

UDC 294.3:81'255:801.82=811.211

**CURRENT ISSUES OF RESEARCH ON THE RECONSTRUCTION,
INTERPRETATION AND TRANSLATION OF THE SANSKRIT VERSION
OF THE *SUTRA OF THE HEART OF EXTRAORDINARY WISDOM***

Andriy Skibitskyi

MTh

Independent Researcher (Kyiv, Ukraine)

skibitski@gmail.com

The article examines the key stages of the Western textual research concerning the restoration of the Sanskrit version of *Heart Sutra*: critical edition of the text by Edward Conze, hypothesis of the origin of the text proposed by Jan Nattier, accents and hypotheses in the contemporary scientific discussion. The article focuses on Nattier's hypothesis that the text originated as a reverse translation from the Chinese short version of the *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*, and on the implications of this hypothesis for the interpretation of the argumentation and the key terms of the text, as well as its translation. Emphasis is made on the textual feature that has not yet been in the proper focus of research: the nature of the use of implicit and non-implicit negative particles in the text. The translation of the text into Ukrainian is offered taking into account the considered accents on the basis of the comparative analysis of the texts from Konze's critical edition and from the Electronic Sanskrit Buddhist Canon. The translation is accompanied by a brief commentary on the grammatical features of the text and by explanation of the decisions made in the process of translation. This translation is the first Ukrainian translation of the *Heart Sutra* directly from Sanskrit.

Keywords: *Heart Sutra*, Buddhism, Prajñāpāramitā, E. Conze, J. Nattier, origin of the text, analysis of the text, translation from Sanskrit

**АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ДОСЛІДЖЕНЬ З РЕКОНСТРУКЦІЇ,
ТЛУМАЧЕННЯ ТА ПЕРЕКЛАДУ САНСКРИТСЬКОЇ ВЕРСІЇ
“СУТРИ СЕРЦЯ ПОЗАМЕЖНОЇ МУДРОСТІ”**

A. B. Skibiцький

Традиційно вважається, що “Сутра серця позамежної мудрості” (далі “Тридая-сутра”) була записана в Індії близько III ст. н. е. мовою санскриту. Проте, як це не дивно, найранніше знайденою залишається єдина копія манускрипту з храму Хорюдзі (609 р. н. е.), Ікаруга, Японія [Стрелкова 2020, 98], а найраннішими свідченнями про існування тексту з такою назвою – епізод з біографії Сюань-цзана про його перебування в Сичуані (пр. 618–622 р. н. е.) [Ji Yun 2012, 13] та коментарі Камалашілі (пр. кінець VIII ст. н. е.) [Lopez 1988].

Такий стан речей не задовольняє науковий інтерес до дослідження цієї версії такого важливого для традиції тексту, тож смілива пропозиція щодо її реконструкції започаткувала дискусію, яка продовжується та розширюється вже більш ніж 70 років. Втім, вочевидь, продовження цієї дискусії в наш час має враховувати обмеження критичних реконструкцій та виправлень традиційних текстів з погляду сучасної текстології та лінгвістики, яке вже усвідомлюється в дослідницьких колах

як “філологічний *гібрид*” [див.: Olivelle 1998, 183]. Можливо, саме пошук балансу між критичним та традиційним ставленням до наслідуваних версій першоджерел стане шляхом до збагачення методології подібних досліджень у майбутньому.

Ми пропонуємо розглянути ключові етапи західних текстологічних досліджень з реставрації санскритської версії “Сутри серця поза межної мудрості”: критичне видання тексту Едварда Конзе, гіпотезу походження тексту, запропоновану Джен Натъє, акценти та гіпотези сучасної наукової дискусії – та подивитись, які наслідки це має для спроб реконструкції та тлумачення цієї версії. Водночас як наступний етап при перекладі готового тексту ми знову навмисно обмежуємось фокусом саме на гіпотетичній санскритській версії як на самостійному тексті, що є тепер перед читачем, який розуміє санскритську мову, але (в рамках такого мисленнєвого експерименту) не усвідомлює історії походження тексту та впливу на нього, скажімо, китайських версій цього або інших текстів традиції праджняпараміти. І все ж чи має такий уявний читач бути обмеженим в обізнаності щодо доктрин цієї чи іншої традиції буддизму і яку роль відіграє ця обізнаність при перекладі – залишається відкритим методологічним питанням герменевтичного характеру.

З моменту публікації критичного видання санскритської версії “Трідая-сутри” Едвардом Конзе в 1948 році з повторною публікацією в 1967 році дискусії в наукових колах щодо змісту, форми та сенсу санскритського тексту не припиняються. Свій намір зробити спробу реконструкції тексту Конзе пояснює тим, що “Трідая-сутра” «стала одним із головних натхнень для школи Дзен та посіла в буддійському містицизмі місце, майже рівнозначне “Містичному богослов'ю” Псевдо-Діонісія Ареопігита – у християнському», а попередні видання “затемнюють хід думки” (не пояснюючи, який саме), тоді як “манускрипти та *китайські* переклади прояснюють історію та сенс цієї сутри” (курсив оригінальний. – А. С.) [Conze 1948, 33].

Е. Конзе має на увазі таке видання [Conze 1948, 48–49]:

– Макса Мюлера [Müller 1881], на основі (1) манускрипту з храму Хорю-дзі, (2) восьмої копії 1880 року з манускрипту, привезеного в Японію в IX ст. н. е. одним з учнів Кукая, (3) відбитка китайського походження;

– Сяку Ханя [Shaku 1922–1923], довга версія на основі манускрипту (2) видання [Müller 1881];

– Дайсецу Тейтаро Судзукі [Suzuki 1934], коротка версія на основі манускрипту (1) видання [Müller 1881] та перекладу китайською Сюань-цзяна (649 р. н. е.).

Сам Е. Конзе розширює діапазон текстологічного аналізу до дев'яти манускриптів непальського походження (які доповнює ще трьома в повторному виданні 1967 року), семи – китайського, двох – японського та враховує численні переклади китайською, монгольською та маньчжурською, а також індійські, тибетські та (особливо) китайські коментарі [Conze 1948, 48–49].

У 1992 році Дж. Натъє привертає увагу до особливостей композиції та змісту “Трідая-сутри” в порівнянні з іншими текстами корпусу традиції Праджняпараміти, а саме: (1) лаконічність тексту (проте не виняткова для цілої підгрупи текстів корпусу, які Е. Конзе називав “скороченнями”), (2) відсутність класичних для текстів корпусу формул вступу та завершення, (3) відсутність згадки про самого Будду в короткій (ранній, ще не доповненій) версії тексту, (4) провідну роль у тексті бодгісаттви Авалокітешвари (замість традиційного Субгуті [Ji Yun 2012]), (5) мантра наприкінці тексту [Nattier 1992, 157–158].

Та найбільш суттєвими Дж. Натъє вважає схожість китайських перекладів “Сутри поза межної мудрості з 25 000 строф” (далі “Панчавімшаті”) Кумараджіви та “Трідая-сутри” Сюань-цзяна на тлі значущих розбіжностей між санскритськими версіями цих текстів [Nattier 1992, 158–167]. Відомий висновок її дослідження започаткував цілу епоху досліджень, що тепер мають так чи інакше враховувати його передумови або наслідки: «...порядок наслідування між санскритською та китайською версіями “Панчавімшаті” та “Трідая-сутри” може мислитись лише в одній

послідовності: від санскритської “Панчавімшати” до китайської “Панчавімшати” в перекладі Кумараджіви до китайської “Грідая-сутри”, яку поширив Сюань-цзань, до санскритської “Грідая-сутри”» [Nattier 1992, 198].

Гіпотеза Дж. Натъє доповнюється знахідками (наприклад, запозичення в тексті “Грідая-сутри” з тексту “Збірки дгарані” Атікути), що підтримують гіпотезу про те, що “Грідая-сутра” радше відповідає формі дгарані (dhāraṇī) – тантричного тексту, створеного із мнемонічною метою [Ji Yun 2012].

Наприклад, Ши Хуїфен [Hui Feng 2014] у детальній дискусії з приводу походження санскритської версії “Грідая-сутри” демонструє, якого сенсу можуть набувати два уривки в санскритській версії видання Е. Конзе, визначені ним як проблемні, якщо порядок їхнього походження досліджується в парадигмі гіпотези Дж. Натъє, а не замінюється поясненнями метафізичного або релігійного характеру.

Першим проблемним місцем Е. Конзе вважає вислів на grāptiḥ na-aprāptiḥ (“ані здобуття, ані нездобуття”), яким завершується перелік (розділ V у виданні Конзе) із заперечень існування в пустотності традиційних (1) вісімнадцяти дгату, (2) дванадцяти ланок послідовності взаємозалежного виникнення сушого та (3) чотирьох Благородних Істин. Тлумачення цього вислову тісно пов’язане з тлумаченням використання слова argrāptivād (“завдяки нездобутості”) на початку наступного розділу (розділ VI у виданні Конзе). Е. Конзе пропонує залишати в тексті заперечення як “здобуття”, так і його протилежності – “нездобуття”. Пояснення, яке він дає щодо свого рішення, стало класичним: “Вочевидь, правила звичайної логіки в цій сутрі скасовуються. Протилежності співіснують у пустотності [...] хтось міг хотіти довести, що в діалектичній логіці Праджняпараміти подвійне заперечення не приводить до твердження” [Conze 1948, 38; 1967, 155]. Е. Конзе спирається в цьому на тлумачення Д. Т. Судзукі (“логіка спонтанного поєднання та розрізнення”: “А є тим, чим А не є” [Suzuki 1934]) та навіть наводить паралелі з традицією Псевдо-Діонісія Ареополіта та староанглійським містицизмом. Втім, “Панчавімшати” має в аналогічному переліку вислів на grāptiḥ nābhisamayāḥ (“ані здобуття, ані осягнення”) [Nattier 1992, 161–163], замість повного на jñānaḥ na grāptiḥ na-aprāptiḥ (“ані знання, ані здобуття, ані нездобуття”), після якого перелік продовжується запереченнями станів та досягнень інших рівнів та етапів практики [Hui Feng 2014, 84]. Слово argrāptivād (“завдяки нездобутості”) в наступному розділі, якщо аналізувати санскритські версії великих сутр Праджняпараміти на предмет оригінальних еквівалентів для вжитого тут китайського перекладу, можна розуміти як заміщувальне для anupalabhamāṇa (“завдяки несприйняттю”) або anupalambhayogena (“завдяки залученості в несприйнятті”) [Hui Feng 2014, 86–88].

Другим проблемним місцем Е. Конзе вважає слово acittāvaraṇaḥ (“з незатьмареними/безперешкодними думками”), яким описується бодгісаттва (розділ VI у виданні Конзе). Сам Е. Конзе зазначає, що текстуальний аналіз свідчить більше на користь слова acittāmbaṇaḥ (“з неопертими думками”), а acittāvaraṇaḥ є рідкісним як термін, проте пропонує розуміти його як аналог третього виду затьмарення/перешкод у традиційному переліку перешкод: karma-āvaraṇa, kleśa-āvaraṇa, jñeya-āvaraṇa (“затьмарення/перешкода дії, затьмарення/перешкода афектів, затьмарення/перешкода пізнання”) [Conze 1948, 39–40; 1967, 156–157]. Втім, той самий метод дослідження привертає увагу до історії використання в корпусі текстів Праджняпараміти ще двох санскритських коренів, окрім використаних тут vṛ та lamb(h): sañj (“чіплятися”) та han (“перешкоджати”), серед яких перевага віддається першому (“з думками, що не чіпляються”).

Зі зміною пунктуації переклад із санскритської версії з урахуванням усіх запропонованих варіантів може мати такий вигляд: “...у пустотності немає [...] ані здобуття, ані осягнення завдяки залученості в несприйнятті. Бодгісаттва, покладаючись на позамежну мудрість, перебуває з думками, що [ні за що] не чіпляються...” [Hui Feng 2014, 102–103].

Та дослідження питання походження санскритської версії “Грідая-сутри” не обмежується лише проблемами, на які вказав Е. Конзе. Так, Джаярава Аттвуд досліджує історію формули “форма є пустотністю, а пустотність є формою” та демонструє її розвиток від “форма подібна до ілюзії (māyā)” (“Сутра поза межної мудрості з 8 000 стрф” (далі “Аштасакхасріка”)) і до “форма є ілюзією” (“Аштасакхасріка” та “Діамантова сутра поза межної мудрості” (далі “Ваджраччхедіка”)) до “форма є пустотністю” (“Панчавімшаті” та “Грідая-сутра”), де “форма” означає всі скандги [Attwood 2017, 73]. Наслідуючи епістемологічний підхід Гамільтона [Hamilton 2000], Дж. Аттвуд уникає парадоксальних тлумачень метафізичного характеру: «Досвід є лише видимістю, у якій навіть спостерігач видимості є ілюзією. Досвід виникає без того, щоб існувати (тобто бути постійним та незмінним), та зникає без того, щоб не існувати. У негативному сенсі кажучи, це доводить, що в стані пустотності не існує ані досвіду, ані його категорій, ані суб’єкта, ані об’єкта, ані напрямів, ані часу тощо. Цей досвід є аналогією того, у який спосіб існують дгарми та як їх можна категоризувати. Іншими словами, коли ідеям надається правильний контекст, у “Грідая-сутрі” немає жодних парадоксів» [Attwood 2017, 75].

У нещодавній публікації Дж. Аттвуд запропонував, за результатами останніх досліджень, вбачати такі паралелі між текстом “Грідая-сутри” (розділи в редакції видання Е. Конзе) та текстом “Панчавімшаті”: розділ II – мотиви з початку глави 3, розділи III–V – цитата з глави 3, розділи VI–VIII – глави 19 та 32 [Attwood 2020, 14].

Дещо поза межами дискусії залишається семантичне значення вживання в різних редакціях санскритського тексту “Грідая-сутри” двох типів негативних часток – “дієслівної”, або неімплікативної, на (заперечення існування $\sim F(x)$, *prasajya* в Патанджалі) та “номінативної”, або імплікативної, *a(n)* (заперечення визначення $F(\sim x)$, *pratyūdhāsa* в Патанджалі) [Cardona 1967], а саме: чи обумовлене їхнє використання суто посередництвом синтаксису китайської версії, чи може мати більше герменевтичне навантаження? Питання не пусте, адже різниця між двома формами заперечення використовувалась в аналізі метафізичних питань, наприклад, Нагарджуною [Timalsina 2014, 26], а використання приставної *a(n)* не обмежене суперечністю та традиційно має п’ять додаткових значень: подібність, інакшість, нестача, недоречність та відсутність [Timalsina 2014, 26].

Е. Конзе зауважує, що “в такій логіці одне заперечення необов’язково є тим самим, що інше”, та наводить як приклад на *mārga/a-mārga* та на *prāptih/a-prāptih* – правда, без того, щоб зробити з цього висновок, що був би вагомим для його аргументації [Conze 1967, 156]. Дж. Натъє теж акцентує лише розбіжності між дієслівними формами в “Панчавімшаті” та прикметниками в “Грідая-сутрі”, але без акценту на формі заперечень [Nattier 1992, 165].

Втім, здається, у тому самому розділі, де один раз в усьому тексті “Грідая-сутри” зустрічається корінь *hṛ* (від якого походить *hṛdaya* (“серце”) в назві цієї сутри) в дієслівній формі *vīharati*, викладається саме “серце” поза межної мудрості – *niṣṭhā-nirvāṇaḥ* (“завершення – нірвана”). І чи можна припустити як робочу гіпотезу, що вихід богдісаттви за межі *vīraṅyāsa* (“протилежності”) відбувається саме завдяки розумінню того, що всі мисленнєві та мовні заперечення мають імплікативний характер і є *svabhāvaśūnyān* (“пустими за своєю природою”), як і твердження, яким вони протилежні, бо *gūraṃ śūnyatā śūnyataiva gūraṃ* (“форма є пустотністю, а пустотність є формою”)?

Нижче ми пропонуємо авторський переклад санскритських версій короткої редакції “Грідая-сутри”, що подаються у критичному виданні Е. Конзе [Conze 1967] та в електронному санскритському буддійському каноні (ESBC), що відповідає версії тексту в манускрипті з храму Хорю-дзі (609 р. н. е.), та доповнюються порівнянням з відповідними уривками з “Панчавімшаті”, залученими в дослідженні Дж. Натъє [Nattier 1992]. Жирним шрифтом виділені випадки розбіжностей між обома версіями “Грідая-сутри”, курсивом – вислови, що порівнюються з текстом “Панча-

вімшати”. Переклад кожного розділу супроводжується коротким авторським коментарем щодо особливостей санскритського тексту. Дотримуючись фокуса тематики цієї статті, ми не робимо тут порівняльного аналізу з перекладами інших авторів та вбачаємо в цьому завдання нашого наступного дослідження.

Conze 1967	ESBC
<p>II. āryāvalokiteṣvaro bodhisattvo gambhīrāṃ prajñāpāramitācaryāṃ caramāṇo vyavalokayati sma pañcaskandhāstāmśca svabhāvaśūnyānpaśyati sma </p>	<p>āryāvalokiteṣvarabodhisattvo gambhīrāyāṃ prajñāpāramitāyāṃ caryāṃ caramāṇo vyavalokayati sma pañca skandhāḥ, tāmśca svabhāvaśūnyān paśyati sma </p>
<p>Бодгісаттва благородний Авалокітешвара, здійснюючи глибоку практику поза-межної мудрості, розглядив п’ять скандг – і побачив їх пустими за своєю природою.</p>	<p>Бодгісаттва благородний Авалокітешвара, здійснюючи практику в глибокій поза-межній мудрості, розглядив п’ять скандг – і побачив їх пустими за своєю природою.</p>
<p>Коментар до перекладу: 1. gambhīrā (“глибока”) у версії Е. Конзе розуміється як епітет caryā (“практики”), у версії ESBC – як епітет prajñāpāramitā (“поза межна премудрість”). 2. pañcaskandhāḥ (“п’ять скандг”) вживаються у першому відмінку, а тому є певний сумнів, чи можуть вони бути об’єктом дієслова vyavalokayati sma (“розглядив”). Пунктуація у версії ESBC робить pañcaskandhāḥ (“п’ять скандг”) підрядним реченням у наступному реченні, у якому займенник tām вживається в другому відмінку та опосередковано робить pañcaskandhāḥ (“п’ять скандг”) об’єктом дієслова paśyati sma (“побачив”). Тому залишається варіант розуміти vyavalokayati sma (“розглядив”) як “поглянув униз”, що дає змогу розуміти iha (“тут”), з якого починаються два наступних розділи, саме як буквальне “в цьому світі”, а не абстрактне “в цьому випадку”.</p>	
<p>III. iha śāriputra rūpaṃ śūnyatā śūnyataiva rūpaṃ rūpāna pṛthak śūnyatā śūnyatāyā na pṛthag rūpaṃ yadrūpaṃ sā śūnyatā yā śūnyatā tadrūpaṃ evameva vedanāsaṃjñāsaṃskāravijñānam </p>	<p>iha śāriputra rūpaṃ śūnyatā, śūnyataiva rūpaṃ rūpāna pṛthak śūnyatā, śūnyatāyā na pṛthag rūpaṃ yadrūpaṃ sā śūnyatā, yā śūnyatā tadrūpaṃ evameva vedanāsaṃjñāsaṃskāravijñānāni </p>
<p>[“Панчавімшати”: ... (na) anyad rūpaṃ anyā śūnyatā nānya śūnyatānyad rūpaṃ...]</p>	
<p>Тут, Шаріпутро, форма є пустотністю, а пустотність є формою; <i>пустотність є не чим іншим, як формою, форма є не чим іншим, як пустотністю</i>; що є формою, те і є пустотністю, що є пустотністю, те і є формою; так само й склад відчуття, сприйняття, утворення, свідомості.</p>	<p>Тут, Шаріпутро, форма є пустотністю, а пустотність є формою; <i>пустотність є не чим іншим, як форма, формою є не чим іншим, як пустотністю</i>; що є формою, те і є пустотністю, що є пустотністю, те і є формою. Так само й відчуття, сприйняття, утворення, свідомість.</p>
<p>[“Панчавімшати”: ... <i>пустотність є не чим іншим, як формою, форма є не чим іншим, як пустотністю</i> ...]</p>	
<p>Коментар до перекладу: 1. Фраза yadrūpaṃ sā śūnyatā yā śūnyatā tadrūpaṃ (“що є формою, те і є пустотністю, що є пустотністю, те і є формою”) відсутня в більшості манускриптів та в канонічному тибетському перекладі, як зазначає Дж. Натъє, коли пропонує видалити цю фразу [Nattier 1992, 204]. 2. Слово śūnyatā цілеспрямовано перекладене саме як “пустотність”, а не майже синонімічне “порожнеча” [Стрелкова 2020], з урахуванням того, що це слово в санскриті утворене за допомогою вторинного суфікса tal, який у мові має форму -tā i, згідно з “Аштадг’яї” Паніні (5.1.119), абстраговано вказує на певну природу того, що позначається словом, у цьому разі – “природу пустоти”. Втім, “природа” тут має радше загальне значення, тож така форма слова не стосується, а тому ніяк не відповідає на майже ключове для розуміння вчення буддизму питання про те, чи може та яку природу може мати пустота.</p>	

<p>3. Складове слово <i>vedanāsaṃjñāsamskāravijñānam(-āni)</i> (“склад відчуття, сприйняття, утворення, свідомості”) у версії Е. Конзе має форму <i>bahupadasamāhāradvandva</i> (“парного складу як збірки з декількох слів”, із закінченням в однині), а тому перекладене за допомогою звороту “склад з...”. Тоді як у версії ESBC воно має форму <i>bahuradetaretarayogadvandva</i> (“парного складу як поєднання багатьох слів одного із одним”, з закінченням у множині), а тому перекладене як звичайний перелік.</p>	
<p>IV. <i>iha śāriputra sarva-dharmāḥ śūnyatālakṣaṇā anutpannā aniruddhā amalā avimalā anūnā aparipūrṇāḥ</i> </p>	<p><i>ihaṃ śāriputra sarvadharmāḥ śūnyatālakṣaṇā anutpannā aniruddhā amalā na vimalā nonā na paripūrṇāḥ</i> </p>
<p>[“Панчавімшаті”: ...<i>na ... utpadyate na nirudhyate na saṃkliśyate na vyavadāyate na hīyate na vardhate...</i>]</p>	
<p>Тут, Шаріпутро, всім дгармам властива пустотність, вони невиниклі, неприпинені, незабруднені, неочищені, незменшені, незбільшені.</p>	<p>Тут, Шаріпутро, всім дгармам властива пустотність, вони невиниклі, неприпинені, незабруднені, не є очищеними, не є зменшеними, не є збільшеними.</p>
<p>[“Панчавімшаті”: ...<i>не ... виникають, не припиняються, не забруднюються, не очищуються, не зменшуються, не збільшуються...</i>]</p>	
<p>Коментар до перекладу: 1. Складове слово <i>śūnyatālakṣaṇā</i> можна розуміти як <i>śūnyatā-lakṣaṇā</i> (“[всім дгармам] властива пустотність”) або ж <i>śūnyatā-alakṣaṇā</i> (“[всі дгарми є] пустотністю та без властивостей”). Ми віддаємо перевагу першому варіанту, який краще узгоджується з аргументацією тексту. Відповідний уривок у “Панчавімшаті” використовує подальші заперечення щодо самої “пустотності”, а не “дгарм”, яким вона “властива” [Dutt 1934; Kimura 2010]. 2. Тут і далі наш переклад відображає різницю між “дієслівною”, або неімплікативною, на (заперечення існування: <i>avimalā anūnā aparipūrṇāḥ</i> (“неочищені, незменшені, незбільшені”)) та “номінативною”, або імплікативною, а(н) (заперечення визначення: на <i>vimalā nonā na paripūrṇāḥ</i> (“не є очищеними, не є зменшеними, не є збільшеними”)) частками. Текст заперечує три пари протилежностей, і переключення на другий тип заперечення в середині другої пари у версії ESBC видається невиправданим.</p>	
<p>V. <i>tasmāc śāriputra śūnyatāyāṃ na rūpaṃ na vedanā na saṃjñā na saṃskārāḥ na vijñānam</i>, na cakṣuḥ-śrotra-ghrāṇa-jihvā-kāya-manāṃsi na rūpa-śabda-gandha-rasa-spraṣṭavya-dharmāḥ na cakṣur-dhātur yāvan na manovijñāna-dhātuḥ na-avidyā na-avidyā-kṣayo yāvan na jarāmaraṇaṃ na jarāmaraṇakṣayo na duḥkha-samudaya-nirodha-mārgā na jñānaṃ na prāptir na-aprāptiḥ </p>	<p><i>tasmācchāriputra śūnyatāyāṃ na rūpaṃ, na vedanā, na saṃjñā, na saṃskārāḥ, na vijñānāni</i> na cakṣuḥśrotraghrāṇajihvākāya manāṃsi, na rūpaśabdagandharasaspraṣṭavya dharmāḥ na cakṣurdhāturyāvanna manodhātuḥ na vidyā nāvidyā na vidyākṣayo yāvanna jarāmaraṇaṃ na jarāmaraṇakṣayo na duḥkhasamudayanirodhamārgāḥ na jñānaṃ na prāptitvam </p>
<p>[“Панчавімшаті”: ...[...]<i>na jarāmaraṇaṃ na jarāmaraṇanirodhaḥ...; ...na prāptir nābhisamayaḥ</i>]</p>	
<p>Тому, Шаріпутро, у пустотності немає ані форми, ані відчуття, ані сприйняття, ані утворень, ані свідомості; ані ока, ані вуха, ані носа, ані язика, ані тіла, ані розуму; ані форми, ані звуку, ані запаху, ані смаку, ані об’єктів дотику, ані дгарм; ані всього від дгату ока до дгату пізнання розумом; ані всього від невідання та зникнення невідання до старіння й смерті та зникнення старіння й смерті; ані страждання, ані виникнення, ані припинення, ані шляху; ані знання, ані здобуття, ані нездобуття.</p>	<p>Тому, Шаріпутро, у пустотності немає ані форми, ані відчуття, ані сприйняття, ані утворень, ані свідомості; ані ока, ані вуха, ані носа, ані язика, ані тіла, ані розуму; ані форми, ані звуку, ані запаху, ані смаку, ані об’єктів дотику, ані дгарм; ані всього від дгату ока до дгату розуму. Ані всього від відання, та невідання, та зникнення відання до старіння й смерті та зникнення старіння й смерті; ані страждання, ані виникнення, ані припинення, ані шляху; ані знання, ані здобутості.</p>

[“Панчавімшаті”: ...[...] <i>старіння й смерті та зникнення старіння й смерті...</i> ; ... <i>ані здобуття, ані осягнення</i>]	
Коментар до перекладу: Текст заперечує існування в пустотності (1) вісімнадцяти дгату, (2) дванадцяти ланок послідовності взаємозалежного виникнення суцього та (3) чотирьох Благородних Істин.	
VI. <i>tasmāc chāriputra aprāptivād</i> bodhisattvo prajñāpāramitām āśritya viharaty acittāvaraṇaḥ cittāvaraṇa-nāstitvād atrasto viparyāsa-atikrānto niṣṭhānirvāṇaḥ	[...] bodhisattva(-sya/-śca?) prajñāpāramitāmāśritya viharati cittāvaraṇaḥ cittāvaraṇanāstitvādatrasto viparyāsātikrānto niṣṭhānirvāṇaḥ
Тому, Шаріпутро, завдяки нездоброті , бодгісаттва, вдавшись до поза межної мудрості, перебуває з безперешкодними думками ; завдяки неіснуванню перешкод у думках він, безстрашний, цілком виходить за протилежності, завершення – нірвана.	[...] бодгісаттв(-и/-а), вдавшись до поза межної мудрості, видаляє перешкоду у думках ; завдяки неіснуванню перешкод у думках він, безстрашний, цілком виходить за протилежності, завершення – нірвана.
Коментар до перекладу: Перехід від попереднього до цього розділу відбувається через згадування “нездоброті”.	
VII. <i>tryadhvavyavasthitāḥ sarvabuddhāḥ</i> prajñāpāramitāmāśrityānuttarāṃ samyaksaṃbodhimabhisambuddhāḥ	<i>tryadhvavyavasthitāḥ sarvabuddhāḥ</i> prajñāpāramitāmāśritya anuttarāṃ samyaksaṃbodhimabhisambuddhāḥ
Всі будди, стали у трьох часах, покладаючись на неперевершену поза межну мудрість, пробудились до довершеного пробудження.	Всі будди, стали у трьох часах, покладаючись на неперевершену поза межну мудрість, пробудились до довершеного пробудження.
Коментар до перекладу: Перехід від попереднього до цього розділу відбувається через вживання слів від кореня <i>sthā</i> (“стояти”): <i>niṣṭhā</i> (“завершення”) – <i>vyavasthitāḥ</i> (“стали”).	
VIII. <i>tasmājjñātavyaṃ prajñāpāramitāmahāmantra mahāvīdyāmantra’nutaramantro’sam</i> asamamantraḥ sarvaduḥkhaṇaprasamaṇaḥ satyamamithyatvāt (sic!) prajñāparamitāyāmukto mantraḥ tadyathā om gate gate pāragate pārasaṃgate bodhi svāhā	
Тому має бути знаною мантра поза межної мудрості, мантра великого відання, неперевершена мантра, мантра, що рівна незрівнянному, мантра, що вгамовує всі страждання завдяки правді та непомильності; мантра вимовляється в поза межній мудрості, а саме: <i>ОМ, gate gate pāragate pārasaṃgate бодгі свага</i>	
Коментар до перекладу: Перехід від попереднього до цього розділу відбувається через згадування <i>bodhi</i> (“пробудження”).	

ЛІТЕРАТУРА

- Стрелкова А. Ю. **Буддизм: філософія порожнечі**. Друге видання. Київ, 2020.
- Attwood J. Form is (Not) Emptiness: The Enigma at the Heart of the Heart Sutra // **Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies**. Vol. 13. 2017.
- Attwood J. Ungarbling Section VI of the Sanskrit Heart Sutra // **Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies**. Vol. 18. 2020.
- Cardona G. Negations in Pāṇinian Rules // **Language**. Vol. 43, No. 1. 1967.
- Conze E. The Hṛdaya sūtra; its scriptural background // **The Middle Way**. Vol. XX. 1946a.
- Conze E. The Hṛdaya sūtra; its scriptural background // **The Middle Way**. Vol. XXI. 1946b.
- Conze E. Text, Sources, and Bibliography of the Prajñāpāramitā-hṛdaya // **Journal of the Royal Asiatic Society**. No. 1. 1948.

Conze E. The Prajñāpāramitā-Hṛdaya Sūtra // Cassirer B. (ed.). **Thirty Years of Buddhist Studies: Selected Essays**. London, 1967.

Dutt N. **Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra: edited with critical notes and introduction**. London, 1934.

Ji Yun. Is the Heart Sūtra an Apocryphal Text? – A Re-examination // **Fuyan Buddhist Studies**. Vol. 7. 2012.

Hamilton S. **Early Buddhism: A New Approach**. London, 2000.

Huifēng Shi. Apocryphal Treatment for Conze's Heart Problems: "Non-attainment", "Apprehension", and "Mental Hanging" in the Prajñāpāramitā Hṛdaya // **Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies**. Vol. 6. 2014.

Kimura T. **Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā**. Vol. I-1. Tokyo, 2010.

Lopez D. S. **The Heart Sūtra Explained: Indian and Tibetan Commentaries**. New York, 1988.

Müller M. The Ancient Palm Leaves containing the Prajñāpāramitā-Hṛdaya Sūtra and Uṣṇiṣa-vijaya-Dhāraṇi // **Buddhist Texts from Japan**. Vol. 1. Oxford, 1881.

Nattier J. The Heart Sūtra: a Chinese apocryphal text? // **Journal of the International Association of Buddhist Studies**. Vol. 15, No. 2. 1992.

Olivelle P. Unfaithful Transmitters: Philological Criticism and Critical Editions of the Upanishads // **Journal of Indian Philosophy**. Vol. 26, No. 2. 1998.

Shaku H. The Prajna-paramita-hridaya-sutra // **The Eastern Buddhist**. Vol. 2, No. 3&4. 1922–1923.

Suzuki D. T. The Significance of the Prajna-Paramita-Hridaya Sutra in Zen Buddhism // Humphreys C. (ed.). **Essays in Zen Buddhism**. III. 1934.

Timalsina S. Bhartṛhari's Philosophy of Negation // Liu J., Berger D. (eds). **Nothingness in Asian Philosophy**. New York and London, 2014.

REFERENCES

Strelkova A. (2020), *Buddyzm: filozofiya porozhnechi*, 2nd ed., Vydavnychyy dim "Kyvevo-Mohylyans'ka Akademiya", Kyiv. (in Ukrainian).

Attwood J. (2017), "Form is (Not) Emptiness: The Enigma at the Heart of the Heart Sutra", *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies*, Vol. 13, pp. 52–80.

Attwood J. (2020), "Ungarbling Section VI of the Sanskrit Heart Sutra", *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies*, Vol. 18, pp. 11–41.

Cardona G. (1967), "Negations in Pāṇinian Rules", *Language*, Vol. 43, No. 1, pp. 34–56.

Conze E. (1946a), "The Hṛdaya sūtra; its scriptural background", *The Middle Way*, Vol. XX, pp. 124–7.

Conze E. (1946b), "The Hṛdaya sūtra; its scriptural background", *The Middle Way*, Vol. XXI, pp. 9–11, 17.

Conze E. (1948), "Text, Sources, and Bibliography of the Prajñāpāramitā-hṛdaya", *Journal of the Royal Asiatic Society*, No. 1, pp. 33–51.

Conze E. (1967), "The Prajñāpāramitā-Hṛdaya Sūtra", in Cassirer B. (ed.), *Thirty Years of Buddhist Studies: Selected Essays*, Faber, London, pp. 147–167.

Dutt N. (1934), *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra: edited with critical notes and introduction*, Luzac & Co, London.

Ji Yun (2012), "Is the Heart Sūtra an Apocryphal Text? – A Re-examination", *Fuyan Buddhist Studies*, Vol. 7, pp. 115–182.

Hamilton S. (2000), *Early Buddhism: A New Approach*, Routledge, London.

Huifēng Shi (2014), "Apocryphal Treatment for Conze's Heart Problems: 'Non-attainment', 'Apprehension', and 'Mental Hanging' in the Prajñāpāramitā Hṛdaya", *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies*, Vol. 6, pp. 72–105.

Kimura T. (2010), *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*, Vol. I-1, Sankibo Busshorin, Tokyo.

Lopez D. S. (1988), *The Heart Sūtra Explained: Indian and Tibetan Commentaries*, State University of New York Press, New York.

Müller M. (1881), "The Ancient Palm Leaves containing the Prajñāpāramitā-Hṛdaya Sūtra and Uṣṇiṣa-vijaya-Dhāraṇi", in *Buddhist Texts from Japan*, Vol. 1, Oxford University Press, Oxford.

Nattier J. (1992), "The Heart Sūtra: a Chinese apocryphal text?", *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol. 15, No. 2, pp. 153–223.

Olivelle P. (1998), "Unfaithful Transmitters: Philological Criticism and Critical Editions of the Upanishads", *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 26, No. 2, pp. 173–187.

Shaku H. (1922–1923), "The Prajna-paramita-hridaya-sutra", *The Eastern Buddhist*, Vol. 2, No. 3&4, pp. 163–175.

Suzuki D. T. (1934), "The Significance of the Prajna-Paramita-Hridaya Sutra in Zen Buddhism", in Humphreys C. (ed.), *Essays in Zen Buddhism*, III, pp. 202–219.

Timalsina S. (2014), "Bhartṛhari's Philosophy of Negation", in Liu J. and Berger D. (eds), *Nothingness in Asian Philosophy*, Routledge, New York and London, pp. 25–43.

А. В. Скібіцький

Актуальні питання досліджень з реконструкції, тлумачення та перекладу санскритської версії "Сутри серця позамежної мудрості"

У статті розглянуто ключові етапи західних текстологічних досліджень з реставрації санскритської версії "Сутри серця позамежної мудрості": критичне видання тексту Едварда Конзе, гіпотезу походження тексту, запропоновану Джен Натъє, акценти та гіпотези сучасної наукової дискусії. Стаття сфокусована на гіпотезі Натъє щодо походження тексту як зворотного перекладу з китайської короткої версії "Сутри позамежної мудрості з 25 000 строф" та на наслідках цієї гіпотези для розуміння аргументації та ключових термінів тексту, а також його перекладу. Додається акцент на текстологічній особливості, що ще не була в належному фокусі досліджень: характер вживання в тексті імплікативних та неімплікативних заперечувальних часток. Пропонується переклад тексту українською мовою з урахуванням розглянутих акцентів на основі порівняльного аналізу текстів із критичного видання Конзе та електронного санскритського буддійського канону. Переклад супроводжується коротким коментарем щодо граматичних особливостей тексту та обґрунтуванням рішень, що були ухвалені під час перекладу. Цей переклад є першим україномовним перекладом "Сутри серця" безпосередньо із санскриту.

Ключові слова: "Сутра серця", буддизм, праджняпараміта, Е. Конзе, Дж. Натъє, походження тексту, аналіз тексту, переклад із санскриту

Стаття надійшла до редакції 30.05.2021