие, более формальные, принципы деления *Типитаки,* например, на пять *никай* (собраний) или на девять *анг* (частей), или, наконец, на 84 тысячи *дхаммаккханд* (отдельных отрывков или поучений).

предыдущих частей *Винаи.* Позднее происхождение *Паривары* (она сложилась, видимо, уже на Цейлоне) сейчас считается общепризнанным.

Особую часть Канона составляет *Абхидхамма-питака,* в которой рассматривается та же проблема дхаммы (см. ниже), что и в *Сутта-питаке* (о ней ниже), но в метафизическом и этико-психологическом ракурсах. *Абхидхамма-питаку* иногда называют *Саттапакараной* («Семь трактатов») по числу составляющих её отделов. Самым знаменитым из них является *Дхаммасангани* — «Перечисление (классификация) дхамм», психологический трактат исключительной важности, обычно относимый к IV в. до н. э. Именно *Дхаммасангани* заложил основы буддийской психологии, известной своими замечательными достижениями. В этом трактате, по существу, перечисляется всё то, что есть во вселенной, которая рассматривается не как внешний по отношению к человеку объект, а как совокупность представлений, создаваемых человеком, к которой присоединяются психические элементы.

Следующий отдел *Абхидхамма-питаки — Вибханга* менее интересен. В нём рассматриваются некоторые психологические категории, как встречающиеся в *Дхаммасангани,* так и отсутствующие в ней. Однако метод рассмотрения здесь иной, чем в предыдущем трактате.

Третий отдел, *Каттхаваттху,* посвящён изложению спорных вопросов буддийской философии и приписывается Тиссе, который председательствовал на Третьем соборе в Паталипутре.

Четвёртый отдел, *Пуггала-паньнятти,* рассматривает различные типы людей в зависимости от их состояний или поведения. Это самая короткая часть *Абхидхамма-питаки.* Менее интересны и недостаточно известны последние три отдела — *Дхатукаттха,* излагающая вопросы, связанные с психическими явлениями и с их отношением к соответствующим категориям; *Ямака,* одна из сложнейших частей *Абхидхамма-питаки,* исследующая вопросы прикладной логики; и, наконец, последний отдел *Паттханаппакарана,* в которой исследуется понятие причинности.

Между *Виная-питакой* и *Абхидхамма-питакой* в Каноне находится одна из самых знаменитых и интересных частей — *Сутта-питака* («Собрание текстов»), обращённая к мирянам не в меньшей степени, чем к членам сангхи. Во всяком случае, для самых широких слоев общества и в древности и теперь *Сутта-питака* заменяла и *Винаю* и *Абхидхамму,* являясь собранием буддийской мудрости и источником эстетических радостей, подлинной энциклопедией буддизма. Именно *Сутта-питака* представляет в наиболее полном виде «Учение» — дхамму. Эта часть Канона содержит в себе и прозаические диалоги, и стихотворные отрывки, и легенды, и афоризмы. Основное место здесь занимают высказывания Будды или его учеников, обычно вставленные в какой-нибудь эпизод. *Сутта-питака* состоит из пяти собраний сутр *(никая),* объединённых и в плане содержания и в плане стилистических и языковых характеристик.

Дигха-никая («Собрание пространных поучений») открывает *Сутта-питаку.* Она состоит из 34 сутр, каждая из которых раскрывает суть того или иного положения в учении Будды. Из входящих в состав *Дигха-никаи* частей наиболее известны *Брахмаджала-сутта,* в которой эпизод об аскете, хулившем Будду, и ученике аскета, хвалившем Будду, дал повод для важной в философском отношении дискуссии о правилах морали, о различных философских взглядах и т. д.; и *Махапариниббана-сутта,* повествующая с большой конкретностью и впечатляющей силой о последних днях жизни Учителя. Другие сутры в той или иной степени излагают взгляды Будды на отношение к кастам, к брахманизму, об обязанностях последователей буддийского учения, об аскетах, о причинности и т. д.

В следующей *никае* — *Маджджхима-никае* («Собрание средних поучений») 152 сутры, излагающие принципы буддизма как религии. Некоторые из них во многом напоминают соответствующие места из *Дигха-никаи.*

Третья часть *Сутта-питаки* представлена *Самъютта-никаей* («Собрание связанных поучений»), сложившейся, видимо, несколько позже, чем предыдущие два "собрания". Наибольший

интерес среди многочисленных сутр этого текста вызывает, конечно, *Дхаммачаккаппаеаттака-сутта*, рассказывающая о том, как было приведено в движение «Колесо Закона». Здесь же содержится знаменитая Бенаресская проповедь Будды (она встречается и в *Виная-питаке),* которой начался проповеднический путь Будды.

Четвёртую часть *Сутта-питаки,* образующую с тремя предыдущими частями известное единство, составляет *Ангуттараникая* («Собрание поучений, большее на один член»). Этот сборник — самый обширный в *Сутта-питаке:* он содержит около 2300 сутр, разделённых на 11 частей в зависимости от количества качеств, присущих тому или иному предмету (о пяти добродетелях ученика, о семи сокровищах этики и т. д.). Некоторые отрывки *Ангуттара-никаи* интересны по сообщаемым ими историческим сведениям, относящимся к первоначальной сангхе, к непосредственным ученикам Будды и т. д.

Несколько особое положение по сравнению с четырьмя предыдущими собраниями занимает последняя, пятая часть *Сутта-питаки*[26] — *Кхуддака-никая* («Собрание коротких поучений»). В её состав входят шедевры буддийской прозы и поэзии, равных которым нет во всей *Типитаке.* То что окончательное оформление этого "собрания" относится к наиболее позднему периоду в создании Канона, кажется довольно очевидным: помимо ряда внутренних данных, об этом свидетельствует также различный объём и существенно различный состав *Кхуддака-никаи* на Цейлоне, в Бирме или в Сиаме. Однако отдельные части этой книги, без сомнения, принадлежат к самому древнему слою в *Типитаке* и, вероятно, наиболее точно отражают представления, свойственные первоначальному буддизму. Поэтому такие части представляют первостепенный интерес для историка буддизма.

Кхуддака-никая открывается «Собранием кратких уроков (или афоризмов)» — *Кхуддака-патха,* которая пользуется на

---

[26] Некоторые школы буддизма относят её к *Абхидхамма-питаке*.

Цейлоне непререкаемым авторитетом и популярностью. В ней содержится знаменитое кредо буддизма (см. прим. к строфе 190 нашего перевода), 10 предписаний (воздержание от убийства, воровства, нечестивого образа жизни, лжи, употребления горячительных напитков, пения, танцев и музыки, украшений, роскоши, золота и серебра, принятия пищи в неурочное время), перечисление 32 частей тела, 10 вопросов для новообращённого, забавные в своих "пифагорейских" установках, а также пять сутр несколько бóльших размеров, из которых наиболее одушевлённой и проникновенной считают *Ратана-сутту* — хвалебный гимн, исполненный высоких поэтических достоинств.

К числу наиболее известных частей *Кхуддака-никаи* принадлежит также *Удана* — сборник из 82 коротких лирических стихотворений, написанных просто и сильно. Традиция приписывает их авторство Будде, произносившему те или иные стихотворения во время важных событий его жизни. Близко к *Удане* стоит *Итивуттака,* содержащая в прозе и в стихах высказывания Будды преимущественно по вопросам этики и морали.

Тхера-гатха и *Тхери-гатха* приписываются выдающимся ученикам Будды (мужчинам и женщинам). Они представляют собой собрание взволнованных излияний, проникнутых высоким религиозным чувством. Несмотря на временами усложнённый стиль и неясности в языке, их литературные достоинства чрезвычайно высоки. Если добавить, что эти две части важны для изучения жизни ближайших сподвижников Будды и уделяют немало внимания проблеме нирваны, выступающей здесь как одна из центральных тем, то станет понятным значение этих сочинений в истории буддийской литературы.

Буддхаванса, содержащая жизнеописание Будды и 24 предшествующих ему будд, обнаруживает несомненные следы позднего происхождения.

Однако среди всех произведений, составляющих *Кхуддака-никаю*, самыми значительными считаются три: *Дхаммапада, о* которой речь пойдет ниже, *Сутта-нипата* и *Джатаки.*

Джатаки — около 550 рассказов, легенд и сказок о предшествующих существованиях Будды — необычайно популярны в Индии и за её пределами на протяжении многих веков. Впитав в себя лучшие соки древнеиндийского фольклора из эпох, предшествующих зарождению буддизма, *Джатаки* сумели традиционную для Индии тему метампсихоза представить как серию эпизодов из жизни Гаутамы и предшествовавших ему будд. Не случайно, что из *Джатак* были заимствовали многочисленные сюжеты, разрабатывавшиеся в индийском искусстве и литературе. Конечно, не всегда можно сказать с уверенностью, что было заимствовано из *Джатак,* а что взято из того же источника, из которого черпали материал составители *Джатак,* но остаётся хорошо известным фактом, что ряд историй из этого сборника повторяется в *Панчатантре* или *Катхасаритсагаре,* а отдельные параллели между *Джатаками,* с одной стороны, и *Пуранами, Махабхаратой, Рамаяной,* джайнской литературой — с другой, столь убедительны, что предполагают, помимо некоторых общих источников, взаимное влияние этих двух родов древнеиндийской литературы. Популярность *Джатак* подтверждается и наличием многочисленных пересказов их на пракритах, на буддийском смешанном санскрите (ср. *Махавасту)* и т. д.

Каждый рассказ в *Джатаках* начинается с введения, сообщающего об обстоятельствах жизни Будды, которые заставили рассказать очередную историю о рождении. В рассказах использованы традиционные для индийской литературы приёмы: сочетание стихов и прозы, принцип обрамления, участие животных, говорящих и действующих, как люди, и т. п. В уже упоминавшейся *Саддхармапундарике* указывается, что Будда, прекрасно понимавший разницу в способностях и умственном уровне людей, часто рассказывал истории и притчи, в которых поучительность и серьёзный тон сочетались с увлекательным изложением (SBE, XXI, 1884, стр. 120). Несомненно, что *Джатаки* отражают

эти же особенности стиля, и они во многом определяют их популярность и в наши дни, когда к *Джатакам* обращаются даже те, кто ничего не знает о буддизме.

Сутта-нипата — одна из самых старых частей Канона, что выясняется из анализа её языка и содержания. Она отражает тот период в развитии буддизма, когда на первом месте стояли этические проблемы, а вполне разработанной системы философских взглядов ещё не существовало; когда в памяти живы были проповеди Будды о тщетности суемудрия и метафизики, далёкой от задач облегчения жизни, когда споры последователей Будды с их идейными противниками были сосредоточены на относительно простых и общих вопросах; когда понятие "дхамма" обозначало едва ли что-нибудь иное, чем простое следование правилам поведения и некоторым моральным принципам[27]. Уже этих особенностей достаточно для того, чтобы *Сутта-нипата* стала в центре внимания историков буддизма. Её значение становится ещё более важным потому, что в ней достаточно широко и подробно отражены темы, содержащие сведения об общественной и религиозной жизни Индии во второй половине I тысячелетия до н. э., о жизни самого Будды, об этической стороне его доктрины, не затемненной напластованиями позднейших философских учений. Поэтические достоинства *Сутта-нипаты,* в которой чередуются повествовательные строфы с диалогическими, способствовали её широкому распространению.

За пределами Канона также существовала обширная литература на пали. Часть её была весьма тесно связана с канонической литературой и иногда даже представляла собой нечто вроде антологий из канонических текстов, приспособленных для определённых целей, как, например, *Паритта* — собрание канонических текстов для заклинаний и магических действий (церемония *паритта* до сих пор существует на Цейлоне). Другая часть была

---

[27] B.C. Law, *A history of Pāli literature*, vol. I, London, 1933, p. 238 – 240.

вполне самостоятельной; она-то и представляет особый интерес для изучающих буддийскую литературу. Именно с ней связано возникновение некоторых новых жанров в истории древнеиндийской словесности.

Среди произведений послеканонической литературы на пали выделяется своими литературными достоинствами и первостепенным философским значением книга *Милинда-паньха* («Вопросы царя Милинды»), шедевр индийской прозы. Первоначально *Милинда-паньха* была написана, видимо, на санскрите или на одном из североиндийских пракритов. Однако первоначальный текст был потерян; зато сохранился перевод на пали, сделанный на Цейлоне, вероятно, в начале нашей эры. *Милинда-паньха* представляет собой беседу, которая велась между греческим царём Менандром (Милинда), правившим в Северной Индии во II в. до н. э., и буддийским мудрецом-философом Нагасеной. Первый задавал вопросы, связанные с основными положениями буддийского учения, а второй с удивительной последовательностью отвечал на вопросы, доводя до логического конца и окончательной ясности то, что было сказано Буддой лишь в виде намёка или просто недостаточно определённо. Более того, нужно думать, что во многих случаях интерпретация буддийского учения в *Милинда-паньхе* противоречила первоначальному пониманию буддизма, который в устах Нагасены получил последовательно негативное объяснение. Тем не менее, любая из проблем, затронутых в этой книге, получала блестящее и всегда оригинальное решение (будь то вопрос о несуществовании души или учение о *я* как о потоке понятий, абстрагированных от конкретных состояний этого *я*). Остаётся сожалеть, что этот выдающийся памятник до сих пор не переведён на русский язык.

В дальнейшем развитии буддийской литературы на пали бесспорное первенство принадлежало цейлонским авторам. Именно на Цейлоне в IV — V вв. н. э. были составлены две исторические

хроники — по существу первые в своём роде образцы этого жанра из известных до сих пор — *Дипаванса* и *Махаванса*— причудливое сочетание важных исторических фактов с легендами и мифологией. Примерно в то же время начался блистательный период расцвета литературы на Цейлоне, отмеченный гигантской работой комментаторов Канона. Этот период прежде всего связан с именем Буддхагхоши, непререкаемым авторитетом в области буддизма и плодовитым автором, написавшим *Висуддхи-маггу* («Путь очищения»), энциклопедию буддийского учения, и составившим многочисленные комментарии на канонические тексты (правда, в последние десятилетия неоднократно высказывались сомнения в авторстве ряда приписываемых ему комментариев). Среди других комментаторов наибольшие заслуги принадлежат Буддхадатте и Дхаммапале, жившим примерно в то же время, что и Буддхагхоша.

С конца V в. н. э. начался закат палийской литературы на Цейлоне, хотя и в дальнейшем продолжали появляться исторические хроники, комментарии, научные сочинения и художественные произведения, которые, впрочем, уже никогда не играли столь значительной роли[28]. Наряду с палийской литературой Цейлона следует отметить и во многих отношениях связанную с ней литературу на сингалезском языке, продолжавшую разработку буддийских тем,[29] а также буддийскую литературу Бирмы (на пали), не имевшую, однако, такого значения, как цейлонская[30].

---

[28] Помимо общих курсов буддийской литературы на пали Гейгера, Винтернитца, Б. Ч. Лоу и других, см. книгу G. P. Malalasekera, *The Pāle literature of Ceulon*, London, 1928, подробно излагающую историю палийской литературы на Цейлоне со времени введения на нем буддизма до наших дней.

[29] См. M. Wickremasinghe, *Sinhalese literature*, Colombo, 1949; C.E. Godakumbara, *Sinhalese literature*, Colombo, 1955.

[30] См. M.H. Bode, *The Pāli literature of Burma*, London, 1909.

•

Общий фон буддийской литературы, прежде всего палийской, помогает лучше определить место и значение *Дхаммапады,* её источники и круг памятников, на которые она оказала влияние.

Дхаммапада — знаменитый буддийский сборник изречений, составленный на пали. Он входит в качестве составной, но вполне самостоятельной части в буддийский Канон и помещается обычно в пятой части *Сутта-питаки,* называемой *Кхуддаканикаей.*

Название *Дхаммапада* состоит из двух слов, каждое из которых многозначно. О слове "дхамма" будет подробнее сказано ниже; сейчас же стоит только заметить, что оно могло значить "добродетель", "закон", "учение" (в частности, буддийское), "религия", "элемент", "качество", "вещь", "явление" и т. д. Слово "пада" в равной степени означало "стезя", "путь", "место", "средство", "причина", "основа", "слово", "стих", "нога" , "след" и т.д. (см. объяснение значения слова "пада" в *Абхидханападипике*). Поэтому теоретически существует очень большое количество возможностей для объяснения названия *Дхаммапады.* Они определяются сочетаемостью слов одного (дхамма) и другого (пада) ряда. "Стезя добродетели", "Стезя закона", "Стезя учения", "Стезя религии", "Основа добродетели", "Основа закона", "Основа учения", "Слово о добродетели", "Слово о законе", "Слово об учении", "Стихи о добродетели", "Стихи о законе" и т. д. — все эти переводы слова *Дхаммапада,* а также ряд других, почти в одинаковой степени удачны или, напротив, неудачны. (Следует упомянуть, что С.Ф. Ольденбург, имея в виду очевидную игру слов в названии памятника, предлагал переводить его как "Стопы закона".) Едва ли целесообразно пытаться выбрать из них лучший вариант. И дело здесь, конечно, не столько в том, что сейчас уже трудно добраться до первоначального значения древнего слова,

сколько в принципиальной многозначности названия *Дхаммапада,* которое, нужно думать, по-разному понималось в зависимости от эпохи и от школы.

Древним индийцам было присуще творческое отношение к слову. Оно проявлялось двояко: с одной стороны, к определённому слову пристраивались длинные синонимические ряды, придумывались изощрённые "изобразительные" слова (часто сложные) для обозначения простейших понятий; с другой стороны, в Индии хорошо понимали знаковую природу слова, осознавали огромные потенциальные возможности формально одного и того же слова для выражения самых различных понятий; знали, что значение слова в большой степени определяется целой системой, в состав которой входит данное слово. Именно поэтому для индийской литературы, философии или религии характерно использование примерно одного и того же набора слов и терминов, которые, однако, в разных направлениях и в разные периоды означали существенно различные понятия. Из сказанного следует, что определить первоначальное значение слова *Дхаммапада* можно было бы лишь в том случае, если бы в точности был известен культурно-исторический контекст, в котором возник этот памятник. Впрочем, и в этом случае значение расшифровки названия оказалось бы весьма небольшим, так как оно объясняло бы лишь один из эпизодов в общей теме функционирования *Дхаммапады* как художественного, религиозного, философского, догматического памятника. Рассматривать же *Дхаммападу* только в генетическом или в узко синхронном плане (например, III в. до н. э., секта *тхеравадинов* и т. д.) едва ли целесообразно: нужно помнить, что она была живым, современным словом и в эпоху её создания и в каждый из последующих периодов вплоть до настоящего времени. Да и само понятие "эпоха создания" в данном случае весьма неопределённо. Можно говорить о создании данного текста, буквы, но важно не забывать, что более чем две тысячи лет

почти непрерывно возникают всё новые и новые концепции и представления, опирающиеся на один и тот же старый текст[31]. Буква текста остаётся, изменяется его дух.

По этим же соображениям вопрос о хронологии *Дхаммапады* в абсолютной датировке (видимо, III или даже IV в. до н. э.) не имеет первостепенного интереса, тем более что одна точная дата в том хронологическом хаосе, который характеризует историю индийской литературы в древности, почти ничего не даёт. Важнее было бы определить относительную хронологию оформления *Дхаммапады* как единого целого. Но, к сожалению, нам не известна в достаточной мере система идей и представлений предшествующего периода, отражённая, возможно, в первоначальном Каноне или в текстах, промежуточных между ним и дошедшим до нас текстом *Типитаки.* Естественно, что обычно проводимые наблюдения по относительной хронологии *Дхаммапады*[32] или очень расплывчаты или касаются лишь отдельных мест памятника, которые, принадлежа, как правило, к "общим" местам буддийской или — даже шире — индийской литературы, могли кочевать из одного текста в другой[33].

Особое положение *Дхаммапады* и её исключительная популярность, помимо ряда других данных, подтверждается многочисленностью рецензий и вариантов этого памятника.

---

[31] Некоторые полагают, что особое значение для объяснения слова *Дхаммапада* имеют стихи 44 и 45 из этого памятника.

[32] Время создания памятника определяется временем создания *Типитаки, с* одной стороны, и хронологией *Милинда-паньхи, Каттхаваттху, Махавансы*, в которых уже упоминается *Дхаммапада* или содержатся цитаты из неё, и, конечно, временем появления комментариев на *Дхаммападу* — с другой.

[33] В силу сказанного едва ли следует, например, полностью полагаться на то место в цейлонской хронике *Махаванса,* где говорится о том, что *Аппамадавагга* (2-я глава *Дхаммапады*) излагалась Ашоке, поскольку нет достаточной уверенности, что автору *Махавансы* была известна вся *Дхаммапада* в её современном виде.

Наиболее известной и авторитетной рецензией является палийская, состоящая из 423 стихотворных сутр, разделённых на 26 глав. Именно по ней и сделан публикующийся в этой книге перевод.

Существуют и другие рецензии *Дхаммапады,* частично связанные с палийским текстом, а в большинстве случаев довольно значительно отличающиеся от него, но восходящие вместе с ним в конечном счёте к одному общему источнику.

Одним из оригинальных вариантов этого общего источника является санскритская версия, связываемая с именем Дхарматраты (что подтверждается также китайской и тибетской традицией). Санскритская версия отражена в одном из вариантов китайской *Дхаммапады,* представляющем скорее комментарий, чем собственно текст памятника, а также более непосредственно в так называемой *Уданаварге,* рукописи на брахми, найденной впервые во время третьей Турфанской экспедиции Грюнведеля и Ле-Кока[34]. *Уданаварга,* принадлежащая к школе *сарвастивадинов,* содержит в себе не только ряд глав, одноимённых с соответствующими палийскими (главы о серьёзности, о приятном, о желании, о пути, о цветах, о гневе, о разном), но и дополняет их рядом новых, отсутствующих в палийской версии (ср. *Удана).* С санскритской *Уданаваргой* связан тибетский вариант, опубликованный почти полвека назад[35] и ещё раньше переве-

---

[34] R. Rischel, *Die Turfan-Recension des Dhammapada.* — SBPAW. Bd XXX–XXXI, Berlin, 1908, S. 968 — 985. См. также S. Lévi, *Textes sanscrites de Touen-houang.* — JA, 1910, p. 444 – 450 (экспедиция Пеллио); *L'Apramāda-varga, Etude sur les recensions des Dharmapadas.* — JA, 1912, p. 203. — 294; L. De la Vallée Poussin, *Documents sanserits de la seconde collection M. A. Siein.* — JRAS, 1912, p. 355 — 378; N. P. Chakravarti, *L'Udānavarga Sanskrit. Texte sanscrit en transcription, avec traduction et annotations, suivi d'une étude critique et de planche.* Tome premier (chapitres I à XXI), Paris, 1930 (экспедиция Пеллио) и др.

[35] H. Beck, *Udānavarga. Eine Sammlung buddhistischer Sprüche in Tibetischer Sprache,* Berlin, 1911.

дённый,[36] а также перевод на тохарский В, найденный в начале XX в. в Восточном Туркестане[37].

Предполагают также существование особой рецензии на гибридном санскрите, легшей в основу другой китайской версии.

Китайские разновидности *Дхаммапады* представлены четырьмя основными вариантами списков, восходящими к разным источникам. Из этих разновидностей наиболее известна та, которая теснее всего связана с палийской версией[38]. Тем не менее различия между ней и *Дхаммападой* на пали достаточно велики. Китайская версия содержит 39 глав вместо 26 в палийском тексте; при этом кое-что из китайской версии не находит никакого отражения в палийской и наоборот.

Из всех рецензий *Дхаммапады,* обнаруженных в конце XIX — начале XX в., наибольший интересе вызвала, пожалуй, находка в Хотане рукописи на кхароштхи, содержащей фрагменты *Дхаммапады.* Эта рукопись, написанная на одном из северо-западных пракритов, была приобретена французской экспедицией Дютрёй де Рэна и русским генеральным консулом в Кашгаре Н. Ф. Петровским, чьё имя неразрывно связано с ценнейшими приобретениями центральноазиатских рукописей. Э. Сенар во Франции и С.Ф. Ольденбург в России издали найденные фраг-

---

[36] W.W. Rockhill, *Udānavarga. A Collection of Verses from the Buddhist Canon. Compiles by Dharmatrāta*, London, 1892.

[37] См. E. Sieg, W. Siegling, *Udānavarga-Ubersetzungen in «Kucischer Sprache» aus den Sammlungen des India Office in London.* — BSOS, vol. VI, 1931, p. 483. — 499; их же: *Bruchstücke eines Udānāvarga-Kommentars (Udānālamkāra* ?) *im Tocharischen.* — «Festschrift für Morits Winternitz», Leipzig, 1933, S. 167. — 173; их же: *Tocharische Sprachreste. Sprache B. Heft 1.* (*Die Udānālamkāra-Fragmente*), Göttingen, 1949; см. также Н. Миронов, *Из рукописных материалов экспедиции М.М. Березовского в Кучу.* — «Известия Императорской Академии наук», 1909, стр. 547 – 560.

[38] См. S. Beal, *Texts from the Buddhist Canon, commonly known as Dhammapada, with accompanying narratives*, London, 1878 (ср. также издание 1902 г.).

менты, вокруг которых сразу же разгорелись научные споры, продолжающиеся до сих пор[39]. Они были вызваны тем, что пракритская рецензия на кхароштхи, как и другие, несомненно существовавшие, пракритские версии *Дхаммапады*[40], были важнейшим связующим звеном между различными известными до тех пор версиями. Она окончательно подорвала старое мнение о том, что палийская версия точнее всего передаёт первоначальный текст и является самой древней. Кроме того, открытие пракритской *Дхаммапады* существенно продвинуло вперёд наши познания в области соотношения пракритов и их использования для проповеди буддизма, подтвердив тем самым знаменитый отрывок из *Чуллавагги* (5, 33), излагающий слова Будды ("Вы не должны перекладывать слова Будды на ведийский язык. Кто делает так, тот совершает грех. Я говорю вам, бхикшу, учите слова Будды каждый своём собственном диалекте"). Наконец, пракритская *Дхаммапада* дала новый импульс к исследованию вопроса о языке первоначального буддийского кано-

---

[39] См. E. Senart, *Le manuscrit kharosthi du Dhammapada. Les fragments Dutreuil de Rhins.* — JA, 1898, p. 193 – 308; С.Ф. Ольденбург, *Предварительная заметка о буддийской рукописи, написанной письменами kharosthi.* Издание факультета Восточных языков Императорского Санкт-Петербургского Университета ко дню открытия XI Международного съезда ориенталистов в Париже, СПб., 1897; H. Lüders, *Bemerkungen zu dem Kharosthi Manuscript des Dhammapada, Dutreuil de Rhins.* — NGWG, 1899, 4, S. 474 – 494 (ср. также Th.W. Rhys Davids, *The Covinda kharosthi MS.* — JRAS, 1899, p. 426); R. O. Franke, *Zum Manuskript Dutreuil de Rhins.* — ZDMG, Bd LX, 1906, S. 477 — 511; S. Lévi, *L'Apramāda-varga ....* — JA, 1912, p. 203 – 294 (здесь есть страницы, посвященные и пракритской версии); J. Bloch, *Le dialecte des fragments Dutreuil de Rhins.* — JA, 1912, p. 331 – 337; S. Konow, *Die Kharosthi-Handschrift des Dhammapada.* — «Festschrift E. Windisch», [S. b.], 1914; E.J. Rapson, *The Kharosthi Alphabet from Chinese Turkestan* (в кн. «Kharosthi inscriptions discovered by Sir Aurel Stein, in Chinese Turkestan», *1929*), p. 295 — 322 и другие работы.

[40] См. S. Lévi, *L'Apramāda-varga ...,* — JA, 1912, p. 211.

на[41]. Последние по времени публикации фрагментов пракритской *Дхаммапады* дают более надёжный материал для дальнейших поисков и решений[42]. Теперь стало окончательно ясно, что исследователь, собирающийся работать в области первоначального буддизма, не может ограничиться только палийскими текстами. Пример *Дхаммапады,* может быть, один из наиболее показательных; он лишний раз подтверждает правоту слов Ф. Веллера о том, что "работы, опирающиеся исключительно на палийский Канон, бесплодны и бесцельны"[43].

В связи с наличием довольно большого числа версий *Дхаммапады* на разных языках встаёт проблема реконструкции первоначального текста этого памятника, к сожалению, до сих пор ещё не поднятая. Это обстоятельство затрудняет конкретную реконструкцию хотя бы отдельных фрагментов текста. Несомненно, что первоочередной задачей является критическое издание всех версий и вариантов *Дхаммапады* и составление словаря соответствий (подобного «Pāli Tipitakam concordance» [44]), в котором были бы отражены все текстуальные варианты разночтений. В

---

[41] См. M. Winternitz, *A history of Indian literature*, vol. II, Calcutta, 1933, p. 604 ff; J. Bloch, *Asoka et la Māgadhi.* — BSOS, vol. VI, 1931, p. 291 – 295; его же: *Asoka et l'Ardhamāgadhi.* — BEFEO, XLIV, 1951, p. 46 et suiv.; Lin Li-Kouang, *L'Aide Mémoire de la Vraie Loi*, vol. 2, Paris, 1949; S. Lévi, *Sur une langue précanonique du bouddhisme.* — JA, 1912, p. 495 – 514; H. Lüders, *Beobachtungen über die Sprache des buddhistischen Urkanons*, Berlin, 1954 (ему же принадлежат многочисленные работы на эту тему, написанные раньше); F. Edgerton, *The Buddha and language.* — IHQ, vol. XXXIII, 1956, p. 129 – 135; H. Berger, *Sprache und Überlieferung des buddhistischen Urkanons.* — ZDMG, Bd 106, 1956, S. 43 – 45 (особой пагинации) и другие сочинения.

[42] См. B. Barua, S. Mitra, *Prakrit Dhammapada based upon M. Senart's Kharosthi Manuscript*, Calcutta, 1921; H.W. Bailey, *The Khotan Dharmapada.* — BSOAS, vol. XI, 1945, p. 488 — 512.

[43] F. Weller, *Die Überlieferung des älteren buddhistischen Schrifttums.* — «Asia Maior», V, 1930, S. 149 ff.

[44] F.L. Woodward, *Pāli Tipitakam concordance*, pt 1 – 8, London, 1952 – 1956.

дальнейшем следовало бы определить, какие рецензии обнаруживают между собой преимущественные связи и каков характер этих связей: эта чисто филологическая работа должна бы была быть подкреплена тщательным лингвистическим анализом связанных между собой списков независимо от того, на каком языке они на-писаны (в этом отношении первые шаги уже сделаны в работах Г. Людерса). После предварительной работы, связанной с критикой текста, оценкой источников и анализом языка, можно было бы попытаться восстановить первоначальный текст *Дхаммапады,* прежде всего в ряде ключевых мест, по-разному и противоречиво отражённых в различных рецензиях. Однако было бы неверно думать, что подобная реконструкция приведёт к чему-либо большему, чем к установлению некоторой сети соответствий, в той или иной степени характеризующей некоторые звенья системы представлений первоначального текста. Дело в том, что при реконструкции такого рода, по существу, использовались бы отдельные элементы, лишь формально соотнесённые друг с другом, но вырванные из контекста тех частных систем, в которые они входят. Более эффективной представляется "внутренняя" реконструкция первоначального текста, основанная на том, что каждый вариант *Дхаммапады* можно рассматривать как отражение (прямое или косвенное: первой, второй и т. д. степеней) исходного текста. При реконструкции такого рода у исследователя есть гарантия, что он в своей работе оперирует не отдельными элементами, а целыми системами или подсистемами, обеспечивающими надёжность восстанавливаемой картины; понятно, что такой метод наиболее точно выявит зависимость и производность одних рецензий от других и степень их авторитетности и аутентичности. В высшей степени полезным было бы установление признаков, по которым данная система противопоставлена сосуществующим с ней другим системам представлений. Лишь после такой работы, позволяющей рассматривать каждый текст *Дхаммапады* как своего рода зеркало, отражающее с разной степенью точности особенности первоначального текста, должен начаться

решающий этап реконструкции, основанной на сопоставлении полученных "отражений" первоначального текста. Понятно, что учёный, занимающийся такой работой, должен знать некоторые положения, важные в методологическом плане (чем больше расхождений и противоречий между разными текстами, восходящими к одному и тому же источнику, или внутри одного и того же текста, тем более глубокой и обоснованной оказывается реконструируемая часть; монолитность и унифицированность текста, как и бóльшая его распространённость, чаще всего свидетельствуют о позднем происхождении текста; среди различных элементов текста наиболее важны те, которые слабее всего мотивированы или не мотивированы вовсе; для восстановления первоначального состояния, как правило, существенны не те тексты, которые формально стоят ближе к этому состоянию, а те — пусть очень несходные с ним, которые являются результатом хотя бы и многочисленных, но закономерных, по возможности одно-однозначных, преобразований, и т. д.).

Разумеется, пути и средства реконструкции могут уточняться или даже изменяться; сейчас же важнее подчеркнуть принципиальную возможность восстановления первоначального текста *Дхаммапады* или её фрагментов. Однако возможность восстано-

образности реконструкции. Он решается исключительно в зависимости от того, насколько ценным источником для истории раннего буддизма следует считать *Дхаммападу* в данном случае — палийский текст её.

Выше были высказаны сомнения относительно того, что палийская рецензия в целом точнее или полнее других отражает первоначальный буддизм, и поэтому сразу же следует расстаться с мыслью о том, что она ближе других к праканоническим представлениям. К тому же есть все основания думать, что палийский текст в генетическом плане весьма неоднороден: наиболее древними являются, видимо, те части, где представлена ещё довольно простая по форме, не осложнённая философскими рассуждения-

ми морально-этическая концепция буддизма[45], где слово "дхамма" выступает в значении, предельно близком к его употреблению в направлениях индуизма, и не имеет тех сложных оттенков, которые встречаются, например, в начале *Дхаммапады*; наиболее поздние отрывки характеризуются философскими тонкостями, словоупотреблением "дхаммы", во многом перекликающимся с *Абхидхармакошей* Васубандху, отражением роста и расширения буддийской сангхи и буддийской доктрины, становящейся официальным учением. И тем не менее палийская рецензия *Дхаммапады* — совершенно уникальный источник по истории раннего буддизма, и её значение в этом отношении едва ли можно переоценить.

Палийская *Дхаммапада* — самая авторитетная и освящённая традицией версия этого текста. Её место и отношение к идейному содержанию всех других произведений, входящих в Канон, достаточно хорошо известно, и поэтому *Дхаммападу* можно исследовать не только изнутри, но и извне, негативно. Палийский текст был священным и наиболее оберегаемым. Он был источником буддийской мудрости в течение тысячелетий, и нам более или менее полно известна эволюция в понимании тех или иных мест палийской версии и в их интерпретации[46], а это дает возможность понять динамическое равновесие представлений в

---

[45] Ср., например, «Главу о серьёзности», древность которой могла бы, видимо, быть подтверждена и чисто филологическими аргументами.

[46] В первую очередь речь идёт, конечно, о большом комментарии на палийскую *Дхаммападу,* называемом *Дхаммападаттхакатха* и по традиции приписываемом Буддхагхоше (V в. н. э.), хотя против этого уже выступил целый ряд учёных, наиболее энергично Бурлингэм. — E. W. Burlingame, *Buddhist legends translated from the original Pāli text of the Dhammapada commentary*, Cambridge Mass., 1921 (Harvard Oriental Series, vol. 28 – 30); *Buddhaghosha's Dhammapada commentary*. — «Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences», XLV, p. 467 — 550. Тенденция к сокращению текстуальных глосс и увеличение числа поясняющих рассказов, характерные для этого комментария, дополнительно обрисовывают понимание *Дхаммапады* последователями буддизма спустя несколько веков после создания Канона.

древнем палийском тексте. Наконец, палийская рецензия вышла далеко за пределы хинаяны, и идеи этого текста получили ещё одно отражение в призме махаянистской традиции. Можно сказать, что, продолжая своё существование во времени, текст на пали приобрёл дополнительную функцию — вневременную, став определённым символом буддизма в одном ряду с соответствующими памятниками индуизма и джайнизма. Ничего подобного нельзя сказать о других рецензиях *Дхаммапады*[47].

Каждый, кто читал *Дхаммападу,* как бы он ни был увлечён и поражён оригинальностью этого памятника, обнаружит, что многие мысли, содержащиеся в этом тексте, он встречал уже раньше, в других великих произведениях. Существует огромная литература, посвящённая таким сопоставлениям (иногда текстуальным). Отдельные мысли, отражённые в *Дхаммападе*, находят в индийской литературе разных народов[48], времён, направлений, в диалогах Платона, в раннехристианских произведениях, у мистиков средневековья. Тема человека и смерти находит точнейшие аналогии в «Мыслях» Паскаля и у Тютчева, в книгах современных экзистенциалистов. Некоторые места напоминают соответствующие высказывания Канта, Ницше, Рассела и других философов. Чаще всего в таких случаях, конечно, не может быть и речи о заимствованиях или влияниях. Просто в *Дхаммападе* поднято много "вечных" вопросов, всегда волновавших человека. И как бы ни были поразительны аналогии с другими произведениями, едва ли следует им придавать столь большое значение, как это

---

[47] Значение палийской рецензии становится еще бо́льшим, поскольку предложенный недавно К. Леви-Штраусом метод исследования позволяет игнорировать вопрос о первоначальной версии, столь беспокоивший прежних исследователей (см. C. Lévi-Strauss, *The structural study of myth.* — «Journal of American folklore», vol. 68, 1955, p. 428. — 444).

[48] Ср., например, недавно появившееся сопоставление идей *Дхаммапады* и известнейшего тамильского памятника — *Тируккурала* (B. C. Law, *Tirukkural et Dhammapada, Etude comparative.* — JA, 1952, p. 37 — 52).

принято делать до сих пор, ибо специфика *Дхаммапады* определяется не этими внесистемными сходствами, а той единственной конфигурацией идей, которая свойственна только этому памятнику, и признаками, по которым система представлений *Дхаммапады* противопоставлена другим, частично пересекающимся с ней системам идей[49]. Отсюда можно сделать один чрезвычайно важный вывод: текст *Дхаммапады* нужно рассматривать прежде всего синхронно и считать его — для определённого периода и для определённой среды — единым, не имеющим противоречий. То же, что кажется противоречивым сейчас, не было таковым для исследуемого периода; и если все части текста и не образовывали идеально гармоничного сплава, то, во всяком случае, все противоречия оказывались нейтрализованными. Такой подход объяснил бы мнимость противоречий между призывами быть энергичными и одновременно смириться, стать выше добра и зла[50] и не причинять зла (т. е. быть добрыми) и т. д. С его помощью хотя бы отчасти можно было бы сделать более понятным факт употребления в этом памятнике слова "дхамма" в очень большом числе значений (явление, почти беспрецедентное для священного текста, рассчитанного на огромное количество последователей буддизма).

Прежде чем перейти к анализу художественных особенностей *Дхаммапады,* следует сказать несколько слов о двух цен-

---

[49] В этой связи следует отметить единственно правильный подход к проблеме соотношения раннего буддизма и современных ему систем, отраженный в недавнем исследовании Уордера (A.K. Warder, *On the relationships between early buddhism and other contemporary systems*. — BSOAS, vol. XVIII, 1956, p. 43–63). Эта работа вплотную подводит нас к вопросу о возможности строгого отнесения той или иной концепции к раннему буддизму и к возможности построения своего рода матрицы противопоставлений между раннебуддийской системой и другими, с ней соперничавшими системами.

[50] Что касается раннего буддизма, то это, может быть, уникальная морально-этическая концепция, игнорирующая в принципе противопоставление добра и зла и ориентированная на другие исходные положения.

тральных понятиях, занимающих ключевые позиции в системе представлений буддизма и отражённых в нашем памятнике, — о дхамме и о нирване.

Слово дхамма, как уже говорилось выше, чрезвычайно многозначно. Оно происходит от глагола dhar — "держать", "поддерживать" и задолго до первых буддийских текстов совершило длинный путь развития. Во всяком случае в *Ригведе* в качестве эпитета Индры встречается слово dharmarkrt (VIII, 87, 1), обозначающее "творящий дхарму". Не считая ряда других слов того же корня, особенно следует отметить наличие в *Ригведе* слов dharmán ("носитель", "распорядитель", "опора") и dhárman ("защита", "опора", "крепкое установление", "закон", "порядок" и т. д.). Некоторые гимны ещё достаточно наглядно дают почувствовать первоначально конкретный характер слова dhárman и его отличия от более абстрактного слова rta, в дальнейшем иногда смешиваемого с ним (см.: *Ригведа,* IX, 97, 22 — 23 и т. д.). В *Атхарваведе* встречается уже и слово dharma, обозначающее "правило" или "обычай". В брахманической литературе это слово приобретает некоторые новые оттенки значения — "добродетель", "закон", "моральный долг"; появляются сочетания со значением "хранитель дхармы", "дхарма есть истина", "дхарма и истина" и т. д. В период *Упанишад* слово дхарма всё более отождествляется с понятиями "истина", "истинная мораль", "истинная религия". Наряду с этим существуют и другие значения, иногда более специализированные: возникает целая литература, охватывающая дидактические, политические, юридические и т. п. произведения и называемая *дхармашастра.* Скорее всего первоначальный буддизм и усвоил слово "дхарма" (на пали — "дхамма") именно в том немного расплывчатом, недостаточно терминологичном и широко известном значении, которое оно имело в период *Упанишад.* Возможно, такое предположение оправдывается и употреблением слова дхамма в надписях Ашоки. Такова предысто-

рия этого слова в древнеиндийском языке, подробно описанная в статье Е. Вильман-Грабовской[51]. Дальнейшая его судьба не менее богата и значительна; здесь нет необходимости вдаваться в детали, так хорошо и полно проанализированные в буддологической литературе и прежде всего в трудах О.О. Розенберга[52] и Ф. И. Щербатского[53]. Достаточно лишь сказать, что в махаяне последующее развитие теории дхармы определялось общей идеей, согласно которой существование — это переплетение множества тончайших предельных элементов материи, разума и сил, причем эти элементы и представляют собой единственную реальность, а сочетание их — не более чем название, покрывающее множество элементов, или дхарм. Целые направления в буддийской философии занимались изучением дхарм, определением их свойств и качеств. Несмотря на существенные различия между школами буддизма и на трансцендентный характер дхарм (по крайней мере, так считали многие авторитеты в области буддизма), понимание их как элементов существования выделяет буддизм среди всех других направлений. Однако такое значение слово дхарма приобретает в несравненно более поздний период, чем время оформления *Дхаммапады* и, главное, в несколько иной среде.

---

[51] H.Willman-Grabowska, *Evolution sémantique do mot "dharma"*. — ROr, X. 1934, p. 38 — 50. — Автор статьи остроумно замечает (стр. 45): "Для удобства языка не всегда нужно, чтобы слова обладали точным смыслом. Неясность также может оказать услугу. Она — как форма с пустой сердцевиной: каждый может её заполнить по своему желанию".

[52] См. О.О. Розенберг, *Проблемы буддийской философи,* Пг., 1918.

[53] См. Th. Stcherbatsky, *The central conception of buddhism and the meaning of the word "Dharma"*, London, 1923. — В 1958 г. было объявлено о защите диссертации В. Шуманна «Теория дхармы в палийском буддизме». Ср. раздел «II Dharmo» в кн. «Le civiltà dell'oriente», vol. 3, Roma, 1958; послесловие Г. Глазенаппа. к книге Г. Ольденбурга о Будде (13-е изд. — Stuttgart, 1958), также ст. F. Edgerton, *Did the Buddha have a system of metaphysics*. — JAOS, vol. 79, 1959, p. 81 — 85. — где дхарма определяется как "state of existence" и "condition of being".

Единственным исключением является, кажется, употребление этого слова в первых строфах *Дхаммапады,* отражающее махаянистское понимание дхармы. Можно думать, что эти строфы были включены в основной текст позднее (ср. их особое положение в 1-й главе). Что же касается первых веков существования этого памятника, то они не знали ещё дхаммы, отличной от дхармы индуизма, и поэтому едва ли теория дхаммы была тогда центральной концепцией буддизма и противопоставляла его по этому признаку другим направлениям в истории развития древнеиндийской мысли.

Точно так же едва ли можно говорить о разработанной теории нирваны применительно к раннебуддийской литературе и вообще о нирване как важном признаке именно буддийской концепции. Как и дхарма, нирвана стала одним из фундаментальных понятий буддизма значительно позже, чем период сложения *Дхаммапады.* Заблуждения исследователей XIX и первой четверти XX в. как раз и состояли в том, что понятие нирваны осложнялось ассоциациями, возникшими при чтении относительно поздней литературы, и надуманным противопоставлением нирваны *паринирване*, ещё более запутывавшим вопрос о сущности термина[54]. Исследования Валле Пуссэна и Ф.И. Щербатского[55], а за ними и ряда других исследователей, показали, что разработка теории нирваны относится к более позднему времени и связана прежде всего с именами великих философов северного буддизма (ср., например, *Мадхьямикашастру* — глава 25 об анализе нирва-

---

[54] Мнимая значительность этого противопоставления была недавно разоблачена Томасом, доказавшим, что различие между этими двумя терминами чисто грамматическое: *нирвана* выражает состояние, а *паринирвана* — достижение состояния (E.J. Thomas, *Nurvāna and Parinirvāna.* — «India Antiqua», Leyden, 1947, S. 294 — 295).

[55] См. L. De la Vallée Pousain, *Etudes sur l'histoire des religions, V. Nirvāna*, Paris, 1925; Th. Stcherbatsky, *The conception of Buddhist Nirvāna*, Leningrad, 1927 (см. критику С. Шайера. — AOr, VII, 1935, p. 123).

ны). В эпоху же первоначального буддизма теория нирваны едва ли существовала (сам Будда избегал прямых ответов на вопрос о сущности и природе нирваны).

Усвоив это слово в значении "затухание", "остывание", раннебуддийские тексты применяют его для обозначения состояния, когда прекращаются желания, ненависть и мрак невежества. Не случайно поэтому, что в *Буддхавансе* три огня страсти, ненависти и заблуждения противопоставлены нирване, а существование — несуществованию; такой взгляд опровергает до сих пор распространённую (особенно в популяризаторских работах) точку зрения, согласно которой нирвана — противоположность существования и синоним уничтожения и пассивного покоя. На самом же деле нирвана является состоянием покоя только в смысле отсутствия страстей; во всём же остальном она — проявление высшей деятельности и энергии духа, свободного от оков низменных привязанностей. Такое понимание нирваны находилось бы в соответствии с личным опытом Будды, который, достигнув нирваны, в течение нескольких десятилетий продолжал свою проповедь.

Нет никаких оснований полагать, что в *Дхаммападе* понимание нирваны отличалось от только что изложенной раннебуддийской точки зрения. Во всяком случае ещё Макс Мюллер указывал, что ни в одном месте *Дхаммапады* не встречается такой ситуации, в которой слову нирвана нужно было бы придать значение уничтожения[56].

•

Дхаммапада относится к числу тех произведений, которые, как говорит традиция, составлены из изречений, приписываемых

---

[56] См. также раздел «Идея нирваны в Дхаммападе» в цитированной выше книге Б.Ч. Лоу (B.C. Law, *A history oP f āli literature*, vol. I, London, 1933, p. 222 — 223).

Будде и произносившихся им по поводу того или иного случая (комментаторы подробно излагают их). Если же учесть, что в *Дхаммападе* весьма полно и широко изложены основные принципы морально-этической доктрины раннего буддизма, то станет понятным авторитет, которым она пользовалась и пользуется до сих пор у последователей буддизма, справедливо видящих в ней компендиум буддийской мудрости, произведение, претендующее на роль учебника жизни.

Для нашего времени значение *Дхаммапады* состоит, пожалуй, прежде всего в том, что она является одним из самых высоких достижений древнеиндийской и мировой художественной литературы. Прелесть *Дхаммапады* заключается в необыкновенном изяществе её сутр, каждая из которых представляет собой законченный афоризм, поражающий ёмкой краткостью и образностью. Этот лаконизм достигается не только благодаря строгой строфической форме *сутр* (*Дхаммапада* написана стихами двух размеров — одиннадцатисложным tristubh и восьмисложным anustubh), но и в силу исключительной чёткости мысли, выраженной с искусной простотой, часто в виде тезиса и антитезы. Этой же цели служат и некоторые специальные приёмы, относящиеся как к построению отдельных частей произведения, так и к стилю. Несмотря на то что каждый афоризм может рассматриваться как самодовлеющий, обычно целый ряд их связывается друг с другом цепью малозаметных переходов, плавно развивающих основную мысль данной части. Такое построение каждой главы позволяет в отдельных строфах опускать некоторые детали, иногда даже важные, поскольку читатель или слушатель, знающий эстетический код главы, самостоятельно сумеет извлечь необходимую дополнительную информацию из целого, т. е. из всей главы, и компенсировать тем самым эллиптичность той или иной строфы. Точно так же система образов, используемых в *Дхаммападе,* чаще всего предполагает знание определённого эстетического кода древнеиндийской художественной литературы, интерпретиро-

ванного с буддийской точки зрения. Отсюда образы потока, сметающего спящую деревню; прекрасного лотоса, родившегося из грязи; вьющегося растения, душащего дерево; пламени, не прекращающегося до тех пор, пока не перестают подкладывать топливо; терпеливого слона и т. п. Эти образы, даже если они едва намечены и предельно кратко выражены, вызывали у читателя целую картину или серию картин, для изображения которых потребовалось бы много места. В этой же связи следует отметить простой и непретенциозный язык, которым написана *Дхаммапада,* прозрачность строения недлинных фраз и почти полное отсутствие синтаксических идиоматизмов и неправильностей, выспренности и украшательства, свойственных высокому стилю *махакавья,* в котором были написаны произведения Ашвагхоши.

Будучи сборником изречений и преследуя, разумеется, и дидактические цели, *Дхаммапада* тем не менее лишена сухого рационализма, поучающего тона и следов догматизма, характеризовавших целый ряд буддийских дидактических сочинений. Каждая сутра *Дхаммапады* — это маленькое рассуждение на заданную тему, в котором тот или иной штрих из древнеиндийской повседневной жизни или необыкновенно конкретное сравнение, поясняя определённую мысль, переводят её в план житейского комментария, притчи, оттесняя дидактическую сторону на задний план. Может быть, именно в таких случаях и следует в первую очередь видеть фольклорные связи *Дхаммапады,* впитавшей в себя и лучшие традиции древнеиндийского народного творчества (о них можно судить по их отражению в литературе) и многие достижения чисто литературных жанров. Вероятно, за пределами собственно литературных форм следует искать причины столь распространённого в *Дхаммападе* (как, впрочем, и в других произведениях буддийской и индуистской литературы) явления, как разного вида повторы, которые наряду с чисто художественной функцией выполняли и прагматическую — помогали пониманию

и запоминанию текста и делали ясной его структуру. Правда, в известном тексте *Дхаммапады* повторы обычно сосредоточиваются в пределах одной и той же главы; повторы же, встречающиеся по всему тексту, относительно немногочисленны и объясняются, видимо, недостаточно последовательной редакторской правкой первоначальной версии, более богатой повторами такого рода. Если бы первоначальный текст *Дхаммапады* был восстановлен и в нём действительно были отражены такие повторы, то можно было бы понять точный смысл этого памятника так, как его понимали тогда, когда он был создан. Для этого потребовалось бы только прочитать текст не в той линейной последовательности, как это делается обычно, а сначала все повторы, относящиеся к первой теме, затем — относящиеся ко второй, к третьей и т. д[57].

Повторы иного рода лучше всего представлены в 1-й главе *Дхаммапады* — «Главе парных строф». В ней использован один из самых излюбленных в старой индийской литературе композиционно-стилистических приёмов, заключающийся в соединении двух парных строф. Основа такого соединения — и смысловая (парные строфы посвящены одной и той же теме, хотя обычно она предусматривает два варианта — положительный и отрицательный), и формальная (использование одинаковых конструкций или сходных в обеих парных строфах). Идеальной редуцированной схемой парных строф можно было бы считать построение следующего вида:

$$\mathbf{I}\ \ \mathbf{a-b} \qquad\qquad \mathbf{II}\ \ \mathbf{a-\bar{b}}$$

$$\mathbf{c-d} \qquad\qquad \mathbf{c-\bar{d}},$$

---

[57] См. C. Lévi-Strauss, *The structural study of myth.* — «Journal of American folklore», vol. 68, 1955, p. 432—435.

где каждая буква символизирует отдельное утверждение, а знак (–) над буквой — отрицание данного утверждения. Но практически отдельные противопоставления внутри парных строф могут нейтрализоваться или, наоборот, расширяться за счет факультативных. Разумеется, подобные повторы несут очень небольшое количество информации обычного типа или даже вовсе её не несут, являясь целиком избыточными. Однако эта избыточность оказывается полезной не только по тем соображениям, которые существенны для языка, но и потому, что она имеет определённую "сакральную" функцию, с одной стороны, и экспрессивную, чисто художественную — с другой.

Высокие поэтические достоинства 3-й главы *Дхаммапады* — «Главы о мысли» — могут отвлечь внимание читателя от некоторых существенных тонкостей психологической терминологии буддизма, если не будет объяснено одно из самых существенных понятий буддийской психологии и философии — *читта* (citta). Это слово едва ли поддаётся однозначному переводу. В разных контекстах оно может означать и "мысль", и "ум", и "сердце", и "волю", и "намерения", и "эмоции" и т. д. Тем не менее в буддийских текстах во всех случаях, когда упоминается *читта,* речь идёт о вполне определённом и, по существу, едином понятии. Если же в европейских переводах нет вполне удачных образцов передачи этого термина, то это объясняется не столько его сложностью, сколько отсутствием в европейских языках понятий такого же объема. Значение этого слова в пали, помимо многочисленных его определений в буддийских сочинениях (см. Дх. А, I, 228; *Кхуддакапатха-аттхакатха,* 153; *Неттипакарана,* 54; *Дхаммасангани,* 6 и т. д.[58]), объясняется в зависимости от тех более общих классов явлений, в которые входит *читта*, и от того,

---

[58] См. также C.A.F. Rhys Davids, *A buddhist manuel of psychological ethics*, London, 1900; *Buddhist psychology* (2nd ed.), London, 1924.

каким понятиям оно противопоставлено в этих классах. В частности, особенно важно, что *читта* входит в число духовных факторов *(нама)* наряду с *виджняной* ("сознанием") и *манасом* ("умом"), с одной стороны, и в класс объектов мысли — с другой; внутри последнего *читта* входит уже в новый ряд противопоставлений: *четасика* ("духовные качества"), *пасада рупа* ("чувственные качества тела"), *сукума рупа* ("тонкие качества тела"), *паньнятти* ("имя, идея, представление"), *нирвана.* Объем понятия *читта* уточняется употреблением этого слова[59]. Всё это полезно иметь в виду при чтении «Главы о мысли».

«Глава о цветах» — одна из наиболее совершенных в книге. Рассказывают, что в одном местечке жили 500 женщин из брахманской касты. Они имели обыкновение приходить к дереву с красивыми цветами; они срывали их и жертвовали Брахме в надежде, что он поможет им избежать царства владыки смерти Ямы и что они снова родятся на небе Брахмы. Однажды этих женщин увидел Будда и обратился к ним со словами, содержащимися в этой главе. Обращаясь к женщинам, чей кругозор был ограничен брахманскими представлениями и насущными заботами, Будда использует знакомый им круг образов (боги, Яма, Мара; пчела, цветы, названия известных деревьев и т. д.). Простые, но поразительные по образности сравнения, яркая метафоричность способствуют созданию убедительной и высокохудожественной картины. В центре её — образ цветов, данный во всём многообразии ассоциаций и всесторонне обыгранный. Благодаря этому цветы выступают не только как символ греховных желаний, тем более опасный, что он пре-

---

[59] См. Dict., III, p. 96 — 99. — В ряде строф этой главы *читта* вполне можно было бы перевести и как “ум”. Иногда именно такой перевод кажется предпочтительным; однако необходимость сохранить противопоставление citta – manas или citta – viññāna заставила нас всюду передавать это слово как “мысль”.

красен (тема бодлеровских «Fleurs du mal», но и в ином значении (как у женщин-брахманок), предполагающем традиционное для фольклора понимание[60].

Некоторые формальные особенности этой главы сближают ее с «Главой парных строф» (ср. 44—45, 47— 48, 51—52, 55 — 56), хотя, конечно, степень связанности соседних строф здесь гораздо меньшая.

Этот же приём использован в «Главе о зле» (ср. 117 — 118, 119 — 120, 121 — 122, 127 — 128), в которой получает дальнейшее разъяснение начатая в предыдущей главе важная мысль о необходимости постоянных усилий на пути к просветлению, а также указывается, что малейшая уступка злу ведёт к гибели.

«Глава о старости» принадлежит к числу самых замечательных мест в буддийской литературе. В ней дано глубоко впечатляющее изображение старости, разрушения, бренности всего живущего. Наряду с этими картинами здесь приводятся слова Будды, направленные против тех, кто легкомысленно и беспечно относится к жизни, не задумываясь о её смысле.

«Глава о своём *я*» останется непонятной без объяснения одного из наиболее сложных и изменчивых понятий древнеиндийской философии и психологии — *атта* (atta). В анимистических теориях добуддийского периода, а отчасти и позже под *атта* понималась душа, описание которой подробно дано в *Упанишадах*[61]. Подобные представления, как и понимание *атта* в значении "сознание", отвергались буддизмом. У Будды были серьёзные основания сомневаться в существовании души, поскольку

---

[60] Образ цветов вообще был очень популярен в индийской поэзии (ср. *Шантипарва,* 6540 – 6541 и др.).

[61] См. Th.W. Rhys Davids, *Theory of soul in the Upanishads.* — JRAS, 1899.

это противоречило бы закону кармы[62]. В буддийской литературе *атта* чаще рассматривалось не как душа, а как *я,* которое также составляет проблему, волновавшую буддийских мыслителей. Будда, как известно, боролся с ложным и поверхностным взглядом на сущность *я* и отвергал реальность индивидуального *я* и, главное, его постоянство. Видимо, он считал недопустимыми метафизические спекуляции вокруг *атта,* выходившие за границы опыта. То, что он говорил о *я,* всегда имело прагматическую направленность и предполагало феноменальное *я,* данное в опыте. Однако подлинный взгляд Будды едва ли известен. Возможно, что некоторый свет на него проливает эпизод с Ваччхаготтой и последующий разговор с Анандой, содержащиеся в *Аггиваччхаготтасутте.* При выяснении взглядов Будды на *я* очень важно не пойти по тому пути, который избрали позднейшие буддийские авторитеты (Нагасена, Буддхагхоша и др.).

В «Главе о своем *я*» нет философских рассуждений на тему *я.* Будда, как бы принуждённый участвовать в дискуссии об этом понятии, переводит её в совершенно иной, сугубо практический план. По его мнению, уж если стоит говорить о *я,* о себе, то только для того, чтобы определить, какое зло или добро может быть связано с *я* и какую роль играет это *я* на пути к просветлению. Такой прием снижения высоких понятий, незаметной замены метафизических рассуждений конкретными практическими советами, нежелание вести чисто теоретические споры, которые не могут помочь человеку, характерен для проповедей Будды.

---

[62] См. M. Walleser, *Das Problem des Ich,* Heidelberg, 1903; Th. Stcherbatsky, *The soul theory of the buddhists.* — «Изв. РАН», т. 13, 1919, стр. 823 — 854, 937 — 958; H. Günther, *Das Seelenproblem im älteren Buddhismus*, Konstanz, 1949; Mahatma Gandhi and Swami Vivekananda, *Buddha's Denial of Cod and the Self.* — «Indo-Asia Culture», vol. V, 1956; С. Радхакришнан, *Индийская философия*, т. I, М., 1956, стр. 324 и след., и др. соч.

В «Главе о мире» выражен взгляд Будды на мир, порождающий новые желания и привязанности, увеличивающий существование (т. е. способствующий продолжению цепи рождений). Здесь же содержатся предписания относительно жизни в этом мире и противопоставление ему другого мира, к которому нужно стремиться.

В «Главе о счастье» привлекают внимание наиболее оптимистические строфы, представляющие резкий контраст с полными безнадёжности и отчаяния мыслями "Главы о старости" и других мест *Дхаммапады.* Важно подчеркнуть, что многие исследователи склонны умалчивать о подобных настроениях в раннебуддийских текстах и рассматривают буддизм в плане позднейших аналогий, как традиционно и исключительно пессимистическое учение. «Глава о счастье» интересна и тем, что на её основании в известной мере можно представить себе положительные идеалы, одушевлявшие последователей Будды в ранний период развития буддизма.

К этой главе примыкает другая, связанная с ней, — «Глава о приятном», в которой дан критический разбор традиционного понятия "приятного" и выдвигается новое его понимание, соответствующее принципам буддизма. Как и в предыдущей главе, здесь исходным является старое понятие, наполняемое новым содержанием.

В свою очередь эта глава отчасти связана с выдающейся по своим художественным достоинствам «Главой о скверне», в которой речь идет о грязи желаний, заблуждений, невежества, о необходимости борьбы за духовную чистоту каждого человека.

Последние, завершающие, главы *Дхаммапады* менее интересны в художественном отношении, зато они знакомят читателя с некоторыми положениями раннебуддийской догматики и отчасти повторяют ряд мыслей, выраженных в предыдущих главах. Есть

веские основания полагать, что некоторые из этих завершающих глав возникли позже, чем основное ядро *Дхаммапады.*

•

Приведем перечень основных изданий и переводов палийской *Дхаммапады:*

1. *Dhammapadam*, ed. V. Fauböll, Hauniae, 1855 (повторные издания: *The Dhammapada*, London, 1885 и 1900).

2. A. Weber, *Das Dhammapadam.* — ZDMG, XIV, 1860 (перепечатано в «Indische Streifen», Bd I, Berlin, 1868).

3. F. Max Müller, *The Dhammapada. A collection of verses.* — SBE, X, Oxford, 1881 (второе издание — 1898; еще ранее, в 1870 г., в Лондоне появился английский перевод М. Мюллера под названием «Buddha's Dhammapada, or Path of virtue»).

4. Fernand Hû, *Le Dhammapada*, Paris, 1878.

5. J. Gray, *Dhammapada*, Rangoon, 1881 (2-е изд.: Calcutta, 1887).

6. L. v. Schroeder, *Worte der Wahrheit*, Leipzig, 1892.

7. K. E. Neumann, *Der Wahrheitspfad*, Leipzig, 1893 (2-е изд: München, 1921; 3-е изд.: München, 1949, также «Reden Gotama Buddhas», Bd III, 1959).

8. Н. Герасимов, *Путь к истине (Dhammapada). Изречения буддийской нравственной мудрости*, М., 1898 (перевод с английского перевода М. Мюллера).

9. A.J.E. Edmunds, *Hymns of the faith (Dhammapada)*, Chicago, 1902.

10. P.E. Pavolini, *Il Dhammapada*, Mailand, 1908.

11. W.D.C. Wagiswara and K.J. Saunders, *The Buddha's way of virtue*, New York, 1912.

12. Suriyagoda Sumangala Thera, *The Dhammapada.* — PTS, 1914.

13. *Dhammapada, Der Pfad der Lehre. Die älteste buddhistische Spruchsammlung*, Zehlendorf — west bei Berlin, 1919 (2-е изд.: 1922).

14. *Dhammapada*, Poona, 1923.

15. F.L. Woodward, *The Buddha's Path of virtue*, Madras, 1929.

16. C.A.F. Rhys Davids, *The minor anthologies of the Pali Canon, pt I, Dhammapada (Verses on Dhamma) and Khuddakaputha (the text of the minor sayings)*, London, 1931.

17. R. et M. Maratray, *Le Dhammapada*, Paris, 1931.

18. P.L. Vaidya, *Dhammapada,* 1934.

19. I. Babbitt, *The Dhammapada*, 1936.

20. Chos-kyi tshigs-su-bčad-pa, *Dhammapada, Transl. Byd. Ge-Aun-čhos-'plel, with a foreword by G. Roerich*, Gangtok, 1946.

21. S. Radhakrishnan, *The Dhammapada with introductory essays, Pāli text, English translation and notes*, Oxford, 1950 (2-е изд.: 1954).

22. Narada Maha Thera, *The Dhammapada (text and translation)*, Calcutta, 1952.

23. *Dhammapada (Holy text of the Buddhist). Pali text in Sanskrit with English translation by Dr. C. Kunhan Raja. With a foreword by Shri Sri Prakasa,* Madras, 1956.

24. *Dhamma-Worte. Dhammapada des sudbuddhistischen Kanons, Herausgegeben von R. Otto Franke*, Düsseidorf — Köln, 1957.

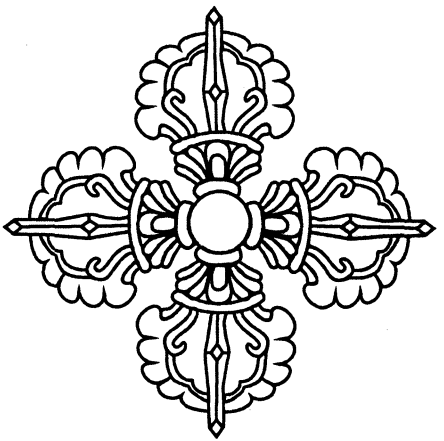
Комментарии к *Дхаммападе* изданы «Обществом по изданию палийских текстов»: *Dhammapada Commentary*, vol. I, 1906 (ed. H.C. Norman), vol. II — IV, 1911 — 1914; vol. V, 1915 (индексы; ed. L.S. Tailand). См. также новое издание: H. Smith, *Dhammapada*

Commentary, pt I, 1925. Легенды, содержащиеся в комментариях к *Дхаммападе*, были переведены Бурлингэмом: E.W. Burlingame, *Buddhist Legends, translated from the original Pāli text of the Dhammapada Commentary*, Cambridge, Mass., 1921 (Harvard Oriental Series, vol. 28 —30).

Настоящий перевод сделан с текста, помещенного в книге S. Radhakrishnan, *The Dhammapada*, Oxford, 1954; кроме того, учитывались разночтения, указанные в других изданиях.

В заключение я приношу благодарность Т.Я. Елизаренковой и П.А. Гринцеру, прочитавшим перевод *Дхаммапады* в рукописи и сделавшим много ценных замечаний.

В. Н. Топоров



ДХАММАПАДА

I. ГЛАВА ПАРНЫХ СТРОФ

1

Дхаммы обусловлены разумом, их лучшая часть — разум, из разума они сотворены. Если кто-нибудь говорит или делает с нечистым разумом, то за ним следует несчастье, как колесо за следом везущего.

2

Дхаммы обусловлены разумом, их лучшая часть — разум, из разума они сотворены. Если кто-нибудь говорит или делает с чистым разумом, то за ним следует счастье, как неотступная тень.

3

"Он оскорбил меня, он ударил меня, он одержал верх надо мной, он обобрал меня". У тех, кто таит в себе такие мысли, ненависть не прекращается.

4

"Он оскорбил меня, он ударил меня, он одержал верх надо мной, он обобрал меня". У тех, кто не таит в себе таких мыслей, ненависть прекращается.

5

Ибо никогда в этом мире ненависть не прекращается ненавистью, но отсутствием ненависти прекращается она. Вот извечная дхамма.

6

Ведь некоторые не знают, что нам суждено здесь погибнуть. У тех же, кто знает это, сразу прекращаются ссоры.

7

Того, кто живёт в созерцании удовольствий, необузданного в своих чувствах, неумеренного в еде, ленивого, нерешительного — именно его сокрушает Мара, как вихрь — бессильное дерево.

8

Того, кто живёт без созерцания удовольствий, сдержанного в своих чувствах и умеренного в еде, полного веры и решительности — именно его не может сокрушить Мара, как вихрь не может сокрушить каменную гору.

9

Кто облачается в жёлтое одеяние, сам не очистившись от грязи, не зная ни истины, ни самоограничения, тот недостоин жёлтого одеяния.

10

Но кто избавился от грязи, кто стоек в добродетелях, исполнен истины и самоограничения, именно тот достоин жёлтого одеяния.

11

Мнящие суть в несути и видящие несуть в сути, они никогда не достигнут сути, ибо их удел — ложные намерения.

12

Принимающие суть за суть и несуть за несуть, они достигнут сути, ибо их удел — истинные намерения.

13

Как в дом с плохой крышей просачивается дождь, так в плохо развитый ум просачивается вожделение.

14

Как в дом с хорошей крышей не просачивается дождь, так в хорошо развитый ум не просачивается вожделение.

15

В этом мире сетует он и в ином — сетует. В обоих мирах злочинец сетует. Он сетует, он страдает, видя зло своих дел.

16

В этом мире радуется он и в ином — радуется. В обоих мирах творящий добро радуется. Он радуется — не нарадуется, видя непорочность своих дел.

17

В этом мире страдает он и в ином — страдает, в обоих мирах злочинец страдает. "Зло сделано мной", — страдает он. Ещё больше страдает он, оказавшись в беде.

18

В этом мире ликует он и в ином — ликует, в обоих мирах творящий добро ликует. "Добро сделано мной!" — ликует он. Ещё больше ликует он, достигнув счастья.

19

Если даже человек постоянно твердит Писание, но, нерадивый, не следует ему, он подобен пастуху, считающему коров у других. Он непричастен к святости.

20

Если даже человек мало повторяет Писание, но живет, следуя дхамме, освободившись от страсти, ненависти и невежества, обладая истинным знанием, свободным разумом, не имея привязанности ни в этом, ни в ином мире, — он причастен к святости.

II. ГЛАВА О СЕРЬЁЗНОСТИ

21

Серьёзность — путь к бессмертию. Легкомыслие — путь к смерти. Серьёзные не умирают. Легкомысленные подобны мертвецам.

22

Отчетливо понимая это, мудрые — серьёзны. В серьёзности они черпают радость. На ниве благородных радуются они.

23

Вдумчивые, упорные, всегда стойкие и мудрые, они достигают нирваны, свободной от привязанностей и несравненной.

24

У энергичного, полного мыслей, действующего осмотрительно, ограничивающего себя, серьёзного, у того, чьи дела чисты, и кто живет , следую дхамме, — у того возрастает слава.

25

Пусть мудрец усилием, серьёзностью, самоограничением и воздержанием сотворит остров, который нельзя сокрушить потоком.

26

Невежды, глупые люди привержены к легкомыслию. Мудрец же хранит серьёзность, как драгоценное сокровище.

27

Избегайте легкомыслия, чуждайтесь страсти и наслаждения, ибо лишь серьёзный и вдумчивый достигает великого счастья.

28

Когда мудрый серьёзностью прогонит легкомыслие, он, беспечальный, подымаясь на вершины мудрости, смотрит на больное печалью человечество, как стоящий на горе на стоящего на равнине, как мудрый на глупого.

29

Серьёзный среди легкомысленных, многободрствующий среди спящих, мудрец выделяется, как скакун, опередивший клячу.

30

Серьёзностью достиг Магхаван первенства среди богов. Серьёзность хвалят, легкомыслие же всегда проклинается.

31

Бхикшу, находящий удовлетворение в серьёзности или со страхом взирающий на легкомыслие, пролагает путь, как огонь, пожирающий узы, большие или малые.

32

Бхикшу, находящий удовлетворение в серьёзности или со страхом взирающий на легкомыслие, неспособен к падению: ведь он близок к нирване.

III. ГЛАВА О МЫСЛИ

33

Трепещущую, дрожащую мысль, легко уязвимую и с трудом сдерживаемую, мудрец направляет, как лучник стрелу.

34

Как рыба, вырванная из своей стихии и брошенная на сушу, дрожит эта мысль: лишь бы вырваться из-под власти Мары.

35

Обуздание мысли, едва сдерживаемой, легковесной, спотыкающейся где попало, — благо. Обузданная мысль приводит к счастью.

36

Пусть мудрец стережёт свою мысль, трудно постижимую, крайне изощрённую, спотыкающуюся где попало. Стережённая мысль приводит к счастью.

37

Те, которые смирят свою мысль, блуждающую вдалеке, бредущую в одиночку, бестелесную, скрытую в сердце, освободятся от Мары.

38

У того, чья мысль нестойка, кто не знает истинной дхаммы, чья вера колеблется, — мудрость не становится совершенной.

39

В непорочной мысли, в невсполошенной мысли, отказавшейся от добра и зла, в бодрствующей мысли нет страха.

40

Зная, что это тело подобно скудели, превратив эту мысль в подобие крепости, пусть он с оружием мудрости нападёт на Мару, и да сохранит он победу и да будет он свободен от привязанностей.

41

Увы! Недолго это тело проживёт на земле, отверженное, бесчувственное, бесполезное, как чурбан.

42

Что бы ни сделал враг врагу или же ненавистник ненавистнику, ложно направленная мысль может сделать ещё худшее.

43

Что бы ни сделали мать, отец или какой другой родственник, истинно направленная мысль может сделать ещё лучшее.

IV. ГЛАВА О ЦВЕТАХ

44

Кто победит эту землю и мир Ямы и этот мир богов? Кто найдёт хорошо преподанную стезю дхаммы, как мудрец — цветок?

45

Ученик победит землю, мир Ямы и этот мир богов. Ученик найдёт хорошо преподанную стезю дхаммы, как мудрец — цветок.

46

Знающий, что это тело подобно пене, понимающий его призрачную природу, сломавший украшенные цветами стрелы Мары, пусть он пройдёт невидимый для царя смерти.

47

Человека же, срывающего цветы, чей ум в шорах, похищает смерть, как наводнение — спящую деревню.

48

Человека же, срывающего цветы, чей ум в шорах, ненасытного в чувственных утехах, смерть делает подвластным себе.

49

Как пчела, набрав сока, улетает, не повредив цветка, его окраски и запаха, так же пусть мудрец поступает в деревне.

50

Пусть смотрит он не на ошибки других, на сделанное и несделанное другими, но на сделанное и несделанное им самим.

51

Хорошо сказанное слово человека, который ему не следует, столь же бесплодно, как и прекрасный цветок с приятной окраской, но лишённый аромата.

52

Хорошо сказанное слово человека, следующего ему, плодоносно, как прекрасный цветок с приятной окраской и благоухающий.

53

Как из вороха цветов можно сделать много венков, так и смертный, когда он родится, может совершить много добрых дел.

54

У цветов аромат не распространяется против ветра, также — у сандалового дерева, у тагары или у жасмина. Аромат же добродетельных распространяется и против ветра. Благой человек проникает во все места.

55

Сандаловое дерево или тагара, лотос или вассика — среди их ароматов аромат благих дел — непревзойдённейший.

56

Слаб этот аромат, испускаемый тагарой и сандаловым деревом. Аромат же благих дел, веющий среди богов, — самый лучший.

57

Мара не находит тропы тех, кто благороден, кто живет исполненный серьёзности и кто свободен благодаря совершенному знанию.

58 — 59

Как на куче мусора, выброшенного на большую дорогу, может вырасти лотос, сладкопахнущий и радующий ум, так ученик поистине просветлённого выделяется мудростью среди слепых посредственностей, среди существ, подобных мусору.

V. ГЛАВА О ГЛУПЦАХ

60

Длинна ночь для бодрствующего, длинна йоджана для уставшего, длинна сансара для глупцов, не знающих истинной дхаммы.

61

Если странствующий не встретит подобного себе или лучшего, пусть он укрепится в одиночестве: с глупцом не бывает дружбы.

62

"Сыновья — мои, богатство — мое", — так мучается глупец. Он ведь сам не принадлежит себе. Откуда же сыновья? Откуда богатство?

63

Глупец, который знает свою глупость, тем самым уже мудр, а глупец, мнящий себя мудрым, воистину, как говорится, "глупец".

64

Если глупец связан с мудрым даже всю свою жизнь, он знает дхамму не больше, чем ложка — вкус похлёбки.

65

Если хотя бы мгновение умный связан с мудрым, быстро знакомится он с дхаммой, как язык со вкусом похлёбки.

66

Не имея разума, глупцы поступают с собой, как с врагами, совершая злое дело, которое приносит горькие плоды.

67

Нехорошо сделано то дело, совершив которое, раскаиваются, чей плод принимают с заплаканным лицом, рыдая.

68

Но хорошо сделано то дело, сделав которое, не раскаиваются, чей плод принимают радостно и удовлетворённо.

69

Пока зло не созреет, глупец считает его подобным мёду. Когда же зло созреет, тогда глупец предаётся горю.

70

Пусть глупец месяц за месяцем ест пищу с кончика травинки куса, всё-таки он не стóит и шестнадцатой части тех, кто знает дхамму.

71

Ибо, как не сразу свёртывается молоко, так содеянное злое дело не сразу приносит плоды; тлея подобно огню, покрытому пеплом, оно следует за этим глупцом.

72

Когда же глупец на своё несчастье овладевает знанием, оно уничтожает его удачливый жребий, разбивая ему голову.

73

Он может возжелать неподобающего ему положения и первенства среди бхикшу, и власти в монастырях, и почитания среди других родов.

74

"Пусть думают и миряне, и отшельники, что это сделано мной. Пусть они зависят от меня во всех делах", — таково намерение глупца; его желание и гордость возрастают.

75

Ибо одно средство ведёт к приобретению богатства, другое — к нирване. Зная же это, бхикшу, ученик Будды, не возрадуется почестям, но возлюбит одиночество.

VI. ГЛАВА О МУДРЫХ

76

Если кто увидит мудреца, указывающего недостатки и упрекающего за них, пусть он следует за таким мудрецом, как за указывающим сокровище. Лучше, а не хуже будет тому, кто следует за таким.

77

Пусть он советует, поучает и удерживает от зла. Он ведь приятен доброму и неприятен злому.

78

Пусть никто не соединяется с плохими друзьями, пусть никто не соединяется с низкими людьми. Привяжитесь к хорошим друзьям, привяжитесь к благородным людям.

79

Вкушающий дхамму живёт счастливо; с чистым умом, мудрец всегда восхищается дхаммой, возвещённой Благородным.

80

Строители каналов пускают воду, лучники подчиняют себе стрелу, плотники подчиняют себе дерево, мудрецы смиряют самих себя.

81

Как крепкая скала не может быть сдвинута ветром, так мудрецы непоколебимы среди хулений и похвал.

82

Услышав дхаммы, мудрецы становятся чистыми, как пруд, глубокий, чистый и незамутнённый.

83

Добродетельные продолжают свой путь при любых условиях. Благие, даже томясь желанием, не болтают. Тронутые счастьем или же горем, мудрецы не показывают ни того, ни другого.

84

Ни ради самого себя, ни ради другого не возжелает он ни сына, ни богатства, ни царства. На незаконной стезе не возжелает он себе успеха. Да будет он благороден, мудр и справедлив.

85

Немногие среди людей достигают противоположного берега. Остальные же люди только суетятся на здешнем берегу.

86

Те же люди, которые, действительно, следуют дхамме, когда дхамма хорошо возвещена, достигнут противоположного берега, минуя царство смерти, хотя его и трудно избежать.

87 — 88

Покинув тёмную дхамму, пусть мудрец пестует светлую. Уйдя из дома в бездомность, в одиночестве, казалось бы, мало подходящем для радости, пусть ищет он удовлетворения. Отка-

завшись от желаний, избавившись от собственности, пусть мудрец очистит от скверны свой ум.

89

Те, чей ум должным образом опирается на начала просветления, отказавшиеся от привязанностей, радующиеся освобождению, с уничтоженными желаниями, полные блеска, они в этом мире достигли нирваны.

VII. ГЛАВА ОБ АРХАТАХ

90

У совершившего странствие, у беспечального, у свободного во всех отношениях, у сбросившего все узы нет лихорадки страсти.

91

Мудрые удаляются; до́ма для них нет наслаждения. Как лебеди, оставившие свой пруд, покидают они свои жилища.

92

Они не делают запасов, у них правильный взгляд на пищу, их удел — освобождение, лишённое желаний и необусловленное. Их путь, как у птиц в небе, труден для понимания.

93

У него уничтожены желания, и он не привязан к пище; его удел — освобождение, свободное от желаний и условий. Его стезя, как у птиц в небе, трудна для понимания.

94

Чувства у него спокойны, как кони, обузданные возницей. Он отказался от гордости и лишён желаний. Такому даже боги завидуют.

95

Подобный земле, он не знает смятения; такой добродетельный подобен столпу Индры; он как пруд без грязи. У такого нет сансары.

96

У него спокойная мысль, и слово спокойно и деянье. У такого спокойного и освобождённого — совершенное знание.

97

Человек, который не верует и знает несозданное, разорвал привязанности, положил конец случаю, отказался от желаний, — поистине благороднейший человек.

98

В деревне или в лесу, в долине или на холме — где бы ни жили архаты, любая земля там приятна.

99

Приятны леса. Где не радуются прочие люди, возрадуются лишённые страсти, ибо они не ищут чувственных удовольствий.

VIII. ГЛАВА О ТЫСЯЧЕ

100

Одно полезное слово, услышав которое становятся спокойными, лучше тысячи речей, составленных из бесполезных слов.

101

Одно полустишие, услышав которое становятся спокойными, лучше тысячи стихов, составленных из бесполезных слов.

102

Одно полустишие, услышав которое становятся спокойными, лучше, чем если бы кто-нибудь продекламировал сто стихов, составленных из бесполезных слов.

103

Если бы кто-нибудь в битве тысячекратно победил тысячу людей, а другой победил бы себя одного, то именно этот другой — величайший победитель в битве.

104

Поистине, победа над собой человека, живущего в постоянном самоограничении, смирившего себя, лучше, чем победа над другими людьми.

105

Ни Мара с Брахмой, ни гандхарва, ни даже сам бог не смогут превратить у такого человека победу в поражение.

106

Пусть некто месяц за месяцем тысячекратно в течение ста лет совершает жертвоприношения и пусть другой воздаст честь — хотя бы на одно мгновенье — совершенствующему себя. Поистине, такое почитание лучше столетних жертвоприношений.

107

Пусть человек сто лет ухаживает за огнём в лесу и пусть он воздаст честь — хотя бы на одно мгновенье — совершенствующему себя. Поистине, такое почитание лучше столетних жертвоприношений.

108

Что бы ни пожертвовал в этом мире в течение года добродетельный как милостыню или приношение, всё это не сто́ит и ломаного гроша. Уважение к ведущим праведную жизнь — лучше.

109

У того, кто почтителен и всегда уважает старых, возрастают четыре дхаммы: жизнь, красота, счастье, сила.

110

Один день жизни добродетельного и самоуглублённого лучше столетнего существования порочного и распущенного человека.

111

Один день жизни умудрённого и самоуглублённого лучше столетнего существования невежественного и распущенного человека.

112

Один день жизни обладающего кипучей энергией лучше столетнего существования ленивого и лишённого энергии человека.

113

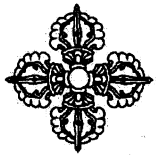
Один день жизни видевшего начало и конец лучше столетнего существования человека, не видящего начала и конца.

114

Один день видевшего бессмертную стезю лучше столетнего существования человека, не видящего бессмертной стези.

115

Один день жизни видевшего высшую дхамму лучше столетнего существования человека, не видящего высшей дхаммы.



IX. ГЛАВА О ЗЛЕ

116

Пусть он торопится совершить благое; от зла пусть он удерживает свой ум. Ибо ум того, кто не спешит делать добро, находит удовольствие в зле.

117

Если даже человек сделал зло, пусть он не делает его снова и снова, пусть он не строит на нём свои намерения. Накопление зла — горестно.

118

Если даже человек сделал добро, пусть он делает его снова и снова, пусть строит на нём свои намерения. Накопление добра — радостно.

119

Даже злой видит счастье, пока зло не созрело. Но когда зло созреет, тогда злой видит зло.

120

Даже благой видит зло, пока благо не созрело. Но когда благо созреет, тогда благой видит благо.

121

Не думай легкомысленно о зле: "Оно не придёт ко мне". Ведь и кувшин наполняется от падения капель. Глупый наполняется злом, даже понемногу накапливая его.

122

Не думай легкомысленно о добре: "Оно не придёт ко мне". Ведь и кувшин наполняется от падения капель. Умный наполняется добром, даже понемногу накапливая его.

123

Пусть избегает он зла, как купец, без спутников, но с большим богатством — опасной дороги, как желающий жить — яда.

124

Если рука не ранена, можно нести яд в руке. Яд не повредит не имеющему ран. Кто сам не делает зла, не подвержен злу.

125

К тому, кто обижает безвинного человека, чистого и безупречного человека, именно к такому глупцу возвращается зло, как тончайшая пыль, брошенная против ветра.

126

Одни возвращаются в материнское лоно, делающие зло попадают в преисподнюю, праведники — на небо, лишённые желаний достигают нирваны.

127

Ни на небе, ни среди океана, ни в горной расселине, если в неё проникнуть, не найдётся такого места на земле, где бы живущий избавился от последствий злых дел.

128

Ни на небе, ни среди океана, ни в горной расселине, если в неё проникнуть, не найдётся такого места на земле, где бы живущего не победила смерть.

X. ГЛАВА О НАКАЗАНИИ

129

Все дрожат перед наказанием, все боятся смерти — поставьте себя на место другого. Нельзя ни убивать, ни понуждать к убийству.

130

Все дрожат перед наказанием, жизнь приятна для всех — поставьте себя на место другого. Нельзя ни убивать, ни понуждать к убийству.

131

Кто, ища счастья для себя, налагает наказание на существа, желающие счастья, тот после смерти не получит счастья.

132

Кто, ища счастья для себя, не налагает наказания на существа, желающие счастья, тот после смерти получит счастье.

133

Ни с кем не говори грубо; те, с кем ты говорил грубо, ответят тебе тем же. Ведь раздражённая речь — неприятна, и возмездие может коснуться тебя.

134

Если ты успокоился, подобно разбитому гонгу, ты достиг нирваны: в тебе нет раздражения.

135

Как пастух палкой гонит коров на пастбище, так старость и смерть гонят жизнь живых существ.

136

Совершая злые дела, глупец не понимает этого. Неразумный мучается из-за своих дел подобно снедаемому огнём.

137

Кто налагает наказание на безвинных и неиспорченных, тот быстро приходит к одному из десяти состояний.

138 — 139 — 140

Его может постигнуть: острое страдание, повреждение тела и тяжёлое мучение или же болезнь, безумие; или царская немилость, или тяжкое обвинение, или потеря родных, или утрата богатств, или же домá его спалит пламенный огонь. Когда разрушается тело, глупый попадает в преисподнюю.

141

Ни хождение нагим, ни спутанные волосы, ни грязь, ни пост, ни лежанье на сырой земле, ни пыль и слякоть, ни сиденье на корточках не очистят смертного, не победившего сомнений.

142

Пусть он даже украшен, но если он живёт в мире, спокойный, смиренный, воздержанный, ведущий праведную жизнь, от-

вергающий применение наказания ко всем существам, — он брахман, он отшельник, он бхикшу.

143

Найдётся ли в мире какой-либо человек, смиривший себя скромностью, который не нуждался бы в понукании, как хорошо тренированная лошадь — в кнуте?

144

Подобно хорошо тренированной лошади, тронутой кнутом, будьте энергичными и одушевлёнными. С помощью веры, добродетели и энергии, самоуглубления и изучения дхаммы вы, вдумчивые, исполненные знания и безупречные в поведении, освободитесь от этого великого зла.

145

Строители каналов пускают воду, лучники подчиняют себе стрелу, плотники подчиняют себе дерево, добродетельные смиряют самих себя.

XI. ГЛАВА О СТАРОСТИ

146

Что за смех, что за радость, когда мир постоянно горит? Покрытые тьмой, почему вы не ищите света?

147

Взгляни на сей изукрашенный образ, на тело, полное изъянов, составленное из частей, болезненное, исполненное многих мыслей, в которых нет ни определённости, ни постоянства.

148

Изношено это тело, гнездо болезней, бренное; эта гнилостная груда разлагается, ибо жизнь имеет концом — смерть.

149

Что за удовольствие видеть эти голубоватые кости, подобные разбросанным тыквам в осеннюю пору?

150

Из костей сделана эта крепость, плотью и кровью оштукатурена; старость и смерть, обман и лицемерие заложены в ней.

151

Изнашиваются даже разукрашенные царские колесницы, также и тело приближается к старости. Но дхамма благих не при-

ближается к старости, ибо добродетельные поучают ей добродетельных.

152

Малознающий человек стареет, как вол: у него разрастаются мускулы, знание же у него не растёт.

153

Я прошёл через сансару многих рождений, ища строителя дома, но не находя его. Рожденье вновь и вновь — горестно.

154

О строитель дома, ты видишь! Ты уже не построишь снова дома. Все твои стропила разрушены, конёк на крыше уничтожен. Разум на пути к развеществлению достиг уничтожения желаний.

155

Те, кто не вёл праведной жизни, не достиг в молодости богатства, гибнут, как старые цапли на пруду, в котором нет рыб.

156

Те, кто не вёл праведной жизни, не достиг в молодости богатства, лежат, как сломанные луки, вздыхая о прошлом.

XII. ГЛАВА О СВОЁМ *Я*

157

Знающий, что своё *я* — приятно, пусть бдительно охраняет себя. Мудрец должен бодрствовать в течение одной из трёх страж.

158

Пусть он сначала себя приведёт в надлежащее состояние. Потом можно поучать и другого. Мудрый не собьётся с пути.

159

Как он поучает другого, так пусть поступает и сам. Полностью смирив себя, он может смирить и других. Поистине, смирение самого себя — трудно.

160

Ведь своё *я* — господин себе. Кто же ещё может быть господином? Полным смирением своего *я* человек находит господина, которого трудно найти.

161

Самим сделано зло, саморождённое, самовозникшее. Оно побеждает глупца, как алмаз — драгоценный камень.

162

Тот, у кого совсем дурной нрав, поступает с собой так, как мог бы пожелать ему враг. Он напоминает малуву, обвивающую дерево сал.

163

Плохие и вредные для себя дела — делать легко. То же, что хорошо и полезно, — делать в высшей степени трудно.

164

Глупец, который из-за порочного взгляда презирает учение архатов, благородных, живущих согласно дхамме, приносит плоды, как каттхака, лишь уничтожая себя.

165

Ибо сам человек совершает зло и сам оскверняет себя. Не совершает зла он тоже сам и сам очищает себя. Чистота и скверна связаны с самим собой. Одному другого не очистить.

166

Пусть он не пренебрегает своим собственным благом, как бы ни было велико благо другого. Познав своё благо, пусть он будет привержен высшему благу.

XIII. ГЛАВА О МИРЕ

167

Не следуй низменной дхамме! Не живи легкомысленно! Не следуй фальшивым взглядам! Не увеличивай существования!

168

Встань! Не будь легкомысленным! Следуй добродетельной дхамме! Соблюдающий дхамму живёт счастливо в этом мире и даже в ином.

169

Следуй добродетельной дхамме, но не следуй порочной! Соблюдающий дхамму живёт счастливо в этом мире и даже в ином.

170

Кто смотрит на мир, как смотрят на пузырь, как смотрят на мираж, того не видит царь смерти.

171

Идите, смотрите на сей мир, подобный пёстрой царской колеснице! Там, где барахтаются глупцы, у мудрого нет привязанности.

172

Кто, прежде будучи легкомысленным, потом стал серьёзным, тот освещает этот мир, как луна, освобождённая от облаков.

173

Кто добрым делом искупает сделанное зло, тот освещает этот мир, как луна, освобождённая от облаков.

174

Слеп этот мир. Немногие в нём видят ясно. Подобно птице, освобождённой от сети, лишь немногие попадают на небеса.

175

Лебеди путешествуют тропой солнца; они путешествуют по небу с помощью *иддхи.* Мудрые уходят из мира, победив Мару с его воинством.

176

Нет зла, которое не мог бы совершить человек, говорящий ложь, отказавшийся от иного мира, пренебрегший единой дхаммой.

177

Истинно, скаредные не попадают в мир богов; глупцы, действительно, не восхваляют даяния. Мудрый же, давая, радуется: ведь благодаря этому он счастлив в другом мире.

178

Плод *сотапатти* лучше, чем земное единовластье, или восхождение на небо, чем власть над всем миром.

XIV. ГЛАВА О ПРОСВЕТЛЁННОМ

179

Какой тропой поведёте вы этого бестропого, просветлённого, владеющего безграничными сферами, у которого победа не превращается в поражение и чья побеждённая страсть уже не продолжается в этом мире?

180

Какой тропой поведёте вы этого бестропого, просветлённого, обладающего безграничными сферами, у которого нет завлекающей в ловушку привязанности, желанья, сбивающего с пути?

181

Даже боги завидуют тем просветлённым, исполненным глубоких мыслей, которые наслаждаются спокойствием освобождения, преданы размышлениям, мудры.

182

Трудно стать человеком; трудна жизнь смертных; трудно слушать истинную дхамму; трудно рождение просветлённого.

183

Неделание зла, достижение добра, очищение своего ума — вот учение просветлённых.

184

Выдержка, долготерпение — высший аскетизм, высшая нирвана — говорят просветлённые, ибо причиняющий вред другим — не отшельник, обижающий другого — не аскет.

185

Неоскорбление, непричинение вреда и воздержанность в согласии с *Пратимокшей*, и умеренность в еде, и уединённое существование, и преданность возвышенным мыслям — вот учение просветлённых.

186

Даже ливень из золотых монет не принесёт удовлетворения страстям. Мудр тот, кто знает: страсти болезненны и мало от них радости.

187

Он не находит удовлетворения даже в небесных удовольствиях. Полностью просветлённый ученик радуется только уничтожению желания.

188

Ко всякому прибежищу обращаются люди, мучимые страхом: к горам и к лесам, к деревьям в роще, к гробницам.

189

Но ведь и такое прибежище не безопасно, и такое прибежище не из лучших. Достигший такого прибежища не освобождается от всех горестей.

190

Тот же, кто нашёл прибежище в Будде, в Дхамме и в Сангхе, кто владеет подлинным знанием, видит четыре благородные истины.

191

Зло, происхождение зла и преодоление зла, и благородный восьмеричный путь, ведущий к прекращению зла.

192

Вот такое прибежище безопасно, такое прибежище — лучшее. Достигший такого прибежища освобождается от всех горестей.

193

Трудно найти благородного человека: не везде он рождается. Но где рождается такой мудрый, там процветает счастливый род.

194

Благословенно рождение просветлённых, благословенно ученье истинной дхаммы, благословенно согласие сангхи, благословен аскетизм живущих в согласии.

195 — 196

Никому невозможно перечислить достоинства ("такие, мол, да этакие") того, кто почитает достойных почтенья (будь то просветлённые или ученики), преодолевших препятствия, освободившихся от печали и жалоб, того, кто почитает таких достигших освобождения и не знающих страха.

XV. ГЛАВА О СЧАСТЬЕ

197

О! Мы живём очень счастливо, невраждующие среди враждебных; среди враждебных людей живём мы, невраждующие.

198

О! Мы живём очень счастливо, небольные среди больных; среди больных людей живём мы, небольные.

199

О! Мы живём очень счастливо, нетомящиеся среди томящихся; среди томящихся людей живём мы, нетомящиеся.

200

О! Мы живём очень счастливо, хотя у нас ничего нет. Мы будем питаться радостью, как сияющие боги.

201

Победа порождает ненависть; побеждённый живёт в печали. В счастье живёт спокойный, отказавшийся от победы и поражения.

202

Нет огня, большего, чем страсть; нет беды, большей, чем ненависть; нет несчастья, большего, чем тело; нет счастья, равного спокойствию.

203

Голод — величайший недуг, *санкхары* — величайшее зло; для того, кто доподлинно знает об этом, нирвана — величайшее благо.

204

Здоровье — величайшая победа; удовлетворение — величайшее богатство; доверие — лучший из родственников; нирвана — величайшее благо.

205

Вкусив сладость одиночества и сладость успокоения, освобождается от страха и от греха тот, кто вкушает сладость блаженства дхаммы.

206

Приятно смотреть на благородных; быть в их обществе — благо. Да будет всегда счастлив тот, кто не видит глупцов.

207

Ибо странствующий в обществе глупцов страдает долгое время. Пребывание с глупцами, как с врагом, всегда приносит несчастье, а пребывание с мудрыми — счастье, как встреча с родственниками.

208

Поэтому: как луна следует звёздным путём, так нужно следовать за мудрым, знающим и многоучёным, многоперенёсшим, благочестивым, благородным — за таким хорошим и умным человеком.

XVI. ГЛАВА О ПРИЯТНОМ

209

Посвятивший себя суете и не посвятивший себя размышлению, забывший цель, цепляющийся за удовольствие завидует самоуглублённому.

210

Не привязывайся к приятному и никогда — к неприятному. Не видеть приятное и видеть неприятное — зло.

211

Поэтому не делайте приятного, ибо расставание с приятным — болезненно. Нет уз для тех, у которых нет приятного или неприятного.

212

Из приятного рождается печаль, из приятного рождается страх; у того, кто освободился от приятного, нет печали, откуда страх?

213

Из склонности рождается печаль, из склонности рождается страх; у того, кто освободился от склонности, нет печали, откуда страх?

214

Из привязанности рождается печаль, из привязанности рождается страх; у того, кто освободился от привязанности, нет печали, откуда страх?

215

Из страсти рождается печаль, из страсти рождается страх; у того, кто освободился от страсти, нет печали, откуда страх?

216

Из желания рождается печаль, из желания рождается страх; у того, кто освободился от желания, нет печали, откуда страх?

217

Исполненного добродетели и проницательности, стойкого в дхамме, говорящего правду, исполняющего свой долг — такого считает народ приятным.

218

Тот, у кого мысль не привязана к удовольствиям, в ком родилось желание неизречённого (и пусть он исполнен разума), зовётся *уддхамсота.*

219

Родственники, друзья и доброжелатели радуются, приветствуя человека, долго отсутствовавшего и пришедшего издалека невредимым.

220

Добрые дела встречают добродетельного человека, ушедшего из этого мира в другой, как родственники — своего близкого при его возвращении.

XVII. ГЛАВА О ГНЕВЕ

221

Пусть он откажется от гнева, пусть он оставит самодовольство, пусть он превозможет все привязанности. Никакие несчастья не случаются с тем, кто не привязан к имени и форме.

222

Кто сдерживает пробудившийся гнев, как сошедшую с пути колесницу, того я называю колесничим; остальные — просто держат вожжи.

223

Да победит он гнев отсутствием гнева, недоброе — добрым, да победит он скупость щедростью, правдой — лжеца.

224

Говори правду, не поддавайся гневу; если тебя просят — пусть о немногом — дай. С помощью этих трёх условий можно приблизиться к богам.

225

Мудрецы, которые никого не обижают, чья плоть всегда смирена́, идут в неизменяемое место, и, придя туда, они не страдают.

226

У тех, кто постоянно бодрствует, денно и нощно учится и стремится к нирване, исчезают желания.

227

Старо это присловье, о Атула, и в ходу оно не только в наше время: "Они порицают сидящего спокойно, они порицают многоречивого, и того, кто говорит в меру, порицают они". Нет ничего в мире, что бы они не порицали.

228

И не было, и не будет, и теперь нет человека, который достоин только порицаний или только похвалы.

229

Кто безупречен в поведении, мудр, исполнен знания и добродетели, того, наблюдая его день за днём, восхваляют мудрые.

230

Кто решится порицать того, кто подобен монете, сделанной из золота реки Джамбу? Даже боги восхваляют его: самим Брахмой прославлен он.

231

Остерегайся грехов тела, будь сдержан во всём, что касается тела; избавившись от грехов тела, будь безгрешен телом.

232

Остерегайся грехов слова, будь сдержан во всём, что касается слова; избавившись от грехов слова, будь безгрешен словом.

233

Остерегайся грехов ума, будь сдержан во всём, что касается ума; избавившись от грехов ума, будь безгрешен умом.

234

Мудрые сдержаны телом; они также сдержаны в слове; мудрые сдержаны умом; они поистине во всём сдержаны.

XVIII. ГЛАВА О СКВЕРНЕ

235

Как увядший лист, ты теперь, и посланцы Ямы пришли за тобой. И ты стоишь у порога смерти, и у тебя нет даже запаса на дорогу.

236

Сотвори себе остров, борись энергично, будь мудрым. Очищенный от скверны, безупречный, ты достигнешь небесного царства благородных.

237

И вот твоя жизнь подошла к концу. Ты приблизился к Яме, а между тем у тебя нет даже дома, и нет у тебя даже запаса на дорогу.

238

Сотвори себе остров, борись энергично, будь мудрым! Очищенный от скверны, безупречный, ты не придёшь больше к рожденью и старости.

239

Постепенно, мало-помалу, время от времени, мудрец должен стряхивать с себя грязь, как серебряных дел мастер — с серебра.

240

Как ржавчина, появившаяся на железе, поедает его, хотя она из него и возникла, так и собственные поступки приводят к несчастью того, кто преступил *дхону.*

241

Писание загрязняется, если его не повторять; дома загрязняются, если за ними не следить; красота загрязняется леностью; легкомыслие у бдительного — грязь.

242

Плохое поведение женщины — грязь; скаредность дающего — грязь; и в этом и в том мире злые дхаммы — грязны.

243

Но грязнее всего грязь невежества, худшая грязь; избавившись от этой грязи, вы, о бхикшу, будьте свободными от грязи!

244

Легко жить тому, кто нахален, как ворона, дерзок, навязчив, безрассуден, испорчен.

245

Но трудно жить тому, кто скромен, кто всегда ищет чистое, кто беспристрастен, хладнокровен, прозорлив, чья жизнь чиста.

246 — 247

Кто разрушает жизнь и произносит ложь, хватает то, что не дано ему в этом мире, и ходит к жене другого, человек, который предаётся пьянству, — подрывает себе корень здесь, в этом мире.

248

Знай это, о человек! Злые дхаммы не имеют границ. И пусть скаредность и отсутствие дхаммы не сделают тебя надолго подвластным злу.

249

Люди дают в согласии со своей верой и столько, сколько они считают нужным. А кто завидует еде и питью, полученным другими, тот ни днем ни ночью не может достичь сосредоточенности.

250

А у кого зависть уничтожена, с корнем вырвана, устранена, тот и днём и ночью может достичь сосредоточенности.

251

Нет огня подобного страсти, нет спазмы подобной гневу, нет сети подобной обману, нет реки подобной желанию.

252

Легко увидеть грехи других, свои же, напротив, увидеть трудно. Ибо чужие грехи рассеивают, как шелуху; свои же, напротив, скрывают, как искусный шулер несчастливую кость.

253

У того, кто высматривает чужие грехи и постоянно раздражён, увеличиваются желания; он далёк от уничтожения желаний.

254

В небе нет пути; нет отшельника вне нас. Люди находят радость в иллюзиях, *татхагаты* свободны от иллюзий.

255

В небе нет пути; нет отшельника вне нас. Нет вечной *санкхары;* у просветлённых нет непостоянства.

XIX. ГЛАВА О СОБЛЮДАЮЩЕМ ДХАММУ

256

Не тот соблюдает дхамму, кто с поспешностью преследует свою цель. Мудрый же взвешивает и то и другое: правое и неправое.

257

Он ведёт других, не прибегая к насилию, в соответствии с дхаммой, бесстрастно. Охраняющего дхамму, мудрого называют "соблюдающим дхамму".

258

Не потому он мудр, что много говорит. Спокойного, свободного от ненависти, не знающего страха называют "мудрым".

259

Не потому он сведущ в дхамме, что много говорит. Кто не пренебрегает дхаммой, кто — пусть он малоучён — ощущает её всем своим телом, тот, поистине, сведущ в дхамме.

260

Не потому он старший, что его голова седа. Он в преклонном возрасте, но называют его "состарившимся напрасно".

261

Тот, в ком и истина и дхамма, ненасилие, самоограничение, смирение, кто безупречен и мудр, того называют "старшим".

262

Завистливый, жадный, изворотливый человек не становится привлекательным только из-за красноречия или красивого лица.

263

Тот, у кого это уничтожено, с корнем вырвано, устранено, кто мудр и отказался от ненависти, того называют "привлекательным".

264

Непослушный и лживый не становится отшельником только благодаря бритой голове. Что это за отшельник, если он скареден и исполнен желаний?!

265

Но кто полностью подчиняет зло — большое или малое — того называют "отшельником", ибо он успокоил зло.

266

Не потому он бхикшу, что просит у других милостыню. Бхикшу становятся не иначе, как усвоив всю дхамму.

267

Кто стоит в этом мире выше добра и зла или ведёт праведную жизнь, кто живёт здесь, обладая знанием, именно такого называют "бхикшу".

268 — 269

Глупый, невежественный не становится муни, даже если он соблюдает молчание. Тот же мудрец, который, как бы имея весы, отбирает хорошее и избегает плохого, и есть муни; поэтому-то он муни. Кто взвешивает в этом мире и то и другое, тот как раз и называется "муни".

270

Он не благороден, если совершает насилие над живыми существами. Его называют благородным, если он не совершает насилия ни над одним живым существом.

271 — 272

Только послушанием и ритуалами или также многоучёностью, или же достижением самоуглубления, или одиноким ночлегом — я не достигну счастья архатства, недостижимого для простых мирян! О бхикшу! Разве вы были бы довольны, не достигнув уничтожения желаний?

XX. ГЛАВА О ПУТИ

273

Лучший из путей — восьмеричный; лучшая из истин — четыре слова; лучшая из дхамм — уничтожение страстей; лучший из двуногих — тот, кто прозорлив.

274

Вот путь, и нет другого для очищения зрения. Следуйте по нему. Всё иное — наваждение Мары.

275

Следуя по нему, вы положите конец страданию. Этот путь был провозглашён мной, когда я узнал, как удалять тернии.

276

Вы сами должны сделать усилие. *Татхагаты* — единственные учителя. Те, кто следует этим путем и самоуглублён, освободятся от оков Мары.

277

"Все *санкхары* преходящи". Когда мудро смотрят на это, тогда испытывают отвращение к злу. Вот путь к очищению.

278

"Все *санкхары* горестны". Когда мудро смотрят на это, тогда испытывают отвращение к злу. Вот путь к очищению.

279

"Все дхаммы лишены души". Когда мудро смотрят на это, тогда испытывают отвращение к злу. Вот путь к очищению.

280

Кто не встаёт, когда время вставать; кто исполнен лени, несмотря на молодость и силу; у кого решимость и мысль подавлены — тот, беспечный и ленивый, не найдёт пути к мудрости.

281

Внимательный к слову, вполне смиривший свой ум, пусть он не делает ничего дурного телом, пусть он очистит эти три пути действия, пусть он достигнет тропы, указанной мудрецами.

282

Истинно: из размышления рождается мудрость; из отсутствия размышления — уничтожение мудрости. Зная этот двойной путь к жизни и к уничтожению жизни, пусть он сделает так, чтобы мудрость увеличивалась.

283

Вырубите лес, а не одно дерево. Из леса рождается страх. Вырубив и лес, и чащу, вы, о бхикшу, станете свободными.

284

Пока у мужчины не искоренено желание к женщинам — пусть даже самое малое, — до тех пор его ум на привязи подобно телёнку, сосущему молоко у матери.

285

Вырви своё желание, как вырывают рукой осенний лотос. Следуй по пути спокойствия к нирване, указанной Сугатой.

286

"Здесь я буду жить во время дождей, здесь — зимой и летом", — так рассуждает глупец. Он не думает об опасности.

287

Такого человека, помешавшегося на детях и скоте, исполненного желаний, похищает смерть, как наводнение — спящую деревню.

288

Ни дети, ни отец, ни даже родственники не могут быть защитой тому, кого схватила смерть. У родных не найти защиты.

289

Зная эту истину, пусть мудрец, внутренне сдержанный, быстро очистит себе путь, ведущий к нирване.

XXI. ГЛАВА О РАЗНОМ

290

Если отказ от маленького счастьица позволяет увидеть большое счастье, пусть мудрый откажется от маленького счастьица, размышляя о большом счастье.

291

Тот, кто ищет себе счастье, причиняя страдания другим, запутавшись в тенетах ненависти, не освобождается от ненависти.

292

Ведь что должно быть сделано, откладывается; что не нужно делать, наоборот, делается. У таких беспечных и заносчивых увеличиваются желания.

293

Но те, чей вполне сосредоточенный ум постоянно направлен на тело, не следуют за тем, что не должно быть сделано, упорно делая то, что должно быть сделано. У таких мудрых и внимательных желания исчезают.

294

Убив мать и отца и двух царей из касты кшатриев, уничтожив царство вместе с его подданными, брахман идёт невозмутимо.

295

Убив мать и отца и двух царей из касты брахманов, убив пятым человека-тигра, брахман идёт невозмутимо.

296

Ученики Гаутамы, наделённые великой бдительностью, всегда бодрствуют. И днём и ночью, всё время их мысль устремлена к Будде.

297

Ученики Гаутамы, наделённые великой бдительностью, всегда бодрствуют. И днём и ночью, всё время их мысль устремлена к дхамме.

298

Ученики Гаутамы, наделённые великой бдительностью, всегда бодрствуют. И днём и ночью, всё время их мысль устремлена к сангхе.

299

Ученики Гаутамы, наделённые великой бдительностью, всегда бодрствуют. И днём и ночью, всё время их мысль направлена на тело.

300

Ученики Гаутамы, наделённые великой бдительностью, всегда бодрствуют. И днём и ночью их ум радуется ненасилию.

301

Ученики Гаутамы, наделённые великой бдительностью, всегда бодрствуют. И днём и ночью их ум радуется размышлению.

302

Трудно оставить мирской уклад, трудно радоваться; трудна и несчастна жизнь в доме, трудно жить с иными, чем ты. Несчастье преследует странника. Поэтому не будь странником, и пусть несчастье не преследует тебя.

303

Того, кто исполнен веры и добродетели, наделён славой и богатством, в каком бы месте он ни оказался, чтут повсюду.

304

Благие сияют издалека, как Гималайские горы. Злых же и вблизи не видно, как не видно стрел, пущенных ночью.

305

Тот, кто сидит в одиночестве, спит в одиночестве, бродит в одиночестве, тот, кто деятелен и сдерживает себя сам, пусть радуется в лесной чаще.

XXII. ГЛАВА О ПРЕИСПОДНЕЙ

306

Кто говорит ложь, а также тот, кто, сделав, говорит: "Я не делал", — попадают в преисподнюю. Ведь и тот и другой после смерти равны; люди низких деяний равны в том мире.

307

Многие из тех, чьи шеи укутаны в жёлтое, плохо соблюдают дхамму и невоздержаны. Низкие из-за своих низких деяний, они рождаются в преисподней.

308

Лучше проглотить раскалённый железный шар, подобный огненному пламени, чем нечестивому и невоздержанному воспользоваться благотворительностью страны.

309

Беспечный человек, желающий чужую жену, получит четыре вещи: достижение бесчестья, нарушенный покой, в-третьих, осуждение, в-четвёртых, преисподнюю.

310

И достижение бесчестья, и плохая судьба у него; и кратковременна любовь испуганного с испуганной, и царь налагает тяжёлое наказание. Поэтому пусть человек не ищет связи с чужой женой.

311

Как трава куса, если за неё неумело ухватиться, режет руку, так и отшельническая жизнь, если ее неверно вести, увлекает в преисподнюю.

312

Что-либо сделанное небрежно, попранный долг, сомнительное благочестье — всё это не приносит большого вознаграждения.

313

Если что-либо должно быть сделано, — делай, совершай с твёрдостью. Ибо расслабленный странник только больше поднимает пыли.

314

Несделанное лучше плохо сделанного; ведь плохо сделанное потом мучит. Но лучше сделанного хорошо сделанное, ибо, сделав его, не испытываешь сожаления.

315

Как пограничный город, охраняемый изнутри и снаружи, так охраняй себя. Не упускай же времени, ибо упустившие время предаются печали, обречённые на жизнь в преисподней.

316

Придерживающиеся ложных взглядов, стыдящиеся того, чего не должно стыдиться, и не стыдящиеся того, что постыдно, такие люди идут дурной тропой.

317

Придерживающиеся ложных взглядов, видящие опасность, когда не дóлжно бояться, и не видящие опасности, когда дóлжно бояться, эти люди идут дурной тропой.

318

Придерживающиеся ложных взглядов, различающие зло там, где зла нет, и не видящие зла там, где зло есть, эти люди идут дурной тропой.

319

Придерживающиеся правильных взглядов, знающие, что зло — зло, а незло — незло, эти люди идут хорошей тропой.

XXIII. ГЛАВА О СЛОНЕ

320

Многие люди порочны, и я буду терпеть оскорбления, как слон в битве — стрелу, выпущенную из лука.

321

Укрощённого ведут в бой; царь поднимается на укрощённого. Укрощённый, который терпит оскорбления, — лучший из людей.

322

Укрощённые мулы, и благородные синдхские лошади, и большие слоны — благо. Но лучше этого тот, кто смирил себя.

323

Ибо с этими животными не достичь недоступной страны, куда придёт человек, смиривший себя самоограничением и упражнением.

324

Слона по имени Дханапалака трудно сдержать, когда у него из висков выделяется едкая жидкость. Связанный, он не ест ни куска: слон грезит о слоновом лесе.

325

Если кто лентяй, обжора и соня, если кто, лёжа, вертится, как большой боров, накормленный зерном, — тот, глупый, рождается снова и снова.

326

Этот ум бродил прежде, блуждая, как ему хочется, как ему нравится, как ему угодно. Теперь я его полностью сдержу, как погонщик — взбесившегося слона.

327

Радуйтесь серьёзности, охраняйте свой ум! Выбирайтесь с плохого пути, как слон, застрявший в грязи.

328

Если найдёшь разумного друга, готового идти вместе, праведно живущего, мудрого, превозмогающего все невзгоды, — иди с ним, радостный и вдумчивый.

329

Если не найдёшь разумного друга, готового идти вместе, праведно живущего, мудрого, — иди один, как царь, отказавшийся от завоеванного царства, или как слон в слоновом лесу.

330

Лучше жить одному. Нет дружбы с дураком. Ты, имеющий мало желаний, иди один и не делай зла, как слон в слоновом лесу.

331

Друзья приятны, когда в них возникает потребность. Приятно удовольствие, если оно взаимно. В смертный час приятна добродетель. Отказ от всех зол — приятен.

332

Приятно материнство в этом мире; отцовство также приятно; приятно отшельничество в этом мире; также приятно брахманство.

333

Добродетель приятна вплоть до старости; приятна стойкая вера; приятно достиженье мудрости; приятно воздержание от зла.

XXIV. ГЛАВА О ЖЕЛАНИИ

334

Желание беспечно живущего человека растёт, как малува. Он мечется из существования в существование, как обезьяна в лесу, ищущая плод.

335

Как плодовитая трава бирана, растут печали у того, кого побеждает это несчастное желание — привязанность к миру.

336

Кто в этом мире побеждает это несчастное, трудно победимое желание, у того исчезают печали, как капли воды с листа лотоса.

337

Вот что говорю я вам: "Благо вам, сколько вас здесь ни собралось! Вырывайте корень желания, как вырывают бирану, чтобы найти благовонный корень усиру! И да не сможет победить вас Мара, как поток — тростник".

338

Как дерево, хотя и вырванное, продолжает расти, если корень его не повреждён и крепок, так и страдание рождается снова и снова, если не искоренена склонность к желанию.

339

У кого сильны тридцать шесть потоков, устремлённых к удовольствиям, и мысли направлены на страсть, того, отклонившегося от правильных взглядов, уносят потоки.

340

Потоки текут везде. Лата буйно разрастается. Увидев эту расцветшую лату, вырежьте её корень с помощью мудрости.

341

Бывает, что на человека нахлынут плотские вожделения. Привязанные к удовольствиям, ищущие счастья, такие люди, поистине, подвержены рождению и старости.

342

Люди, гонимые желанием, бегают вокруг, как бегает перепуганный заяц. Связанные путами и узами, они снова и снова в течение времени возвращаются к страданию.

343

Люди, гонимые желанием, бегают вокруг, как бегает перепуганный заяц. Поэтому бхикшу, если он хочет уничтожить страсть, пусть изгонит желание.

344

Он свободен от желаний, свободен от страстей, предан жизни в лесу — и всё-таки бежит в чащу желаний. Смотрите на этого человека: свободный, он бежит в ярмо.

345

Мудрые не говорят: крепки эти путы, сделанные из железа, дерева или из травы бабба. Ведь страстная-страстная привязанность к женщинам, детям или серьгам из драгоценных камней — крепче.

346

Мудрые говорят: крепки эти путы, тянущие вниз, коварные, из которых трудно освободиться. Разрубив их, они странствуют, отказавшись от страсти и удовольствия, без желаний.

347

Возбуждённые страстью попадают в поток, как паук в сотканную им самим паутину. Мудрые же, уничтожив поток, отказавшись от всех зол, странствуют без желаний.

348

Пересекая поток существования, откажись от прошлого, откажись от будущего, откажись от того, что между ними. Если ум освобождён, то, что бы ни случилось, ты не придёшь снова к рождению и старости.

349

У человека со смущённой мыслью, с сильной страстью, видящего лишь удовольствие, — желание всё возрастает: поистине, он делает путы крепкими.

350

Кто находит удовлетворение в спокойной мысли, постоянно размышляет, думает о неприятном, именно тот положит конец желаниям, тот уничтожит путы Мары.

351

Он достиг совершенства, он бесстрашен, и у него нет желаний; безупречный, он уничтожил тернии существования: это его тело — последнее.

352

У него нет желаний, он свободен от привязанностей, искусен в словах и в их объяснении; он знает порядок букв (какие идут прежде и какие потом); его называют великим мудрецом и великим человеком. Это его тело — последнее.

353

Я всё победил, я всё знаю; при любых дхаммах я не запятнан. Я отказался от всего, с уничтожением желаний я стал свободным. Учась у самого себя, кого назову я учителем?

354

Дар дхаммы превосходит всякий дар; сладость дхаммы превосходит всякую сладость; радость дхаммы превосходит всякую радость; уничтожение желаний побеждает любую печаль.

355

Богатства убивают глупого, а не тех, кто ищет другого берега. Желая богатства, глупый убивает себя, как других.

356

Плевелы портят поля, страсть портит этих людей. Поэтому то, что дано освободившимся от страсти, приносит великий плод.

357

Плевелы портят поля, ненависть портит этих людей. Поэтому то, что дано освободившимся от ненависти, приносит великий плод.

358

Плевелы портят поля, ненависть портит этих людей. Поэтому то, что дано освободившимся от глупости, приносит великий плод.

359

Плевелы портят поля, ненависть портит этих людей. Поэтому то, что дано освободившимся от желания, приносит великий плод.

XXV. ГЛАВА О БХИКШУ

360

Сдержанность зрения — хороша, сдержанность слуха — хороша, сдержанность обоняния — хороша, сдержанность языка — хороша.

361

Сдержанность тела — хороша, сдержанность речи — хороша, сдержанность мысли — хороша, сдержанность во всём — хороша. Бхикшу, сдержанный во всём, освобождается от всех печалей.

362

Кто управляет рукой, управляет ногой, управляет речью, управляет в совершенстве, ибо внутренне радостен, сосредоточен, одинок и удовлетворён, — вот такого называют бхикшу.

363

У бхикшу, который сдержан в слове, мудро рассуждает, не надменен и объясняет значение и дхамму, речь сладка.

364

Бхикшу, который находит удовольствие в дхамме, восхищён дхаммой, размышляет о дхамме, помнит дхамму, — не отпадёт от истинной дхаммы.

365

Пусть он не презирает то, что он сам получил; пусть он не завидует другим. Ибо не достигает сосредоточенности бхикшу, завидующий другим.

366

Если бхикшу не презирает то, что он сам получил (пусть даже малое), его, ведущего чистую жизнь и усердного, прославляют боги.

367

У кого совсем нет отождествления себя с именем и формой и кто не печалится, не имея ничего, именно такого называют бхикшу.

368

Пусть бхикшу, живущий в дружбе, верящий в учение Будды, достигнет спокойного места, счастья, прекращения *санкхар.*

369

О бхикшу! Опорожни этот корабль; опорожнённый тобой, он будет легко двигаться. Уничтожив страсть и ненависть, ты достигнешь нирваны.

370

Отсеки пять, откажись от пяти, стань выше пяти! Бхикшу, преодолевший пять привязанностей, называется "пересёкшим поток".

371

Размышляй, о бхикшу, и не будь легкомыслен; не давай мысли вращаться в потоках чувственных удовольствий, чтобы

тебе, беспечному, не пришлось глотать железный шар и, горя в огне, кричать: "Вот страдание!"

372

Нет размышления у того, кто не знает; нет знания у того, кто не размышляет. У кого же и размышление и знание, тот, действительно, близок к нирване.

373

Бхикшу с успокоенным умом, удалившийся в одиночество, испытывает сверхчеловеческое наслаждение: он отчётливо видит дхамму.

374

Всякий раз, когда он во всей полноте познаёт возникновение и разрушение элементов, он, знающий это бессмертие, достигает радости и счастья.

375

Здесь вот начало для мудрого бхикшу; наблюдение за чувствами, удовлетворение и воздержанность в согласии с *Пратимокшей*. Следуй за благородным другом, ведущим чистую жизнь и усердным.

376

Пусть он будет благосклонен в жизни и праведен в поведении. Тогда, исполненный радости, он положит конец страданию.

377

Как вассика сбрасывает увядшие цветы, так и вы, о бхикшу, должны освободиться от страсти и ненависти.

378

Бхикшу называют спокойным, если его тело спокойно, речь спокойна, ум спокоен, если он сосредоточен и отказался от мирских благ.

379

Сам себя побуждай, сам себя проверь. Такой бхикшу, следящий за собой, сосредоточенный, будет счастливо жить.

380

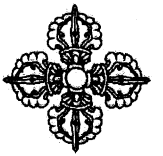
Ибо ты сам себе господин, ибо ты сам себе путь. Поэтому смири себя, как купец хорошую лошадь.

381

Пусть бхикшу, исполненный счастья, верящий в учение Будды, достигнет спокойного места, счастья, прекращения *санкхар*.

382

Бхикшу, который, хотя он и молод, обращается к учению Будды, освещает этот мир, как луна, освободившаяся от облака.



XXVI. ГЛАВА О БРАХМАНАХ

383

Прекрати поток, иди вперёд, гони прочь желанья, о брахман! Познавая уничтоженье *санкхар*, ты узнаешь несозданное, о брахман!

384

Когда брахман в двух дхаммах достигает другого берега, тогда с него, знающего, спадают все путы.

385

Я называю брахманом того, для кого не существует ни этого берега, ни того берега, ни этого и того вместе, кто бесстрашен и свободен от привязанностей.

386

Я называю брахманом того, кто размышляет, свободен от страстей, спокоен, кто делает своё дело, преодолевает желания, кто достиг высшего блага.

387

Солнце сияет днём, луна светит ночью. Воин сияет в доспехах, брахман сияет при размышлении. Но день и ночь напролёт ярким блеском сияет просветлённый.

388

Тот, кто отбросил зло, зовётся брахманом; тот, кто живёт в покое, — отшельником; отбросивший свою грязь называется "очистившимся".

389

Нельзя ударить брахмана, но и брахман пусть не изливает свой гнев на обидчика. Позор тому, кто ударил брахмана, и еще бóльший позор излившему гнев на обидчика.

390

Для брахмана нет ничего выше, чем удерживать свой ум от приятного. Где исчезает желание уничтожать, там прекращается страдание.

391

Я называю брахманом того, кто не совершил зла ни телом, ни словом, ни мыслью — кто сдерживает себя в трёх вещах.

392

От кого бы мы не узнали дхамму, указанную совершенно просветлённым, с благодарностью нужно почтить его, как брахман — жертвенный огонь.

393

Брахманом становятся не из-за спутанных волос, родословной или рождения. В ком истина и дхамма, тот счастлив и тот брахман.

394

Что за польза тебе в спутанных волосах, о глупец! Что за польза тебе в одежде из шкуры! Ведь внутри тебя — джунгли, ты заботишься только о внешности.

395

Человека, который носит пыльные одежды, истощённого, с просвечивающими венами, одинокого, размышляющего в лесу, я называю брахманом.

396

Но я не называю человека брахманом только за его рождение или за его мать. У кого есть привязанности, имя тому "говорящий *бхо*". Я же называю брахманом того, кто свободен от привязанностей и лишён благ.

397

Я называю брахманом того, кто разорвал путы и кто, действительно, не дрожит от страха, кто преодолел привязанности и отрешился от мира.

398

Я называю брахманом того просветлённого, который устранил препятствия и разорвал ремень, плеть и цепь с уздой.

399

Я называю брахманом того, кто, не будучи виноватым, сносит упрёки, наказания, заточение, у кого терпение — сила, а сила — войско.

400

Я называю брахманом того, кто свободен от гнева, соблюдает свои обязанности, добродетелен и лишён похоти, кто сдержан и для кого это тело — последнее.

401

Я называю брахманом того, кто не льнёт к чувственным удовольствиям, подобно воде на листе лотоса или горчичному зерну на острие шила.

402

Я называю брахманом того, кто отрешился от мира и сбросил ношу, кто даже в этом мире знает уничтожение своего страдания.

403

Я называю брахманом того, кто достиг высшего блага, кто знает правый путь и ложный путь, мудреца, чьи знания глубоки.

404

Я называю брахманом того, у кого мало желаний, кто не имеет дома и не связан ни с домовладельцами, ни с бездомными.

405

Я называю брахманом того, кто не убивает и не заставляет убивать, кто не поднимает палку на живые существа, трусливые они или храбрые.

406

Я называю брахманом того, кто среди взволнованных остаётся невзволнованным, среди подымающих палку — спокойным, среди привязанных к миру — свободным от привязанностей.

407

Я называю брахманом того, с кого страсть, и ненависть, и гордыня, и лицемерие спадают столь же легко, как горчичное зерно с острия шила.

408

Я называю брахманом того, кто говорит правдивую речь, поучительную, без резкостей, никого не обижающую.

409

Я называю брахманом того, кто здесь, в этом мире, не берёт того, что не дано, будь оно длинным или коротким, малым или большим, добрым или злым.

410

Я называю брахманом того, у кого ни в этом мире, ни в том нет желаний, кто отрешён и не имеет склонностей.

411

Я называю брахманом того, у кого нет желаний, кто с помощью знания освободился от сомнений и достиг погружения в бессмертие.

412

Я называю брахманом того, кто здесь избежал привязанности и к доброму и к злому, кто беспечален, бесстрастен и чист.

413

Я называю брахманом того, кто, как луна, без пятен, чист, безмятежен, невзволнован, у кого угасла радость существования.

414

Я называю брахманом того, кто преодолел эту грязную, трудную дорогу, сансару, обман, кто переплыл и достиг другого берега, кто вдумчив, свободен от желаний и лишён сомнений, не имеет привязанностей и спокоен.

415

Я называю брахманом того, кто здесь, отказавшись от страсти, бездомный, бродит вокруг, в ком угасло желание существовать.

416

Я называю брахманом того, кто здесь, отказавшись от желания, бездомный, бродит вокруг, в ком угасло желание существовать.

417

Я называю брахманом того, кто, оставив привязанность к человеческому, преодолел и небесные привязанности, кто отрешился от всех привязанностей.

418

Я называю брахманом мужа, победившего все миры, того, кто отказался от приятного и неприятного, кто хладнокровен и отрезает себе путь к новому рождению.

419

Я называю брахманом того, кто знает всё о смерти и рождении живых существ, кто свободен от привязанностей и просветлён, кто *сугата*.

420

Я называю брахманом того, чью стезю не знают ни боги, ни гандхарвы, ни люди; архата, у которого исчезли желания.

421

Я называю брахманом того, кто свободен от привязанностей и ничего не имеет, для кого ничего нет ни в прошлом, ни в будущем, ни в настоящем.

422

Я называю брахманом того, кто мощен, как бык, благороден, мужествен, победоносен, обладает великой мудростью, свободен от желаний, совершенен и просветлён.

423

Я называю брахманом того, кто знает своё прежнее существование и видит небо и преисподнюю; кто, будучи мудрецом, исполненным совершенного знания, достиг уничтожения рождений; кто совершил всё, что возможно совершить.

КОММЕНТАРИИ

I. ГЛАВА ПАРНЫХ СТРОФ (Yamakavaggo)

1 — 2. Эти две строфы довольно трудны для понимания. В связи с их интерпретацией и переводом возникла дискуссия, кратко освещенная М. Мюллером (SBE, X, p. 3 – 4) и продолженная в трудах многочисленных учёных вплоть до нашего времени. Суть разногласий — в различном понимании термина "дхамма", одного из центральных в буддийской философии и догматике (об этом см. во вступительной статье; там же указана литература). "Дхамма" в разбираемом месте переводилась очень различно: naturae [a mente principium ducunt] (Фаусбёль), action (Годжерли), die Pflichten (Вебер), all faculties [of mind] (д'Альвис), mental faculties (Чайлдерс), things (Рис-Дэвидс), Dinge (Нейманн, Дальке), [mental] natures (Радхакришнан), all conditions (Нарада Маха Тхера), religious life (Кунхан Раджа); особенно показателен перевод М. Мюллера — all that we are. Попытка однозначного перевода в данном случае пока едва ли оправдана. Несомненно, что разные направления внутри буддизма понимали этот термин в соответствии с общей системой их взглядов, а позднейшие интерпретаторы (как в Европе, так и в Азии), — как правило, в зависимости от тех ассоциаций из области античной или современной философии, которые возникали у них при анализе "дхаммы". Разумеется, можно было бы попытаться выяснить первоначальное значение этого слова в буддизме. Однако это ни в коей мере не решило бы проблемы понимания его в Дхаммападе и, тем более, его перевода, так как, во-первых, "дхамма" имеет целый ряд значений уже в Дхаммападе и, во-вторых, разные направления и разные эпохи связывали с этим словом неодинаковые значения (обстоятельство, которое, по-видимому, делает маловероятным точное определение этого термина).

Одна из возможностей разного толкования слова "дхамма" тесно связана с многочисленными попытками осмыслить его в плане индуизма. Кажущаяся простота такой интерпретации соблазняла многих учёных, однако сейчас такой путь должен быть признан порочным. Разуме-

ется, это не значит, что внимание исследователя не должно останавливаться на случаях поразительных аналогий с предшествующими или современными буддизму учениями: выявление таких аналогий важно, но не столько для изучения структуры буддизма, сколько в относительно второстепенном плане его генетических связей. Из индуистских аналогий к мыслям, выраженным в первых двух строфах Дхаммапады, наиболее показательны отмеченные Радхакришнаном и Рагхаваном в Упанишадах. Ср. Amitabindu Up., 2; Maitrayani Up., VI, 34; Brhadāranyaka Up., 4, 5. Впрочем, некоторые из таких сопоставлений не вполне состоятельны. Ср. критику Б. Баруа и С. Митры, сравнивавших Дх. I, 1 — 2 с Chāndogya Up., VII, 3, I (B. Barua, S. Mitra, *Prakrit Dhammapada...*, Calcutta, 1921), со стороны Рис-Дэвидс, предположившей в данном случае влияние философии Капилы — санкхьи (C. A. F. Rhys Davids, *The minor anthologis...*, London, 1931. — см. комментарий к соответствующей строфе).

Относительно значений слова "разум" (mano) см. Dict., VI, p. 144 – 146; индуистская трактовка этого понятия, помимо ряда других трудов, представлена и в *Мокшадхарме.*

Об этих двух строфах см.: B. K. Sengupta, *Buddhist psychology.* — IHQ, vol. 32, 1956, p. 267.

5 — 6. Самые известные строфы, многократно повторяемые в буддийской литературе. Формальная их связь между собой чрезвычайно слаба, потому они стоят несколько обособленно среди других в «Главе парных строф». Никоим образом нельзя отождествлять сказанное в 5-й строфе с христианским положением о любви, прекращающей ненависть, так как понятие любви (mettā) в буддизме и его направленность совершенно иные, чем в христианском учении.

7 — 8. Мара (Māra) — владыка смерти, злой дух (часто олицетворение страстей), искуситель, пытавшийся соблазнить Гаутаму, покинувшего свой дом и семью, обещанием ему всемирного владычества над четырьмя великими материками за отказ от своего предприятия. Несмотря на неудачу, Мара не оставляет своих надежд. В *Джатаках* рассказывается о мыслях Мары: “Рано или поздно в душе его (т. е. Будды) должна возникнуть какая-либо вредная, коварная или злая мысль; в этот момент я стану его повелителем.” — И с этого часа он (т. е. Мара) следовал за ним, выжидая какой-либо ошибки, приросши к нему, подобна тени, идущей за предметом, отбрасывающим её.» (См. Rhys Davids, *Bud-*

dhist birth stories, vol. I, London, 1880, p. 84). В *Дхаммападе* Мара упоминается довольно редко, здесь он лишён сколько-нибудь конкретных черт. Более определённо выступает он в *Сутта-нипате* и особенно в позднейших буддийских текстах. Народная этимология связывает имя Мары со словом "смерть". См., однако: S. Sen, *Pāli "māraji": Sanskrit "smarajit"*. — IHQ, vol. 32, 1956, p. 139 – 140. О Маре см. E. Windisch, *Māra und Buddha*. — «Abhandlungen der philologisch — historische Klasse der koniglichen Sachuschen Gesellschaft der Wissenschaften», 1895; A. Wayman, *Studies in Yama and Māra*. — «Indo-Iranian Journal», vol. III, 1959, p. 44 – 73, 112 – 131.

9 — 10. Жёлтая одежда была отличительным признаком членов буддийской сангхи. Эта одежда состояла из старых выброшенных тряпок из белой ткани, пожелтевшей от ветхости. Первоначальный выбор такого цвета объясняется, видимо, тем, что он считался самым низким и презренным. Буддийским подвижникам не разрешалось снимать жёлтую одежду. Не случайно выражения "надеть жёлтое платье" или "снять жёлтое платье" означали вступление в сангху или выход из неё.

Обе строфы содержат труднопереводимую игру слов: kāsāva — "желтая одежда", akasāva — "нечистота, грех" (ср. anikkasāva — "не свободный от нечистоты, от греха"). Кроме того, arahati — "он достоин" — напоминало об архатах (см. прим. к главе VII). Игра слов такого же рода была использована в *Махабхарате*, XII, 568 (aniskasāye kāsāyam — "желтая одежда на том, кто не свободен от нечистоты").

11 — 12. Рассказывают, что эти слова были сказаны Буддой в небольшой деревушке около Раджагрихи, где жили брахманы, изложившие ему основы своей веры. Ср. сходное место в арабской версии «Повести о Варлааме и Иоасафе» (М. — Л., 1947, с. 26). В китайской версии прибавлено несколько весьма существенных фраз: "Всюду в мире смерть, и нет убежища ни в одном из миров. Правда, боги наслаждаются в период блаженства, но и их счастье также должно кончиться, и они также должны умереть!" — и т. д.

Суть (sāra) и несуть (asāra) — весьма сложные понятия, поразному переводимые: truth — untruth, real — unreal, core — not-core, echt — unecht и т. д.

13 — 14. Услышав слова, сказанные Буддой, брахманы решили стать его последователями и отправились в обитель (вихару). Однако в

пути мысль о жёнах и близких, покинутых ими, причиняла брахманам мучение. Начавшаяся гроза заставила их укрыться в домах. В одном из них была ветхая крыша, пропускавшая влагу. Имея это в виду и зная настроение брахманов, Будда обратился к ним со словами, содержащимися в этих двух строфах.

17 — 18. Беда (duggati) и счастье (suggati) — эти слова часто заменяются при переводах через противопоставление ада и рая, с чем трудно согласиться. По существу речь идёт здесь о нижнем и верхнем мирах, в которые люди попадают после смерти в зависимости от их поступков.

19 — 20. Писание (sahita) объяснено комментатором как название *Типитаки* (Dx. A. I, 157), хотя, кажется, она больше нигде не называется термином sahita. Слово "святость" передает sāmanna палийского текста и в известной степени противопоставляется термину trālimana в индуизме (об этом слове в буддизме см. ниже).

В этих строфах достаточно ярко рисуется отношение Будды к суемудрию и показной набожности.

Об этих строфах см.: B.K. Sengupta, *Buddhist psychology.* — IHQ, vol. 32, 1956, p. 267.

II. ГЛАВА О СЕРЬЁЗНОСТИ (Appamādavaggo)

Перевод слова appamādo, выражающего центральное понятие этой главы, довольно сложен. Наиболее точно это слово можно было бы передать как "нелегкомыслие", "отсутствие легкомыслия (беззаботности)". В таком случае стал бы ясным структурный параллелизм ряда строф 2-й главы (ср. 21), однако точный перевод appamādo сделал бы многие места неудобочитаемыми. Поэтому в согласии с традицией пришлось переводить это слово как "серьёзность" и тем самым нарушить формальные особенности этой главы.

21. Прежде всего обращает на себя внимание исключительно высокая звуковая организация этой строфы:

appamādo amatapadam, pamādo maccuno padam
appamattā na miyanti, ye pamattā yathā matā.

Весьма любопытно, что amata ("бессмертие") объяснено Буддхагхошей как "нирвана" (именно так переведено amata P. и M. Маратрэ. — R. et M. Maratray, *Le Dhammapada*, Paris, 1931). Однако Лесны (V. Lesnŷ,

Dhammapada in the light of Turkestan discoveries. — AOr, XVII, 1949, стр. 26 — 27) сомневается в возможности такого понимания, указывая, что ни в одной версии *Дхаммапады* в этом месте не упоминается нирвана, причём неверно утверждение, будто бы это слово нарушает размер. Исходя из параллелизма обеих частей первого стиха и из некоторых сходных мест (Дх. 168 — 169; 6-й наскальный эдикт Ашоки; Самъютта-никая, I, 4, 2, 6; *Уданаварга* — см. N. P. Chakravarti, *L Vdanavarga, Sanskrit*, Paris,1930, p. 63), Лесны настаивает на том, что amatapada — "место вечной жизни (бессмертия)". В Дх. А, I, 228 amatapada интерпретировано как "путь достижения бессмертия". Эта строфа была, видимо, широко известна. Во всяком случае, она встречается в *Дипавансе,* VI, 53 и в *Махавансе,* 25 (ср. «Sanatsujāliya», II, 4, — SBE, VIII, 138). См. также Рагхаван, стр. 59. Сравнение с Chāndogya Up., VII, 4, 1 — 3 теперь поставлено под сомнение.

22. Благородный (ariya) — тот, кто вступил на путь, ведущий к бессмертию. Следовательно, это понятие нельзя смешивать с соответствующим индуистским.

23. Здесь речь идёт об архатах. Относительно нирваны (nibbāna) см. во вступительной статье. Поскольку это понятие принадлежит к числу важнейших в буддизме, литература, посвящённая ему, огромна. Особое значение имеет работа Ф.И. Щербатского: «The conception of buddhist nirvana», Leningrad, 1927.

"Несравненная нирвана" (yogakkhema nibbāna) — распространённое клише буддийской литературы. Ср. *Мокшадхарма*, гл. 245, 8935.

24. Осторожно (nisamma) — об этом слове и его тибетском соответствии из *Уданаварги* см. H. W. Bailey, *A problem of the Indo-Iranian vocabulary.* — ROr, XXI, 1958, p. 62.

25. Образ потока (ogha), увлекающего за собой всё, что ему попадается на пути, и безопасного острова (dipa) или берега, против которого бессилен поток, относится к числу наиболее популярных в индийской литературе (ср. *Мокшадхарма*, гл. 249, 9031; *Шантипарва*, 9939). Традиционное для буддизма переносное толкование этой символики отождествляет поток с вожделением, грехом, переселением душ и заблуждением, а остров — с нирваной или архатством. В *Дхаммападе* эти образы используются в строфах 47, 251, 287, 370. В ряде случаев (например, в *Махапариниббанасутте*) очевидна ассоциация dipa — "остров" с dipa — "свет, светильник".

26. См. Beobacht., 161.

30. Магхаван (Maghavan) — собственно "щедрый", эпитет, как правило, относящийся к Индре ещё в *Ведах* и исключительно к нему — в послеведийскую эпоху. В буддизме несколько одиозный Индра был вытеснен Саккой (Sakka), предводителем 33 богов (числовая символика восходит к *Ведам,* ср. *Ригведа,* I, 45, 2). Тем не менее следует остерегаться отождествления Индры и Сакки: их связь только генетическая. Символическое значение числа 33 (tāvatimsa) в буддийской литературе, видимо, утрачивается; точно так же ограничиваются функции Сакки и его окружения, однако они продолжают играть некоторую роль в религиозных представлениях буддизма. Так, люди, не достигшие высшего знания, но ведущие праведную жизнь, могли снова родиться в мире этих богов.

31. Бхикшу (bhikkhu) — посвящённый в духовный сан последователь Будды, собственно нищенствующий.

Пожирающий — первые европейские переводчики исходили не из daham — "пожирающий" (об огне), "сжигающий", а из saham — "побеждающий" (Фаусбёль, Вебер). Теперь принято чтение daham, как у Буддхагхоши (эта традиция была возобновлена М. Мюллером).

Узы (samyojana) — речь идёт об узах, привязывающих человека к колесу новых рождений (излюбленный образ буддийской литературы). Насчитывали десять родов уз: самообман (заблуждение относительно собственного *я*); сомнение; вера в ложные обряды и церемонии; чувственные желания; ненависть; привязанность к миру форм (к земному существованию); привязанность к миру, лишённому форм (желание небесной жизни); гордыня; самооправдание и невежество.

32. Буддхагхоша указывает, что достигший этого положения не может выйти из состояния покоя, созерцания, не может уклониться с четырёх путей: "Если он достиг их, он не может потерять их; если он их ещё не достиг, он непременно достигнет их".

III. ГЛАВА О МЫСЛИ (Cittavaggo)

О специфике термина citta ("мысль") см. во вводной статье.

33. Взгляд, согласно которому мысль — нечто трепещущее, дрожащее, с трудом контролируемое, очень характерна для буддизма, а отчас-

ти и для индуизма. Обуздать мысль, придать ей правильное направление — долг каждого последователя Будды. (Ср. *Джатаки,* т. I, стр. 400). Из индуистских параллелей ср. *Бхагаладгита*, VI 35; образ лучника и стрелы использован в Mundaka Up., II, Bhagavata Up., XI.

37. Аналогии из индуистских сочинений недавно были указаны Рагхаваном.

Согласно буддийским представлениям, вместилище и центр мысли находится в сердце (ср. citta — "мысль" и "сердце").

39. Непорочная мысль (anavassutacitta). См. рассуждения М. Мюллера об этом сочетании (SBL, vol. X, 1881, p. 12 — 14).

Отказ от добра и зла (ср. ницшеанские идеи такого рода), по мнению Будды, необходим в силу того, что добро, всегда связанное со злом, способствует новым рождениям; лишь отказ от добра и от зла поможет прекратить поток рождений.

40 — 43. Эта часть отражена и в китайской *Дхаммападе* (гл. XI). Сказанное здесь приписывается Будде (в эпизоде с черепахой).

Относительно Дх. 41 см. Beobacht., 164.

Дх. 43 иногда сравнивается с Chāndogya Up., VII, 5, 1 (B. Barua, S. Mitra. *Prakrit Dhammapada...).*

Ложно направленная мысль, истинно направленная мысль — имеются в виду мысли, направленные к десяти грехам (убийство, воровство, прелюбодеяние, клевета, болтовня и т. д.) или к десяти добродетелям (благородство, почтительность, размышление и др.).

IV. ГЛАВА О ЦВЕТАХ (Pupphavaggo)

44. Хорошо преподанную стезю дхаммы (dhammapadam sudesitam) — в этом стихе обыгрывается название *Дхаммапады* (то же в строфе 45). Комментатор указывает, что здесь *dhammapada* обозначает 37 факторов просветления.

45. Словом "ученик" переводится здесь гораздо более конкретный термин *секха* (sekha), обозначавший ученика, достигшего первой стадии совершенствования (sotāpatti). Уничтожив все привязанности, *секха* мог достичь архатства и стать уже *асекхой* (asekha).

46. Украшенные цветами стрелы — один из атрибутов Мары. Стрела, пронзающая сердце, порождает страсть. Не случайно уже

в ведийской мифологии Кама (персонифицированное желание, страсть) был снабжён стрелами (ср., например, *Атхарваведа,* III, 25), позднее цветочные стрелы стали признаком бога любви Кандарпы. Более того, очень рано сама стрела стала предметом поклонения как оружие богов (см. *Ригведа,* VI, 516). Эти примеры помогают уяснить и смысл буддийской символики.

48. Интересная параллель к этому месту из *Шантипарвы* приведена Радхакришнаном.

49. Популярное в буддийской литературе сравнение. Смысл его заключается в том, что нищенствующий берёт лишь то, что ему дают, и никому не наносит ущерба.

54. Подобное сравнение встречается и в более древних текстах. Ср. *Таиттирия Араньяка,* X, 9.

Тагара — кустарник Tabernaemontana coronaria; из этого растения делается ароматная пудра.

55. Вассика — род жасмина с крупными цветами (Jasminum Sambac).

58 — 59. Лотос является одним из самых употребительных образов индийской литературы. Рождённый в грязи (в иле) и чудесно расцветающий под лучами солнца, лотос символизирует неограниченные возможности развития.

Мудрость (paññā) — в буддизме одна из основных форм познания, достигаемая скорее с помощью интуиции и духовного прозрения, чем с помощью наблюдения и анализа.

V. ГЛАВА О ГЛУПЦАХ (Bālavaggo)

60. Йоджана (yojana) — мера длины, около 11 км.

Сансара (sansara) — цепь рождений и смерти, от которой можно освободиться, познав истинную дхамму и достигнув нирваны.

62. Слова Будды относятся к эпизоду с восьмидесятилетним старцем-брахманом, воздвигнувшим себе большой дом и вскоре умершим.

65. Ср. *Махабхарата,* X, 178.

69. Аналогичный мотив отмечен и в *Самъютта-никае.*

70. Комментатор объясняет, что здесь идёт речь о тех, кто понял четыре благородные истины (sankhata-dhammānam).

Трава куса — Poa cynosuroides.

71. Ср. «Законы Ману», IV, 172. Об этой строфе см. Phil. Ind., 184.

75. Термин "одиночество" предполагает разные виды ухода из мира и изоляции: уединение в лесу, отказ от праздных мыслей, высшая форма одиночества и свободы — нирвана.

Аналогию к этой строфе видят в Katha Up., I, 2, 1 – 2.

VI. ГЛАВА О МУДРЫХ (Panditavaggo)

Эта глава обнаруживает связь как с предыдущей, так и с последующей главами.

78. Ср. 61.

79. Как указывает комментатор, эпитет "Благородный" (ariya) относится к Будде и к приверженцам его взглядов.

80. Эта строфа в известной степени напоминает 33-ю строфу и полностью (за исключением одного слова) повторяется в 145-й.

Сказанные в этой строфе слова по традиции приписываются Будде, обратившемуся с ними к человеку, который путешествовал по разным странам и изучил профессии лучника, строителя и т. д. Узнав, что Будда может управлять своим телом, этот человек попросил объяснить ему, что это такое. Далее следует ответ Будды.

81. Отчасти сходный мотив представлен и в *Бхагавадгите*, II, 66 — 67.

83. Перевод первой фразы не вполне понятен (в частности, из-за имеющихся здесь разночтений).

При любых условиях — имеются в виду так называемые восемь земных условий (lokadhamma), из которых два (счастье — sukha и горе — dukha) перечислены в этой строфе.

Томясь желанием — ср. *Бхагавадгита,* II, 70 и IX, 21. Об этом отрывке см. R. Morris, *Notes and queries. On a passage in the Dhammapada.* — JPTS, 1893, p. 39 — 41.

85. Противоположный берег и этот берег — обычные в буддийской литературе обозначения для нирваны и сансары. Достичь "противоположного берега" значит избежать царства смерти (см. 86).

87 — 88. Тёмная дхамма — тёмный путь (состояние, деяние), насчитывающий десять родов злых дел; светлая — предполагает десять родов добрых дел. Фигурально противопоставление тёмной и светлой дхаммы следует понимать как различие между злом и добром. Этот

же образ встречается и в *Сутта-нипате.* Человек в состоянии одиночества изменяет свой взгляд на сущность удовлетворения и находит его там, где раньше не замечал, и наоборот. Ср. 99.

Скверна (cittakilesa) — пять зол (страсть, гнев, невежество, высокомерие, гордыня).

89. Начала просветления (иначе: факторы просветления, элементы познания) — семь основ, составляющих идеал человека в буддизме (бодрствующий ум, мудрость, энергия, радость, искренность, самоуглублённость и хладнокровие).

С уничтоженными желаниями (khināsavā). Термин *асава* (āsava) довольно трудно переводим. Скорее всего, его следует передать как греховное желание, заблуждение. Борьба с *асавами* может привести к их угасанию (khaya), что составляет непременное условие архатства. Предполагалось, что *асавы* могут быть четырёх видов: *асава* чувственности, *асава* повторных рождений (тяга к жизни), *асава* ложных взглядов, *асава* невежества.

VII. ГЛАВА ОБ АРХАТАХ (Arahantavaggo)

Архат (arahant) — тот, в ком угасли *асавы*, кто освободился от привязанностей и достиг высшей свободы.

Архатство — состояние, позволяющее прервать цепь рождений и смертей, обусловленную кармой: "Некоторые снова возрождаются людьми, злочинцы — в преисподней, добродетельные — на небесах, архаты же угасают совсем" *(Париниббанти Анасава).* Состояние архатства красочно описано в *Метта-сутте,* где, между прочим, говорится, что "это состояние сердца — лучшее в мире". Любопытно сравнение с 249-й главой *Мокшадхармы.*

90. Узы (gantha) — четыре привязанности (скупость, злая воля, снисходительное отношение к ложным обрядам, приверженность чьим-либо догмам).

91. Образ лебедей символизирует стремление вырваться из суеты повседневной жизни к свободе.

Удаляются (uyyunjanti) — это слово многие переводчики передают как "exert themselves", что согласуется с его пониманием Буддхагхошей. Предлагаемый перевод следует за указанием М. Мюллера. Ср. также Дх. 235 и *Махапариниббана-ситта* (SBE, vol. XI, p. 22).

92. Освобождение, лишённое желаний и необусловленное (suññato animitto ca vimokho). Освобождение (vimokha) — одно из названий нирваны; suññata — собств. "пустой"; animitta — "необусловленный" (имеется в виду — страстями и другими причинами (nimittaj)). Ср. комментарий Буддхагхоши, объясняющий значение сочетания "необусловленное освобождение". Сравнение полной свободы с полётом птиц в небе содержится и в *Махабхарате,* XII, 6763.

93. Эта строфа тесно связана с предыдущей.

94. ...Как кони, обузданные возницей — весьма характерное для древнеиндийской литературы сравнение (ср. *Бхагавадгита, Katha* Up., III, 3; *Милинда-паньха,* 26 — 28 и т. д.). Согласно буддийскому учению, достигший нирваны выше богов ("такому даже боги завидуют").

95. Столп Индры (indakhila) — как указывают комментаторы, такие столпы сооружались в разных местах Индии. Их делали из кирпича или прочных пород дерева. Они служили символом прочности и силы. Земля обычно рассматривалась как образ терпеливости и стойкости, а пруд — чистоты и искренности. Сочетание этих символов делает возможным вполне удовлетворительное толкование этой строфы. Однако Буддхагхоша предлагает более изощрённую интерпретацию: земля не испытывает удовольствия даже от цветов, а столп Индры не испытывает неудовольствия даже от дурнопахнущих предметов; подобно этому, мудрый равнодушен к хвале и клевете.

96. Триада — мысль, слово, деянье — хорошо известна не только в буддийской и индуистской *(Таиттирия Араньяка,* X, 1, 12; «Законы Ману», XII, 4 — 8; *Махабхарата,* XII, 4059, 6512, 6549, 6554; XIII, 5677 и т. д.) литературах, но и далеко за пределами Индии (в *Авесте*, у Платона — см. «Протагор» и проч.).

97. Человек, который не верует — согласно учению Будды, человек должен познавать всё на основании собственного опыта, не полагаясь слепо на авторитеты.

Знает несозданное — имеется в виду нирвана, никем не сотворённая. Слово akataññu допускает игру слов: его можно понять не только как "несозданное", но и как "неблагодарный". Последнее в сочетании с assaddho ("неверующий") и финалом строфы ("он поистине бла-

городнейший человек") делает возможным понимание этого места как парадокса.

99. Отчасти сходный образ содержится в *Бхагавадгите,* II, 69.

VIII ГЛАВА О ТЫСЯЧЕ (Sahassavaggo)

Один из последователей Будды был не в состоянии выучить наизусть хотя бы один стих, содержащий поучения. Все смеялись над ним, упрекая в невежестве и неспособности. И только Будда пожалел его; отозвав в сторону, он прочитал ему стих и объяснил его значение. С тех пор этот приверженец буддийского учения помнил стих, прочитанный ему Буддой, и, главное, усвоил суть учения. Однажды в присутствии царя Будда назвал этого человека достигшим просветления. Увидев, что царь недоумевает, как мог столь неспособный человек достичь такого состояния, Будда объяснил ему это (см. следующие стихи из «Главы о тысяче»).

100. Этот стих цитируется в *Махаваству.*

103. Комментарий предполагает несколько иное понимание этой строфы. Ср. также перевод Нарады Маха Тхеры: *Though he should conquer a thousand thousand men...* (Narada Maha Thera, *The Dhammapada,* Calcutta, 1952).

105. Эта строфа (как и предыдущая) принадлежит к числу наиболее известных. В ней утверждается мысль о том, что в конечном итоге всё зависит от самого человека и никакие сверхъестественные силы не в состоянии помешать ему, если он победил самого себя. Усилия человека, а не благодать является причиной просветления.

Брахма — в индуистской традиции высший бог, создатель вселенной. Ряд богов ведийского пантеона признавался также и буддизмом (в частности, те, которые оказывали помощь Будде), однако, конечно, их значение было крайне невелико. Ср. H. v. Glasenapp, *Buddhismus und Gottesidee. Die buddhistischen Lehren von den überweltlichen Wesen und Mächten und ihre religions-geschichtlichen Parallelen.* — «Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abbandlungen des geistes und sozialwissenschaftliche Klasse», 1954, № 8, Mainz.

Гандхарва (gandhabba) — небесные музыканты-певцы, составляющие особый класс полубогов. Известны уже в ведийский период (в *Ригведе* они обычно связываются с Сомой). Поскольку они встречаются

и в *Авесте,* есть все основания говорить об их индоиранской принадлежности. Некоторые аналогии из греческой мифологии более спорны.

106 — 107. Обращение Будды к брахманам в связи с их обрядами жертвоприношения и злоупотреблениями в аскетизме. Возможно, что эти строфы имеют в виду и тех последователей Будды, которые предавались изнурительным йогическим упражнениям не с целью духовного совершенствования, а для приобретения сверхъестественных способностей, выделяющих их среди других людей.

109. Подобная мысль была, видимо, усвоена буддизмом из брахманической литературы. Ещё Фаусбёль указывал на поразительное совпадение с «Законами Ману», II, 121 (М. Мюллер упоминает также об *Апастамба-сутре,* I, 2, 5, 15).

В соответствующем месте китайской *Дхаммапады* содержится прозаическая проповедь Будды, обращённая к брахману Ямате.

...Уважает старых — здесь речь идёт не только о людях преклонного возраста, но и о тех, кто преисполнен добродетели.

113. Видевшего начало и конец — т.е. рождение и смерть, становление и разрушение (udayavyaya). Частое выражение в буддийской литературе для идеи непостоянства всех обусловленных вещей в мире.

114 — 115. Двукратное повторение "бессмертной стези" (amatam padam), т. е. нирваны, и "высшей дхаммы" (dhammam uttamam) должно вызвать ассоциацию с названием памятника — *Dhammapada.*

IX. ГЛАВА О ЗЛЕ (Pāpavaggo)

125. Сравнение, употребляющееся и в других памятниках. См. *Сутта-нипата,* 662; Kathāsaritsāgara, 49, 222; O. Böhtlingk, *Indiche Sprüche,* Teil I, 1863, S. 1582.

126. Возвращаются в материнское лоно — т. е. подвержены новым рождениям, в то время как высшее благо — прекратить цепь рождений.

X. ГЛАВА О НАКАЗАНИИ (Dandavaggo)

Одна из лучших частей *Дхаммапады, в* которой образно выражены некоторые существенные стороны морально-этической концепции буддизма.

129. Подобные мысли исследователи отмечают во многих памятниках древнеиндийской литературы: в *Махабхарате, Рамаяне, Хитопадеше* и др. Ср. М. Мюллер, SBE, X, p. 36; Радхакришнан, стр. 102. То же, естественно, относится и к следующей строфе.

131. Ср. «Законы Ману», V, 45 и *Махабхарату,* XIII, 5568. По мнению некоторых (например, М. Мюллера), указанный стих из *Махабхараты* предполагает знакомство с *Дхаммападой* (131), но не наоборот.

133. Ср. *Махабхарата*, XII, 4056.

136. Сравнение страдания с горением широко распространено в буддийской литературе. Ср., например, слова Будды, содержащиеся в строфе 146.

137. Десять состояний — см. Дх. 138, 139, 140.

141. Сходное место было указано Фаусбёлем в *Дивьявадане.* Ср. также *Сутта-нипата,* 248: "Ни рыбье мясо, ни пост, ни обнажённость, ни тонзура, ни спутанные волосы, ни грязь, ни грубые шкуры, ни поклонение огню... не очистят смертного, не победившего сомнения". Указывают также на любопытный эпизод из *Āmagandha Sutta*, 11.

В этой строфе, как и в целом ряде других, выражается протест Будды против внешних проявлений аскетизма; он считал более важным праведный образ жизни и спокойствие (ср. Дх. 142).

142. В качестве комментария к этой строфе см. Т. В. Рис-Дэвидс, *Буддизм,* СПб., 1901, стр. 54 — 55.

Брахман — с этим словом в Индии связывалось представление о носителе самых высоких моральных качеств. Буддизм усвоил это понимание слова "брахман", но, разумеется, содержание этих качеств оказалось существенно изменённым. Ср. 26-ю главу *Дхаммапады* («О брахманах»).

Отшельник (samana) — странствующий аскет, олицетворение праведной жизни, внутреннего спокойствия.

Об этой строфе см. Рагхаван, стр. 63.

144. Этот стих представляет собой опровержение многих вульгарных взглядов на сущность буддизма. Кто хочет понять её, должен непротиворечиво объединить идеал нирваны с призывом быть энергичным и одушевлённым (ātāpino samvegino bhavātha). С другой стороны, многим может показаться странным упоминание веры, поскольку именно Будда указывал на значение самостоятельного опыта в противоположность вере.

145. См. строфу 80 и отчасти 33.

XI. ГЛАВА О СТАРОСТИ (Jarāvaggo)

Рассказывают, что следующие строфы были произнесены Буддой по адресу семи брахманов, которые весело болтали и смеялись, получив место для житья.

146. Ср. строфу 136.

147. Наряду с samussitam ("составление из частей") есть вариант samutthitam ("возникшее, произошедшее"). В интерпретации samussita как "составление из частей" (а не как "гордое, надменное, высокомерное") убеждает объяснение комментатора, см. Дх. А. III, 109.

148. Фаусбёль исходил из следующего деления текста: maranam tamhi jivitam — "more est vita ejus". Это было оспорено Чайлдерсом в письме к Фаусбёлю (см. SBE, X, 1881, p. 41 — 42). Поправка Чайлдерса была принята последующими переводчиками *Дхаммапады.*

С этой строфой ср. *Рамаяна,* II, 105, 16.

149. Ср. *Джатаки,* т. I, стр. 322 и особенно соответствующее место из *Дивьяваданы,* приводимое комментаторами.

150. Плотью и кровью оштукатурена — образ, известный и в индуистской литературе. См. «Законы Ману», VI, 76 и *Махабхарата,* XII, 12053, 12462.

Из костей сделана эта крепость — обычное в буддизме описание человека, подчёркивающее его бренность. Ср. 147: "составленное из частей", т. е. из 300 костей. *Висуддхимагга* содержит любопытный эпизод об отшельнике, встретившем нарядно одетую и смеющуюся женщину и ответившем её мужу на вопрос, не видел ли он его жену, словами: "Я видел только скелет, и я не знаю, была ли это женщина или мужчина".

152, Малознающий (appassuta) — одно из клише древнеиндийской литературы.

153 — 154. Слова, содержащиеся в этих двух строфах, были сказаны Буддой в момент, когда он достиг просветления (см. комментарий к *Брахмаджала-сутте),* хотя *Лалитавистара* предлагает иной вариант. Последние слова Будды содержит *Махапариниббана-сутта* ("жизнь подвержена старению, прилежно трудитесь для спасения").

Вокруг этих строф велась оживлённая дискуссия, особенно в XIX в. Суммарно она отражена в комментариях к переводу М. Мюллера. См. также спор Т.Д. Сузуки с Г.К. Уорреном и И. Бэббитом (T.D. Suzuki, *Mysticism: christian and buddhist*, London, 1955, p. 44 ff.).

Строитель дома — имеется в виду желание, жажда (tanhā), одно из важных понятий в буддизме. Желание жить вовлекает в свою сферу всё новый жизненный материал и строит из него новые формы бытия (цепь рождений, привязывающая к колесу существования). В арсенале Мары желание (tanhā) принадлежит к числу наиболее опасных средств.

Дом — тело, стропила — страсти, конёк — невежество, незнание.

Разум на пути к развеществлению достиг уничтожения желаний — ибо "из воображения рождается привязанность, отвращение и обман", как утверждается в *Мадхьямика Карике,* XXII, 1.

155. Богатство — речь идёт о духовных приобретениях, а не о материальных благах.

Гибнут (jhāyanti) — об этом см. ZDMG, XVIII, S. 834.

XII. ГЛАВА О СВОЁМ *Я* (Attavaggo)

О понятии atta в буддизме см. во введении.

157. В течение одной из трёх стражи — ср. Дх. А., III, 138. Ночь делили на три стражи (yāma): первую (pathama), среднюю (majjhima) и последнюю (pacchima). Здесь стражу можно понимать и как один из трёх периодов жизни.

158. См. *Джатаки,* т. II, стр. 141.

160. Ср. сходные мысли в *Бхагавадгите,* VI, 5 — 7.

162. Малува (māluvā) — вьющееся растение, паразитирующее на дереве сал и нередко приводящее его к гибели. Образ малувы часто встречается в аллегориях (см. об этом JPTS, 1907, p. 213), особенно в изображении томящей жажды.

Сал (sāla) — дерево, принадлежащее к виду Shorea robusta.

163. Когда Девадатта, двоюродный брат Будды, сначала его последователь, а потом противник, задумал вызвать раскол в буддийской общине, Будда сказал ему примерно следующее: добро легко сделать тому, кто добр, но трудно тому, кто плох; зло легко сделать тому, кто плох, но трудно тому, кто праведен.

164. Каттхака (katthaka) — род тростника, погибающего сразу после плодоношения.

166. Благо — речь идёт о духовных ценностях. В связи с этой строфой ср. *Бхагавадгита,* III, 35.

XIII. ГЛАВА О МИРЕ (Lokavaggo)

168 — 169. Однажды во время своих странствий Будда посетил свой родной город Капилавасту, в котором жили его отец Суддходана и его семья. Наутро следующего дня Будда в сопровождении учеников отправился собирать милостыню (в виде пищи). Когда Суддходане сообщили об этом, ему стало стыдно, и он спросил сына: "Зачем ты позоришь нас?" В ответ на это Будда изложил ему основы своего учения. Указанные две строфы связываются именно с этим ответом.

170. Ср. *Сутта-нипата,* 1118: "Смотри на этот мир как на пустой!.. Царь смерти не увидит того, кто так смотрит на мир". Ср. также: *Самъютта-никая,* III, 142. Одно из заблуждений, по мнению Будды, состоит в том, что верят в постоянство индивидуального начала, в реальность существующего, на самом же деле "все вещи нереальны, они — мираж; единственная правда — нирвана" *(Маджджхима-никал,* III, 140).

175. Иддхи (iddhi) — психические сверхчувственные силы (числом десять), которые можно приобрести с помощью самоуглубления и мистического транса. *Иддхи* относится к числу понятий, заимствованных из добуддийской философии. В буддийском Каноне *иддхи* упоминается довольно редко, поскольку, видимо, это понятие в некоторых отношениях не укладывалось в рамки буддийского учения. В «Диалогах Будды» («Dialogues of the Buddha», transl. by T. W. and C.A.F. Rhys Davids, vol. 1, London, 1899, p. 213) встречается следующее высказывание Будды: "Так как я вижу опасность в практике этих мистических чудес, они претят мне и вызывают отвращение; я стыжусь их".

176. ...Единой дхаммой — это место не совсем понятно.

177. С этой строфой ср. Рагхаван, стр. 61.

178. Сотапатти (sotāpatti) — вхождение в поток, который приводит к нирване; первый шаг на пути к святости (всего таких шагов четыре; каждый из них связан с уничтожением пут, обременяющих человека).

XIV. ГЛАВА О ПРОСВЕТЛЁННОМ (Buddhavaggo)

Здесь говорится о просветлённых (buddha), которые достигли высшего знания; они были и раньше, новые просветлённые появятся и в будущем (крайний вариант этого учения связан с представлением о грядущем Будде — Меттейе). Поэтому в слове buddha, неоднократно встречаемом в этой главе, лучше видеть не собственное имя Будды, а нарицательное — просветлённый.

179. Какой тропой поведёте вы этого бестропого (apadam kena padena nessatha) — игра слов. Бестропый — тот, у кого в этом мире уже нет тропы, так как ни он на мир, ни мир на него уже не могут оказать влияния. Несколько иное объяснение в комментариях Радхакришнана, стр. 119.

Интересно объяснение Буддхагхоши: "Человека, который обладает хотя бы одним из таких условий (состояний), как rāga, привязанность, и т. д., вы можете вести вперёд; но у просветлённого нет ни одного условия или основы для повторного существования, и поэтому какой тропой поведёте вы этого необусловленного просветлённого?"

Ср. также *Джатаки,* т. I, стр. 79, 313.

183. Строфа содержит знаменитое буддийское изречение, особенно популярное в махаянистской литературе. Этот стих повторяется в конце китайского перевода *Пратимокши* (ср. JRAS, XIX, p. 473), в тибетском переводе *Гатхасанграхи* (стих 14). Подробный разбор его дан Э. Бюрнуфом (E. Burnouff, *Le Lotus de la bonne Loi*, Paris, 1852, p. 527—528).

185. *Пратимокша* — собрание правил и этических предписаний, действовавших в сангхе. См. И. П. Минаев, *Пратимокша-Сутра, буддийский служебник.* СПб., 1869.

Эта строфа напоминает о 337-й строфе *Сутта-нипаты.*

187. Исследователи обращают внимание на сходство этой строфы с соответствующим местом *Шантипарвы,* 6503.

188. Эта строфа, как и последующие (до 192), содержится в *Пратихарья-сутре.*

190. Будда, Дхамма и Сангха — три прибежища буддиста (trisarana). Ср. формулу, произносимую при вступлении в общину (сангху), — так называемую Saranagamana (в *Кхуддакапатхе):*

Я иду к Будде как к прибежищу,
Я иду к Дхамме как к прибежищу,
Я иду к Сангхе как к прибежищу.
Во второй раз иду я к Будде как к прибежищу,
Во второй раз иду я к Дхамме как к прибежищу,
Во второй раз иду я к Сангхе как к прибежищу.
В третий раз иду я к Будде как к прибежищу,
В третий раз иду я к Дхамме как к прибежищу,
В третий раз иду я к Сангхе как к прибежищу.

Четыре благородные истины — основа буддизма, сформулированная Буддой после просветления; четыре истины кратко выражены в следующей строфе.

191. Более развёрнуто четыре благородные истины сводятся к следующему: 1) в мире есть зло, страдания, и они не случайны (это положение разделялось многими философскими школами в древней Индии); 2) поскольку всё в этом мире причинно обусловлено, зло и страдания имеют своё происхождение: они зависят от рождения, которое в свою очередь определяется привязанностями; 3) если устранить причину, то зло и страдания прекратятся; 4) к прекращению зла и страданий ведёт благородный восьмеричный путь: правильный взгляд, правильные намерения, правильная речь, правильные поступки, правильная жизнь, правильные усилия, правильная память, правильное сосредоточенное размышление. Каждое из этих восьми звеньев препятствует возникновению условий, вызывающих страдание; уничтожает невежество и привязанности, успокаивает и приближает к просветлению. Когда цепь рождений обрывается, страдания прекращаются и начинается нирвана. Третья и четвёртая благородные истины показывают гуманистическую направленность учения Будды, его конкретный характер, отрицание фаталистического взгляда на страдание в этом мире.

194. Б.Г. Гокхале (B. G. Gohkale, *The buddhist social ideals.* — IHQ, vol. 32, № 2 — 3, 1956) усматривает в этой строфе отражение нового этапа в развитии буддизма, когда идеал изоляции (так называемая фаза khaggavisāṇa) уступал место тенденции к широким связям сангхи с народными массами. Эта перемена (её кульминационный пункт связан с конфликтом между Девадаттой и Буддой) объясняется социальными изменениями внутри самой сангхи и её возросшей ролью в жизни древнеиндийского общества.

XV. ГЛАВА О СЧАСТЬЕ (Sukhavaggo)

198. Небольные среди больных (āturesu anāturā) — характерный приём, передающий духовное состояние через физическое.

200. Соответствующая глава китайской версии начинается именно отсюда, хотя содержание первой строфы существенно отличается в китайской и в палийской редакциях. Нельзя не вспомнить в связи с этой строфой слова царя Митхилы, сказанные им в то время, когда его резиденция была охвачена огнём. См. *Махабхарата,* XII, 9917.

201. Считается, что эти слова были произнесены Буддой, когда он узнал о поражении Аджаташатру. Точная санскритская передача этого стиха содержится в *Аваданашатаке.*

202. Нет несчастья равного телу — слово "тело" отражает khandha палийского текста (ср. санскр. skandha); всё, что обладает существованием, состоит из *скандх,* являющихся составными конституирующими элементами и одновременно факторами существования. Знаменитый афоризм гласит: "Подобно тому, как мы говорим "колесница", когда имеет место собрание частей, точно так же мы говорим слово "существо", когда имеют место *скандхи*". Ср. R.S. Hardy, *A manual of Buddhism*, London, 1860, p. 425. Согласно буддийскому учению, человек состоит из пяти *скандх:* материальные свойства или признаки (rūpa); ощущения (vedanā); восприятие (saññā); наклонности или способности (sankhāra); мысль, разум (vinnāna). Каждая из *скандх* имеет своё деление. Одной из существенных характеристик *скандх* является их непостоянство. См. Т.В. Рис-Дэвидс, *Буддизм,* с. 87 и след.

О строфе 202 см. замечания Phil, Ind., 169, 175.

Концепция *скандх* связана с учением о *намаруне* в *Упанишадах.*

203. Голод — намёк на tanhā ("жажда", "желание").

Санкхара (sankhāra) — одно из наиболее сложных понятий философии буддизма. О его месте среди *скандх* см. комментарий к строфе 202. *Санкхары* делятся на 52 группы (прикосновение, отвлечённые понятия, мысль, память, жизненная сила, внимание, усилие, равнодушие, радость, алчность, страх, стыд, сострадание, раздражительность, веселье, гордость и т. д.). Непостоянство *санкхар* сравнивается с банановым деревом, лишённым устойчивости и колеблющимся. См. R.V. Childers, *Notes or Dhammapada.* — JRAS, 1881, p. 1.

205. Ср. *Сутта-нипата*, 256.

207. Уже в 1912 г. Л. Валле Пуссэн (L. De la Valleé Poussin, *Documents sanscrits de la seconde collection M.A. Stein.* — JRAS, 1912, p. 369) указал правильное чтение в санскритской версии последней строки этой строфы: dhirais tu sukhasamvāso... В. Лесны обратил внимание на ту помощь, которую могут оказать туркестанские находки в интерпретации Дх. 207 (V. Lesny, *A new reading of Dhammapada.* — PTS, 1927, p. 235). Он же высказывает мнение, что в старой магадхской версии, на которой основаны палийская и санскритская, был инструментальный падеж

множ. числа dhire (V. Lesný, *Dhammapada in the light of Turkestan discoveries.* — AOr, XVII, №. 2, 1949, p. 24). Отсюда и особенности в переводе палийского текста этой строфы.

XVI. ГЛАВА О ПРИЯТНОМ (Piyavaggo)

210. Этот мотив (необходимость стать выше добра и зла, приятного и неприятного) уже встречался в строфе 239. Рагхаван приводит к этой и к 213 строфе сходные места из *Бхагавадгиты* и *Рамаяны* (стр. 61).

212. Считают, что с этими словами обратился Будда к четырём недавно обращённым бхикшу, которые, усевшись под цветущим деревом с целью предаться благочестивым размышлениям, незаметно перешли к беседе о чувственных удовольствиях, о самом приятном.

218. Уддхамсота (uddhamsota) — дословно: плывущий против течения, т. е. преодолевающий вожделение, привязанности, заблуждения. Следовательно, здесь речь идёт об ином потоке, чем тот, который предполагается в строфе 178 *(сотапатти).*

XVII. ГЛАВА О ГНЕВЕ (Kodhavaggo)

Изложение весьма существенной стороны этического учения буддизма.

221. Кто не привязан к имени и форме — имя, или название (nāma), и форма (rūpa) составляют духовное и физическое начала, определяющие индивидуума. Эти понятия рассмотрены в 1-й и 2-й книгах *Дхаммасангани.* Теория nāma и rūpa берёт начало ещё в *Упанишадах.*

222. Характерное для буддийской литературы сравнение. Впрочем, оно отмечено и в эпосе (ср. *Рамаяна,* V, 55, 6).

223. Любопытны параллели из других памятников как буддийских *(Джатаки),* так и, особенно, индуистских (ср. *Махабхарата,* XII, 3550 и указанную недавно Рагхаваном, стр. 62, цитату из *Самаведы).*

227. Атула — имя ученика Будды; к нему обращён этот стих. Впрочем, некоторые переводчики (особенно в XIX в.) исходили из atula — "несравнимый".

XVIII. ГЛАВА О СКВЕРНЕ (Malavaggo)

235. Яма (Yama) — повелитель царства мёртвых; восходит, видимо, ещё к индо-иранскому пантеону, хотя первоначально он, кажется, не

относился к числу богов (следы этого хорошо известны и позднее). Посланцами Ямы, вестниками смерти, в ведийской литературе считались сова, голубь или два пса.

236. См. комментарий к строфе 25. Начало стиха можно понимать и как "сделай из себя светильник", тем более что слово dipam ("остров") должно было вызвать ассоциацию с прозвищем Будды dipankara — от dipa ("светильник").

239. То же сравнение содержится в 962 стихе *Сутта-нипаты.*

240. Преступил дхону — довольно сложное для истолкования место. Обычно его понимают в смысле указания на злоупотребления в использовании *дхон,* четырёх вещей, необходимых для *бхикшу.* Ср. Дх. А, III, 344. Однако в последнее время возникли некоторые сомнения в связи с соответствующим стихом *Уданаварги*, стр. 107, где вместо палийского atidhonacāarinam стоит малопонятное açāmyacārinam. См. H.W. Bailey, *A problem of the Indo-Iranian vocabulary.* — ROr, XXI, 1957, p. 63.

244. Навязчив (pakkhandin) — в свете комментария Буддхагхоши такой перевод кажется более целесообразным, чем передача указанного палийского слова английским slanderer в переводе Радхакришнана.

246 — 247. Здесь перечислены пять запретов, соблюдаемых буддистами.

248. Показателен контекст, в котором употребляется слово "дхамма". Ср. Дх. 307.

251. Спазма (gaha) — это слово толкуется Буддхагхошей в более широком смысле: всё, что хватает (злой дух, змея, крокодил).

254. Татхагата (tathāgata) — "достигший [совершенства]" — эпитет архатов. Буддхагхоша даёт восемь объяснений этого слова, что, вероятно, свидетельствует об отсутствии прочной традиции. Эта строфа интерпретировалась и иначе, чем здесь (см. М. Мюллер, Радхакришнан и др.).

XIX. ГЛАВА О СОБЛЮДАЮЩЕМ ДХАММУ (Dhammatthavaggo)

Следующие строфы содержат ответ Будды на вопрос пришедшего к нему старого брахмана о том, что такое истинная праведность, истинный бхикшу, истинный просветлённый, кто должен называться благородным и сведущим.

259. Буддхагхоша считает, что слово дхамма обозначает здесь "четыре благородные истины".

Ощущает её всем своим телом — некоторые комментаторы советуют "телом" (kāyena) понимать как nāmakāyena (синоним nāmarūpa — см. объяснение к строфе 221), т. е. "ощущает её своими духовным и физическим началами". О невозможности слово passati переводить здесь как "видит" см. Beobacht., 162.

260. Сходное место отмечается Радхакришнаном в «Законах Ману», II, 136 и в *Махабхарате (Ванапарва,* 133, 11 и *Шальяпарва,* 51, 47).

Старшим (thera) назывался тот бхикшу, который нищенствует, по меньшей мере, десять лет.

265. Отшельник (samana) — любопытный образец ложной этимологии, показывающий, что слово samana выводилось из глагола sam ("успокаивать"), а не из cram ("трудиться"). В последующих строфах (до 270) содержится ещё несколько этимологий фантастического характера.

268 — 269. Игра слов: muni ("мудрец"), mona ("молчание") и munāti ("взвешивает").

270. Считается, что этот стих обращён к рыбаку по имени Ария (ср. ariya— "благородный").

271. Достижение самоуглубления (samadhi) рассматривалось не как конечная цель, а как необходимое условие на пути к уничтожению желаний.

XX. ГЛАВА О ПУТИ (Maggavaggo)

273. О восьмеричном пути см. в комментариях к строфе 191. Четыре слова — четыре благородных истины.

274. Вторая половина этой строфы допускает возможность иной интерпретации.

Рагхаван напоминает известную ведийскую параллель относительно пути (стр. 61).

275. В *Лалитавистаре* Будда называется "великим удалителем терниев".

279. Все дхаммы лишены души (sabbe dhammā anattā) — эта формула повторена в *Винае,* V, 86 и *Самъютта-никае,* III, 133; IV, 28, 401. Термин *анатман* (anatta) — лишённый души, лишённый своего я, "непостоянный" — один из сложнейших в буддизме; в известном отношении он противоположен *атману* (см. комментарии к «Attavagga»). Как

указывал Нагарджуна, Будда иногда учил, что *атман* существует, а иногда, что он не существует; последний взгляд более последователен и ближе к истине, однако его Будда излагал лишь в тех случаях, когда хотел передать слушателям трансцендентальное учение; в остальных случаях, опасаясь ереси нигилизма, Будда предпочитал говорить об *атмане,* не придавая, однако, этим рассуждениям принципиального характера. См. Радхакришнан, *Индийская философия,* т. I, М., 1956, стр. 330. Ср. также комментарии Радхакришнана к этой строфе *Дхаммапады* и C. Regamey, *Le probleme du bouddhisme primitif et le travaux de S. Schayer* . — ROr, XXI, p. 51.

283. Эта строфа содержит изощрённую игру слов, основанную на том, что слово vana обозначает и лес и желание. С другой стороны, лес можно рассматривать как символический образ тёмных и греховных желаний. Наконец, слово "нирвана" (nibbana), встречающееся здесь же, так включается в игру: нир-вана — "уничтожение желаний". Следовательно, эту строфу можно было бы переводить и так: "Искорените желание (лес желаний) ... Страх рождается из желания (из леса желаний) ... Искоренив желание (лес желаний) ... вы станете свободными". Ср. также строфу 344.

285. Сугата — одно из названий Будды, а также вообще "просветлённых". Ср. *татхагата* (прим. к 254). См. строфу 419, а также *Джатаки,* т. I, стр. 183.

287. Здесь опять появляется традиционное сравнение смерти с наводнением.

XXI. ГЛАВА О РАЗНОМ (Pakinnakavaggo)

294 — 295. Эти весьма необычные строфы долгое время смущали исследователей, тем более что происхождение этого отрывка остаётся неясным. М. Мюллер и Р. Чайлдерс, несмотря на комментарии Буддхагхоши и на возражения д'Альвиса, готовы были предположить, что истинно благочестивый человек невинен, даже если он убьёт (случайно) отца или мать. В последнее время наиболее авторитетным считается мнение Буддхагхоши, согласно которому 294 и 295 строфы представляют собой развёрнутую аллегорию, в которой мать — желание, страсть, отец — гордыня, два царя — две ложные системы взглядов (sassataditthi — этернализм, вера в вечное существование души и мира, и ucchedaditthi —

вера в уничтожение души), царство с подданными — чувственные удовольствия, "человек-тигр" — место, кишащее тиграми, препятствующими достижению блаженства. Наиболее точно соответствие этой аллегории было указано С. Билом в китайской версии *Ланкаватара-сутры* (3-я книга). См. S. Beal., p. 5 ff.

302. Китайский переводчик *Дхаммапады* объясняет это место следующим образом. Некогда семеро бхикшу удалились в уединённое место, чтобы достичь высшей мудрости. После двенадцати лет бесплодных усилий, увидев, как трудно достичь мудрости, и вспомнив все прелести домашней жизни, они решили вернуться домой. На пути к дому они встретили Будду, который и обратился к ним со словами, содержащимися в этой строфе.

Ср. также убедительный комментарий Буддхагхоши к этой строфе: "Странник на длинном пути сансары не встречает ничего, кроме печали..." Поэтому здесь, когда говорится: "несчастье преследует странника", — речь идёт не о бхикшу, а о людях, которые ещё не выбрались из потока сансары.

303. Кто исполнен веры — имеется в виду вера, основанная на знании, а не слепое доверие к основным догмам буддизма.

305. Пусть радуется в лесной чаще (vanante) — в оригинале здесь игра слов; эту фразу можно понимать и так: "пусть радуется уничтожению желаний". Ср. строфу 283 (комментарий).

XXII. ГЛАВА О ПРЕИСПОДНЕЙ (Nirayavaggo)

Учение о преисподней (niraya) в буддизме занимает относительно второстепенное положение. Само понятие niraya в известной степени соответствует и понятию ад, и понятию чистилища. Правда, аналогия с христианским адом ограничивается, как правило, некоторым сходством во внешнем описании. По существу же различия весьма глубоки: niraya — место наказания, в котором искупается грех; наказание заключается в мучительном повторении новых рождений до тех пор, пока карма, вызвавшая это состояние, не окажется исчерпанной; следовательно, niraya преходяща. См. L. Scherman, *Materialen sur indischen Visionsliteratur*, Leipzig, 1892; W. Stede, *Die Gespenstergeschichten des Peta Vatthu*, Leipzig, 1914. Народная этимология этого слова дана в *Петаваттху,* 53 и в *Висуддахимагге,* 427.

В переводах слова niraya на европейские языки, как показывают существующие попытки передачи *Дхаммапады,* наблюдается значительное количество вариантов.

307 — 308. Ср. *Винаяа-питака*, I, 4, 1.

Воспользоваться благотворительностью страны — речь идёт о милостыни, даваемой в порядке выполнения религиозного долга каждому бхикшу.

310. Эта строфа, по существу, содержит повторение "четырёх вещей", названных в предыдущем стихе.

313. Пыль (raja) заставляет вспомнить о страсти (тоже raja).

XXIII. ГЛАВА О СЛОНЕ (Nāgavaggo)

В буддийской литературе слон является символом терпения, сдержанности, самообладания (корни этой символики уходят в индуистскую древность). В *Лалитавистаре* сам Будда называется "слоном" (nāga) или "великим слоном" (mahānāga). Поздняя легенда утверждает, что Будда спустился на землю в виде слона. В *Уданаварге* этой главе соответствует *Ашваварга* («Глава о лошади»).

323. Не достичь недоступной страны — т. е. нирваны.

324. С этой строфой связана история о пленном слоне, рассказанная в Дх. А. См. также S. Beal, p. 144 – 145.

Когда у него из висков выделяется едкая жидкость — это случается в период течки. В древнеиндийской литературе часто использовался этот образ.

328 — 329. Ср. *Сутта-нипата,* 44 и 45.

332. Приятно материнство — по мнению комментатора, это место нужно понимать, как "приятно почтение, оказываемое матери".

XXIV. ГЛАВА О ЖЕЛАНИИ (Tanhāvaggo)

Причина заблуждений — томительная жажда, *танха* (tanhā) — лихорадочное желание, порождающее привязанность к чувственным удовольствиям, к настоящей или будущей жизни; (kāmatanhā, bhavatanhā и vibhavatanhā; последнее значит не только "процветание", "успех в будущей жизни", но и "несуществование", "прекращение жизни"); именно *танха* является причиной всех страданий. Поскольку каждое из пяти чувств и память могут вызвать её, она называется шестикратной. Три

способа проявления делают её восемнадцатикратной. Когда вводят деление на внешнее и внутреннее, *танха* становится тридцатишестикратной, а будучи приложена к настоящему, прошедшему и будущему превращается в 108 различных родов желания, жажды, причиняющих страдание. Ср. также комментарии к строфе 154.

Эпизод, в связи с которым Будда высказал следующие в этой главе мысли, рассказан в китайской *Дхаммападе*. См. S. Beal, p. 147 – 148 (о человеке, решившем стать отшельником, но через три года попытавшемся вернуться к семье).

335. Бирана — ароматическая трава вида Andropogum muricatum.

336. Образ капли, спадающей с лотосового листа, один из излюбленных в индийской литературе. Ср. *Дхаммика-сутта,* 17; *Кхаггависана-сутта,* 17; также Дх. 401.

337. Усира — душистый корень бираны, ценимый в древней Индии.

339. Тридцать шесть потоков — тридцатишестикратная *танха* (желание). См. общее примечание к этой главе.

340. Лата — вьющееся растение, символ желаний, проникших в человека через органы чувств и память и буйно разрастающихся в нём.

См. *Сутта-нипата,* 1034.

344. Эта строфа имеет в виду рассказ из *Дхаммападаттхакатхи о* молодом человеке, вступившем в общину, но не сумевшем побороть соблазнов и вынужденном бежать домой.

Первый стих этой строфы построен на уже встречавшейся игре слов: vana — "лес" и "желание". Обращает на себя внимание звуковая организация этого стиха: yo nibbanatho vanādhimutto vanamutto vanam eva dhāvati.

345. Бабба — род грубой травы, употреблявшейся для изготовления домашней обуви.

См. об этой строфе Beobacht., 162.

347. Буддхагхоша пишет: "Как паук, соткав паутину, сидит в середине её и, убив внезапным наскоком бабочку или муху, попавшихся в паутину, пьёт их кровь, возвращается и снова сидит на том же месте, таким же образом существа, отдавшиеся страстям, развращённые ненавистью и обезумевшие от гнева, увлекаются потоком желаний, который они сами создали, но не могут пересечь его".

348. Считается, что эти слова были обращены Буддой к канатному плясуну Уггасене, принятому в общину.

353. Знаменитая строфа, представляющая, как считают, начиная с Буддхагхоши, ответ Будды странствующему аскету Упаке на вопрос последнего об учителе Будды.

Ср. *Сутта-нипата*, 210.

354. Один из наиболее известных афоризмов в *Дхаммападе*.

XXV. ГЛАВА О БХИКШУ (Bhikkhuvaggo)

В китайской редакции этой главе предшествует ещё одна, отсутствующая в палийском тексте: сама же глава о бхикшу имеет совсем другой вид по сравнению с палийской редакцией.

363. Объясняет значение (attha) — один из четырёх известных в буддизме видов знания.

367. У кого совсем нет отождествления себя с именем и формой — речь идёт о *намарупе* (см. комментарии к строфе 221); возможен и другой перевод: "у кого совсем нет привязанности к имени и форме". Ср. также имеющиеся переводы *Дхаммапады*, каждый из которых (за небольшим исключением) по-разному трактует эту строфу.

368. Достигает спокойного места (padam santam) — или "спокойной стези";

369. Этот образ несколько различно трактуется комментаторами. Скорее всего, корабль, наполненный водой, обозначает человека, обременённого желаниями. Такое же сравнение содержится в *Кама-сутте*, 6. Любопытно, что этот образ составляет лишь часть системы метафор такого рода (ср. сансара — море, нирвана — противоположный берег или остров, заблуждения, желания — поток и т. д.).

370. Отсеки пять — речь идёт об иллюзии, связанной с *я* (эгоизм), сомнении, приверженности к ложным обрядам и ритуалам, страсти и ненависти.

Откажись от пяти — стремление к земной жизни (привязанность к форме), стремление к небесной жизни (привязанность к отсутствию формы), гордыня, суетность, невежество.

Стань выше пяти — т. е. выше веры, заботливости, энергичности, сосредоточенности и мудрости. Смысл выражения заключается в том, что необходимо управлять этими качествами, стать их хозяином.

Преодолевший пять привязанностей — т.е. скупость, ненависть, гордыню, глупость и ложные взгляды (или: материальные свойства или признаки, ощущения, отвлечённые понятия, наклонности или способности, мысль или разум).

371. Ср. строфу 308.

372. См. S. Beal, *A catena of buddhist scriptures from the Chinese*, London, 1871, p. 247.

Нет размышления (jhāna) — четыре *джханы* образуют ступени, восходя на которые человек освобождается от волнений и заблуждений.

380. Ср. строфу 160.

XXVI. ГЛАВА О БРАХМАНАХ (Brāhmanavaggo)

О представлении, которое связывалось с брахманами в буддизме, см. замечания к строфе 142. Брахман для последователей Будды тот, кто познал свои заблуждения, добился их уничтожения и достиг просветлённости. Облик брахмана и правила отношения к нему описываются в этой главе. Разумеется, что здесь можно встретить многочисленные аналогии или даже текстуальные совпадения с отдельными местами из индуистской литературы (ср., например, главу 245 из *Мокшадхармы*). На этом основании многие учёные утверждают, что буддизм представляет собой реформированный брахманизм, что основа буддизма та же, что и в брахманизме — *Брахман,* безличное божественное начало, лежащее в основе всякой индивидуальности и гармонизирующее её (см. J.G. Jennings, *The Vedāntic buddhism of the Buddha*, London, 1947, p. 573 — 574; к подобной точке зрения в той или иной степени близки многие учёные, особенно индийские, которые пишут о взаимоотношении буддизма и индуизма). Такие взгляды должны быть отвергнуты со всей категоричностью. Суть буддийского учения не только не сводится к заимствованиям из индуизма, но даже и не определяется ими в сколько-нибудь значительной степени, хотя таких заимствований в буддизме немало. Будда не только и не столько был одушевлён идеей теоретических исканий, сколько отчётливо выраженным духом практических преобразований, конкретного спасения людей, в том числе исповедующих индуизм и хорошо знакомых с его системой и способами выражения. Борясь с индуизмом, Будда использовал его материал, по-новому интерпретируя его или оставляя всё, связанное с объяснением, в стороне, если

оно относилось к умозрительной сфере. Всё это, конечно, не опровергает положения о связи буддизма с индуизмом, но заставляет искать эту связь в несколько ином направлении.

383. Прекрати поток — собств. "отрежь (отсеки) поток", речь идёт о потоке существований.

384. В двух дхаммах — речь идёт о самоограничении и о духовном прозрении в результате созерцания.

385. Эта строфа остаётся не совсем ясной, тем более, что мнение комментатора (он полагает, что здесь имеются в виду чувства и чувственные объекты) не считается достаточно компетентным.

388. Тот, кто отбросил зло, зовется брахманом (bāhicapāpo ti brāhmano) — еще один любопытный образец индийской этимологии, отмеченный М. Мюллером; этот пример свидетельствует о произношении слова брахман, как bāhmana, ср. bāhita. Ср. следующие этимологии: "отшельник" (samana) — "тот, кто живет в покое" (samacariyā); "очистившийся" (pabbajita) — "отбросивший свою грязь" (pabbājayam attano malam).

393. Ср. сходные мысли в *Васала-сутте*, 21, 27 и в *Сумдарикабхаралваджа-сутте*, 9.

394. См. *Сутта-нипата* (*Чулавагга*, 2; *Амагандха-сутта*).

396. Начиная с этой строфы и вплоть до 423-й текст *Дхаммапады* совпадает с *Васиштха-Бхарадвага-сутрой.* См. также *Сутта-нипата,* 620.

Говорящий *бхо* (bhovādin) — так называли брахманов, поскольку в качестве приветствия Будде они употребляли междометие *бхо,* которое служило формой приветствия в отношении равных им по положению или даже низших. Таким образом, эта строфа содержит упрёк в адрес брахманов и противопоставление им истинного брахмана — буддиста.

У кого есть привязанности...кто свободен от привязанностей — двоякое значение слова kiñcana — "привязанность" и "богатство" — создаёт возможность для двух вариантов перевода.

398. Еще д'Альвис указал на двоякое понимание ряда слов в этой строфе: nandi — "ремень" и "вражда", "неприязнь"; varatta — "плеть" и "привязанность" и "невежество" и т. д.

401. См. комментарий к строфе 336.

419. Сугата — см. комментарий к строфе 285.

422. См. Рагхаван, стр. 62 – 63.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Ann.	—	Annuaire de I'Institut de Philologie et d'Histoire. Orientales et Slaves. Bruxelles
Aor	—	Archiv Orientalni, Praha
BEFEO	—	Bulletin de I'Ecole Francaise de I'Extreme Orient, Paris — Saigon
Beobacht.	—	H. Lüders, Beobachtungen über die Sprache des buddhistischem Urkanons, Berlin, 1954
BSOAS	—	Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London
Childers Notes	—	R.C. Childers, *Notes on Dhammapada.* — JRAS, 1871
Dict.	—	The Pāli Text Society's Pāli-English Dictionary, ed. by Th.W. Rhys Davids and W. Stede, pt 1 – 8, London, 1952
Дх.	—	Дхаммапада (Dhammapada)
Дх. А.	—	Dhammapada-Atthakathā
Джатаки	—	V. Fausböll (ed.). *The Jātakas together with its commentary*, vol. I — VI, London, 1877—1896
IHQ	—	Indian Historical Quarterly, Calcutta
JAOS	—	Journal of American Oriental Society, New Haven

JA	—	Journal Asiatique, Paris
JRAS	—	Journal of the Royal Asiatic Society, London
JPTS	—	Journal of the Pāli Text Society, London
Изв. РАН	—	Известия Российской Академии Наук, Петроград
NGWG	—	Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen
Phil. Ind.	—	H. Lüders, *Philologica Indica. Ausgewählte kleine Schriften,* Göttingen, 1940
PTS	—	Pāli Text Society, London
Радхакришнан	—	S. Radhakrishnan, *The Dhammapada*. Oxford, 1954
Рагхаван	—	V. Raghavan. *The Dhammapada*. — «The Aryan Path», vol. XXVIII, 1957
Ror	—	Rocznik Orientalistyczny, Lwow — Warszawa
S. Beal	—	S. Beal, *Texts from the buddhist canon, commonly known as Dhammapada*, London, 1878
SBE	—	The sacred books of the East, Oxford
SBPAW	—	Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin
TPS	—	Transactions of the Philological Society, London
Up.	—	Упанишады
ZDMG	—	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Leipzig — Wiesbaden

ОГЛАВЛЕНИЕ

Стр.

От редакции……...3
«Дхаммапада» и буддийская литература……..5
Дхаммапада…… 61
Комментарии……..143
Список сокращений……...173

Дхаммапада

Перевод с пали В. Н. Топорова

Редактор издательства Е. Н. Казарезова
Художественный редактор С. А. Горянский
Корректор И. А. Абрамова

ЛР № 036291 от 17. 05.1999 г.
Подписано в печать 20. 04. 2003 г.
Бумага офсетная. Формат 70x108/32
Уч.-изд. л. 7.1, усл.-печ. л. 7.7. Тираж 4300 экз.
Заказ № 246

Издательство «Согласие»
630090, Новосибирск, а/я 5

Отпечатано с диапозитивов
в ГУП ГРПО СО РАСХН
630501, Новосибирская обл.,
пос. Краснообск