

ТОРЧИНОВ Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. 304 С.

Евгений Алексеевич Торчинов



Введение в буддологию: курс лекций купить на Ozone
<http://www.ozon.ru/context/detail/id/2299052/>

Введение в буддологию. Курс лекций. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. 304 С.

Серия: Новая Эврика

Издательство: Амфора, 2005 г.

Твердый переплет, 432 стр.

ISBN 5-94278-805-7, ISBN 5-93597-019-8

Рекомендовано Главным советом по философии Министерства образования РФ в качестве учебного пособия для студентов высших учебных заведений

© Е.А. Торчинов, лекции, переводы, 2000

© Санкт-Петербургское философское общество, 2000

Книга представляет собой курс лекций известного петербургского востоковеда Е.А. Торчинова, читавшихся в 1994 — 1999 на Философском факультете СПбГУ. В лекциях рассматриваются проблемы происхождения, формирования и развития буддизма, школы и направления религиозно-философской буддийской мысли, распространение буддизма в Тибете и на Дальнем Востоке, дается очерк изучения буддизма в России и за рубежом.

Книга рекомендуется студентам востоковедных, философских, культурологических и иных гуманитарных специальностей и всем, интересующимся религиозно-философскими учениями Востока.

Содержание

Введение в буддологию

Лекция 1. Предпосылки возникновения буддизма 5

Лекция 2. Основы буддийского учения 19

Лекция 3. Школы и направления буддизма Хинаяна и Махаяна 45

Лекция 4. Доктринальные тексты Махаяны (литература сутр) 63

Лекция 5. Классическая буддийская философия: Мадхьямика (Шуньявада) 77

Лекция 6. Классическая буддийская философия: Йогачара (Виджнянавада) и теория Татхагатагарбхи 92

Лекция 7. Ваджраяна (тантрический буддизм) 120

Лекция 8. Буддийская традиция Тибета 140

Лекция 9. Буддизм в Китае и на Дальнем Востоке 168

Лекция 10. Очерк истории изучения буддизма в России и за рубежом 208

Приложения

Приложение I

Литература сутр (праджня-парамита)

1. Сутра сердца праджня-парамиты 231

2. Ваджраччхедика праджня-парамита сутра (Сутра о за-
предельной премудрости, отсекающей заблуждения алмаз-
ным скипетром) 234

Приложение II

Литература шастр

1. Асанга. Компендиум махаяны (Махаяна сампариграха ша-стра) 252
2. Из «Трактата о пробуждении веры в махаяну» (Махаяна шраддхотпада шастра; Да чэн ци синь лунь) 268

Приложение III

Цзун-ми. Из трактата «О началах человека» (Юань жэнь лунь) 286

ТОРЧИНОВ Е.А.

Введение в буддологию. Курс лекций.

Лекция 1. Предпосылки возникновения буддизма

[5]

Буддизм [1] — первая по времени возникновения мировая религия. Другие мировые религии появились значительно позднее: христианство возникло приблизительно через пятьсот лет после буддизма, а ислам — более чем через тысячу. Мировой религией буддизм считается на том же основании, что и две другие только что названные религии: подобно христианству и исламу, буддизм в своем распространении по земному шару решительно переступил этно-конфессиональные и этно-государственные границы, став религией самых различных народов с совершенно разными культурными и религиозными традициями. Буддийский мир простерся от Ланки (Цейлона) до Тувы и Бурятии, от Калмыкии до Японии, при этом продолжается начавшийся в конце XIX века процесс распространения буддизма в Европе и Америке. Буддизм стал религией сотен миллионов людей в Юго-Восточной Азии, традиционно связанной с родиной буддизма — Индией, и на Дальнем Востоке, цивилизации которого формировались на основе традиций китайской культуры; цитаделью буддизма уже тысячу лет является Тибет, куда буддизм принес индийскую культуру и которому он дал письменность, литературный язык и основы цивилизации. Буддийской философией восхищался А. Шопенгауэр и с уважением отзывались Ф. Ницше и М. Хайдеггер. Без понимания буддизма невозможно понять и великие культуры Востока — индийскую, китайскую, не говоря уж о культурах Тибета и Монголии, пронизанных духом буддизма до их последних оснований. В лоне буддийской традиции были созданы тончайшие философские системы, изучение и осмысление которых и сейчас интересно не только с чисто историко-философской точки зрения, так как вполне возможно, что буддийское умозрение способно обогатить и современную философию, в выжидании

стоящую на путях схождения новоевропейской классики и постмодерна. Таким образом, изучение буддизма (а дисциплина, занятая научным изучением буддизма, более ста лет тому назад получила название буддологии) необходимо и для востоковеда, и для культуролога, и для религиоведа, и для философа. И, конечно, нельзя понять буддизм, не обратившись прежде к вопросу

[6]

о причинах его происхождения. Надо сказать, что этот вопрос вполне правомерен и с точки зрения самого буддизма: ведь буддизм провозглашает принцип всеобщей причинной обусловленности, а следовательно, и сам также должен рассматриваться с точки зрения причинной обусловленности (пратитья самутпада).

Не будет ошибкой сказать, что буддизм возник в Индии (точнее, на индийском субконтиненте, поскольку на территории исторической Индии в настоящее время существует несколько государств — Республика Индия, Пакистан, Бангладеш и Непал; к этим континентальным странам следует также добавить и остров Ланку) в середине первого тысячелетия до н. э., то есть в знаменитое ясперсовское «осевое время», время возникновения рациональной философии и этически ориентированных религий, когда архаическая имморальная религиозность сакрализованного космоса сменяется религиями спасения и освобождения человеческого существа.

Сама буддийская традиция признает две даты паринирваны (смерти) основателя буддизма — Сиддхартхи Гаутамы (Будды Шакьямуни) — 544 г. до н. э. и 486 г. до н. э. (здесь, конечно, не имеются в виду совершенно фантастические даты, родившиеся из астрологических выкладок поздних тантрических авторов). Именно первая дата была принята ЮНЕСКО, когда в 1956 г. весь мир отмечал 2500-летие буддизма. Однако в настоящее время ни один серьезный буддолог не признает эти даты (так называемые «долгая хронология» и «исправленная долгая хронология») исторически релевантными. Но этот вывод, кажется, и все, что сближает позиции разных буддологов по вопросу о датировке жизни основателя буддизма. И, пожалуй, есть согласие и еще по одной позиции: никто не сомневается, что Будда жил до походов Александра Македонского в Индию, то есть до 20-х годов IV в. до н. э. Далее начинаются разногласия: одни ученые максимально приближают Будду к эпохе походов Александра, другие же, напротив, разводят эти даты. Эти разногласия определяются спецификой источников, которым те или иные буддологи предпочитают пользоваться, — царские хроники, монастырские хроники или же списки глав сангхи (буддийской монашеской общины) от паринирваны Будды до вступления на престол первого буддийского императора Ашоки (273? — 232? до н. э.). Именно последний тип источников представляется наиболее надежным, а к тому же и дающим дату паринирваны Будды, наиболее близкую «золотой середине» — около 400 г. до н. э. Поскольку традиция утверждает, что Будда прожил 80 лет, мы, думается, не очень ошибемся, если предположим, что Будда был современником и ровесником Сократа.

Почему буддизм вообще возник? Вообще-то это неблагодарный вопрос, и, следуя совету выдающегося французского историка-медиевиста М. Блока, нам не следует предаваться «фетишизму истоков» и надеяться на то, что знание причин возникновения буддизма раскроет для нас его суть. Более того, надо

[7]

откровенно признаться, что современные научные данные о древнеиндийском обществе слишком скудны, чтобы надеяться на ответ, хоть сколько-нибудь приближающийся к полноте. О происхождении буддизма написано множество книг, но особой ясности в этом вопросе по-прежнему нет. Поэтому здесь мы ограничимся тем, что охарактеризуем некоторые достаточно очевидные причины и условия, способствовавшие возникновению буддизма и его укреплению в индийском обществе древности.

Буддизм возник в северо-восточной части Индии (территория современного штата Бихар), где находились те древние государства (Магадха, Кошала, Вайшали), в которых проповедовал Будда и где буддизм с самого начала своего существования получил значительное распространение. Обычно считается, что здесь, с одной стороны, позиции ведической религии и связанной с ней варновой (сословной) системы, обеспечивающей привилегированное положение брахманской (жреческой) варны, были слабее, чем в других частях Индии (то есть северо-восток Индии был как бы «слабым звеном» брахманизма), а с другой — именно здесь шел бурный процесс государственного строительства, предполагавшей возвышение иного «благородного» сословия — варны кшатриев (воинов и светских правителей — царей). А именно буддизм возник как оппозиционное брахманизму учение, опиравшееся прежде всего на светскую власть царей. Здесь важно отметить, что опять же буддизм способствовал созданию в Индии мощных государственных образований вроде империи Ашоки. Много позднее, уже в V в. н. э. великий буддийский философ Васубандху, излагая в своем «Вместилище Абхидхармы» (Абхидхармакоша) социогенный миф, почти ничего не говорит о брахманах, но очень подробно описывает происхождение царской власти (предлагая один из древнейших вариантов договорной теории) и воинского сословия.

В опоре буддизма, даже не столько на сословие кшатриев, сколько на царскую власть как таковую, была скрыта существенная опасность, в полной мере проявившаяся в период так называемого упадка буддизма в Индии, приведшего к практически полному исчезновению буддизма на его родине (VII — XIII вв.). Собственно, никакого упадка не было. В монастырях-университетах (Наланда, Викрамашила) продолжала расцветать монашеская ученость, писались утонченнейшие трактаты по логике и эпистемологии, выигрывались диспуты, тантрические йогини-махасиддхи («великие совершенные») собирались на свои мистические пиршества и предавались созерцанию в лесах и на кладбищах. Просто цари постепенно переставали поддерживать буддизм, в силу не совсем ясных причин возвращаясь в лоно брахманской ортодоксии — индуизма. И вместе с прекращением царской поддержки исчезал и буддизм. Там же, где цари сохраняли приверженность Учению (Дхарме) Будды, расцвет буддизма продолжался. Так, например, было в бенгальском государстве Палов, цари которого продолжали покровительствовать буддизму вплоть до того, как

[8]

Бенгалия оказалась под властью завоевателей-мусульман. Таким образом, в Индии буддизм был «царской религией», что не мешало ему одновременно быть и формой древнеиндийского свободомыслия, поскольку носителем религиозной и вообще идеологической ортодоксии и ортопраксии было в Индии жреческое сословие брахманов. И даже в самый поздний период своего существования в Индии буддизм не утратил этого духа свободомыслия. Вот, например, к какому поистине вольтеровскому примеру прибегает буддийский философ, один из первых проповедников буддизма в Тибете — Шантаракшита (VIII в.), критикуя брахманистское положение, согласно которому в случае конфликта между данными опыта и утверждениями Откровения — Вед предпочтение должно отдаваться

утверждениям Писания: вот, говорит Шантаракшита, возвращается домой муж и застаёт свою жену в объятиях любовника. Муж начинает ругать ее, а она все отрицает. Тогда муж говорит, что все видел своими глазами, а его жена обращается к соседям и патетически восклицает: «Люди добрые! Ну видели ли вы такого идиота, как мой муженек, который больше доверяет каким-то своим глазам, чем словам такой добродетельной женщины, как я!».

Середина I-го тысячелетия до н.э. была в Индии временем кризиса древней ведической религии, хранителями и ревнителями которой были брахманы. И неудивительно, что «слабое звено» брахманизма — государства северо-востока Индии — стало опорой и цитаделью альтернативных религиозных движений, к которым принадлежал и буддизм. А возникновение этих альтернативных учений, в свою очередь, было тесно связано с разочарованием части древнеиндийского общества в ведической религии с ее ритуализмом и формальным благочестием, а также с определенными противоречиями и конфликтами между брахманами (жречеством) и кшатриями (воплощавшими начала светской власти древнеиндийских царей).

О том, что такие конфликты имели место, мы косвенно знаем по произведениям поздневедической и пуранической литературы (пураны, древние — авторитетные тексты средневекового индуизма). Так, в некоторых поздних Упанишадах (Упанишады — часть ведического корпуса, брахманских текстов Откровения, содержащих религиозно-философское учение брахманской традиции, прежде всего доктрину единства атмана — «я», «души» и абсолютного духа — Брахмана) появляется фигура кшатрия, который не только превосходит брахманов своей мудростью и ученостью, но и наставляет их относительно природы атмана. Таковым, например, в Упанишадах выведен современник Будды царь Магадхи Аджаташатру. В пуранах рассказывается о том, как бог Вишну воплотился в свирепом богатыре Парашураме («Раме с топором»), чтобы уничтожить кшатриев, восставших против господства брахманов. Следует также обратить внимание на то обстоятельство, что и Будда, и Вардхамана Махавира (основатель джайнизма, другой альтернативной брахманизму

[9]

религиозной традиции Индии) были выходцами именно из кшатрийской, а не брахманской варны.

Как бы то ни было, старая ведическая религия жертвоприношений и ритуалов переживала острейший кризис, что выразилось в появлении новых неортодоксальных аскетических движений так называемых шраманов, аскетов, подвижников, странствующих философов, отвергших авторитет брахманов и священных Вед и поставивших своей целью самостоятельный поиск истины через занятия философией и йогой (психопрактикой преобразования сознания). Одним из таких шраманов (или на языке пали — саманов) и был Будда Шакьямуни, исторический основатель буддизма.

Шраманы и шраманские движения сыграли огромную роль в истории индийской философии и культуры. Прежде всего именно от них идет традиция свободного философского диспута и философии как логико-дискурсивного обоснования и вывода тех или иных теоретических положений. Если Упанишады только провозглашали некие метафизические истины, то шраманы стали философские истины обосновывать и доказывать. Именно в дискуссиях между разными шраманскими группами (которых было великое множество) рождалась индийская философия, в отличие от мудрости Упанишад. Можно также сказать, что если Упанишады безусловно являются философскими текстами по их предмету,

то шраманы дали Индии философию и по форме. Именно поэтому и Будда может считаться не только основателем религии и мудрецом, обретшим свою мудрость практикой созерцания, но и одним из первых индийских философов, участвовавшим в дискуссиях с другими шраманами по правилам, принятым в их среде.

В настоящее время совершенно невозможно реконструировать научную биографию Будды. Простое отсечение мифологических сюжетов и элементов фольклорного характера совершенно неэффективно, а материала для подлинной биографической реконструкции у современной науки явно недостаточно. Поэтому здесь мы даже не будем пытаться заниматься этим безнадежным делом и представим не биографию, а вполне традиционное жизнеописание Будды на основе синтеза ряда буддийских житийных текстов (таких, как «Жизнь Будды» Ашвагхоши — I в. н. э. или махаянская «Лалитавистара»).

В течение сотен и сотен жизней Бодхисаттва (бодхи — пробуждение, просветление; саттва — существо; здесь — будущий Будда) совершал бесчисленные подвиги любви и сострадания, постепенно накапливая заслуги и приближаясь к состоянию мудреца, познавшего истину и вышедшего из мучительного колеса чередования рождений и смертей — Будды. И вот пришло время его последнего рождения. Бодхисаттва пребывал в это время на небесах Тушита и обозревал землю в поисках наиболее благоприятного места для своего последнего рождения, поскольку он уже находился на таком уровне духовного развития, что мог выбирать. И его взгляд остановился на небольшом государстве

[10]

народа шакьев в северо-восточной части Индии (территория современного Непала), которым управлял мудрый царь Шуддходана из древнего царского рода. И Бодхисаттва, который мог даже просто появиться в мире не входя в материнскую утробу, решил избрать семью царя шакьев для своего рождения, дабы впоследствии люди, испытывая глубокое уважение к почтенному роду царей шакьев, с большим доверием отнеслись бы к проповеди Будды, видя в нем отпрыска древней и славной семьи.

В эту ночь жена царя, царица Махамая, увидела сон: в ее бок вошел белый слон с шестью бивнями, и она поняла, что зачала великого человека. Буддизм учит, что зачатие Будды было вполне естественным, а видение белого слона было лишь знаком зачатия великой личности.

Незадолго до родов царица в сопровождении своей свиты отправилась в соответствии с обычаем в дом своих родителей. На пути, когда они проходили через рощу саловых деревьев, называвшуюся Лумбини, царица почувствовала родовые схватки, взялась за ветку дерева и родила сына, который вышел из ее чрева через бедро. Младенец немедленно встал на ноги и сделал семь шагов, провозгласив себя существом, превосходящим и людей, и богов.

Но эти чудесные роды оказались роковыми, и вскоре Махамая умерла. Но ее сын не забыл о матери, которой совсем не знал: уже после своего Пробуждения он вознесся на небеса Тушита, где обрела рождение Махамая, рассказал ей, что стал Буддой, победителем страданий, и проповедал ей Абхидхарму — буддийское философское учение. Но пока будущий Будда — еще младенец, и его доставляют в отцовский дворец в городе Капилавасту (близ современной столицы Непала г. Катманду), центре страны шакьев.

Царь призвал к младенцу астролога Ашиту, и тот обнаружил на его теле тридцать два признака великого человека (знак колеса между бровями, а также на ладонях и ступнях ног, ушницу — выпуклость на темени, перепонки между пальцами и т. д.). На основании этих признаков Ашита объявил, что новорожденный станет или великим государем, властителем всего мира (чакравартином), или святым, познавшим истину, — Буддой. Тогда мальчика нарекли Сиддхартхой Гаутамой. Гаутама — его фамильное имя; слово «Сиддхартха» можно перевести как «Полностью Достигший Цели».

Царю, конечно, хотелось, чтобы его сын стал великим государем. Поэтому он решил так организовать жизнь сына, чтобы ничто не могло навести его на философские размышления или раздумья о смысле жизни. Принца поселили в роскоши и неге в великолепном дворце, отгороженном от внешнего мира. Мальчик рос, неизменно обгоняя всех своих сверстников в науках и спорте. С детства, однако, он проявлял склонность к размышлениям, и однажды, сидя под розовым кустом, он непроизвольно погрузился в состояние йогического транса (самадхи) такой интенсивности, что его сила даже остановила одно из божеств, пролетающих неподалеку. Нрава принц был кроткого, что поначалу

[11]

даже восстановило против него его невесту — принцессу Яшодхару, которая сочла, что подобная кротость не пристала кшатрию и несовместима с воинской доблестью. И только после того, как Сиддхартха продемонстрировал Яшодхаре свое воинское искусство, она согласилась стать его женой; у них родился сын Рахула. Казалось, что план царя-отца непременно осуществится. Так продолжалось до тех пор, пока принцу не исполнилось двадцать девять лет и он однажды не отправился на охоту. Эта охота изменила всю его жизнь.

На охоте принца впервые потрясло созерцание страданий, переполняющих жизнь. Он видит перепаханное поле, на котором птицы выклевают червей из комьев земли, и поражается, почему одни живые существа могут жить только ценой смерти других. Но самым важным для духовного переворота Сиддхартхи оказываются четыре встречи: царевич видит похоронную процессию и понимает, что все люди и он сам смертны и ни богатство, ни знатность не могут защитить от смерти. Он обращает внимание на прокаженного и впервые осознает, что болезни подстерегают любого смертного. Принц смотрит на нищего, просящего подаяние, и понимает мимолетность и призрачность богатства и знатности. И вот Сиддхартха оказывается перед мудрецом, погруженным в созерцание. Глядя на него, принц осознает, что путь самоуглубления и самопознания — единственный путь к постижению причин страданий и способа избавления от них. Говорят, что сами боги, также пребывающие в колесе рождений — смертей и жаждущие избавления, послали принцу навстречу увиденных им людей, чтобы вдохновить его вступить на путь познания и освобождения.

После этой достопамятной охоты царевич не мог уже больше спокойно жить в своем роскошном дворце. И вот однажды ночью он покидает дворец на своем любимом коне Кантаке и в сопровождении одного слуги. На опушке леса он попрощался со слугой и конем и своим мечом, который взял в руки последний раз в жизни, отсек в знак отречения от мирской жизни свои длинные волосы «цвета меда». Сделав это, он вступил в лес. Начался период ученичества, аскезы и духовных поисков.

Сиддхартха присоединялся к разным шраманским группам, быстро достигая всего, чему учили их наставники. Наиболее известными из учителей будущего Будды были Удрака

Рамапутра и Арада Калама. Они проповедовали учение, близкое санхье — одной из ортодоксальных брахманских школ, возникшей, однако, в шраманской среде, а также учили йогической практике духовных упражнений, в том числе дыхательной гимнастике, требовавшей длительной задержки дыхания, сопровождавшейся мучительными ощущениями. По учению санхьи, мир представляет собой результат ложного отождествления духа (пуруша) с материей (пракрити). Полное отчуждение духа от материи есть освобождение (кайвалья) и избавление от всех страданий. Сиддхартха очень быстро достиг всего, о чем учили его наставники, и те даже предложили

[12]

ему стать их преемником. Однако бывший царевич отказался: он сам не нашел того, чего он искал, и ответы, которые он получил, практикуя методы своих наставников, не удовлетворили его.

Надо сказать, что шраманские философы (париварджики, «странствующие») проповедовали самые различные доктрины. Вот некоторые данные о них, содержащиеся в палийских буддийских текстах (имена даются здесь также в палийском а не санскритском, варианте): Пурана Кассапа проповедовал бесполезность действий; Макхали Госала (глава известной школы адживиков) утверждал строгий детерминизм и фатализм; Аджита Кесакамбала отстаивал учение, близкое материализму; Пакуддха Каччаяна говорил о вечности семи субстанций; Санджая Белаттхипутта был приверженцем полного агностицизма, а Нигантха Натапутта исповедовал скептические взгляды.

Сиддхартха внимательно слушал всех, но ничьим приверженцем так и не стал. Он предался суровой аскезе и умерщвлению плоти. Впоследствии он сам говорил, что дошел до такой степени истощения, что, дотронувшись до живота, чувствовал пальцем позвоночник. Но аскеза не приблизила его к просветлению, и истина оставалась столь же далекой от него, как и тогда, когда он жил в царском дворце в Капилавасту.

Тогда Сиддхартха решил отказаться от крайности аскетизма и принял скромную, но питательную еду (рисовую кашу на молоке) из рук жившей неподалеку девушки. Пять аскетов, практиковавших вместе с Сиддхархой, сочли его отступником и покинули его, оставив в полном одиночестве. Тогда бывший принц сел в позе созерцания под баньяновое дерево (*figus religiosa*), получившее в буддийской традиции наименование «Древа Пробуждения» (бодхи), и дал клятву, что не сойдет с этого места до тех пор, пока не достигнет своей цели и не познает истину, после чего вошел в состояние глубокого сосредоточения, погружившись в созерцание.

Чувствуя приближение победы Сиддхартхи над миром смертей и рождений, злой демон Мара атаковал его своими демоническими полчищами, а когда тот не утратился, попытался соблазнить его обликом своих прекрасных дочерей. Но Сиддхартха остался непоколебим, и Мара отступил. Между тем Сиддхартха все глубже и глубже погружался в созерцание, и ему открылись Четыре Благородные Истины о страдании, причинах страдания, прекращении страдания и пути, ведущем к прекращению страданий. Еще глубже стало его сосредоточение, и он постиг всеобщий принцип причинно-зависимого происхождения. Наконец разум Сиддхартхи достиг четвертого уровня сосредоточения, и перед ним засиял свет нерушимого покоя нирваны, Великого Освобождения. Здесь Сиддхартха вошел в состояние транса (самадхи) Океанического Отражения, когда его сознание уподобилось безграничной поверхности мирового океана в состоянии полного штиля, когда зеркальная гладь неподвижных вод отражает в себе все феномены. В этот момент

[13]

Сиддхартха Гаутама, царевич из клана Шакьев, исчез, и в мире появился Будда (Buddha) — Пробужденный, Просветленный (санскритский корень buddh тот же самый, что и в русских словах «будить», «пробуждаться», что абсолютно неудивительно, поскольку русский язык, как и санскрит, наряду с латынью, немецким, литовским и многими другими славянскими, германскими, романскими и т.п. языками, относится к индоевропейской языковой семье). И больше уже не был он принцем и наследником престола, строго говоря, не был он больше и человеком, ибо люди рождаются и умирают, а Будда пребывает превыше и жизни, и смерти. И его имена и титулы отныне — Будда Шакьямуни (Пробужденный Мудрец из рода Шакьев), Татхагата (Так Пришедший или Так Ушедший [2]), Бхагаван (Благословенный, Блаженный; дословно — «наделенный благой долей»), Сугата (Правильно Идущий), Джина (Победитель), Локаджьештха (Почитаемый миром). И возрадовалась вся вселенная, боги осыпали Будду небесными цветами, по миру разлилось прекрасное благоухание, и земля сотряслась от появления Победителя. Но сам Будда еще семь дней пребывал в состоянии самадхи, наслаждаясь блаженством освобождения. На восьмой день он вышел из транса, и к нему тотчас же приступил Мара с последним искушением. Он предложил Будде оставаться здесь, под Древом Бодхи, и наслаждаться обретенным блаженством, никуда не ходя и не проповедуя истину другим людям. Но Будда немедленно отверг это искушение и пошел в один из религиозных центров Индии — Бенарес (Варанаси), находившийся неподалеку от Ваджрасаны (Ваджрасана (санскр.) — По за Алмазной Несокрушимости, эпитет места Пробуждения; ныне Бодхгая, штат Бихар). Придя туда, он направился в близлежащий Олений Парк (Сарнатх), где и произнес свою первую проповедь — Проповедь о Повороте Колеса Учения (Дхармы). Первыми слушателями Будды были пять аскетов, ранее с презрением покинувшие отступника Гаутаму. Они и теперь поначалу не хотели слушать Будду, но его изменившаяся внешность так потрясла их, что они все-таки решили выслушать его, а выслушав, уверовали, став, таким образом, первыми буддийскими монахами, первыми членами сангхи — буддийской монашеской общины. Так новая религия сразу же обрела свои Три Драгоценности (Триратна), три объекта поклонения, с принятия прибежища в которых человек может считаться буддистом — Будду, Дхарму (его Учение) и Сангху (монашескую Общину).

Кроме аскетов, Будде внимали еще две газели, изображения которых по обе стороны восьмирадиусного (восемь спиц Колеса символизируют восемь этапов буддийского Благородного Пути) Колеса Учения (дхармачакра) стали символом буддизма и буддийской проповеди; это изображение можно увидеть на крышах многих буддийских храмов, в том числе и Санкт-Петербургского Дацана.

Сиддхартха Гаутама покинул дворец в двадцать девять лет и стал Буддой в тридцать пять лет. После этого он еще сорок пять лет проповедовал свое

[14]

учение в разных государствах северо-востока Индии. Богатый купец Анатхапиндада подарил сангхе рощу близ города Шравасты, столицы государства Кошала. Там Будда и его монахи часто останавливались, приходя в Кошалу. Сангха быстро росла, и, если верить сутрам, ее численность достигла 12 500 человек. Из числа первых монахов выделились самые выдающиеся ученики Будды: Ананда, Махакашьяпа («Знаменосец Дхармы»), Махамаудгальяна, Субхути и другие. Была создана и женская община. Таким образом, кроме монахов (бхикшу), появились и монахини (бхикшуни). Будда не забыл и о своих род-

ных. Он посетил страну шакьев и был восторженно встречен отцом, царевной Яшодхарой и народом страны. После бесед с Буддой его сын Рахула и Яшодхара приняли монашество. Отец Будды, Шуддходана, оставшийся, таким образом, без наследников, взял с Будды слово, что он больше никогда не примет в общину единственного в семье сына без согласия его родителей. Будда обещал это, и с тех пор этот обычай свято соблюдается в буддийских странах, особенно на Дальнем Востоке. Однако не все складывалось благополучно. Слава Будды вызвала зависть его двоюродного брата Дэвадатты, который и раньше всегда завидовал успехам принца, а после его ухода в отшельники даже пытался соблазнить Яшодхару. Вначале Дэвадатта пытался погубить Будду, то напустив на него опьяненного слона (который, однако, встал на колени перед Буддой), то обрушив на него огромный камень. Когда эти попытки провалились, Дэвадатта прикинулся последователем Будды и принял монашество, стремясь на самом деле расколоть сангху изнутри (он обвинял Будду в недостаточно строгом подвижничестве, выступал против создания женской общины и всячески противодействовал всем начинаниям своего брата). Однако все его козни были тщетны, и наконец он был с позором изгнан из общины. Вся литература джатак (дидактических повествований о предыдущих жизнях Бодхисаттвы — будущего Будды) полна историй о том, как Дэвадатта враждовал с Бодхисаттвой еще в их прошлых жизнях).

Шло время. Будда старел, и близился день его отхода в окончательную нирвану. Это произошло в местечке Кушинагара, на берегу реки Найранджани, относительно недалеко от Бенареса. Простившись с учениками и дав им последнее напутствие надеяться только на собственные силы, «быть светильниками самим себе» и усердно трудиться во имя освобождения, Будда лег в позе льва (на правый бок, головой к югу и лицом к востоку, подложив правую руку под голову) и погрузился в созерцание. Вначале он достиг четвертого уровня сосредоточения, потом восьмого, потом вернулся к четвертому, и из него вступил в великую и вечную нирвану без остатка. Закончилась его последняя жизнь, больше не будет новых рождений и новых смертей. Гонимый круг кармы остановился, и тело, последняя объективация былого влечения к профаническому существованию, перестало жить. Отныне Будды больше не было в мире и мира не было для Будды. Он погрузился в состояние, которое

[15]

не может быть ни описано, ни представлено. Можно лишь сказать, что в нем не было места страданию, которое заменило высшее блаженство.

Ученики Будды в соответствии с обычаем кремировали тело Учителя. После кремации в пепле ими были найдены шарира — особые образования в форме шариков, характерные для тел святых. Они стали важнейшими буддийскими реликвиями. Цари соседних государств прислали гонцов с просьбой дать им частицы праха Будды, мотивируя свою просьбу словами: «Пробужденный был из сословия кшатриев, и я тоже из сословия кшатриев. Поэтому я прошу передать мне часть праха от погребального костра Пробужденного». Позднее эти частицы праха и шарира были помещены в особые реликварии — ступы, культовые строения конусовидной формы. Эти ступы стали как бы предшественниками китайских пагод и тибетских чортонов (монгольских субурганов). Надо также сказать, что буддийские ступы — одни из наиболее ранних архитектурных памятников Индии (вообще все наиболее ранние памятники индийской архитектуры — буддийские). Обнесенная стеной ступа в Санчи сохранилась до нашего времени. По преданию, таких ступ было сто семь (священное в Индии число).

Позднее, когда реликвии закончились, в ступы стали класть тексты сутр, почитавшихся как запись подлинных слов Будды. Поскольку суть Будды есть Дхарма, его Учение, то сутры как бы представляли собой Дхарму как духовное тело Будды. Эта замена (физическое тело — духовное тело; «мощи» — тексты; Будда — Дхарма) оказалась очень важной для последующей истории буддизма, поскольку здесь, видимо, коренятся истоки чрезвычайно важного учения махаянского буддизма о Дхармовом Телe Будды (Дхармакая).

Предание о жизни Будды не могло не трогать и не волновать людей разных эпох и культур. Оно дошло даже до Византии, превратившись в сказание о царевиче Иосафате (искаженное «бодхисаттва») и его отце Авенире. Под именем «Иосафат» Будда и был там канонизирован, оказавшись, таким образом, включенным и в православные святцы.

Предание утверждает, что вскоре после нирваны Будды произошел так называемый первый буддийский «собор», когда собрались все ученики Будды и трое из них — Ананда, Махакашьяпа и Махамаудгальяна на память воспроизвели все, чему учил Будда — нормы и правила монашеского общежития, «дисциплинарный устав» сангхи (Виная), проповеди и поучения Будды (Сутры) и его философское учение, «сверх-Дхарму» (Абхидхарма). Так возник буддийский Канон — Трипитака (на пали — Типитака), то есть «Три Корзины» Учения (в Древней Индии писали на пальмовых листьях, которые носили в корзинах). В действительности первый из известных нам вариантов Канона — палийская Типитака — складывался в течение нескольких столетий и был впервые записан на Ланке около 80 г. до н. э., то есть более, чем через триста лет после нирваны Будды. Поэтому некритически отождествлять

[16]

палийский Канон с учением раннего буддизма, и тем более с учением самого Будды, было бы легковерно и совершенно ненаучно.

Первые записанные буддийские тексты известны нам на языке пали — одном из пракрытов, то есть языков, переходных от древнего языка Вед — санскрита — к современным индийским языкам. Существует предположение, что пали отражал грамматические и фонетические нормы диалекта, на котором говорили в Магадхе. Однако вся более поздняя индийская буддийская литература, как махаянская, так и хинаянская, писалась на санскрите. Как утверждает традиция, сам Будда был против перевода своего учения на «язык Вед»: «Пусть каждый изучает Дхарму на своем языке», — говорил Будда. Однако со временем два фактора заставили буддистов вернуться к санскриту. Во-первых, быстрое развитие чрезвычайно многочисленных новоиндийских языков. Хинди, бенгали, тамили, телугу, урду — вот только некоторые наиболее распространенные из них. Поэтому перевести Трипитаку на каждый из них стало просто невозможно. Гораздо проще было использовать единый язык классической индийской культуры, понятный всем образованным людям Индии, каковым и являлся санскрит. Во-вторых, постепенно происходила «брахманизация» буддизма: по вполне понятным причинам вся интеллектуальная верхушка сангхи представляла собой выходцев из брахманской варны, которые, собственно, и создали всю буддийскую философскую литературу. А санскрит был языком, который брахманы усваивали буквально с молоком матери (даже в современной Индии есть брахманские семейства, считающие санскрит родным языком). Поэтому обращение к санскриту было для них вполне естественным.

Однако санскритская Трипитака до нас не дошла: завоевания мусульманами государства Палов в Магадхе (Бихар) и Бенгалии (последней цитадели буддизма в Индии) в XIII в.

привели к массовому сожжению буддийских монастырей с их библиотеками и гибели множества санскритских буддийских текстов. Поэтому сейчас мы, к сожалению, располагаем только очень ограниченным количеством буддийских текстов на санскрите (некоторые из них к тому же существуют только во фрагментах). Правда, даже в XX в. удавалось находить санскритские буддийские тексты, ранее считавшиеся безвозвратно утерянными. Так, в 1937 г. Н. Санкритьяна нашел в небольшом тибетском монастыре Нгор оригинальный текст такого фундаментального философского текста, как «Абхидхармакоша» Васубандху (был издан П. Прадханом в 1967 г.). Поэтому можно надеяться и на новые находки.

В настоящее время существует три варианта Трипитаки: палийская Типитака, священная для буддистов-тхеравадинов Ланки, Бирмы (Мьянмы), Таиланда, Камбоджи и Лаоса, а также два варианта махаянской Трипитаки — на китайском (перевод текстов и формирование Канона в основном завершилось в VII в.) и тибетском (формирование в основном завершилось в XII — XIII в.)

[17]

языках. Китайская Трипитака авторитетна для буддистов Китая, Кореи, Японии и Вьетнама, а тибетская — для народов Тибета, Монголии и российских буддистов Бурятии, Калмыкии и Тувы. Китайская и тибетская версии во многом совпадают, а в каких-то отношениях дополняют друг друга: например, в китайский Канон вошло значительно меньше произведений тантрической литературы, чем в тибетский, в тибетском же своде также несравненно полнее представлены поздние логико-эпистемологические буддийские философские трактаты. Зато в переводах китайской Трипитаки отражены более ранние редакции махаянских сутр, чем в тибетской. Кроме того, в разделе «агамы» (пали — никая) содержатся переводы буддийских текстов, по-видимому, отражающих даже более раннюю редакцию текстов, известных нам по палийскому Канону, чем в самой Типитаке. И, конечно, в китайской Трипитаке почти отсутствуют сочинения тибетских авторов, а в тибетском Данджуре/Тангьюре — китайских [3].

Таким образом, к 80 г. до н. э. (год письменной фиксации Типитаки) завершается первый, «доканонический» этап развития буддизма и окончательно оформляется палийский тхеравадинский Канон; приблизительно в это же время начинают появляться и первые махаянские сутры.

А теперь, после краткого обзора предпосылок возникновения буддизма и первых шагов этой первой мировой религии, обратимся к ее учению. Посмотрим, в чем же заключается основа буддийской религиозной доктрины.

Примечания

[1] Надо только помнить, что само слово «буддизм» создано европейцами в XIX веке. Самы буддисты называют свою религию просто Дхармой (Закон, Учение) или Буддхадхармой (Учением Будды).

Назад

[2] Если слово Tathagata (с долгим «а» в середине) интерпретируется как tatha+gata, то оно будет означать «Так Пришедший», а если как «tatha+agata», то его значение станет «Так Ушедший». Поскольку такая семантическая игра возможна только на санскрите, на другие языки слово «Татхагата» переводилось то как «Так Ушедший» (тибетский яз.), то как «Так Пришедший» (китайский яз.). Полисемия этого эпитета обыгрывается в некоторых буд-

дийских священных текстах (сутрах). Например: Татхагата ниоткуда не пришел и никуда не ушел, поэтому его и называют Татхагатой» (Ваджраччхедика Праджня-парамита сутра).

Назад

[3] Тибетский буддийский Канон делится на две части: Ганджур (в лхаском чтении — Кангьюр) — собственно Трипитака и Данджур (Тангьюр) — переводные и собственно тибетские неканонические философские, религиозные и литературные произведения. Китайская Трипитака (Сань цзан; Да цзан цзин) такого разделения не содержит.

Назад

Рекомендуемая литература

Ашвагхоша. Жизнь Будды. Пер. К. Бальмонта. М., 1990.

Бонгард-Левин Г.М., Герасимов А.В. Мудрецы и философы древней Индии. М., 1975.

Буддизм: Словарь. М., 1992.

Бэшем А. Чудо, которым была Индия. М., 1977.

Жизнь Будды. Новосибирск, 1994.

Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994.

Ольденбург С.Ф. Жизнь Будды. СПб., 1919 (2-е изд.: Жизнь Будды. Новосибирск, 1994. С. 197-216.

Шохин В.К. Первые философы Индии. Учебное пособие для университетов и вузов. М., 1997.

Лекция 2. Основы буддийского учения

[19]

Разговор об основах учения буддизма следует начать с одного существенного замечания. Дело в том, что никакого «буддизма» как такового, «буддизма вообще» не существовало и не существует. Буддизм (на что еще в 1918 г. обратил внимание классик отечественной и мировой буддологии О.О. Розенберг) исторически представлен в виде различных течений и направлений, подчас чрезвычайно отличающихся друг от друга и подчас более напоминающих разные религии, нежели разные конфессии в рамках одной религии. Особенно это справедливо относительно Махаяны, которая, по существу, представляет собой обозначение весьма разноплановых и разнородных течений и направлений. Поэтому всегда следует анализировать и рассматривать конкретные направления буддизма, а не некий искусственно сконструированный «буддизм вообще». В силу этого обстоятельства заранее обречены на провал попытки вычленив некий «истинный буддизм» (что, например, в 90-е годы пытаются сделать в Японии так называемые «критические буддисты» — Хакамаэ Нориаки, Мацумото Сиро и их немногочисленные последователи); по существу, любой беспристрастный исследователь вынужден признать «буддизмом» любое учение, считавшееся буддийским самой традицией. Если использовать язык, имманентный самому буддизму, то можно сказать, опираясь на доктрину, известную как анатмавада (принцип бессущности, «не-души»), что буддизм суть только имя для обозначения направлений и течений, рассматривающих себя в качестве буддийских.

Но тем не менее существует некий круг идей, которые в том или ином виде, с той или иной акцентуацией характерны для всех направлений буддизма (хотя их осмысление может быть в них весьма различным). Именно этот круг базовых идей мы и будем называть «основами учения буддизма» и к ним теперь и обратимся. К этим базовым идеям следует прежде всего отнести Четыре Благородные Истины, учение о причинно-зависимом происхождении и карме, доктрины анатмавады («недуши») и кшаникавады (учение о мгновенности), а также буддийскую космологию. Все буддисты верят, что эти принципы

[20]

были провозглашены самим Буддой, однако если тхеравадины («хинаянисты») считают их полной и окончательной истиной, то для большинства махаянистов они есть лишь некоторые условно истинные положения, провозглашенные Буддой в пропедевтических целях, чтобы подготовить учеников к восприятию ими истин более высокого порядка, таких, например, как тождество сансары и нирваны или наделенности всех живых существ природой Будды. Но в любом случае рассмотрение учения буддизма следует начинать именно с них.

Четыре Благородные Истины (чатур арья сатьяни) представляют собой формулировки, вполне сопоставимые с формулировками врача, ставящим больному диагноз и назначающим лечение. Эта метафора далеко не случайна, поскольку Будда и видел себя врачом живых существ, призванным исцелить их от страданий сансары и прописать лечение, ведущее к выздоровлению — нирване. И действительно, первая Истина (Истина о страдании) — констатация болезни и постановка диагноза; вторая (Истина о причине страдания) указывает на причину болезни (то, что в современной медицине называется «этиология и патогенез»), третья (Истина о прекращении страдания) — прогноз, указание на возможность исцеления и, наконец, четвертая (Истина о Пути) представляет собой прописанный больному курс лечения. Таким образом, буддизм с самого начала своего существования мыслился как своеобразный проект преобразования человека из существа страдающего и онтологически несчастного в существо свободное и совершенное. Этот проект имеет как бы терапевтический (мы бы сказали с известной долей метафоры — психотерапевтический) характер, и его создателем, или первооткрывателем (с той оговоркой, что, согласно учению буддизма, Будды были и до исторического Сиддхартхи Гаутамы), был Будда Шакьямуни.

Рассмотрим Четыре Благородные Истины подробнее.

Итак, *Первая Истина* — это истина о страдании. В чем же она заключается и что такое страдание (дуккха)?

Несмотря на то, что многие исследователи предлагали отказаться от слова «страдание» как от имеющего коннотации, несколько отличные от санскритского «дуккха» при переводе этого понятия, и заменить слово «страдание» такими словами, как «неудовлетворенность», «фрустрация» и даже «проблемы» (последнее, правда, не в академическом, а в популярном американском издании). Тем не менее представляется оптимальным все-таки оставить здесь русское слово «страдание» как наиболее экзистенциально сильное и выразительное. Что касается несомненных отличий семантических полей русского и санскритского слов, то они вполне выявятся в ходе дальнейшего рассмотрения первой истины.

«Все есть страдание. Рождение — страдание, болезнь — страдание, смерть — страдание. Соединение с неприятным — страдание, разлучение с

[21]

приятным — страдание. Поистине все пять групп привязанности суть страдание». Такими словами обычно формулируется первая Благородная Истина. Буддизм в значительно большей степени, чем другие религии, подчеркивает связь жизни со страданием. Более того, в буддизме страдание есть фундаментальная характеристика бытия как такового. Это страдание не есть результат некоего грехопадения и утраты изначального рая. Подобно самому бытию, страдание безначально и неизменно сопровождает все проявления бытия. Конечно, буддисты отнюдь не отрицают того обстоятельства, что в жизни есть и приятные моменты, сопряженные с удовольствием, однако само это удовольствие (сукха) не является противоположностью страданию, а как бы включено в страдание, являясь его аспектом. Дело в том, что ни одно из возможных «мирских» состояний не является для нас полностью удовлетворительным. Мы находимся в постоянной неудовлетворенности, постоянной фрустрации. Мы можем испытать сильное физическое или даже духовное (например, эстетическое) наслаждение и готовы при этом даже воскликнуть: «Остановись, мгновение!» Но мгновение не останавливается, наслаждение заканчивается, и мы страдаем, оттого что оно ушло, стремимся вновь испытать его, но безуспешно, отчего мы страдаем еще сильнее. Или, наоборот: мы стремимся к чему-то, возможно, посвятив этому всю свою жизнь. И вот мы достигли цели, но нас постигает горькое разочарование — плод оказался не столь сладким, как нам представлялось, а жизнь утрачивает смысл, потому что цель достигнута, а более стремиться не к чему. И, наконец, всех нас ждет смерть, которая делает все наши удовольствия и наслаждения конечными и преходящими. Но и это еще не все. Мы не только страдаем (в смысле — мучаемся), но мы также все время оказываемся в ситуации страдательности, пассивного претерпевания. По видимости — человек сам кузнец своего счастья, но в действительности, будучи опутан клубком причинно-следственных отношений и связей, он не столько кует, сколько сам пребывает под молотом причинности на наковальне следствий. Говоря о страдании, буддизм отнюдь не ограничивается человеческим уделом. Страдают животные. Всюду в природе жизнь одного вида зависит от другого вида, всюду жизнь одного существа покупается ценой жизни другого, всюду царит борьба за выживание. Неисчислимы страдания обитателей адов (временное состояние согласно буддизму; вечных мук эта религия не знает), страдают от никогда не удовлетворяемых влечений голодные духи — преты. Даже божества (ведийские Брахма, Индра, Варуна и другие боги) тоже страдают. Им приходится воевать с демонами — асурами, им ведом страх смерти, поскольку они также рождаются и умирают, хотя срок их жизни огромен. Короче говоря, нет такой формы жизни, которая не была бы подвержена страданиям. Страдание абсолютно, удовольствие весьма и весьма относительно. Вот констатация болезни, вот диагноз буддийского терапевта. Но в чем причина болезни?

[22]

Вторая Благородная Истина — истина о причине страдания. Эта причина — влечение, желание, привязанность к жизни в самом широком смысле, воля к жизни, как сказал бы увлекавшийся буддизмом и другими индийскими учениями А. Шопенгауэр. При этом влечение понимается буддизмом максимально широко, ибо в это понятие включается и отвращение как обратная сторона влечения, влечение с противоположным знаком. В основе жизни — влечение к приятному и отвращение к неприятному, выражающееся в соответствующих реакциях и мотивациях, базирующееся на фундаментальном заблуждении, или неведении (авидья), выражающемся в непонимании того, что суть бытия есть страдание. Влечение порождает страдание, если бы не было влечений и жажды жизни, то не было бы и страданий. А этой жадой пронизана вся природа. Она как бы сердцевина жизнедеятельности каждого живого существа. И регулируется эта жизнь законом кармы.

Учение о карме является доктринальным стержнем буддизма. Само слово «карма» может быть переведено как «дело», «действие» (и никоим образом не как «судьба» или «участь», как это иногда думают); на китайский язык «карма» переводится словом «е», которое в современном языке даже имеет значение «занятие», «специальность» или «профессия». В ведийские времена под кармой понималось не всякое действие, а только ритуально значимое (например, совершение какого-либо обряда), дающее желаемый результат, или «плод» (пхала). Постепенно значение этого понятия расширилось, и оно стало означать любое действие, или акт, причем в самом широком смысле этого слова — акт физический (действие, поступок), акт вербальный (слово, высказывание) и акт ментальный и волевой (мысль, намерение, желание). Кстати, сама эта триада «тело, речь, мысль» является очень древней и фиксируется не только в индийских, но и в ранних иранских текстах (га-ты «Авесты», священного текста зороастрийцев — маздеистов), что указывает на его глубокие индоевропейские корни.

Таким образом, карма — это действие, причем обязательно имеющее следствие, или результат. Совокупность всех действий, совершенных в жизни, точнее, общая энергия этих действий, также приносит свой плод: она определяет необходимость следующего рождения, новой жизни, характер которой определяется кармой (то есть характером совершенных действий) умершего. Соответственно, карма может быть благой или неблагой, то есть ведущей к хорошим или дурным формам рождения. Собственно, карма определяет в новом рождении то, что философы-экзистенциалисты называют «заброшенностью»: страну, в которой родится человек (если обретается именно человеческая форма рождения), семью рождения, пол и прочие генетические характеристики (например, врожденные болезни), основные черты характера, психологические наклонности и тому подобное. В этой жизни человек снова совершает действия, ведущие его к новому рождению, и так далее, и так далее. Этот

[23]

круговорот рождений-смертей называется в религиях Индии (не только в буддизме) сансарой (круговорот, коловращение), главной характеристикой которой является страдание, проистекающее из влечений и хотений. Поэтому все религии Индии (буддизм, индуизм, джайнизм и отчасти даже сикхизм) ставят своей целью освобождение, то есть выход из круговорота сансары и обретение свободы от страданий и страдательности, на которые обрекает сансарическое существование любое живое существо. Сансара безначальна [1], то есть ни у одного существа не было абсолютно первой жизни, оно пребывает в сансаре извечно. А следовательно, сансарическое существование чревато также повторяемостью ситуаций и ролей, мучительным однообразием циклической воспроизводимости одного и того же содержания. И буддизму, и другим религиям Индии полностью чужда идея эволюции — в отличие от нетрадиционных форм оккультизма вроде теософии, переход из жизни в жизнь образует в индийских религиях не лестницу совершенствования и восхождения к Абсолюту, а мучительное коловращение и переход от одной формы страдания к другой. Поэтому если человек материалистического или просто безрелигиозного западного воспитания может найти в идее перерождений даже что-то привлекательное («удобную религию придумали индусы, что мы, отдав концы, не умираем насовсем», — пел Владимир Высоцкий), то для индийца она сопряжена с чувством несвободы и мучительной порабощенности, вызывающей потребность в освобождении из этой круговерти («Когда же придет избавление от уз сансары, о Боже?! Эту мысль называют желанием свободы», — писал один брахманский философ). Учение о карме и сансаре возникло еще в добуддийский период в рамках поздневедийского брахманизма (по-видимому, не позднее VIII — VII вв. до н. э.), но именно буддизм тщательно разработал его, четко артикулировал, сделал формооб-

разумной частью своего учения и уже в завершённом виде вновь «передал» индуизму. Однако между буддийским и индуистским пониманием кармы есть и некоторые различия. Так, в теистических направлениях индуизма считается, что последствия кармы определяет Бог, распределяя воздаяние за те или другие поступки. Но буддизм не является теистическим учением, в нём нет места понятию Бога, и поэтому карма понимается буддистами не как некое возмездие или воздаяние со стороны Бога или богов, а как абсолютно объективный базовый закон существования, столь же неотвратимый, как законы природы и действующий столь же безлично и автоматически. По существу, закон кармы представляет собой просто результат перенесения представления о всеобщности причинно-следственных отношений в область этики, морали и психологии.

Кроме человеческого, буддизм признаёт ещё пять возможных форм существования: рождение в качестве божества (дэва), воинственного титана (асура) — эти две формы рождения, как и человеческая, считаются «счастливыми», а также животного, голодного духа (преты) и обитателя ада —

[24]

несчастливые формы рождения. Вероятно, следует повторить, что никакой идеи духовной эволюции в этой схеме не заложено: после смерти в качестве божества можно снова родиться человеком, потом попасть в ад, потом родиться животным, потом снова человеком, потом опять попасть в ад и т. д.

Здесь необходимо отметить, что только человек (согласно некоторым буддийским мыслителям — также божества и асуры) способен порождать карму и быть, таким образом, ответственным за свои поступки: другие живые существа только пожинают плоды благих или дурных деяний, совершенных ими в предыдущих человеческих рождениях. Поэтому, например, животные некоторым образом страдают невинно, и в их страданиях повинен их человеческий кармический «предшественник». Здесь буддийская позиция в значительной степени сближается с рассуждениями о невинно страдающих бессловесных тварях старца Зосимы из романа Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы».

В буддийских текстах постоянно подчёркивается, что человеческая форма рождения особенно благоприятна: только человек занимает срединное положение между живыми существами: он не так погружён в обманчивое блаженство, как боги, но и не настолько измучен, как обитатели ад; кроме того, человек в отличие от животных наделён также развитым интеллектом. И эта срединность, центральность положения предоставляет человеку уникальную возможность: только человек способен к обретению освобождения от круговорота сансары, только человек способен выйти из круговращения рождений-смертей и обрести вечное блаженное упокоевание нирваны.

Буддийские тексты постоянно говорят о том, что человеческое тело — редкая драгоценность и обретение его — великое счастье, поскольку лишь человек способен достичь освобождения, и поэтому в высшей степени неразумно пропустить столь редкую возможность. Цзонкхапа (Цзонхава), знаменитый тибетский религиозный реформатор рубежа XIV — XV веков, сравнивает вероятность обретения человеческого тела с вероятностью того, что черепаха, плавающая в глубинах мирового океана, вынырнув на поверхность, сразу же попадёт головой в отверстие единственного деревянного круга, кем-то брошенного в океан. А посему лучшее, что может сделать человек, учит буддизм, — это вступить на путь освобождения

самого ли себя (как учит Хинаяна) или всех живых существ (согласно учению Махаяны).

Учение о карме как причинно-следственной связи находит свое углубленное развитие в теории, получившей название «пратитья самутпада» (причинно-зависимое происхождение). Эта теория чрезвычайно важна, поскольку позднее (особенно в рамках философской школы мадхьямаки) она, по существу, превратилась в основополагающий методологический принцип буддийской мысли.

Обычно для простоты изложения и в дидактических целях этот принцип иллюстрируется в буддийских текстах (его классическое описание содержится

[25]

в «Махавагге» — тексте палийской Типитаки) на примере человеческой жизни, хотя он, в соответствии с общими принципами буддийского учения, может быть применен и к любому элементу существования, каждое мгновение возникающему и исчезающему, равно как и к целому космическому циклу. Последуем традиции и мы.

Цепь причинно-зависимого происхождения состоит из двенадцати звеньев (нидан), и, в принципе, безразлично, с какой ниданы начинать изложение, поскольку наличие любой из них обуславливает и все остальные. Однако логика изложения требует тем не менее определенного порядка, который будет соблюден и здесь.

I. Прошлая жизнь (точнее, промежуток между смертью и новым рождением, антарабхава).

1. **Авидья** (неведение). Неведение (в смысле непонимания и непрочувствования) четырех Благородных Истин, заблуждение относительно собственной природы и природы существования как такового обуславливает наличие —
2. **Самскар** (формирующие факторы, мотивации, базовые подсознательные влечения и импульсы), влекущих умершего к новому переживанию бытия, новому рождению. Промежуточное существование заканчивается, и происходит зачатие новой жизни.

II. Данная жизнь.

3. Наличие самскар обуславливает появление сознания (**виджняна**), не оформленного и аморфного. Наличие сознания обуславливает формирование —
4. Имени и формы (**нама-рупа**), то есть психофизических характеристик человеческого существа. На основе этих психофизических структур формируются —
5. Шесть баз (**шад аятана**), то есть шесть органов, или способностей (индрия), чувственного восприятия. Шестой индрией является манас («ум»), также считающийся органом восприятия «умопостигаемого». В момент рождения шесть органов восприятия приходят в —
6. Соприкосновение (**спарша**) с объектами чувственного восприятия, в результате чего возникает —
7. Чувство (**ведана**) приятного, неприятного или нейтрального. Чувство приятного и желание вновь испытать его, приводят к появлению —

8. Влечения, страсти (**тришна**), тогда как чувство неприятного формирует отвращение. Влечение и отвращение как две стороны одного состояния образуют —
9. **Упадану** (схватывание, привязанность). Влечения и привязанности составляют сущность —

[26]

10. Жизни, сансарического бытия (**бхава**). Но эта жизнь непременно должна привести к —

III. Следующая жизнь.

11. Новому рождению (**джати**), которое в свою очередь непременно закончится —
12. Старостью и смертью (**джала-марана**).

Вот краткое и сжатое перечисление звеньев цепи причинно-зависимого происхождения. Его главный смысл заключается в том, что все этапы существования причинно обусловлены, причем эта причинность носит сугубо имманентный характер, не оставляющий места для скрытой таинственной трансцендентной причины (Бог, судьба и тому подобное). Вместе с тем живое существо (не только человек), влекомое своими подсознательными импульсами и влечениями, оказывается, по существу, рабом неумолимой обусловленности, находясь не столько в деятельном, сколько в страдательном положении.

На тибетских танка (религиозных картинах, иконах) эта доктрина получает чрезвычайно наглядное воплощение, органично соединяясь с учением о карме и формах рождений. Подобного рода картины носят название бхава-чакра («колесо бытия») и представляют собой следующее. Представьте себе три концентрические окружности. В центральном (самом маленьком) круге изображены три животных: свинья, змея и петух. Они как бы ухватились за хвосты друг друга и пустились в бег по кругу (как белка в колесе), приводя в движение все «колесо бытия». Изображенные животные суть невежество (моха), гнев (рага) и страсть (двеша) — три базовых аффекта (клеша), как бы лежащие в основе сансарического существования (в текстах к ним иногда добавляются еще зависть и гордыня) [2].

Внешний относительно этого большой круг разделен на пять секторов, соответствующих пяти мирам рождений живых существ (обычно боги и титаны изображаются в одном и том же секторе); он содержит сцены жизни каждого типа существ.

И, наконец, последний, узкий круг, образующий как бы обод колеса, разделен на двенадцать сегментов, соответствующих двенадцати ниданам цепи причинно-зависимого происхождения. Каждой нидане соответствует символическое изображение. Например, неведение символизируется изображением человека, в глаз которого попала стрела, импульсы — сансары — фигурой гончара, лепящего горшки на своем гончарном круге, сознание — обезьяной, прыгающей с ветки на ветку (сознание неустойчиво и склонно перескакивать с одного объекта на другой), имя и форма — двумя людьми, плывущими в одной лодке, шесть баз восприятия — домом с шестью окнами, соприкосновение органов чувств с их объектами — совокупляющейся четой и так далее.

Все это «колесо бытия» держит в своих лапах, как бы обнимая его, страшный монстр, символизирующий страдание как главное свойство

[27]

сансарического бытия. Вне колеса в верхнем углу картины, обычно изображается Будда (или монах), указывающий перстом на сияющий круг около него — символ нирваны, состояния, свободного от страданий.

И тут мы можем перейти непосредственно к третьей Благородной Истине.

Третья Благородная Истина — истина о прекращении страдания, то есть о нирване (синоним — ниродха, прекращение). Как врач, сообщающий больному благоприятный прогноз, Будда утверждает, что несмотря на то что страдание пронизывает все уровни сансарического существования, тем не менее существует состояние, в котором страдания больше нет, и что это состояние достижимо. Это и есть нирвана.

Само слово «нирвана» (пали: ниббана) восходит к санскритскому корню «нир» со значением «угасание», «затухание» (например, угасание светильника или прекращение волнения моря). На этом основании буддологи XIX века часто строили свою теорию нирваны как полного прекращения жизни, некоего полного умирания, после чего обвиняли буддизм в пессимизме. Однако буддийские тексты вполне отчетливо указывают на то, что угасает или затухает вовсе не бытие. Один из наиболее распространенных образов, используемых в текстах для пояснения идеи нирваны, таков: подобно тому, как прекращает гореть лампада, когда иссякает масло, питающее огонь, или подобно тому, как прекращает волноваться поверхность моря, когда прекращается вздымающий волны ветер, точно так же прекращаются все страдания, когда иссякают все аффекты (клеши) и влечения, питающие страдания. То есть угасают именно страсти, привязанности, омрачения, а вовсе не бытие. С исчезновением причины страдания исчезает и само страдание.

Так что же такое нирвана? Сам Будда никогда не давал прямого ответа на этот вопрос и старался молчать, когда этот вопрос все-таки задавали. Тут Будда оказывается прямым предшественником знаменитого философа XX века Л. Витгенштейна, провозгласившего, что о чем нельзя говорить, о том следует молчать. Еще в ранних Упанишадах — брахманских текстах философского характера — говорилось, что об Абсолюте (Брахмане) можно говорить только в отрицательных терминах: «нет, нети» («не то, не то»), поскольку Абсолют трансцендентен нашему опыту, непостижим для мысли и невыразим в словах и понятиях. Нирвана, о которой учит Будда — не Бог и не безличный Абсолют и его молчание — не апофатическая теология. Нирвана — не субстанция (субстанций буддизм вообще не признает), а состояние, состояние свободы и особой внеличностной, или надличностной, полноты бытия. Но это состояние также абсолютно трансцендентно всему нашему сансарическому опыту, в котором нет ничего, подобного нирване. Поэтому даже психологически правильнее ничего не говорить о нирване, чем сравнивать ее с чем-то нам известным, ибо иначе мы немедленно сконструируем «нашу» нирвану, создадим некий ментальный образ нирваны, вполне неадекватное представление о ней,

[28]

привяжемся к этому представлению, сделав, таким образом, и нирвану объектом привязанности и источником страдания. Поэтому Будда и ограничивался самыми общими характеристиками нирваны как состояния, свободного от страданий, или как состояния высшего блаженства (парамам сукхам). Впоследствии буддисты разработают много разных концепций нирваны, но признание ее внезапной, нес-

миотичной природы останется в буддизме навсегда. Поэтому пока также ограничимся тем кратким абрисом, что дан здесь.

Но как же достичь освобождения, нирваны? Об этом говорит *Четвертая Благородная Истина* — истина о пути (*марга*), ведущем к прекращению страданий — то есть о Благородном Восьмеричном Пути (*арья аштанга марга*).

Весь буддийский путь делится на три большие этапа: этап мудрости (праджня), этап нравственности, или соблюдения обетов (шила), и этап сосредоточения (самадхи), то есть психопрактики. Первый этап включает в себя две ступени, остальные — по три, всего восемь ступеней.

I. Этап мудрости.

1. Правильное воззрение. На этом этапе человек должен усвоить и освоить Четыре Благородные Истины и другие базовые положения буддизма, внутренне пережить их и сделать основой мотиваций своих поступков и всего своего поведения.
2. Правильная решимость. Теперь человек должен решиться раз и навсегда встать на путь, ведущий к освобождению, руководствуясь принципами буддийского учения.

II. Этап нравственности.

3. Правильная речь. Буддист должен всячески избегать лжи, клеветы, лжесвидетельства, брани и распространения слухов и сплетен, питающих вражду.
4. Правильное поведение. Миряне-буддисты принимают минимальное количество обетов, способствующих накоплению благой кармы. Они таковы:
 1. Ненасилие, непричинение вреда живым существам: «без палки и меча идет он по жизни, исполненный любви и сострадания ко всем живым существам»;
 2. Отказ от дурной речи (ложь, клевета и т. п., см. выше);
 3. Неприсвоение того, что принадлежит другому; отказ от воровства;
 4. Правильная сексуальная жизнь (в том числе, и в смысле «не прелюбодействуй»);
 5. Отказ от употребления опьяняющих напитков, делающих сознание мутным, а поведение трудно поддающимся контролю.

У монахов и монахинь обетов гораздо больше (несколько сотен). Они подробно описываются в разделе «Виная» буддийской Трипитаки (особенно важен текст под названием «Пратимокша»/«Патимоккха»). Обеты монахов ориентируют их жизнь уже не на улучшение кармы, а на ее полное исчерпание и достижение нирваны.

5. Правильный образ жизни. Это то же правильное поведение, но взятое как бы в социальном измерении. Буддист (как монах, так и мирянин) должен воздерживаться от занятий любой формой деятельности, несовместимой с

[29]

правильным поведением. Он должен воздерживаться, например, от торговли живыми существами, людьми и животными, от торговли оружием (вместе с тем буддизм не запрещает мирянам служить в армии, поскольку армия рассматривается как средство защиты живых существ в случае агрессии, тогда

как торговля оружием провоцирует конфликты и создает предпосылки для них), от распространения алкоголя и наркотиков, от занятий проституцией и любыми профессиями, связанными с обманом (гадания, предсказания судьбы, составление гороскопов и тому подобное).

III. Этап сосредоточения.

6. Правильное усердие. Данный этап и все его ступени предназначены в основном для монахов и заключаются в постоянных занятиях буддийской йогой. Санскритское слово «йога» образовано от корня «йудж» — связывать воедино, запрягать, сопрягать. Поэтому слово «йога» родственно русскому слову «иго» и английскому слову «yoke» — «ярмо», «иго». Слово «йога», таким образом, означает концентрацию, сосредоточение, связывание в один пучок всех сил для достижения цели. Этим словом в Индии издревле называли различные весьма сложные системы психофизического тренинга («психопрактика», «психотехника»), направленного на изменения сознания и перехода из профанного, мирского, сансарического состояния в сакральное состояние «бессмертия и свободы». Йога в узком смысле слова — одна из ортодоксальных брахманистских религиозно-философских систем (даршан), созданная риши (мудрецом) Патанджали в IV — V веках н. э. Йога в широком смысле — любая форма психопрактики, направленной на достижение освобождения от сансары (нирвана, мокша, мукти, кайвалья); в этом смысле можно говорить о буддийской йоге, джайнской йоге, индуистской йоге и т. д. Йогой, как правило, занимались отшельники-аскеты и члены различных религиозных монашеских сообществ. О «правильной решимости» здесь говорится в смысле развития установки на углубленное и соответствующее традиции занятие йогическим созерцанием для перехода в нирвану.
7. Правильное памятование. Целостный и всеохватный контроль над всеми психоментальными и психофизическими процессами при развитии непрерывной осознанности. Главные методы здесь — шаматха (успокоение сознания, прекращение волнения психики, избавление от аффектов и психоментальной нестабильности) и випашьяна (аналитическое созерцание, предполагающее культивирование благих, с точки зрения буддизма, и отсечение неблагих состояний сознания).
8. Правильное сосредоточение, или правильный транс. Достижение собственно самадхи, предельной формы созерцания, при которой исчезают различия между созерцающим субъектом, созерцаемым объектом и процессом созерцания. Буддийская традиция описывает многочисленные виды самадхи, некоторые из которых не ведут к нирване. Правильная практика самадхи в

[30]

конечном итоге приводит монаха к освобождению, и он становится архатом («достойным»; тибетская этимология этого слова «победитель врагов», то есть аффектов — клеш, не является филологически корректной).

Завершая разговор о Благородном Восьмеричном Пути, следует отметить, что слово, которое мы переводили здесь как «правильный» (самьяк), точнее означает «полный», «целостный» «всеохватный». Таким образом, оно, с одной стороны, указывает на правильность, то есть на собственно предписанный буддийской традицией характер практики, а с другой — на целостность и органичность этой практики, которая в идеале должна охватить все стороны и уровни человеческого существа.

На этом мы завершаем наш по необходимости краткий разговор о Четырех Благородных Истинах буддизма и переходим к такой важной, если не сказать — важнейшей, буддийской доктрине, как учение о несуществовании индивидуального субстанциального простого и вечного «я», или души (атмана), называемого обычно на санскрите анатмавада. Эта буддийская доктрина отличает буддизм как от большинства неиндийских религий, так и от других религий Индии (индуизм, джайнизм), признающих учение о «я» (атман) и душе (джива).

Почему буддизм отрицает существование вечного «я»? Отвечая на этот вопрос, мы сразу же сталкиваемся с отличием индийского мышления от европейского. Как хорошо известно, Кант считал веру в бессмертие души одним из постулатов нравственности. Буддизм, напротив, утверждает, что именно чувство «я» и возникающая из него привязанность к «я» есть источник всех прочих привязанностей, страстей и влечений, всего того, что образует клеши — омраченную аффективность, затягивающую живое существо в трясину сансарического существования. Какое же именно «я» отрицается буддизмом? Сразу отметим (это важно для рассмотрения некоторых дальнейших тем), что буддизм ничего не говорит об Атмане, описанном в Упанишадах, то есть об абсолютном субъекте, некоем высшем надличностном Я, едином для всех существ и в конечном итоге тождественном Абсолюту (Брахману). Этот Атман не признается и не отрицается буддизмом. О нем (по крайней мере, в ранних текстах) вообще ничего не говорится. Отрицается именно индивидуальное «я», личность как сущность, простая и вечная, тождественная самой себе субстанция. Таковой буддизм не находит в нашем опыте и рассматривает ее как иллюзорный продукт ментального конструирования. Таким образом, фактически буддизмом отрицается то, что в брахманской и джайнской традициях получило название джива (душа) или пудгала (личность). Некоторые пассажи из ранних буддийских текстов об отсутствии души настолько напоминают соответствующие рассуждения Д. Юма из «Трактата о человеческой природе», что буддологи XIX века были потрясены тем обстоятельством, что подобного рода теории, бывшие на Западе частью скептической и в конечном

[31]

итоге вольнодумной и даже антирелигиозной мысли, в буддизме помещены в сугубо религиозный контекст.

Но если такой сущности, как душа, нет, то что же такое личность? Буддисты отвечают, что личность есть только имя для обозначения соединенных в определенном порядке групп психофизических элементов. В знаменитом буддийском философском памятнике «Вопросы Милинды» (Милинда паньха) буддийский монах Нагасена беседует об этом с греко-индийским царем Милиндой (Менандром — первая половина II в. до н. э.) — после завоевания части Индии Александром Македонским в IV в. до н. э. там были созданы индо-эллинстические государства. Царь утверждает, что если буддисты считают, что души нет и что ни один из элементов психофизического состава человека, равно как и совокупность всех этих элементов, не является личностью, то у буддистов получается, что никакой личности вовсе нет. Возражая царю, Нагасена указывает ему на колесницу и начинает спрашивать царя, что она такое — есть ли колёса колесница? Или, может быть, кузов — колесница? Или не являются ли колесницей оглобли или какие-либо еще детали? На все эти вопросы царь дает отрицательный ответ. Тогда Нагасена спрашивает царя, не есть ли колесница все это вместе. Милинда снова дает отрицательный ответ, а это дает Нагасене возможность сказать, что в таком случае получается — никакой колесницы нет вовсе. Тогда царь возражает и говорит, что колесница суть только имя, призванное обозначить совокупность всех перечисленных частей и деталей. Этот ответ дает возможность Нагасене сказать, что точно так же и личность суть

только имя, обозначающее определенным образом упорядоченное единство пяти групп элементов опыта.

Что же это за группы?

В буддийской традиции они называются пятью скандхами (панча скандха; слово «скандха» дословно означает «куча»). Это —

1. группа чувственного (рупа), то есть всего, что мы могли бы отнести к области чувственно воспринимаемого и материального;
2. группа чувствований (ощущение приятного, неприятного или нейтрального) — ведана;
3. группа осознания различий (круглое — квадратное; белое — черное и т.д.), а также формирования представлений и понятий — самджня;
4. группа мотивирующих факторов — волений и побудительных импульсов (самскара); именно эта группа элементов ответственна за формирование кармы и, наконец,
5. сознание как таковое (виджняна).

Следует обратить внимание, что порядок перечисления скандх не случаен — он отражает порядок восприятия объекта и его освоения сознанием: вначале только сами чувственные данные, затем сопровождающее их чувство приятного или неприятного, затем формирование конкретного образа

[32]

воспринятого объекта и оформление затем установки на влечение к воспринятому или отвращение к нему; все эти процессы сопровождаются участием в них сознания, которое присутствует даже на уровне восприятия.

Следует обратить внимание на то обстоятельство, что здесь в понятие «личность» включается и объектная область, воспринятая живым существом. Это обстоятельство очень важно для понимания специфики буддийского понимания личности. Как еще на заре XX века писал О.О. Розенберг, для буддийского мыслителя не существует отдельно «человека» и «солнца», а есть некое единое поле опыта — «человек, видящий солнце». Здесь солнце есть уже не внешний объект, пребывающий вне личности, а часть личности, включенная в нее через процесс восприятия. Это уже не «солнце в себе» (таковое буддистов интересует очень мало), а солнце, уже воспринятое человеком и ставшее посему частью его внутреннего мира, частью данной человеческой личности. Это не мир, в котором мы живем, а мир, который мы переживаем. К этой теме и вытекающих из нее последствиях мы еще будем неоднократно возвращаться в дальнейшем.

Но тут можно сказать, что пусть буддизм отрицает единую простую душу, но он все-таки признает некие субстанции, некие «кирпичики», из которых сложена личность; эти кирпичики и есть пять скандх.

Однако это совсем не так: скандхи никоим образом не есть субстанции, они именно группы элементов, причем выделяемые достаточно условно и формально — реальны (и то по учению большинства буддийских школ только относительно) именно элементы, а не их группы — скандхи. И здесь мы подходим к одной из самых сложных и центральных тем буддийской философии — учению о дхармах, то есть к Абхидхарме (буддийской философской психологии; точнее, это и не философия, и не психология, а именно Абхидхарма, но для нас понятнее всего будет,

если мы объясним это слово через знакомое нам сочетание слов — «философская психология»). Теория дхарм настолько важна для буддизма, что один из своих главных трудов (книга впервые была опубликована в Англии) выдающийся российский буддолог академик Ф.И. Щербатской так и назвал: "The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word «Dharma»" («Центральная концепция буддизма и значение слова "дхарма"»). К учению о дхармах — элементах, образующих группы (скандхи), в свою очередь, формирующих то, что мы называем личностью, теперь и следует обратиться [3].

Кратко определим само понятие «дхарма», что, впрочем, очень трудно, и даже такой великий буддолог, как Ф.И. Щербатской, постарался избежать однозначного определения. Само это слово образовано от санскритского корня *dhr* — «держатель». То есть дхарма — это «держатель» или «носитель». Держатель чего? Своего собственного качества. Таким образом, дхарма есть неделимый элемент нашего психофизического опыта, или элементарное

[33]

психофизическое состояние. Можно ли счесть субстанцией дхарму? Опять-таки нет, причем сразу в силу двух обстоятельств. Во-первых, согласно индийскому пониманию субстанции и субстанциальности, которого, например, придерживалась брахманистская школа ньяя, один из основных идейных оппонентов буддизма, субстанция всегда является носителем множества качеств, которые связаны с ней разными отношениями, тогда как в буддизме каждая дхарма несет лишь одно качество, свое собственное. Во-вторых, индийские субстанциалисты утверждали принцип отличия носителя (субстанции) и несомого (акциденции, качества), что выражалось в формуле дхарма — дхармин бхеда, где дхарма — несомое качество, а дхармин — его субстанциальный носитель. Буддизм же утверждает, что дхарма и дхармин тождественны, носитель и несомое им качество совпадают. Есть и третье принципиальное отличие: субстанции брахманистов, как правило, вечны, тогда как дхармы мгновенны. Но об этом подробнее мы поговорим позднее.

Говоря о дхармах, надо отметить и еще одно важное обстоятельство, на которое обратил пристальное внимание современный петербургский буддолог В.И. Рудой. Дело в том, что во многих (хотя не во всех) буддийских школах дхармы рассматриваются, с одной стороны, как *дравья сат*, то есть элементы, наделенные онтологическим статусом, реальные элементы, а с другой — как *праджняпти сат*, то есть как только мыслимые, или конвенциональные, единицы языка описания опыта. То есть наш опыт конституируется дхармами, но сами дхармы мы также описываем в терминах дхарм. Здесь можно привести такой, правда несколько грубый, пример: наша речь состоит из слов, но слова мы описываем тоже при помощи слов. Эта особенность понимания буддистами дхарм приблизила их к разрешению так называемого парадокса психических процессов, который европейской психологией стал осознаваться только в XX столетии: мы всегда описываем сознание не в имманентных терминах (терминах, отражающих внутренне присущие ему самому свойства), а в терминах либо внешнего мира, либо другого сознания. Введя понятие дхармы в качестве как онтологически релевантного элемента сознания и опыта вообще и как элемента языка описания сознания (и опыта), буддисты, по существу, нашли один из вариантов имманентного сознанию языка его описания. В этом несомненный вклад буддизма в индийскую и мировую философию.

Таким образом, резюмируя выше сказанное, следует отметить, что буддизм смотрит на личность как на только лишь имя, призванное обозначить структурно упорядоченную комбинацию пяти групп несубстанциальных и мгновенных элементарных психофизических состояний — дхарм. Это и есть достаточно строгая фор-

мулировка принципа анатмавады («без-я», «без-души»), точнее (по крайней мере, с точки зрения махаянского буддизма), одного из его двух аспектов — «бессущности личности» (пудгала найратмья). Второй его аспект — «бессущность дхарм» — мы рассмотрим в лекции,

[34]

посвященной философским школам буддизма Махаяны, поскольку он признается не всеми буддистами, а только махаянистами.

В буддийской философской (Абхидхармической) литературе содержатся различные перечни и классификации дхарм. Так, школа сарвастивадинов (вайбхашиков) содержит список из 75 дхарм, а список йогачаринов (виджнянавадинов) включает в себя уже 100 дхарм. Если говорить о классификациях дхарм, то их, во-первых, можно классифицировать по скандхам (дхармы, относящиеся к рупа скандхе, ведана скандхе). Этот пятеричный список можно редуцировать до двойного: 1) дхармы рупа скандхи и 2) дхармы всех остальных скандх (в соответствии с делением состава личности на нама и рупа — психическое и физическое); в таком случае вторая группа дхарм получает название дхарма дхату («дхармовый элемент»), поскольку «дхармы» как члены группы «дхарма дхату» являются объектами для «ума» (манаса), который, как мы помним из анализа цепи причинно-зависимого происхождения, относится буддистами к органам чувств (способностям восприятия). Дхармы, относящиеся к самскара скандхе, также обычно подразделяются на «связанные с психическим» (читта сампраюкта) и «не связанные с психическим» (читта випраюкта).

Во-вторых, дхармы делят на «входящие в составы» (санскрита дхармы) и «не входящие в составы» (асанскрита дхарма). Первый тип это, так сказать, эмпирические дхармы, то есть элементы, конституирующие наш сансарический опыт, дхармы, входящие в пять скандх живого существа. Второй тип — «надэмпирические» дхармы, то есть дхармы, к обыденному опыту не относящиеся. Это абсолютное пространство, или, как предполагают некоторые буддологи (В.И. Рудой, Е.П. Островская), пространство развертывания психического опыта (акаша) и два вида «прекращения» (ниродха; то есть пресечения функционирования эмпирических дхармических потоков, нирвана) — «прекращение, связанное со знанием» (пратисанкхья ниродха) и «прекращение, не связанное со знанием» (апратсанкхья ниродха). Кроме этого, дхармы подразделяются на «истекающие аффектами» (сасрава) и «не истекающие аффектами» (анасрава). Первые — это дхармы, вовлекающие в круговорот сансары; в процессе занятий буддийской психопрактикой они подлежат постепенному устранению. Естественно, что к ним относятся только дхармы, «входящие в составы». Особняком, однако, стоит дхарма «истина пути» (марга сатья): хотя путь к нирване, равно как и сама нирвана, и может быть объектом привязанности, однако данная привязанность не ведет к присоединению аффектов к данной дхарме, поскольку не находят в ней опоры. Но в целом эти дхармы следует считать «неблагими» (акушала). Второй тип дхарм, напротив, способствует приобретению благих (кушала) качеств и продвижению на пути к нирване. К ним относятся также и те дхармы, которые не «входят в составы».

[35]

Дхармы постоянно возникают и исчезают, заменяясь новыми, но обусловленными предшествующими дхармами по закону причинно-зависимого происхождения. Эти постоянно возникающие и исчезающие бессубстанциальные дхармы в своей совокупности образуют поток, или континуум (сантана), который эмпирически и

обнаруживается как «живое существо». Таким образом, любое существо, в том числе и человеческая личность, понимается в буддизме не как неизменная сущность (душа, атман), а как поток постоянно меняющихся элементарных психофизических состояний. Онтология буддизма — это онтология бессубстратного процесса.

С теорией дхарм тесно связана еще одна весьма важная особенность буддийского мировоззрения, а именно учение о мгновенности (кшаникавада). Буддизм утверждает, что для сансарического существования характерны следующие характеристики:

1. все непостоянно (анитья);
2. все есть страдание (дуккха);
3. все бессущностно, или все лишено самости (анатма);
4. все нечисто (ашубха).

Учение о мгновенности непосредственно вытекает из первого тезиса о всеобщности непостоянства. Оно утверждает, что каждая дхарма (и, соответственно и весь комплекс дхарм, то есть живое существо) существует только одно ничтожно малое мгновение, в следующее мгновение заменяясь новой дхармой, причинно обусловленной предыдущей. Как поется в известной песне: «Призрачно все в этом мире бушующем, есть только миг, за него и держись. Есть только миг между прошлым и будущим, именно он называется "жизнь"».

Таким образом, нельзя не только дважды войти в одну и ту же реку, но нет и того, кто мог бы дважды попытаться это сделать. По существу, каждое новое мгновение существует новая личность, причинно связанная с предыдущей и обусловленная ею.

Таким образом, согласно теории мгновенности, поток дхарм, образующий живое существо, не только континуален, но и дискретен в одно и то же время. Используя современную метафору, его лучше всего сравнить с киноплёнкой: она состоит из отдельных кадров, которые, однако, мы не видим, когда смотрим фильм и воспринимаем его как чистый континуум. При этом различия между двумя соседними кадрами совершенно ничтожны, и они представляются невооруженному взгляду практически тождественными, различия же нарастают и проявляются постепенно. В этом примере каждая новая жизнь — новая серия безначального сериала, нирвана — конец фильма.

Здесь, правда, может возникнуть вопрос: если никакой души нет, то что же тогда перерождается и переходит из жизни в жизнь? Ответ на него достаточно парадоксален: ни что не перерождается и не переходит. Вопреки распространенному заблуждению, в буддизме вообще нет учения о перевоплощениях, или реинкарнациях. Человек в буддизме не есть воплощенная душа, как в индуизме. Он — поток состояний — дхарм, серия кадров — мгновений.

[36]

Поэтому профессиональные буддологи стараются избегать таких слов, как «перерождение» или тем более «перевоплощение», и предпочитают говорить о циклическом существовании или чередовании рождений и смертей. Здесь уместны два примера, которые иногда приводят современные проповедники буддизма. Первый пример с бильярдными шарами: кий (кармический импульс санскар) бьет по шару (условная личность — пудгала), получающему, таким образом, определенное ускорение и траекторию. Этот шар ударяет по другому шару, которому передает уско-

рение и определяет его траекторию, и т. д. Здесь передается, так сказать, только энергия, которая и связывает данное существование с существованием его «кармического преемника» (подобная «передача заряда» происходит, по существу, и в каждое мгновение одной и той же жизни). При этом «ум» (манас), опирающийся на предшествующий временной момент, обеспечивает память и чувство тождества личности. Кстати, буддизм учит, что Будда помнит все «свои» предыдущие жизни, на чем, в частности, построены сюжеты джатак (от джати — рождение), дидактических повествований о предшествовавших пробуждению жизнях Сиддхартхи Гаутамы — Будды Шакьямуни.

Второй пример связан с образом калейдоскопа: определенная комбинация цветных стеклышек (набор дхарм, выражающийся эмпирически как «данная личность») после поворота калейдоскопа (кармический эффект, обуславливающий характер последующей жизни) меняется на иную (стеклышки перегруппировываются), причинно обусловленную их исходным положением и кармическим импульсом и выражающуюся в непосредственном опыте в виде иного живого существа, причинно связанного с первым. Здесь уместно еще раз напомнить, что закон кармы в буддизме не есть воздаяние, или возмездие (в отличие от теистических направлений индуизма, в которых кармические плоды раздает всемогущий Господь — Ишвара); закон кармы вполне объективен и неотвратим, подобно законам природы в их европейском научном понимании.

Доктрина анатмавады, теория дхарм и учение о мгновенности формируют основу буддийской онтологии, которая является онтологией бессубстратного процесса.

Чтобы завершить наш обзор основ буддийского учения, необходимо сказать еще несколько слов о буддийской космологии. Но прежде необходимо указать на специфику самого отношения буддизма к космологической тематике.

Центральная и, по существу, единственная проблема буддийского учения — живое существо (человек) и его освобождение. Собственно, все самые казались бы, абстрактные проблемы, обсуждавшиеся на протяжении столетий буддийскими философами, только кажутся таковыми. Буддизм — учение вполне прагматическое, и знание просто ради знания его интересует очень мало.

[37]

Буддийский мыслитель — не древнегреческий философ, на досуге предававшийся поискам истины ради самой истины. Это монах, стремящийся к освобождению сам и желающий привести к нему также и других людей. Именно освобождение — побудительный мотив буддийского философствования. Что такое человек, как устроено его сознание, каковы механизмы его функционирования и как его надо преобразовать, чтобы из страдающего сансарического существа человек превратился в свободное, из профана — в святого, из существа омраченного — в существо просветленное. Отсюда и интерес буддизма к психологии и проблемам сознания. К проблематике же, непосредственно не ведущей к освобождению или нейтральной относительно этой цели, буддизм относился весьма прохладно. В ответ на различного рода абстрактные метафизические вопросы, не имеющие к тому же адекватного выражения в языке (таковых буддийская традиция насчитывает четырнадцать), Будда хранил «благородное молчание». Хорошо известна также притча о раненом человеке, которую однажды Будда поведал своим ученикам, донявшим его как-то весьма абстрактными вопросами. Вот, сказал Будда, в глаз человеку попала отравленная стрела, и пришел врач, способный исцелить его. Но тот человек сказал врачу, что не даст ему вынуть стрелу, прежде чем врач не расскажет ему все о

своих предках, родственниках, изучаемых им науках, а также не ответит и на другие его вопросы. Такой человек, заключил Будда, умрет раньше, чем узнает все, что его интересует. Параллель вполне понятна: Будда — врач, а его неразумные ученики подобны раненому из притчи. Буддизм, правда, утверждает, что Будде присуще всезнание (сарваджнята), то есть ему ведомы и все истины метафизического порядка. Однако это всеведение обретается в акте пробуждения, для достижения которого следует усердно практиковать Благородный Восьмеричный Путь, а не предаваться пустым словопрениям (как это любили делать странствующие философы — шраманы) или бесполезным (да и бесцельным) интеллектуальным играм, которым те же шраманы, да и ортодоксальные брахманы, тоже были весьма привержены.

Эта установка буддизма полностью определяла и его отношение к вопросу, как устроен мир. Почти все школы классического индийского буддизма не сомневались в существовании мира вне сознания воспринимающего субъекта, а вайбхашики — сарвастивадины были даже уверены, что он вполне точно и адекватно отражается в человеческом сознании в процессе восприятия. Но этот объективный мир в себе совершенно и принципиально не интересовал буддистов. Мир буддийской космологии — это психокосм, то есть мир, уже отраженный в сознании человека и, таким образом, включенный в его сознание, или, точнее — в образующий его дхармический поток, ставший как бы частью того, что можно назвать «личностью». Ведь только вещей этого освоенного и присвоенного субъектом мира можно желать, только к ним можно испытывать отвращение и вообще иметь какие-либо аффективные состояния.

[38]

Мир же как объективная реальность совершенно безразличен нам, пребывая «в безмятежности» и недоступности за пределами нашего сознания и нашей заинтересованности. При этом буддисты прекрасно понимали, что этот мир является совершенно по-разному для разных типов живых существ: мир как «местопребывание» четко коррелирует с уровнем развертывания сознания разных живых существ, и один и тот же мир в себе оказывается совершенно разными психокосмами для разных живых существ. Как позднее скажет один махаянский мыслитель, то, что является рекой Ганг для человека, будет потоком гноя и нечистот для голодного духа-прета и потоком амброзии-амриты для божества-дэва. И только лишь буддисты школы йогачара не считали возможным утверждать, что за этими субъективными «Гангами» находится некий объективный «правильный» Ганг.

Можно привести здесь пример из современной философии. Эстонский биолог и философ фон Икскуль специально занимался проблемой соотношения тел животных и восприятия ими среды обитания. Вот элементарный пример из его умозаключений. Растет сосна. Для лесника это дерево, которое следует или охранять, или использовать на дрова. Для лисицы сосна — это дом и убежище, потому что под корнями сосны находится ее нора. А что такое сосна для короеда, который живет в сосне и одновременно питается ею, можно только догадываться. Но если для эстонского ученого тела животных приспособляются к их среде обитания, то для буддистов, наоборот, среда как бы формируется под данный вид живых существ.

Таким образом, в буддийской космологии описывается не физическая вселенная, а психокосм, прежде всего психокосм человека. Как же выглядит этот психокосм?

Если в рассуждениях о природе личности, дхармах, мгновенности и других аналогичных вопросах буддисты мыслили вполне логично, рационально и дискурсивно, то их рассуждения о космологии явно пронизаны архаическим мифологизмом, пропущенным, однако, через призму общемировоззренческих посылок и доктрин буддизма. Буддисты, по существу, не создавали новую космологию, а заимствовали ее из общеиндийского культурного наследия, слегка видоизменив ее в соответствии с принципами своего учения. Впрочем, буддисты никогда не придавали какого-то исключительного мировоззренческого значения своей картине мира и довольно спокойно трансформировали ее в регионах распространения буддизма под влиянием местных представлений и космологических систем. А такой авторитетный деятель современного буддизма, как Далай-лама XIV, и вообще сказал однажды, что если быть буддистом означает верить в мировую гору Сумеру, расположенные вокруг нее континенты и расположенный под землей ад, то он вообще не буддист [4].

Традиционные буддийские представления о мире — психокосме — таковы: вселенная по своей природе троична (вспомните архаичные

[39]

представления о трех мирах — нижнем, среднем и верхнем), она состоит из трех уровней, или трех миров (лока; ср. латинское locus — «место») — мира желаний (камадхату), мира форм (рупадхату) и мира не-форм (арупадхату). Из-за ее трехслойности эта вселенная часто называется «троемирием», или «троекоsmием» (траялокья). Мир желаний (камадхату) — место, где живут (или — которое переживают) почти все живые существа, за исключением некоторых высших божеств и чрезвычайно продвинутых йогоинов. В мире желаний пребывают обитатели адов, голодные духи, животные, люди и большая часть богов. В центре плоской земли находится устремленная в невообразимую высь гора Сумеру, вокруг которой располагаются дворцы тридцати трех богов мира Брахмы. Гора Сумеру окружена несколькими кольцами гор, образованных различными металлами. За ними простирается гладь мирового океана, в котором находятся четыре континента, один из которых — «наш» континент (его название — Джамбудвипа; в средневековых источниках так обычно называется Индия). Под землей находятся обиталища претов и система десяти («холодных» и «горячих») адов, самый нижний и страшный из которых называется «нирая» («без избавления»), поскольку срок пребывания в нем невероятно долгод, хотя все-таки и конечен.

Миров-троекоsmий, подобных нашему, неизмеримо много, они существуют по тем же законам как бы параллельно нашему миру.

Космическое время циклично и безначально, то есть ни один из циклов не может считаться первым. Мир никем не создан, идея божественного творения буддизмом принципиально отвергается по целому ряду соображений как этического (благый Бог не мог бы сотворить мир, суть которого — страдание живых существ), так и метафизического характера (о них речь пойдет в лекции, посвященной буддийской философии). Причина существования миров — энергия совокупной кармы живых существ предыдущего мирового цикла (подобно тому как будущая жизнь существа обуславливается его кармой, имеющейся на момент смерти).

После разрушения одной вселенной существует лишь бесконечное пространство (акаша), в котором в некоторый момент начинают веять некие ветерки, постепенно крепнущие и превращающиеся в мощнейший ураган, постепенно сгущающийся до состояния «алмазной твердости» и приобретающий форму круга. Этот круг затвердевшего ветра образует основание нового мира. И он есть не что иное, как объек-

тивированная энергия совокупной кармы живых существ разрушившейся вселенной (сравните с объективированной волей как физической основой феноменов в философии А. Шопенгауэра; особенно его работа «О воле в природе»). Дальнейшее формирование мира происходит сверху вниз. Вначале внезапно появляется небесный дворец с богом Брахмой на престоле, после этого вокруг него появляются другие тридцать три бога небес мира желаний. Они видят Брахму и восклицают: «Это

[40]

Брахма! Он вечен, он был всегда! Он всех нас создал!» — так возникает вера в бога-творца. Клубящиеся в выси златоцветные облака начинают изливать дождь, который заливают диск ветра внизу и постепенно образует мировой океан. Из растворенной в нем мути формируются континенты и гора Сумеру. Последними появляются ады.

Люди, появившиеся на земле после формирования континентов, вначале божественны и подобны богам мира форм; срок их жизни равен 84 000 лет. Земля же в это время покрыта особым земляным пирогом, источающим несравненный аромат. Люди могут не есть вообще, но этот аромат их настолько влечет, что они начинают есть земляной пирог, и постепенно съедают его. Тем временем срок их жизни понемногу сокращается, тела грубеют, формируются органы пищеварения, и к тому моменту, когда весь пирог, покрывающий землю, оказывается съеден, люди уже не могут обходиться без пищи. Тогда им ничего не остается, как начинать выращивать рис. Но риса на всех не хватает, и тогда люди начинают проводить межи, отделяя свой участок от чужого, появляется собственность. Однако поскольку риса становится все меньше и меньше, одни люди начинают нарушать межи полей других людей и воровать рис. Воцаряется беспорядок, и начинаются столкновения между людьми. Тогда люди решают, что наступило время наведения порядка, и принимают решение избрать самого достойного из своего числа для поддержания порядка. Так появляется первый царь. Он отбирает себе в помощники наиболее уважаемых людей, чтобы они непосредственно поддерживали порядок. Так появляется сословие кшатриев (воинов и правителей). В это время в мире начинают появляться Будды.

Интересно, что возникший в кшатрийской среде буддизм подробно описывает появление воинского сословия, почти игнорируя жреческое (о первых брахманах сообщается лишь то, что они были людьми, склонными к уединению и созерцанию). Кроме того, если в брахманизме сословия представляют собой божественные установления, выражающие сакральный миропорядок, то в буддизме они (и прежде всего кшатрии как правящая варна) суть результат своеобразного «общественного договора». Кстати, буддизм (равно как моизм — учение философа Мо-цзы, или Мо Ди в Древнем Китае) является одним из учений, впервые провозгласивших принцип общественного договора как основы государства.

Говоря о социальной доктрине буддизма, следует еще раз подчеркнуть неприятие ею доктрины божественности сословно-кастовой системы и ее исключительную ориентацию на светскую царскую власть. Интересно, что все крупные общиндийские империи домусульманского периода (государства Маурьев и Гуптов) были или буддийскими, или покровительствованными буддизму. Интересно, что и за пределами Индии, в странах Юго-Восточной Азии, монархи, укрепляя центральную светскую власть, планомерно вытесняли

[41]

брахманизм и жречество, утверждая буддизм и буддийскую концепцию государства (этот процесс особенно хорошо изучен на примере Таиланда). Брахманской идее «божественного царя» (дэва раджа) буддизм противопоставил идею царя, правящего на основе Дхармы, принципов буддийского учения (дхарма раджа).

Но вернемся к космологии. Постепенно человеческие нравы вырождаются все больше и больше, и эгоизм становится столь велик, что люди буквально не выносят больше даже вида друг друга. По мере этой нравственной деградации сокращается и срок жизни, постепенно доходя до десяти лет (это не означает, что люди умирают детьми — за десять лет разворачивается весь жизненный цикл, как у кошки или собаки). Наконец люди разбредаются по лесам, стараясь не встречаться, а встречаясь, сразу же пытаются убить друг друга. И вот во время самой ужасной нравственной деградации находится человек, у которого появляется мысль, что так больше жить нельзя, что надо менять отношение к своим собратьям. Он идет к другим людям и обучает их дружелюбию. После этого нравы начинают улучшаться, а срок жизни постепенно возрастает до восьмидесяти четырех тысяч лет, после чего снова начинается период деградации. Период убывания срока жизни и нравственной деградации получил название «периода убывания», противоположная фаза цикла — «периода возрастания». Эти отрезки становятся условной мерой времени всего космического цикла, даже тех его периодов, когда ни людей, ни других живых существ не было. Вся махакальпа («великий период»), то есть космический цикл, делится на четыре малых кальпы: пустоты (от разрушения одного мира до начала формирования другого), формирования, пребывания (когда космос стабильно пребывает) и разрушения. Каждая из этих четырех кальп состоит из двадцати периодов возрастания и убывания, то есть длительность всего мирового «эона» равна восьмидесяти периодам возрастания и убывания.

В течение кальпы пребывания мира в мире появляются Будды и чакравартины. Чакравартин (Государь, Поворачивающий Колесо) — миродержец, совершенный вселенский монарх, обладающий теми же тридцатью двумя признаками, что и Будда (вспомните житие Сиддхартхи Гаутамы — Будды Шакьямуни и предсказание астролога Ашиты), но они выражены слабее. Одновременно Будда и чакравартин появиться не могут. Чакравартины отличаются по типу чакры (дословно — «колесо», здесь имеется в виду боевой метательный диск), которая является их атрибутом: чакравартина с золотой чакрой все люди сами просят, чтобы он правил ими; чакравартин с серебряной чакрой начинает собирать войска для завоевания мира, но не успевает собрать их, как все государства признают его власть; чакравартин с железной чакрой двигает войска в поход, но его враги сдаются без боя: ненасильственное правление — отличительная черта чакравартина.

[42]

После двадцати периодов возрастания и убывания человеческой жизни накопившаяся дурная карма приводит к тому, что мир постепенно начинает разрушаться. Первым признаком этого является прекращение рождения в адах, поскольку ады разрушаются первыми (возможно, говорят буддисты, в это время не совершаются поступки, приводящие к рождению в аду, а может быть, люди, имеющие такую карму, рождаются в адах других мировых систем). Наконец все существа гибнут, а мир-вместилище охватывает пожар. Последним гибнет пылающий дворец Брахмы, и мир прекращает свое существование, уступая место кальпе пустоты; в этой пустоте снова начинают веять ветерки, и весь цикл повторяется.

Впоследствии уже в рамках махаянского буддизма между буддистами велись споры о том, может ли когда-нибудь произойти такое, что все живые существа достигнут нирваны и сансара прекратит свое существование раз и навсегда. Мнения

по этому вопросу разделились: одни буддийские школы признали такую возможность, другие посчитали такое невозможным, приняв доктрину не только о безначальности, но и о бесконечности сансары.

Все сказанное выше характеризует «нижний» мир буддийской космологии. Что же представляют собой остальные два мира — миры форм и не-форм?

Мир форм называется так потому, что группа чувственного (рупа) там представлена значительно слабее, чем в мире желаний. Это чистые формы, без грубой материальности. Мир форм населен высшими богами, не вмешивающимися в дела мира желаний. Срок их существования чрезвычайно велик, так как мир форм (и не-форм) не подвержен разрушениям и воссозданиям.

Мир не-форм (подобно асам по учению йогачаринов) представляет собой чистые состояния сознания без соответствующих им местопребываний. Здесь нет ни времени, ни пространства, ни восприятия, ни не-восприятия. И тем не менее это не нирвана, а часть сансары. В мире не-форм нельзя родиться обычному живому существу. Только йогины, уже при жизни развертывающие свое сознание на этом уровне, могут после смерти проявиться здесь. Но к этому стремиться никоим образом не следует — срок «жизни» здесь настолько долог, что даже время длительно-сти великой кальпы ничто по сравнению с ним. Но потом сила кармы и санскар непременно проявится, и йогин, «попавший» сюда, вновь непременно родится вновь на более низких уровнях сансары, ничего не приобретя, но потеряв драгоценное время, которое могло бы быть использовано для обретения нирваны. Поэтому «рождение» здесь считается столь же неблагоприятным, как и рождение в аду. А это значит, что буддизм не одобряет лишенную направленности на освобождение чисто технической изоцированной психотехники. Здесь уместно вспомнить, что и Будда вошел в окончательную нирвану не с высшего уровня восьмой ступени созерцания, а с четвертого уровня.

[43]

В некоторых буддийских текстах высказывается мысль, что именно достижение уровня мира не-форм принимают за освобождение (слияние с Богом и т. п.) йогины не-буддисты (индуисты, джайны и др.), попадая, таким образом, в ловушку своей психопрактики, лишенной правильного сотериологического ориентира.

Таким образом, в этой лекции мы по необходимости бегло рассмотрели основоположения раннего буддизма и теперь можем снова вернуться к историческому материалу.

Примечания

[1] Впрочем, вопрос о том, имеет ли мир начало или же нет (равно как и вопрос о бесконечности мира), относился буддизмом к так называемым «неопределенным», «не имеющим ответа» вопросам, на которые Будда не давал ответа, храня «благородное молчание». Поэтому, строго говоря, по крайней мере с позиций раннего буддизма, вопрос о начале сансары не имеет ответа. Как говорится в одной из палийских сутт (сутр): «Недоступно мысли, о монахи, начало сансары. Не могут ничего знать о начале сансары существа, что, будучи объаты неведением и охвачены страстью, блуждают в ее круговороте от рождения к рождению».

[2] Палийский трактат Висуддхимагга — «Путь очищения» (написан самым крупным тхеравадинским мыслителем Буддхагхошей, V век н. э.), так определяет клеши: «Омрачающие

аффекты суть следующие десять феноменов-дхарм: страсть, гнев, невежество, гордыня, ложные взгляды, сомнения и безразличие; они сами омрачены и омрачают все дхармы, вступающие с ними в контакт» (гл. 22). Другой палийский текст (Неттипакарана) гласит: «Карма и омрачающие аффекты суть причина сансары».

[3] По существу, дхармы есть то, к чему сводится тот психофизический комплекс, который именуется «личность».

[4] Еще одним доказательством весьма гибкого отношения буддизма к космологии может служить тот факт, что великий буддийский философ V века н. э. Васубандху в своем «Вместилище Абхидхармы» (Абхидхармакоша) в соответствии с учением кашмирских вайбхашиков рассматривал ад как вполне реальное «местопребывание», расположенное в преисподней, на самом нижнем уровне земли (мира желаний), а в своем же произведении «Двадцать стихов о только лишь сознании» (Вимшатика виджняптиматра сиддхи), написанном с позиций йогачары, определял его как чистую ментальную иллюзию, простую объективацию содержания сознания «грешника», страдающего в аду без какого-либо объективного коррелята.

Рекомендуемая литература

1. Анагарика Говинда, лама. Психология раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма. СПб., 1993.
2. Буддийский взгляд на мир. СПб., 1993.
3. Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Ч.I. Анализ по классам элементов. Предисл., перев., коммент. В.И. Рудого. М., 1990; Раздел третий. Учение о мире. Предисл., перев., коммент. В.И. Рудого и Е.П. Островской. СПб., 1993.
4. Вопросы Милинды (Милинда паньха). Предисл., перев., коммент. А.В. Парибка. М., 1989.
5. Дхаммапада. Перев. В.Н. Топорова под ред. Ю.Н. Рериха. М., 1960 (2-е изд.: СПб., 1994).
6. Ермакова Т.В., Островская Е.П., Рудой В.И. и др. Введение в буддизм. СПб., 1999.
7. Ермакова Т.В., Островская Е.П. Классический буддизм. СПб., 1999.
8. Касевич В.Б. Буддизм. Картина мира. Язык. СПб., 1996
9. Лысенко В.Г. Философия раннего буддизма. М., 1994.
10. Островская Е.П., Рудой В.И. Классическая буддийская философия. СПб., 1999.
11. Розенберг О.О. Труды по буддизму. М., 1991.
12. Щербатской Ф.И. Центральная концепция буддизма и значение слова «дхарма» // Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988.

Лекция 3. Школы и направления буддизма. Хинаяна и Махаяна

[45]

Буддизм практически никогда не был единой религией, и само буддийское предание утверждает, что почти после самой паринирваны Будды он начал делиться на различные течения и направления. В течение последующих трехсот-четырёхсот лет в буддизме появилось около двух десятков школ (обычно говорят о восемнадцати школах), представлявших две большие группы — *стхавиравадинов* (пали:

тхеравадинов) и махасангхиков; эти две группы на рубеже нашей эры дают начало основным направлениям буддизма, существующим и поныне: *Хинаяне* (Тхераваде) и *Махаяне*. Поэтому ранний период истории буддизма в Индии часто называют «сектантским периодом».

Стхавиравадины (последователи «учения старейших») утверждали, что именно они сохраняют в чистоте и полноте истинное учение Будды, тогда как махасангхики искажают его и привносят в Дхарму недопустимые новшества. Относительно происхождения термина «махасангхики» в науке существуют расхождения. Одни буддологи считают, что оно связано с тем, что махасангхики полагали необходимым расширить сангху (монашескую общину) за счет допуска в нее мирян (*маха* — великий; *сангха* — община). Другие предполагают, что это название появилось потому, что сторонники этого течения представляли большинство сангхи, были «большевиками».

Многие из восемнадцати школ отличались друг от друга только деталями учения, например, пониманием тех или иных вопросов винаи, дисциплинарного кодекса монахов, но между некоторыми из них расхождения были значительными. Здесь имеет смысл сделать одно небольшое отступление, вызванное необходимостью пояснить некоторые аспекты истории буддизма.

Обычно по популярным книгам создается впечатление, что в истории буддизма последовательно сменялись следующие направления: за школами сектантского периода следовал буддизм Тхеравады, который вытеснила Махаяна, в свою очередь, замененная тантризмом (*Ваджраяной*). Эта схема верна лишь в том смысле (да и то весьма относительно), что перечисленные учения появлялись в указанном порядке. Но следует иметь в виду, что более ранние

[46]

школы и направления никуда не исчезали с появлением поздних, а продолжали существовать с ними. Имеются данные, что многие весьма ранние школы (например, *махишасики*, считающиеся древнейшей из стхавиравадинских школ) благополучно дожили до X — XI веков, то есть до времени почти полного исчезновения буддизма в Индии, когда, как обычно считается, целиком господствовал тантрический буддизм. Интересные данные о численности монастырей разных школ в VII веке, то есть в период максимальной зрелости буддизма и начала его вытеснения из Индии брахманизмом, дает китайский паломник, переводчик и махаянский философ Сюань-цзан: *стхавиры* — 401 монастырь, 26 800 последователей; *махасангхики* — 24 монастыря, 1100 последователей; *сарвастивадины* — 158 монастырь, 23 700 последователей; *самматии* — 1351 монастырь, 66 500 последователей; не установленная школа — 145 монастырей, 6700 последователей.

В этих данных Сюань-цзана весьма интересны следующие обстоятельства: во-первых, в период расцвета махаянского буддизма весьма большую популярность имели не просто «хинаянские» школы, а школы, возникшие в самый ранний период истории буддизма; во-вторых, наиболее популярной в этом списке оказывается школа *самматиев* (они же *пудгалавадины*, или *ватсипутрии*), считавшиеся «еретиками», достаточно далеко отошедшими от истинного учения Будды в такой важнейшей его части, как анатмавада. Не означает ли это, что, вопреки всеобщему мнению, именно они представляли магистральный путь развития буддизма в ту эпоху? Нет, не означает, поскольку в великих монастырях-университетах Индии того времени (самый знаменитый из них — *Наланда*, где учился и сам Сюань-цзан) безусловно господствовали махаянские философские школы умеренной *мадхьяма-*

ки и йогачары; именно они чуть позднее были принесены учеными индийскими монахами в Тибет, образовав основу теоретического уровня буддизма в этой Стране Снегов. Но тем не менее важно все-таки иметь в виду, что в истории буддизма школы не исчезали бесследно, и древние направления сосуществовали с более поздними.

Среди школ «стхавиравадинского» направления особенно выделялась уже упомянутая выше школа *ватсипутриев*, разделившаяся позднее на несколько ветвей, важнейшей из которых была школа *саммитиев*. Все ветви ватсипутриев получили общее название *пудгалавады* (от слова «пудгала» — «личность»), поскольку они учили, что, хотя атман, «я», и не существует, тем не менее в опыте имеется особая дхарма «пудгала» (личность), не тождественная пяти скандхам, но и не отличная от них. Эта «пудгала» обеспечивает как тождественность личности в пределах всего континуума (*сантана*) существования, так и связь между различными жизнями в круговороте сансары; она же обретает и нирвану. Поскольку эта доктрина достаточно далеко отошла от классического буддийского учения, ватсипутрии считались почти еретиками, что, впрочем, не мешало широкому распространению таких взглядов.

[47]

Из прочих школ необходимо упомянуть школу *махишасиков*, старейшую из всех школ. Махишасики развивали учение о существовании некоего «коренного сознания» (*мула виджняна*), являющегося источником всех эмпирических форм сознания. Эта идея значительно позднее была востребована махаянистами-йогачаринами, которые возводили к ней свое учение об *алая-виджняне* (сознании-соковищнице), причем один из основателей этой школы, Асанга, или Арья-Асанга (IV в. н. э.), в своем трактате «Компендиум Махаяны» (*Махаяна сампариграха шастра*) прямо ссылался на это положение доктрины махишасиков.

Весьма значительное распространение получили учения *сарвастивадинов* (от *сарва* — «все» и *асти* — «есть»), создавших философскую школу *вайбхашики*, работавшую классическое изложение теории дхарм и *саутрантиков* (от слова *сутра* — текст, содержащий наставление Будды), учение которых было во многом переходным от древней стхавиравадинской Абхидхармы к Абхидхарме махаянской.

Все школы стхавиравадинской ориентации учили, что дхармы реальны, будучи последним онтологическим основанием опыта (хотя в интерпретации понятия «дхарма» между школами существовали значительные различия; так, сарвастивадины говорили, что все дхармы суть онтологичны, *дравья сат*, тогда как *саутрантики* полагали, что ряд дхарм, и прежде всего не входящие в составы «надэмпирические» дхармы, представляют собой лишь условные единицы языка описания, *праджняпти сат*). Они верили, что цель совершенствования на буддийском пути — святость (*архатство*) и уход в нирвану; причем эта цель достигается каждым человеком в отдельности и лишь благодаря его собственным усилиям. Они также считали, что Будда был таким же человеком, как и все прочие люди, но достигшим совершенства и освобождения (то есть что он был первым *архатом* нашей эпохи); эта точка зрения получила позднее наименование *лаукика* («мирской»; от слова *лока* — мир, вселенная).

После исчезновения буддизма в Индии в XIII веке стхавиравада (под палийским названием *Тхеравада*) оказалась распространенной только на территории таких стран Южной и Юго-Восточной Азии, как Шри Ланка, Бирма, Таиланд (исторический Сиам), Лаос и Камбоджа, почему и получила название «южного буддизма». В

этой поздней Тхераваде слились учения и доктрины разных школ древней стхавиравады, по отдельности прекративших свое существование. В названных выше странах и сейчас тхеравадинский буддизм играет огромную роль как в духовной и культурной, так и в социально-политической жизни их народов.

От всех направлений стхавиравады («старейшин») резко отличались школы *махасангхиков* («великообщинников»), наиболее представительной из числа которых была школа *локоттараравадинов* (от слов «лока» — «мир» и «уттара» — «высший»), то есть «надмирников». Локоттараравадины учили, что

[48]

хотя царевич Сиддхартха Гаутама и был до своего «совершенного и всецелого пробуждения» (*аннутара самьяк самбодхи*) просто человеком, пробудился он к истине и стал Буддой, то есть уже много больше, чем просто человеком, благодаря своему приобщению к некоей особой вечной и надмирной дхарме — пробуждению, *бодхи*. Таким образом, состояние пробуждения рассматривается локоттараравадинами как особый вечный и запредельный сансарическому «быванию» метафизический принцип. Здесь уже со всей очевидностью присутствуют предпосылки для формирования махаянского понимания Будды «как истинно сущей реальности всех дхарм» (*сарва дхарма бхутатахата*).

И теперь мы вплотную подошли к вопросу о двух основных направлениях буддизма — Хинаяне и Махаяне.

Вначале необходимо сказать несколько слов о самих этих названиях. Слово «Хинаяна» означает «Малая Колесница» (в смысле «малый», или «низший», «ущербный», путь), тогда как значение слова «Махаяна» — «Великая Колесница» (в смысле «Великий Путь»). Уже из этих названий можно догадаться, что слово «Хинаяна» не является самоназванием: вряд ли кому-нибудь когда-нибудь могла прийти в голову столь самоуничижительная мысль, как назвать свою веру «малым», или «низшим», путем. И действительно, эта «Хинаяна» есть не что иное, как та Тхеравада, о которой мы говорили чуть раньше. И поименовали ее «Хинаяной» с вполне понятными целями не кто иной, как махаянисты, считавшие себя следующими Великим Путем совершеннейшего учения Будды. Впрочем, тхеравадины, в долгу не остались и стали третировать Махаяну как позднее искажение хранимого ими в нерушимости учения Благословенного. Но в любом случае слово «Хинаяна» имеет уничижительный смысл, и никогда не следует при встрече с приверженцем данного учения называть его «хинаянистом». По этой же причине многие современные буддологи отказываются употреблять в научном тексте слово «Хинаяна» и говорят только о Тхераваде. Однако в отечественной буддологии существует давно закрепившаяся традиция пользоваться этим словом, поэтому не будем изменять привычному словоупотреблению и мы, имея в виду, однако, все сказанное выше.

Когда же оформились Хинаяна и Махаяна?

Достаточно интересен тот факт, что Хинаяну и Махаяну разделяет во времени не такой уж большой период, что не позволяет ставить знак равенства между Хинаяной и ранним буддизмом, а также считать Махаяну исключительно поздним явлением в буддизме и солидаризироваться, таким образом, с ортодоксальной тхеравадинской позицией.

Временем оформления Хинаяны можно с полным основанием считать 80 г. до н. э., когда на Ланке впервые происходит письменная фиксация тхеравадинского Ка-

нона — палийской Типитаки. Но приблизительно в этот же период начинают появляться и первые махаянские сутры: самый ранний махаянский канонический текст — *Аштасахасрика Праджня-парамита сутра* («Сутра

[49]

о Запредельной Премудрости в восемь тысяч стихов») — относится именно к I в. до н. э. А если учесть, что Махаяна прошла еще период зарождения и первоначально-го становления в рамках учений махасангхиков, которые, видимо, можно считать «протомахаяной», то это направление буддизма можно «удревнить» еще больше.

Если обратиться к истории буддологии, то можно отметить, что в XIX веке (и приблизительно до 30-х годов XX века) в науке (особенно в англо-германской школе буддологии) господствовало представление о тождестве Хинаяны/ Тхеравады и раннего буддизма и о более позднем и несколько «искаженном» характере Махаяны. Эта точка зрения начинает интенсивно пересматриваться с 20-30-х годов XX века (не без влияния работ представителей отечественной петербургской (ленинградской школы) и окончательно отбрасывается мировой наукой в 50-е годы. Во-первых, наступает ясное осознание того факта, что между Тхеравадой, оформившейся в I в. до н. э., и учением Будды и первых буддистов (V — IV вв. до н. э.) лежит целая пропасть. Во-вторых, были выяснены корни Махаяны в учениях махасангхиков, которые появились достаточно рано, задолго до оформления палийской Типитаки. И, наконец, в-третьих, датировки ранних махаянских текстов показали их хронологическую близость ко времени оформления Тхеравады. Во всяком случае, вряд ли кто-нибудь из серьезных академических ученых ныне возьмется утверждать тождество тхеравадинской доктрины и учения самого Будды. Скорее, можно говорить о том, что учение Будды и его учеников и первых преемников в качестве наставников сангхи является неким «X», которое послужило основой как для «Y» Тхеравады, так и для «Z» Махаяны. Или, другими словами, в раннем буддизме содержались основания для его развития как в хинаянском, так и махаянском направлении.

В чем же заключаются принципиальные отличия между Хинаяной и Махаяной? Рассмотрим этот вопрос на основе двух базовых аспектов обеих традиций: 1) их представлений об идеальной личности и цели буддийского пути и 2) их учений о природе Будды.

Идеальной личностью Хинаяны является *архат*. Это слово означает «достойный» (тибетская этимология этого слова как «уничтожитель врагов», то есть аффектов — *клеш*, является ошибочной и может считаться народной этимологией). Архат — это святой монах (*бхикшу*; пали: *бхиккху*), достигший собственными усилиями цели Благородного Восьмеричного Пути — нирваны — и навсегда покинувший мир. На пути к нирване монах проходит ряд ступеней: 1) ступень «вступившего в поток» (*сротапанна*), то есть вставший на путь бесповоротно; «вступивший в поток» уже не может деградировать и сойти с пути; 2) ступень «единожды возвращающегося» (*сакридагамин*), то есть человека, сознание которого еще в одном рождении должно вернуться на уровень мира желаний (*камадхату*) и 3) ступень «более не

[50]

возвращающегося» (*анагамин*), то есть святого, чье сознание отныне будет всегда пребывать в состоянии медитативного сосредоточения на уровне миров форм (ру-

падхату) и не-форм (арупадхату). Практика анагамина завершается обретением плода архатства и вступления в нирвану «без остатка» (*анупадхишеша нирвана*).

По учению Хинаяны, Будда до своего пробуждения был обычным человеком, только наделенным великими добродетелями и святостью, обретенной благодаря совершенствованию в течение многих сотен жизней. После пробуждения (бодхи), которое с точки зрения Хинаяны было не чем иным, как обретением плода архатства, Сиддхартха Гаутама перестал быть человеком в собственном смысле этого слова, став Буддой, то есть просветленным и освобожденным от сансары «существом» (это слово здесь по необходимости приходится брать в кавычки, так как буддисты называют «существами» только «обитателей» троимирия сансары, а не Будд), но никак не богом или какой-либо иной сверхъестественной сущностью. Если мы, будучи монахами (Хинаяна подчеркивает, что только монах, соблюдающий все обеты Винаи, может стать архатом и обрести нирвану), станем во всем следовать примеру Будды и его учению, то мы достигнем того же самого, чего достиг и он. Сам Будда ушел в нирвану, его в мире нет, и для него мира нет, а поэтому бессмысленно ему молиться или просить его о помощи. Всякое поклонение Будде и поднесение даров его изображениям нужны не Будде, а людям, воздающим, таким образом, долг памяти великому Освободителю (или Победителю — *Джина*, один из эпитетов Будды) и упражняющихся в добродетели даяния.

Понятно, что Хинаяна является сугубо монашеской формой буддизма [1]. Строго говоря, в рамках этой традиции только монахи и могут считаться буддистами в собственном смысле этого слова. Только монахи могут реализовать цель буддизма — обретение покоя нирваны, только монахам открыты все наставления Благословенного, и только монахи могут практиковать предписанные Буддой методы психопрактики. На долю мирян остается только улучшение своей кармы через совершение добрых дел и накопление заслуг, обретенных благодаря поддержке и содержанию сангхи. И благодаря этим заслугам и миряне в одной из последующих жизней смогут стать достойными принятия монашеских обетов, после чего и они вступят на Благородный Восьмеричный Путь. Поэтому тхеравадины никогда не стремились к особенно активной миссионерской деятельности или к вовлечению мирян в жизнь сангхи и различные формы религиозной деятельности.

В силу всех этих обстоятельств Хинаяна получила распространение только в странах, чья культура, даже независимо от буддизма, формировалась под сильнейшим влиянием индийской культуры, то есть в странах Южной и Юго-Восточной Азии (за исключением Вьетнама, исторические судьбы которого были тесно переплетены с судьбами Китая, в результате чего во Вьетнаме

[51]

сформировалась буддийская традиция на основе форм китайско-дальневосточной Махаяны). Правда, хинаянский буддизм одно время (с первых веков до нашей эры и до мусульманских завоеваний VII — VIII веков н. э.) был довольно широко распространен на территории Центральной Азии (современные Узбекистан, Таджикистан, северо-западные территории современной КНР), где он успешно конкурировал с автохтонной религией населявших эти земли ираноязычных народов — зороастризмом (маздеизмом). Но это объясняется прежде всего тем, что значительная часть этих территорий входила на рубеже нашей эры в состав Кушанской империи, объединявшей под своей властью северную Индию и часть Центральной Азии; при этом следует отметить, что кушанские монархи были прежде всего покровителями Махаяны.

Что касается Махаяны, то ее подход к обозначенным выше доктринальным вопросам был совершенно иным.

Во-первых, идеальной личностью для последователей Великой Колесницы был не обретший нирвану архат, а стремящийся к достижению состояния Будды на благо всех живых существ *бодхисаттв*. Во-вторых, уже не нирвана, а пробуждение (просветление — *бодхи*) становится целью буддийского пути в рамках этого направления. В-третьих, для махаянистов Будда — отнюдь не просто человек. Будда отныне есть метафизическая реальность, истинная природа всех дхарм, лишь явленная людям в виде человека — Учителя, Будды Шакьямуни, как она была явлена и ранее в образах других Будд и как она будет многократно явлена и позднее — в грядущих Буддах нашей и иных кальп.

Уже самые ранние махаянские тексты (сутры, посвященные Запредельному Совершенству Премудрости — *праджня-парамите*) провозглашают точку зрения, согласно которой нирвана, к которой стремятся хинаянисты, не есть истинная и высшая нирвана. Да, говорят махаянисты, последователи Малой Колесницы выходят из сансары, освобождаются от мучительной круговерти рождений — смертей, но высшая истина остается недоступной для них, ибо, освободившись от аффективных препятствий (*клеша аварана*), они все еще остаются во власти препятствий, связанных с неправильным знанием, так сказать, препятствий гносеологического характера (*джнея аварана*), которые могут быть преодолены только на пути Махаяны, ведущим к совершенному и всецелому пробуждению (*аннутага самьяк самбодхи*), то есть к достижению состояния Будды, который был не просто первым архатом, а великим окончательно и всецело пробужденным существом (*самьяк самбуддха*). И это состояние пробуждения много выше нирваны хинаянского архата. Более того, махаянские тексты отнюдь не склонны называть хинаянских святых *архатами*; их обычное обозначение в этих произведениях — *шраваки* и *пратьека-будды*.

Шраваки («слушающие голос») — это ученики Будды, не постигшие всех глубин учение Татхагаты и привязавшиеся к идее нирваны как

[52]

индивидуального освобождения, а также их ученики и последователи. Короче говоря, это синоним хинаянского монаха. Достигают шраваки нирваны через постижение сути Четырех Благородных Истин. Пратьека-будды — категория достаточно загадочная, и до сих пор не совсем понятно, какие исторически существовавшие социальные группы или типы личности могут быть к ней отнесены. Само это выражение означает «уединенный» или «отъединенный» Будда, «Будда для себя». Предполагалось, что пратьека-будды обретают нирвану самостоятельно, собственными усилиями, вне связи с сангхой и без опоры на учение Будды. Достигнув цели, они не проповедуют Дхарму людям, оставаясь в уединении и полном отрешении от мира. По существу, Мара, искушая Будду призывом оставаться под Древом Бодхи и не ходить на проповедь, стремился превратить Шакьямуни в пратьека-будду, что ему, как мы знаем, не удалось. Считается, что пробуждение пратьека-будд заключается в постижении ими принципа причинно-зависимого происхождения (пратитья самутпада).

Вообще же идея бодхи, истинного пробуждения Будды, настолько важна для Махаяны, что ее часто называют *Бодхисаттв*аяной, то есть Колесницей Бодхисаттв, Существ (*саттв*), стремящихся к Пробуждению (*бодхи*). Так кто же такие бодхисаттвы?

В раннем буддизме, как мы помним, бодхисаттвой назывался будущий Будда до того, как он обрел пробуждение, то есть, собственно, стал Буддой. В Махаяне бодхисаттва — это любой человек, монах или мирянин, наделенный *бодхичиттой* (*читта* — сознание, психика; в данном случае — установка на нечто или намерение достичь чего-то), то есть намерением обрести бодхи, пробудиться, стать Буддой. Таким образом, в ранней Махаяне меняется, по сравнению с Хинаяной, цель буддийской практики. Позднее меняется и ее мотивация.

Интересно, что это раннее махаянское значение слова «бодхисаттва» сохраняется в словоупотреблении современных китайских буддистов: в некоторых случаях бодхисаттвой (кит. *путисадо* или обычно в сокращенной форме — *луса*) может быть назван любой верующий: ведь предполагается, что, будучи махаянистом, он стремится именно к достижению состояния Будды, к пробуждению.

Несколько позднее в текстах, посвященных идеалу бодхисаттвы, начинает все громче и громче звучать новый обертоны, постепенно становящийся основным и важнейшим. Это новый мотив стремления к пробуждению, формулирующийся обычно так: «Да стану я Буддой на благо всех живых существ». Эта фраза теперь считается стандартной формулой, выражающей суть *бодхичитты* — стремления к обретению состояния Будды. Бодхичитта — это умение видеть все живые существа в качестве своих «матерей» (ведь если все мы находимся в круговороте сансары с *безначальных* времен, то мы уже побывали со всеми существами во всех возможных отношениях, в том числе

[53]

каждое из них уже успело побывать и в роли нашей матери). А поскольку хороший сын или дочь не могут равнодушно видеть, как их мать мучается в сансаре, и не могут стремиться к нирване, оставив мать страдать в колдовращении циклического существования, их святой долг отказаться от собственного спасения до тех пор, пока им не удастся спасти свою мать. Именно так описывается бодхичитта в сочинениях классической, или зрелой, Махаяны и в проповедях ее современных представителей.

В зрелой Махаяне двумя главными и определяющими качествами бодхисаттвы становятся Мудрость (*праджня*) и Сострадание (*каруна*).

Тексты утверждают, что невозможно стать Буддой, не обладая в совершенстве этими двумя качествами, причем сострадание начинает восприниматься в практическом модусе — как набор «искусных средств» или методов (*упая*), посредством которых бодхисаттва, движимый состраданием, получает возможность помогать живым существам освободиться от пут сансарического существования. Как птица не может лететь только на одном крыле, говорят тексты, так и состояния Будды нельзя достичь только при помощи одной лишь мудрости или одних искусных средств: мудрость без средств пассивна, средства без мудрости слепы. Впоследствии в рамках тантрического буддизма мудрость начинает символически изображаться в виде женского божества, искусные средства/сострадание — в виде мужского; их соитие есть высшая интеграция (*юганаддха*), ведущая к пробуждению и обретению состояния Будды.

Вот характерное буддийское предание, описывающее важность соединения праджни и упаи (каруны), мудрости и метода (сострадания).

Великий буддийский философ, один из отцов философии йогачары Асанга (IV — V вв. н. э.) стремился установить общение с бодхисаттвой Майтреей, грядущим Буддой, чтобы стать его учеником. Для этого он погрузился в созерцание и пробыл в самадхи три года. Выйдя без какого-либо результата из самадхи, Асанга увидел человека, стачивающего напильником скалу. На вопрос удивленного Асанги тот ответил, что хочет сделать иглу из скалы. Асанга устыдился своего нетерпения и лености и снова на три года погрузился в самадхи, однако и на этот раз не достиг успеха. Выйдя из самадхи, он на этот раз увидел человека, который долбил подножие огромной горы ломом и перетаскивал камни на другую сторону долины. Асанга удивился такой работе того человека и спросил, ради чего тот все это делает. Человек ответил философу, что гора загораживает солнце окнам его дома и он хочет перенести ее на другое место. Асанга снова устыдился своего нетерпения и недостатка усердия и еще на три года ушел в самадхи, но и на этот раз ничего не достиг. Тогда огорченный и разочарованный монах покинул место своего уединения и вошел в близлежащий город. Там на городской площади он увидел издыхающую собаку, на боку которой кишели черви. Сердце Асанги преисполнилось состраданием, и он подумал, что если он оставит все как есть, то погибнет

[54]

собака, а если он снимет с нее червей, то погибнут черви. Тогда Асанга взял нож и отрезал от бедра кусок собственной плоти, снял с собаки червей и положил их на мясо. В этот же момент собака чудесным образом преобразилась, и перед потрясенным Асангой явился в сиянии света бодхисаттва Майтрея, с которым Асанга безуспешно стремился вступить в общение, практикуя йогу. Но и его занятия йогой не пропали даром, ведь именно благодаря им он обрел мудрость, которая теперь, соединившись с состраданием, принесла желаемый плод [2].

Великое сострадание (*маха каруна*) бодхисаттвы в самых возвышенных выражениях провозглашается во многих махаянских текстах, но нигде, пожалуй, о нем не говорится сильнее, чем в *Бодхисаттвачарьяаватаре*, тексте, который можно образно назвать «Поэмой о бодхисаттве» (написан *Шантидэвой* в VII — VIII вв.):

*Пусть я буду лекарством, кому нужно лекарство;
Пусть я буду рабом, кому нужен раб;
Пусть я буду мостом, кому нужен мост.*

И вместе с тем сострадательная миссия бодхисаттв не есть мирской альтруизм или благотворительность. Ее цель сугубо религиозна и сотериологична — освобождение страдающих существ от уз циклического существования чередующихся рождений-смертей со всеми его муками и скорбями.

Иногда тексты выделяют три типа бодхисаттв: *бодхисаттва-царь*, который вначале достигает состояния Будды, а потом заботится сразу об освобождении всех существ (подобно царю, пекущемуся сразу о всех подданных); *бодхисаттва-лодочник*, «перевозящий» по одному существа на «другой берег» существования, и *бодхисаттва-пастух*, который вначале спасает все существа и только потом сам вступает в нирвану (подобно пастуху, который вначале загоняет в ворота усадьбы свой скот и лишь потом входит в них сам).

Махаяна считает идеал бодхисаттвы естественным выводом из доктрины *анатмавады*: ведь само понятие индивидуального освобождения, принятое в школах Хиняны, имплицитно предполагает веру в некую индивидуальность, которая освобождается. Махаяна более радикальна: пока для человека, пусть даже святого,

существует различие между «я» и «не-я», между «собой» и «другими», он остается во власти аффективного заблуждения относительно «я» (*атма моха*). А следовательно, только спасение всех есть спасение каждого, и только спасение всех существ есть и спасение меня самого, снимающее, однако, само представление о «я» и «самом».

Но не означает ли это, что бодхисаттвы никогда не обретут покоя нирваны: ведь живых существ во всех мирах больше, чем «песчинок в Гангах, которых столько же, сколько песчинок в одном Ганге», а бодхисаттвы дали обет не

[55]

вступать в нирвану, пока не освободятся все живые существа? Разные буддийские тексты по-разному отвечают на этот вопрос. Так, «Лотосовая сутра» устами самого Будды возвещает, что рано или поздно обеты будут исполнены, все живые существа освободятся, и бодхисаттвы смогут обрести покой нирваны. Другие тексты отрицают окончательное освобождение всех существ и утверждают, что сама сострадательная миссия бодхисаттв и есть их нирвана, в этом труде заключена и награда за труд, выражающаяся в освобождении от иллюзии «я».

Махаянские тексты очень много говорят об искусных средствах [3], в которых выражается великое сострадание бодхисаттвы. Иногда они приобретают вид своеобразной уловки, к которой бодхисаттвы прибегают, чтобы спасти живое существо из трясины сансары, приспособляясь к разным психологическим типам людей и их разному уровню понимания. Вот типичная притча из важного раннего махаянского текста (ок. II в. н. э.) — «Лотосовой сутры» (*Саддхарма пундарика сутра*; «Сутра лотоса Благой Дхармы»), известная как притча о горящем доме.

Жил некогда богатый человек, у которого было несколько маленьких детей, которых он очень любил. Однажды он поехал на ярмарку, пообещав детям привезти гостинцев. Вернувшись, человек увидел, что его дом объят пламенем, а дети как ни в чем не бывало продолжают играть в пылающем здании. Их отец закричал: «Бегите сюда, иначе вы сгорите и погибнете», — но маленькие дети не понимали слов «сгореть» и «погибнуть» и продолжали беззаботно играть. Тогда их отец закричал: «Бегите сюда, я привез вам игрушки!» Тогда дети со всех ног кинулись к отцу и спаслись таким образом из огня, а их отец подарил им три драгоценные колесницы.

Аллегии этой притчи вполне понятны. Хозяин дома и отец детей — Будда. Дети — живые существа, беззаботно играющие в пылающем огнем страданий доме сансары. Будда любит живые существа, как любит отец своих детей, и, чтобы спасти их, прибегает к уловке (*упая*), обещая разные игрушки. В конце концов он дарит им три драгоценные колесницы, то есть учит существа трем путям спасения — путям *шраваков*, *пратьека-будд* и *бодхисаттв* (китайская традиция видела здесь намек еще и на четвертую Колесницу — Единый Путь Будд).

Иногда методы могли даже принимать вид внешне жестоких поступков, как бы не имеющих ничего общего с принципом сострадания. Вот два любопытных примера.

1. В один японский монастырь повадился приходить олень, и монахи угощали и ласкали его. Но однажды это увидел настоятель и избил оленя, после чего он ушел и более не приходил. Возмущенные монахи потребовали у настоятеля объяснений, и тот сказал им: «Привыкнув к вам, олень перестанет вообще бояться людей и станет слишком доверчив. А этим непременно воспользуется

[56]

какой-нибудь негодяй и убьет животное. Так что пусть уж он лучше боится людей и держится от них подальше».

2. Два великих монаха-йогины плыли из Индии на Ланку и везли с собой много золота на строительство на Ланке буддийской ступы. Об этом прознала команда корабля и решила убить монахов, чтобы завладеть золотом. Монахи благодаря своим телепатическим способностям узнали об этом и решили защищаться. Они рассудили так: если эти матросы убьют монахов — бодхисаттв, они совершат ужасный поступок, из-за которого они наверняка попадут в ад *авичи* (пять поступков, непременно ведущих к рождению в наихудшем из адов — убийство отца, убийство матери, убийство архата, внесение смуты и раскола в монашескую общину и пролитие крови Будды), а население Ланки останется без ступы, которая тоже нужна для его совершенствования. Поэтому монахи и их сопровождающие первыми напали на матросов, повязали их и бросили в море. Побудительным мотивом такого, казалось бы, жестокого поступка было сострадание как к самим матросам (чтобы спасти их от адских мук), так и к жителям Ланки, которые могли остаться без буддийской святыни.

На своем пути к достижению пробуждения и обретения состояния Будды бодхисаттвы постепенно восходят по десяти ступеням совершенствования, подробно описанным в махаянской литературе. Этот путь невероятно долг — он требует трех *асанкхей*, то есть «неизмеримых», эонов — кальп. На последней ступени этого пути, называемой *дхарма-мегха* («облако Дхармы») бодхисаттва обретает пробуждение, не уходя, однако, при этом в нирвану. Ко времени достижения высших ступеней бодхисаттва приобретает огромное могущество, намного превосходящее могущество богов добуддийской ведической религии (в одной сутре говорится, что бодхисаттва такого уровня может жонглировать мирами, как фокусник жонглирует цветными шариками). Со временем поэтому махаянисты стали называть, как правило, бодхисаттвами не просто верующих, стремящихся к *бодхи*, как это было в ранней Махаяне, а великих святых, уже реализовавших в полной мере идеал бодхисаттвы и неустанно пекущихся о всех живых существах. Культы таких великих бодхисаттв, как Авалокитешвара (символ сути великого сострадания), Маньджушри (воплощения трансцендентной премудрости), Тара (ее культ напоминает средневековый культ Мадонны в Европе; будучи преисполненной великого сострадания, Тара дала обет стать Буддой в женском теле, чтобы показать, что женщина ни в чем не уступает мужчине), Самантабхадра, Кшитигарбха (в народном буддизме распространено предание, что он обещал заполнить своим телом все ады, чтобы там уже более никто не поместился) и многих других, стали центральными культами махаянского буддизма во всех странах его распространения.

Путь бодхисаттвы называется «путем *парамит*». Слово «парамита» означает «совершенство», но в традиции оно обычно истолковывается в духе народной этимологии как «переход на другой берег»; таким образом, в буддизме

[57]

парамиты осмысляются как трансцендентные совершенства, или «совершенства, переводящие на другой берег существования». Как правило, в текстах дается набор из шести *парамит*: *дана-парамита* (совершенство даяния), *кшанти-парамита* (совершенство терпения), *вирья-парамита* (совершенство усердия), *шила-парамита* (совершенство соблюдения обетов), *дхьяна-парамита* (совершенство созерцания) и *праджня-парамита* (совершенство премудрости, или премудрость, переводящая на

другой берег существования; запредельная премудрость). В этом списке пять первых *парамит* относятся к группе искусных средств (*упая*), а шестая *парамита* сама образует целую группу — группу *праджня* (мудрости). Единство всех *парамит*, осознаваемое как единство метода и мудрости есть пробуждение, обретение состояния Будды.

Здесь *праджня-парамита* занимает особое место, ибо она оказалась единственной *парамитой*, ради которой была создана особая группа *сутр*, получившая название *праджня-парамитских сутр*, или литературы *праджня-парамиты* (они и были самыми ранними *махаянскими* текстами). Если в *Хинаяне* *праджня* понимается как умение распознавать *дхармы*, то в *Махаяне* это некая особая способность непосредственно воспринимать реальность, как она есть (в буддийской терминологии она обозначается словом *татхата*, дословно — *таковость*; от слова *татха* — так и суффикса *та*, аналогичного русскому «ость»). В таком качестве *Запредельная Премудрость* именуется «матерью всех Будд» и символически олицетворяется образом богини, воплощающей в себе суть Совершенства Премудрости (ср. с образом Софии в восточнохристианской и гностической традиции; об этой параллели специально писал английский буддолог Э. Конзе).

Столь же велико отличие *Махаяны* от *Хинаяны* и по вопросу о том, что представляет собой Будда, Будда вообще, а не только исторический Шакьямуни. *Махаяна* занимает по этому вопросу «сверхмирскую» позицию, восходящую к учению *локоттаравадинав-махасангхиков*. Поскольку Будда есть Будда благодаря обретению *бодхи*, то природа Будды и природа *бодхи* совпадают, и если *бодхи* суть вечный надмирный принцип, то таков и Будда. Пробужденность Будд выражается в *Дхарме* — Учении, и *Дхарма*, таким образом, формирует как бы духовное и истинное «тело» Будды. Но под *дхармой* понимается также и «элементарная частица» опыта, «квант» реальности. Будда есть наивысшее существо, и его *Дхарма* — наивысшая *Дхарма*. Таким образом, духовное Тело Будд есть *Дхарма дхарм*, «*дхармовая природа*», *дхармата*, реальность реальности. В ходе приблизительно таких рассуждений в *Махаяне* сформировалось учение о *Дхармовом Телe (дхармакае)* Будд как реальности, наделенной наивысшим онтологическим статусом. *Дхармовое Тело* едино для всех Будд, оно есть *бхутатхата*, истинная реальность как она есть и природа всех *дхарм* (подобно тому, как вода есть природа любой волны, а вода по своему составу остается той же самой и в горном потоке, и в грязной луже).

[58]

Следовательно, природа Будды есть истинная природа всех феноменов, всех *дхарм* в *абхидхармистском* смысле этого слова. А из этого *Махаяна* делает еще один радикальный вывод: *нирвана* и *сансара* тождественны, между ними нет сущностного различия; *сансара* есть лишь иллюзорный аспект *нирваны*, никогда не возникавший и никогда не исчезающий, подобно тому как не может исчезнуть или появиться иллюзия: на то она и иллюзия, что не имеет реального онтологического статуса и не существует «в себе». Если привести знаменитый индийский пример с веревкой, принятой по ошибке за змею, то можно сказать, что *сансара* — это змея, а *нирвана* — веревка. Причем реально, по истине, *на самом деле* веревка никогда не превращалась в змею, и змеи никогда не было в веревке. Поэтому, во-первых, можно сказать, что веревка *пуста* от змеи, или *лишена* змеи, как и *нирвана* *пуста* от *сансары*, лишена какой бы то ни было «*сансарности*», и это отсутствие *сансарности* в *нирване* и есть высшая истина, или истинная реальность. Это и есть *Дхармовое Тело* всех Будд, или Будда в своей истинной природе (*самобытии* — *свабхавы*). Из этого следует и еще один вывод — все *дхармы* суть *дхармы* Будды, они *буддовы* по своей природе, или их природа суть природа Будды (*буддхата*; *буддхатва*). А из этого, в свою очередь, следует, что все существа — не кто иные, как

Будды, но только не пробудившиеся к пониманию этого, не реализовавшие свою внутреннюю и изначально пробужденную природу.

В поздней Махаяне Дхармовое Тело рассматривается в двух аспектах: как *свабхавикакая* («тело своебытия») оно есть реальность с высшим онтологическим статусом, а как *джняна дхармакая* («Дхармовое Тело гносиса/знания») оно есть когнитивный аспект этой реальности; чистая недвойственная (*адвая*) мудрость, лишенная («пустая») какой-либо субъект —объектной дихотомии.

Однако в отличие от Хинаяны Махаяна утверждает, что Будда, обретя Дхармовое Тело (пробудившись), не покидает навечно мир, не уходит в недоступную для существ сансары нирвану без остатка.

По своему великому состраданию, Будда производит из своего Дхармового Тела как бы два его отражения, проявляющиеся: одно — в мире форм и не-форм, а другое — в мире желаний. Оба эти «Тела» в отличие от Дхармового Тела обладают особой формой, обусловленной неисчислимыми благими качествами Будд. Поэтому оба эти «Тела» вместе известны как *рупакая* [4], «оформленное тело», «формное тело».

Первое из них называется *самбхогакая* — «тело всеблаженства», в нем Будда (у каждого Будды оно свое) наслаждается нирваной как положительным блаженством. Но самое важное состоит в том, что именно в этом «теле» Будды общаются с высшими личностями (йогинами, бодхисаттвами), чье сознание разворачивается на уровне миров форм и не-форм и наставляют их, являясь им в видениях, и т. п.

[59]

Второе из них — *нирманакая*, «магически созданное тело», или «тело, созданное магическими метаморфозами». В этом теле Будды являют себя на уровне мира желаний и проповедуют Дхарму людям в виде учителей — монахов. Таким Буддой в «магически созданном теле» был и Шакьямуни после обретения бодхи принцем Сиддхартхой Гаутамой. А «Лотосовая сутра» идет еще дальше и провозглашает устами самого Будды, что он был пробужден прежде всех времен; его рождение в Капилавасту и пробуждение под Древом Бодхи в Бодхгая было лишь благой *уловкой* (*упая*), необходимой для того, чтобы указать людям путь к освобождению. Таким образом, Будда приобретает черты Бога-Спасителя, особенно усилившиеся в дальневосточном варианте махаянского буддизма. Но буддизм и в форме Махаяны все-таки останется *нетеистической* религией: мир сансары не является результатом божественного творения, он плод некоей трансцендентальной иллюзии (*авидья*) относительно природы «я» и реальности, выражающейся в субъект-объектной дихотомии и влечении-отвращении эмпирических субъектов к объектам и другим субъектам.

В буддийской иконографии Дхармовое Тело Будды обычно вообще не изображается или изображается в виде ступы (в дальневосточной традиции возможно его иконографическое олицетворение в образе Будды Вайрочаны — Будды Великого Солнца); *самбхогакая* как «прославленное Тело» изображается в виде человека в йогической позе созерцания, наделенного различными пышными царственными атрибутами — венцами, диадемами, серьгами, браслетами и т. д. И, наконец, в теле *нирманакая* Будда изображается в простых монашеских одеждах и с чашей для сбора подаяния (*патрой*) в руках.

И Хинаяна, и Махаяна признают приход в наш мир множества Будд (в прошлом и будущем), но только в Махаяне эти неисчислимые Будды не только нашего мира (называемого миром *Саха*), но и других миров становятся объектами культа и поклонения. Среди них особенно выделяется Будда Амитабха (Будда Безграничного Света), почитание которого характерно для всех направлений Махаяны, а в Китае и Японии культ этого Будды и его Земли Блаженства (*Сукхавати*) оказался даже центральным для некоторых школ и течений, но об этом мы поговорим подробнее в следующей лекции. Для Махаяны характерна также развитая литургия, пышные богослужебные ритуалы и мистерии.

Между Хинаяной и Махаяной существует также весьма существенное различие по отношению этих направлений буддизма к монашеству и мирянам. Более того, это исключительно важное различие, поскольку сейчас может считаться доказанным, что первоначальные расколы в сангхе, ведущие к образованию новых направлений, были вызваны именно различиями в интерпретации норм монашеских уставов и правил (*Виная*), а не доктринально-теоретическими расхождениями; именно различия в понимании роли и места монашества

[60]

вызвали и первоначальный раскол на стхавираваду и махасангхику (тем не менее даже этот раскол, равно как и другие, не мешали последователям Хинаяны и Махаяны зачастую жить в одних и тех же монастырях, но опять-таки при условии одинакового понимания уставных монашеских норм).

Как уже говорилось ранее, Хинаяна — сугубо монашеское направление буддизма, которое только собственно монахов и считает буддистами *par excellence*. Поэтому хинаянисты, в принципе, не стремятся к активной миссионерской деятельности или проповеди среди мирян. По-иному дело обстоит в Махаяне. Хотя было бы принципиально неверным умалять значение и роль монахов в махаянском буддизме, тем не менее нельзя не подчеркнуть, что принятие монашеских обетов и постриг отнюдь не являются необходимыми условиями для обретения состояния Будды. А некоторые махаянские тексты даже особо превозносят мирян, достигших более высоких уровней духовного постижения, чем большинство монахов и даже многие великие бодхисаттвы. Таков, например, богатый «домохозяин» Вималакирти из *Вималакирти нирдеша сутры* («Сутры о Вималакирти»), личность которого служила образцом для подражания десяткам поколений буддистов-мирян, особенно в Китае и других странах Восточной Азии. Махаянисты, исходя из доктрины «искусных средств», стремились найти свойства воздействия на все слои населения и на все психологические типы личности, к каждому из них подобрать свой «ключик», чтобы побудить как можно большее число людей встать на путь, ведущий вначале к обретению лучшего рождения, потом — к освобождению и, наконец, — к обретению состояния Будды ради блага всех живых существ. Эта же установка на спасение всех «сущест — матерей» побуждала махаянистов активно заниматься проповедью Дхармы и распространением буддийского учения за пределами Индии. И необходимо отметить, что именно в форме Махаяны буддизм стал мировой религией (в качестве Хинаяны он оставался бы и по сию пору региональной традицией). Именно в форме Махаяны буддизм распространился от Индии до Бурятии и от Японии до Калмыкии, продолжая и сейчас достаточно быстро распространяться в Европе и Америке (во Франции и Германии буддизм уже стал третьей по распространенности религией). В древности же, до мусульманских завоеваний, география распространения буддизма была еще разнообразней: буддисты населяли территорию современного Афганистана, где и теперь можно видеть гигантские статуи Будд и бодхисаттв, высеченные в горных склонах; буддийской была империя Маджапахит в Индонезии, государственным культом которой был культ синкретического ин-

до-буддийского божества Шива-Будды (и сейчас герб мусульманской Индонезии украшает девиз: «Хоть Шива и Будда и различны, но по сущности своей они едины»), множество буддистов жило в Центральной Азии, эту религию (наряду с пришедшим из Ирана манихейством) исповедовали уйгуры, и этот перечень можно еще продолжать и продолжать.

[61]

Распространяясь среди самых разных народов, адаптируясь к самым разным культурным и цивилизационным условиям, буддизм Махаяны проявлял чудеса гибкости и приспособляемости. И эта гибкость отнюдь не была беспринципностью: ни одной из своих формообразующих доктрин буддизм никогда не поступался и ими не жертвовал. Идея «упаи», благой уловки, которая должна помочь вывести существа из полыхающего пламенем страданий дома сансары, вдохновляла махаянских монахов и в горной выси Тибета, и на бескрайних степях Монголии, и на Великой Китайской равнине, и на островах Японии. Придя в новые земли и видя, что их жители поклоняются многочисленным богам и демонам (как это было, например, в Тибете), буддисты отнюдь не спешили объявлять этих божеств бесами или утверждать, что их вовсе нет. Напротив, они говорили местному населению, что их боги тоже познали Четыре Благородные Истины, стали буддистами и теперь будут изо всех своих сил защищать Дхарму Будды и охранять верующих в нее. Или, как это часто бывало в Японии, буддисты объявляли местных богов воплощениями или проявлениями сил Будд и бодхисаттв, после чего они оставались в пантеоне, но уже в буддийском облике.

В настоящее время буддизм Махаяны существует в двух вариантах, достаточно сильно отличающихся друг от друга: это тибето-монгольская Махаяна (иногда все еще неправильно называемая «ламаизмом») с каноническими текстами на тибетском языке (Тибет, Монголия, некоторые народы России — буряты, калмыки, тувинцы, население различных областей Гималаев и некоторых других мест) и дальневосточная Махаяна (на основе китайского буддизма и с каноническими текстами на китайском языке) — Китай, Корея, Япония, Вьетнам.

Особое место в махаянском буддизме занимает буддизм Непала, точнее, буддизм неваров, одной из этно-конфессиональных групп непальского общества. Невары совершают богослужения на санскрите и почитают «девять провозглашений Дхармы» (нава дхарма парья), образующих их канон. «Девять провозглашений Дхармы» — это девять текстов (в основном, сутр) Махаяны, сохранившихся на санскрите: *Ланкаватара сутра* («Сутра о нисхождении на Ланку»), *Аштасахасрика праджня-парамита сутра* («Сутра о Запредельной Премудрости в восемь тысяч шлок»), *Дашабхумика сутра* («Сутра десяти ступеней»), *Гандавьюха сутра* («Сутра цветочной гирлянды»), *Саддхармапундарика сутра* («Лotosовая сутра»), *Самадхи-раджа сутра* («Сутра царственного самадхи»), *Суварнапрабхаса сутра* («Сутра золотого луча»), *Татхагатагухьяка* [сутра] («[Сутра] Таинства Татхагаты») и *Лалита-вистара* (махаянский вариант жизнеописания Будды).

Можно предположить, что неварский буддизм представляет собой рудимент классической индийской махаянской традиции в ее позднем варианте, когда она включила в себя учения и формы практики тантрического буддизма —

[62]

Ваджраяны, и испытала достаточно сильное влияние индуизма. К сожалению, неварский буддизм остается почти неизученным [5].

К школам и направлениям, сложившимся уже в рамках буддизма Махаяны, мы вернемся позднее, при разговоре об истории распространения буддизма в Тибете и Китае.

Примечания

[1] Правда, следует отметить, что в странах Юго-Восточной Азии (особенно в Бирме (Мьянме) и Таиланде) весьма распространена практика временного принятия монашеских обетов (прежде всего на время сезона дождей, когда по древней традиции в монастырях проводятся длительные медитативные сессии). На время принятия обетов миряне уходят в монастыри и ведут такую же жизнь, как и монахи. Затем обеты снимаются, и миряне возвращаются в свои семьи. Кроме того, старая конституция Бирмы предписывала каждому мужчине провести определенный срок (от трех месяцев до года) в монастыре.

[2] Противники йогачары по-иному осмыслили йогические занятия Асанги перед созданием им своего учения: «Асанга много лет бесплодно занимался созерцанием в лесу, но, не добившись успеха, создал настолько громоздкую философскую систему, что снести ее может разве что слон».

[3] Первоначально в махаянских текстах говорилось не столько об «искусных средствах», сколько об искусности в средствах (*упая каушалья*), однако позднее (особенно в текстах китайско-дальневосточного буддизма) слово «упая» стало пониматься не как средство вообще, а именно как «хорошее» средство, «подходящее средство», *искусное средство*.

[4] Согласно текстам зрелой Махаяны, бодхисаттва обретает Дхармовое Тело Будды посредством мудрости (*праджня*), тогда как «формное тело» (*рупака*) обретается через накопление заслуг (*пунья*) благодаря практике искусных средств спасения живых существ и великому состраданию.

[5] Культура неварских княжеств достигла своего расцвета в XVII веке. Позднее они были завоеваны воинственными гурхами, что привело к значительному культурному упадку неваров. Центр современного неварского буддизма находится в Патане, близ Катманду. Там находятся архитектурные копии многих буддийских святынь, а в некоторых неварских монастырях монахи наставляют в Дхарме и европейцев.

Рекомендуемая литература

1. Ермакова Т.В., Островская Е.П., Рудой В.И. и др. Введение в буддизм. СПб., 1999.
2. Ермакова Т.В., Островская Е.П. Классический буддизм. СПб., 1999.
3. Розенберг О.О. Труды по буддизму. М., 1991.
4. Щербатской Ф.И. Концепция буддийской нирваны // Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988.

Лекция 4. Доктринальные тексты Махаяны (литература сутр)

[63]

Появление махаянских сутр является одним из самых загадочных моментов в истории буддизма. Мы не имеем ни малейшего представления ни об их авторах, ни о точном времени их появления. По существу, датировка махаянских сутр ограничена некоторыми знаниями относительно возможного верхнего предела их появления. Он определяется по точно известным нам датам перевода того или иного текста на китайский язык. Исходя прежде всего из этих дат, мы можем предположить, что сутры Махаяны в основном создавались между I в. до н. э. и VI в. н. э., причем наиболее интенсивным периодом их появления были II — IV вв. Интересно, что в самих текстах иногда содержится указание на возможное время появления первых махаянских канонических сочинений. Так, «Алмазная сутра» (*Ваджраччхедика праджня-парамита сутра*) гласит: «Будда сказал Субхути: "Не говори так. Через пять сотен лет после кончины Так Приходящего появятся люди, придерживающиеся благих обетов, в которых тщательное изучение таких речей сможет породить разум, исполненный веры, если к смыслу этих речей они будут относиться как к истине. Знай, что благие корни этих людей взрастили не один Будда, не два Будды, не три, или четыре, или пять Будд, но бесчисленное количество тысяч и мириад тысяч Будд взрастили их благие корни. И это будут люди, которые, услышав и тщательно изучив эти речи, достигнут единого устремления, которое породит в них чистую веру. Так Приходящий точно знает, точно видит, что существа таким образом обретут неизмеримое количество благодати счастья"». Таким образом, сутра прямо говорит о том, что праджня-парамитские тексты появятся через пятьсот лет после нирваны Будды, то есть около I в. н. э.

Буддийская традиция утверждает, что все махаянские сутры являются записью подлинных слов Будды, произнесенных им для своих наиболее совершенных учеников. Позднее эти тексты были сокрыты Буддой и пребывали в сокрытии до тех пор, пока не появились люди, способные понять их. Так, одно из преданий повествует, что великий махаянский философ *Нагарджуна*

[64]

(ок. II в. н. э.) спустился в подводный дворец царя *нагов* — чудесных змеев, или драконов, где и обрел спрятанные там Буддой тексты праджня-парамиты.

Поскольку эти сутры признавались подлинными словами Будды, практически все они имеют сходную структуру, характерную для буддийской литературы сутр, и за редким исключением начинаются словами «Так я слышал» или «Так мной было услышано» (*эва майя шрутам*), указывающими на то, что «автор» сутры — Ананда, ученик Будды, слышавший его проповеди лично и потом изложивший их на первом буддийском «соборе» в Раджагрихе.

Разумеется, не может быть и речи о том, что безвестные авторы сутр стремились самовозвеличиться, беспардонно приписывая собственные мысли и суждения самому Будде. Это невозможно представить даже по чисто психологической причине: ведь авторы сутр оставались неизвестными, более того, их личности скрывались за личностью Будды и, следовательно, никакой известности, которая могла бы тешить их тщеславие, они не получали, а сутры навсегда оставались анонимными произведениями. Думается, приписывание текстов махаянских сутр Будде можно объяснить совершенно иначе.

Хинаяна провозглашала: «Все, чему учил Будда, есть истина». Махаяна значительно изменила эту формулировку, и она приобрела вид: «Все, что истинно, и учил Будда» (то есть не только слова Будды истинны, но и всякие истинные слова есть слова Будды). Если же учесть, что в Махаяне Будда превращается в высший

универсальный принцип, природу реальности как таковой, то вполне естественно, что его откровение не может ограничиваться периодом его земной жизни в виде Будды Шакьямуни, бывшего дотоле царевичем Сиддхартха Гаутамой. По существу, любой монах, любой йогин, испытавший состояние «пробуждения», истинность которого по определению имеет имманентный характер, то есть является вполне самоочевидной для обладающего данным опытом, мог рассматривать свое понимание и свое видение реальности как понимание и видение Будды. Поэтому не приходится удивляться тому, что в литературе сутр используются традиционные повествовательные формулы, свидетельствующие о том, что данный текст поистине есть подлинные слова Будды. Таким образом, по меткому замечанию одного буддолога, Будда через пятьсот лет после своей кончины произнес во много раз больше речей и проповедей, чем за всю свою жизнь.

Само слово *сутра* означает нить, на которую нечто нанизывают (например, бусы или четки). Так в Индии назывались базовые тексты религиозно-философских школ, фиксировавшие учение основателя данной традиции. Однако если брахманистские сутры представляют собой чрезвычайно лаконичные афоризмы, фиксирующие в виде кратких и требующих неперменного комментария формул суть того или иного учения, то буддийские сутры подчас представляют собой огромные сочинения нарративного (повествовательного) характера с многочисленными описаниями, перечислениями и повторами (в качестве

[65]

примера можно привести «Праджня-парамита сутру в пятьсот тысяч шлок» — самое объемистое из буддийских канонических сочинений, полный перевод которого на любой из европейских языков займет несколько солидных томов [1].

За несколько столетий формирования буддизма Махаяны было создано огромное количество самых разнообразных сутр, отличавшихся друг от друга как по форме, типу, так и по содержанию. Более того, многие сутры прямо противоречили друг другу, и часто одна сутра отрицала то, что провозглашала другая. Но Махаяна утверждала, что все сутры суть учение Будды, то есть в Махаяне не было тенденции сортировать сутры и отделять «подлинные» тексты от «апокрифических». Но именно поэтому возникла необходимость классифицировать тексты и объяснить противоречия между сутрами. Таким образом, в буддизме возникла проблема герменевтики, то есть истолкования текста. В результате буддийские герменевтики разделили все сутры на две группы: сутры «окончательного значения» (*нитартха*) и сутры, «требующие интерпретации» (*нейартха*) [2]. К первой группе были отнесены сутры, в которых Будда прямо, непосредственно и недвусмысленно провозглашает свое учение, ко второй — тексты, которые могут быть определены как «искусные средства» (*упая*); в них Будда проповедует Дхарму иносказательно, приспособившись к уровню понимания незрелых людей, подверженных заблуждениям и находящихся под влиянием различных лжеучений. И те и другие тексты были объявлены подлинными словами Будды, поношение даже текстов «нейартха» считалось грехом, однако ценность текстов этих двух типов текстов все-таки признавалась различной.

Однако классификация сутр по принципу «нитартха — нейартха» отнюдь не решило всех проблем. По мере возникновения различных школ буддийской философии становилось ясно, что те сутры, которые одной школой объявлялись сутрами «окончательного значения», другая школа признавала лишь условно истинными, «требующими дополнительной интерпретации». Так, например, школа *мадхьмака* считала сутрами «окончательного значения» *праджня-парамитские* тексты, учившие о пустоте и бессущности дхарм, тогда как сутры, провозглашавшие прин-

цип «только лишь сознания», отвергались ею как «требующие дополнительной интерпретации». Напротив, школа *йогачара* именно эти последние тексты считала сутрами, выражающими высшее учение Будды, признавая за сутрами праджня-парамиты лишь относительную истинность.

Впоследствии в рамках китайского (а позднее — и всего дальневосточного) буддизма появилась даже особая методика *пань цзяо* — «критика (классификация) учений», в соответствии с которой каждая школа классифицировала различные буддийские школы по «степени» их истинности и близости к «подлинному» учению Будды (соответствовавшего, конечно, учению школы, осуществлявшей классификацию).

[66]

Интересно, что со временем в буддизме сформировалась даже так называемая «теория двух ночей», излагающаяся в некоторых сутрах. Согласно этой теории, от ночи пробуждения до ночи отхода в нирвану Будда вообще не произнес ни одного слова, но его сознание, подобное ясному зеркалу, отражало все проблемы, с которыми к нему приходили люди, и давало им безмолвный ответ, который они и вербализировали в виде разных сутр. Таким образом, доктрины всех сутр условны (конвенциональны) и имеют смысл лишь в контексте того «вопросания», которое вызвало их к жизни.

Рассмотрим теперь основные типы махаянских сутр.

1. *Сутры теоретического характера.* К этому типу можно отнести все: а) праджня-парамитские сутры, легшие в основу философии школы мадхьямака, б) такие тексты, как *Ланкаватара сутра* («Сутра о сошествии на Ланку») и *Сандхинирмочана сутра* («Сутра развязывания узла глубочайшей тайны»), легшие в основу учения школы йогачара. Иногда первая группа (связанная с мадхьямакой) называлась группой сутр «Второго Поворота Колеса Учения», а вторая группа (связанная с йогачарой) — группой сутр «Третьего Поворота». Эти названия связаны с доктриной, возникшей в рамках самих сутр «Третьего Поворота», о том, что Будда трижды провозгласил Дхарму, три раза «повернув» Колесо Учения: в первый раз, провозгласив учение о Четырех Благородных Истинах и причинно-зависимом происхождении (Хинаяна); во второй раз, открыв учение о пустоте и бессущности всех дхарм (Махаяна); и в третий раз, объяснив доктрину «только лишь сознания».

Как уже говорилось, праджня-парамитские сутры были самыми ранними каноническими текстами Махаяны. История их появления приблизительно такова. Вначале появился базовый эталонный текст — *Аштасахасрика праджня-парамита сутра* («Сутра в восемь тысяч стихов — шлок»), содержащий все основные идеи, структурные особенности и терминологию этого типа буддийской литературы (I в. до н. э.). В течение последующих двух-трех веков появляется довольно много расширенных вариантов этой сутры под названиями «Праджня-парамита сутра в десять тысяч (двадцать пять тысяч, сто тысяч, пятьсот тысяч) шлок». Эти тексты никак по своему содержанию не отличались от «Аштасахасрики», разрастаясь в объеме за счет повествовательных деталей, описаний, повторов и т. п. Следующий этап формирования праджня-парамитской литературы — период создания своеобразных резюме, текстов, кратко обобщающих содержание больших сутр и выражающих как бы саму суть доктрины Запредельной Премудрости. Эти тексты кратки, лаконичны и чрезвычайно содержательны. Наиболее известны и даже знамениты два текста этого типа — «Ваджраччхедика праджня-парамита сутра» («Сутра о Запредельной Премудрости, отсекающей [неведение] алмазным [мечом]», более известная в Ев-

ропе под неточным названием «Алмазная сутра») и «Праджня-парамита хридая сутра» («Сутра сердца Запредельной Премудрости», или «Сутра

[67]

сердца»; само название этого текста указывает на то, что он воплощает в себе самую суть, «сердце» праджня-парамиты). Они были исключительно популярны и авторитетны во всех странах распространения Махаяны, но в Китае и других странах Восточной Азии были наиболее почитаемы.

Каковы основные идеи праджня-парамитских сутр? Их можно обобщить следующим образом:

1. Бессущностна не только личность (*пудгала найратмья*), но и образующие ее (равно как и всю сферу опыта) элементарные психофизические состояния — дхармы (*дхарма найратмья*). Более того, наличие представления о самосушей единичности, или элементе, является источником всех заблуждений и корнем сансарического существования. Именно из соответствующего представления вытекают и все прочие ложные идеи — о вечном «я», душе, субстанциальной личности и другие.

2. Пребывание живых существ в сансаре иллюзорно. В действительности, все живые существа являются Буддами и изначально пребывают в нирване. Только неведение порождает мираж сансарического существования. Эту истину постигает бодхисаттва, осознавая, что с точки зрения абсолютной истины спасти некого и не от чего. И вместе с тем, руководствуясь этим знанием, он на уровне относительной истины стремится спасти эмпирически наличные живые существа. Для бодхисаттвы не существует представлений о «я», личности, душе и дхармах.

3. Будда не есть человеческое существо, пусть даже и совершенное в своей святости. Будда — синоним истинной реальности как она есть (*бхутататхата*), и глубоко заблуждается тот, кто думает опознать Будду по его физическим признакам.

4. Истинная реальность не может быть описана и обозначена. Она, в принципе, несемиотична и недоступна для языкового выражения. Все описываемое не есть реальность, и все реальное не может быть выражено в языке и представлении.

5. Истинная реальность постигается благодаря йогической интуиции, которая и есть праджня-парамита. Праджня-парамитские тексты предназначены для порождения в воспринимающем их человеке соответствующего состояния. Следовательно, если учесть невыразимую природу реальности, праджня-парамитская сутра есть текст, отрицающий сам себя.

Последний пункт особенно важен — праджня-парамитский текст — текст с психопрактическими функциями. Как показали еще в 70-е годы исследования эстонского буддолога Л. Мялля, праджня-парамита представляет собой объективацию в виде текста определенного «пробужденного» состояния сознания; в свою очередь, такой текст способен порождать аналогичное состояние сознания у человека, вдумчиво текст изучающего (состояние сознания — текст как его объективация — состояние сознания). Изложение

[68]

материала в праджня-парамитских текстах тоже далеко от дискурсивной линейности: многочисленные повторы и ошеломляющие парадоксы специально предназначены для активного трансформирующего воздействия на психику воспринимающего текст человека. В качестве примера такого парадокса можно привести небольшую цитату из «Алмазной сутры»:

«Субхути, когда Будда проповедовал праджня-парамиту, то она тогда была не праджня-парамитой. Субхути, как ты думаешь, проповедовал ли Татхагата какую-нибудь Дхарму?» Субхути сказал Будде: «Нет ничего, что проповедовал бы Татхагата». — «Субхути, как ты думаешь, много ли пылинок в трех тысячах большой тысячи миров?» Субхути сказал: «Чрезвычайно много, о Превосходнейший в мире». — «Субхути, о всех пылинках Татхагата проповедовал как о не-пылинках. Это и называют пылинками. Так Приходящий проповедовал о мирах как о не-мирах. Это и называют мирами. Субхути, как ты думаешь, можно ли по тридцати двум телесным признакам распознать Татхагату?» — «Нет, о Превосходнейший в мире, нельзя по тридцати двум телесным признакам распознать Татхагату. И по какой причине? Татхагата учил о тридцати двух признаках как о не-признаках. Это и называют тридцатью двумя признаками»».

В этом фрагменте диалога между Буддой и его учеником Субхути, который, собственно, и образует эту сутру, последовательно проводится одна мысль: в опыте мы имеем дело не с реальностью, а с ее *наименованиями*, то есть ментальными конструктами (*викальпа, кальпана*), подменяющими для нас реальность как она есть, и эта подлинная реальность незнакова (несемиотична) по своей природе, она запредельна наименованию.

А парадоксальность «Сутры сердца праджня-парамиты» выражается кощунственным для традиционалиста-хинаяниста отрицанием реальности Четырех Благородных Истин («нет ни страдания, ни причины страдания, ни прекращения страдания, ни пути»), звеньев цепи причинно-зависимого происхождения — все они «пусты», они «бессамостны» и т. п. Чтобы понять, насколько шокирующе звучала эта сутра для буддиста, жившего полтора тысячелетия назад, представьте себе христианский текст, в котором Христос провозглашает, что нет ни Бога, ни сатаны, ни ада, ни рая, ни греха, ни добродетели, и т. д. Именно психопрактическая функция праджня-парамитских сутр отличает их от других канонических текстов Махаяны, близких к ним по содержанию и учению, но организованных по-другому (то есть излагающих то же учение вполне линейно и дискурсивно, без гротеска и парадоксов). К таким текстам следует отнести сутры, появившиеся, по-видимому, в начале нашей эры и также тесно связанные с философией мадхьямаки — уже упоминавшиеся «Вималакирти нирдеша сутра», «Самадхираджа сутра» и некоторые другие.

[69]

Другая группа «теоретических сутр» связана с происхождением другой философской школы Махаяны — *йогачары*. Это, прежде всего, *Сандхинирмочана сутра* и *Ланкаватара сутра*.

«Сандхинирмочана сутра» («Сутра развязывания узлов глубочайшей тайны») сильно выделяется среди всех прочих сутр своей систематичностью и философской содержательностью. Только вводная часть, в которой окруженный учениками и бодхисаттвами Будда, пребывающий в некоем небесном мире, возвещает новое

учение, напоминает о том, что мы имеем дело с религиозным текстом, а не с философским трактатом (*шастрой*). Можно даже сказать, что это своеобразная сутра-шастра, а ее содержание к тому же во многом совпадает с содержанием некоторых глав трактата Асанги «Йогачарабхуми шастра».

В этой сутре Будда провозглашает учение о трех поворотах Колеса Учения, заявляя о том, что только учение третьего Поворота является полным и окончательным. А основным принципом этого учения является тезис, согласно которому «все три мира суть только лишь сознание» (*виджняптиматра*). Надо сказать, что сама эта формулировка впервые дается в другой сутре — *Дашабхумика сутре* («Сутре о десяти ступенях [пути бодхисаттвы]»). Далее «Сандхинирмочана» весьма систематично излагает основы учения школы йогачара.

«Ланкаватара сутра» во многом является антиподом «Сандхинирмочаны» и, прежде всего, антиподом, если так можно выразиться, формальным: если «Сандхинирмочана» — одна из самых систематичных и целостных сутр, то «Ланкаватара» — одна из самых беспорядочных и даже несколько путаных и противоречивых. По-видимому, существующий ныне текст является результатом неоднократного переписывания и механического соединения разных редакций и вариантов этого памятника. По своему учению «Ланкаватара», также содержащая весьма интересные и глубокие философские пассажи, тоже тесно связана с учением йогачаринов, однако она, в отличие от «Сандхинирмочаны», излагает не только основы классической йогачары, но и содержит в себе содержательный пласт, отражающий доктрину *Татхагатагарбхи* — учения о единой для всех существ природе Будды. Дополнительная (десятая) глава этой сутры, известная как «Сагатхакам», содержит некоторые доктрины, вступающие в противоречие с нормативным буддийским пониманием принципа *анатмавады*. Не исключено, что древние переписчики просто по ошибке вложили в уста Будде заявления оппонентов буддизма, тезисы которых опровергаются в других частях сутры.

Обе сутры («Сандхинирмочана» и «Ланкаватара») были написаны, видимо, во второй половине IV века, причем не исключено, что появление «Ланкаватары» связано с неудачной попыткой распространения Махаяны на острове Ланка (Цейлоне). Она сыграла огромную роль в формировании китайского

[70]

буддизма и, особенно, школы *Чань/Дзэн* (даже называвшейся первоначально «школой Ланкаватары»).

Следующая группа «теоретических» сутр связана с доктриной *Татхагатагарбхи*. Это махаянский вариант «Сутры великого ухода в нирвану» (*Махапаринирвана сутры*), «Сутра львиного рыка царицы Шрималы» (*Шрималадэви симханада сутра*), «Сутра зародыша состояния Будды» (*Татхагатагарбха сутра*) [3] и отчасти «Сутра цветочной гирлянды» (*Гандавьюха сутра*).

Доктрина *Татхагатагарбхи* провозглашает, что каждое живое существо по своей природе есть Будда и эта природа лишь должна быть реализована, переведена из потенциального состояния в актуальное. Вместе с тем, *Татхагатагарбха* есть также синоним реальности как она есть, причем утверждается, что эта реальность наделена неисчислимым количеством благих качеств, противоположным качествам сансары.

Из всех названных выше текстов надо особенно отметить «Махапаринирвана сутру» (ее текст, по-видимому, окончательно сформировался в Центральной Азии — Согдиана, Хотан — во второй половине IV в., как и текст другого очень авторитетного в Китае текста — *Аватамсака сутры*, частью которого стала и упомянутая выше «Гандавьюха сутра»): ее перевод на китайский язык в начале V века произвел настоящий переворот в понимании китайцами буддизма и во многом определил дальнейшее направление эволюции дальневосточной Махаяны.

2. *Сутры доктринального (религиозного) характера.* К сутрам доктринального характера можно отнести тексты, посвященные изложению религиозной доктрины Махаяны (путь бодхисаттвы, учение о природе Будды и т. п.). Наиболее ярким представителем этого типа сутр является *Саддхарма пундарика сутра* («Сутра лотоса благой Дхармы», или «Лотосовая сутра»). Это достаточно ранний (около II в. н. э.) текст, представляющий собой компендиум махаянского учения. Его основные темы: учение об искусных методах бодхисаттвы (иллюстрирующееся уже приводившейся ранее притчей о горящем доме), доктрина всеобщего освобождения и понимание Будды как вечного надмирного начала.

Изложение учения о всеобщем освобождении в этой сутре тесно связано с так называемой дискуссией об *иччхантиках*, продолжавшейся в рамках Махаяны в течение столетий. Под иччхантиками понимаются существа, настолько погрязшие во зле, что их «благие корни» оказались полностью отсеченными, что привело их к утрате способности в течение исключительно долгого времени (или даже навсегда) обрести пробуждение и стать Буддами. Некоторым образом под понятие иччхантиков (причем добровольных) подпадают и бодхисаттвы: ведь если они дали обет не вступать в нирвану до окончательного освобождения всех существ, а существ этих — бесчисленное количество, то бодхисаттвы, по существу, должны отказаться от нирваны вообще: ведь

[71]

вступив в нее, они нарушат обет, тогда как спасти все без исключения живые существа невозможно в силу их бесчисленности. Видимо, эта перспектива беспокоила многих махаянистов (хотя с точки зрения доктрины полного изживания бодхисаттвой самого представления о существовании «я» этого и не должно было быть), поскольку в «Лотосовой сутре» Будда самым решительным образом успокаивает бодхисаттв, провозглашая доктрину, согласно которой когда-нибудь все живые существа без какого-либо исключения будут освобождены, после чего все бодхисаттвы смогут и сами на законном основании вступить в окончательную нирвану. Все когда-нибудь станут Буддами, причем этого состояния достигнут не только мужчины, но и женщины (что многими буддистами древности отвергалось), что прямо утверждает Буддой, высказавшим царевне из народа *нагов* (волшебных драконов, или змеев) пророчество, что она непременно станет Буддой.

Другой важной доктриной «Лотосовой сутры» является учение о Вечном, или Вселенском, Будде. В нем Будда Шакьямуни провозглашает, что он был пробужден изначально, прежде всех времен, и вся его земная жизнь (рождение в роде Лумбини, уход из дома, аскеза, обретение пробуждения под Древом Бодхи и грядущий уход в нирвану в Кушинагара) есть не что иное, как искусный метод, «уловка» (упая), необходимая для того, чтобы люди знали, какому пути им надлежит следовать.

Для «Лотосовой сутры» характерен специфический повествовательный стиль, обилие образов, притч и метафор, а также достаточная простота и прозрачность авторской мысли.

Учение сутры об отсутствии иччхантиков и о непренном обретении состояния Будды всеми существами оказалось исключительно важным для Махаяны, особенно для ее дальневосточного варианта (Китай и в еще большей степени Япония). Именно после знакомства с «Лотосовой сутрой» китайские буддисты стали считать учение о всеобщности природы Будды единственным подлинно махаянским, отвергнув доктрину существования иччхантиков как «частично хинаянскую». На «Лотосовой сутре» базировалась своя учение распространенная на Дальнем Востоке школа *Тяньтай* (яп. *Тэндай*), а также генетически связанная с ней японская школа *Нитирэн-сю*, основанная в XIII в. монахом *Нитирэном* (с ней также ныне связана такая влиятельная в Японии общественная организация, как «Общество ценностей» — *Сока гаккай*), а это одно из наиболее многочисленных направлений буддизма в современной Японии). Согласно учениям как школы Тяньтай/Тэндай, так и Нитирэн-сю, в «Лотосовой сутре» Будда выразил наивысшую и совершеннейшую Дхарму, изложив ее к тому же наиболее понятным образом как для интеллектуалов, так и для простых людей. Это обстоятельство, далее утверждают представители этих школ, сделало данную сутру не только самой глубокой, но и самой универсальной из всех сутр Махаяны. Отметим также, что упоминавшуюся

[72]

ранее «Махапаринирвана сутру» (выражающую доктрину *Татхагатагарбхи*) те же школы рассматривали в качестве финальной сутры, подтверждающей обетование «Сутры лотоса благой Дхармы». Что же касается влияния «Лотосовой сутры» на японскую классическую литературу, то его просто трудно переоценить.

3. *Сутры девоционального (культового) характера.* К девоциональным (от латинского *devotio* — почитание, поклонение, преклонение, преданность) можно отнести сутры, посвященные описанию миров, сил, благих способностей и качеств почитаемых Махаяной многочисленных Будд и бодхисаттв. Именно содержание девоциональных сутр и сейчас определяет характер массовой религиозности и религиозного культа в странах распространения махаянского буддизма. Именно эти тексты дают нам представление о том, во что верят и чего чают простые верующие — буддисты, не искушенные в тонкостях философии и доктрины.

Среди этих сутр особенно выделяются три сутры, связанные с почитанием *Амитабхи* — Будды Бесконечного Света. Это малая *Сукхавати-вьюха сутра* («Сутра о явлении Земли Блаженства»), большая *Сукхавати-вьюха сутра* и *Амитаюр дхьяна сутра* («Сутра о созерцании *Амитаюса* [4]»).

Но прежде чем говорить об их содержании, необходимо сказать несколько слов о махаянской концепции «полей Будды», или «земель Будды» (они же «чистые земли»). Как уже отмечалось, буддийская космология учила о существовании бесчисленного множества тройственных параллельных миров, во всем подобных нашему миру Саха. Махаяна пошла дальше по пути развития этой идеи. Махаянские сутры утверждают, что некоторые из этих миров были как бы «очищены» трудами Будд и бодхисаттв, превратившись в своего рода райские земли, населенные только святыми, бодхисаттвами и Буддами. Такие миры и получили название «полей Будды» (*буддха кшетра*). Кроме того, к «полям Будды» относились и некие миры, «искусственно» созданные Буддами магическим образом для превращения их в такие же райские обители. «Полей Будды» чрезвычайно много, но только одно из них

имеет совершенно особое значение в силу специфики обетов создавшего это «поле» Будды; это и есть «Земля Блаженства» Амитабхи.

В малой «Сукхавати вьюхе» Будда, пребывающий со своей общиной в Шравастии (столица государства Кошала, место произнесения многих сутр), рассказывает своему ученику Шарипутре, что к западу от нашего мира, через сотни тысяч триллионов миров от него, расположен особый мир, называемый Сукхавати, то есть «Земля Блаженства». Эта земля, как повествует уже другая сутра, была создана благодаря обетам жившего в том мире много *кальп* тому назад монаха Дхармакары, ставший в том мире Буддой по имени Амитабха.

Однажды Дхармакара, движимый великим состраданием, произнес в присутствии Будды Локешварараджи ряд обетов, в которых он клялся достичь

[73]

состояния Будды, превратив при этом свой мир в чистую землю, рай, в котором все родившиеся там обладали бы наилучшими условиями для совершенствования и обретали бы нирвану, не рождаясь более в каком-либо ином месте. Вот как говорит об этом сутра:

«Дхармакара сказал: "Я желаю, чтобы Почитаемый Миром, являя великое сострадание, внимательно выслушал меня! Если я воистину обрету наивысшее бодхи и свершу истинное просветление, то в моей стране Будды, обладающей невообразимыми заслугами, добродетелями и великолепием, не будет адов, злых демонов, птиц и зверей, летающих и ползающих насекомых. Все живые существа, вплоть до обитателей мира Ямы и трех дурных миров, которые родятся в моей стране, будут преобразованы [силой] моей Дхармы, мгновенно достигнут аннута́ра самьяк самбодхи [5] и не родятся вновь в дурных областях существования. Если я исполню этот обет, то стану Буддой. Если же я не исполню этот обет, то да не обрету я непревзойденное истинное просветление.

Когда я стану Буддой, то все живые существа десяти сторон света, которые родятся в моей стране, [обретут] тела цвета пурпурного блестящего истинного золота и тридцать два признака великого мужа. Их конечности будут прямы и чисты. Если их телесный облик будет чем-либо отличаться [от вышеописанного], если они будут обладать каким-либо уродством, тогда не обрету я истинное просветление.

Когда я стану Буддой, то все живые существа, которые родятся в моей стране, будут знать свою судьбу на протяжении бесчисленных [прошлых] *кальп*, [а также] будут знать содеянное [ими] добро и зло. Они будут способны прозревать и воспринимать на слух явления прошлого, будущего и настоящего в десяти сторонах света. Если я не исполню этот обет, то да не обрету я истинное просветление.

Когда я стану Буддой, то все живые существа, которые родятся в моей стране, обретут способность проникновения в чужое сознание. Если они не будут способны узнавать о мыслях и [содержании] сознания обитателей *коти нают* [6] сотен тысяч земель [иных] Будд, то да не обрету я истинное просветление"» [7].

Дхармакара выполнил все свои обеты и стал Буддой по имени Амитабха, а его мир превратился в райскую землю. В нем растут деревья с листьями и цветами из драгоценных камней, разноцветные лотосы размером с колесо телеги, летают прекрасные магически созданные птицы, поющие о Будде, Дхарме и Сангхе. Вместо почвы там золотой песок, а дожди в том мире идут только по ночам. В этом мире практически нет страданий, и даже рождение в нем обретают не из материнской утробы, а из цветка лотоса. Родившиеся в Земле Блаженства люди совершенствуются на пути Дхармы под руководством самого Амитабхи, а затем вступают прямо в окончательную нирвану.

Но из всех обетов Амитабхи особую важность приобрел один: а именно его обещание, что любой человек независимо от его поступков непременно

[74]

обретет рождение в Земле Блаженства, если будет полностью уповать на Амитабху и с нерушимой верой повторять его имя. Может возникнуть вопрос о том, что же в таком случае происходит с законом кармы. Он продолжает действовать, хотя и трансформируется, в силу великих обетов Будды и энергии его великого сострадания. Например, убийца, уверовавший в Амитабху, после смерти не попадет в ад, но он пробудет в бутоне лотоса столько времени, сколько нужно для исчерпания дурной кармы, содеянной убийством. После же своего рождения в Сукхавати он долгое время не будет допущен в сообщество святых и долго будет лишен возможности лицезреть Будду Амитабху.

Культ Амитабхи и его Чистой Земли оказался признанным во всем мире махаянского буддизма (есть сведения, что даже такой великий философ, как Васубандху, на склоне лет предался почитанию Будды Бесконечного Света), а в Китае и Японии появились даже школы, проповедовавшие веру в Амитабху и его великие силы как главный путь к освобождению. Китайская школа «Чистой Земли» (*Цзинту*; яп. *Дзёдо*) была создана в VI — VII веках *Тань-луанем* и *Шань-дао*, хотя начало ей было положено еще на рубеже IV — V веков знаменитым монахом *Хуэй-юанем*. В XII веке она попала в Японию, где быстро приобрела еще более радикальный характер: монах *Синран* реформировал ее, создав собственно японскую школу «Истинной веры Чистой Земли» (*Дзёдо син-сю*), которая и сейчас является самой популярной в Японии ветвью буддизма (подробнее см. лекцию 9).

Синран учил, что ныне люди выродились и им более недоступны сложные формы йогической медитации, принятые в других школах буддизма. Поэтому единственный путь к спасению для них — вера в Амитабху и его спасительные силы. Более ничего не нужно — ни длинных молитв, ни сложных методов созерцания, ни знания философии, ни даже соблюдения монашеских обетов — все заменяет пламенная вера. Теперь нельзя спастись своими силами (*дзирики*), к чему призывают остальные школы буддизма; единственный верный путь — положиться на силы другого (*тарики*), то есть всемогущего Будды Амитабхи. Синран так настойчиво подчеркивает принцип спасения только верой, что такой крупный протестантский мыслитель XX века, как П. Тиллих, даже утверждал, что из всех религий мира «Истинная вера Чистой Земли» ближе всего подошла к протестантскому принципу спасения только верой и благодатью.

Дух амидаистского буддизма (*Амида* — японское произношение имени «Амитабха») прекрасно передается одной из новелл замечательного японского писателя начала XX века Акутагава Рюноскэ. В ней повествуется, как один самурай, свирепый и неукротимый воин, услышал проповедь монаха о Блаженной Земле Будды

Амитабхи. Он выхватил меч и, прижав его к горлу монаха, потребовал, чтобы тот сказал ему, где находится эта земля. «На западе, на западе», — прохрипел монах. Тогда самурай немедленно отправился на запад.

[75]

Он шел дни и ночи и наконец дошел до берега океана. Лодки у самурая не было, и он залез на дерево, чтобы дальше видеть в западном направлении. Так самурай и сидел неподвижно сутки за сутками, вглядываясь в горизонт, пока не умер от голода и жажды. И тогда на том месте, где он сидел, расцвел огромный благоуханный белый цветок.

На этом наш краткий обзор содержания махаянских сутр можно и закончить. Упомянем только в заключение, что сами составители махаянских вариантов Трипитаки часто группировали сутры в своеобразные сборники, хотя принципы этих классификаций далеко не всегда ясны. Плодом этой классификационной деятельности стало выделение таких типов сутр, как «Ратнакута сутры», «Махавайпуля сутры», «Аватамсака сутры» и т. п., причем в тибетской (*Ганджур*, или *Кангьюр*) и китайской (*Да цзан цзин*) эти классы, или группы, сутр отнюдь не всегда совпадают.

После рассмотрения основ религиозной доктрины буддизма и литературы махаянских сутр мы можем перейти к экскурсу в область буддийской философии.

Примечания

[1] Поскольку слово «сутра» является санскритизацией исходного палийского слова «сутта», в науке существует даже предположение, что эта санскритизация была ложной и что слово «сутта» соотносится с совсем иным санскритским словом — «сукта» («хорошо сказанное»). Это толкование учитывает и принципиальное жанровое отличие буддийских сутр от одноименных текстов брахманистской традиции.

[2] Теория буддийской герменевтики и классификация сутр по принципу *нитартха* — *ней-артха* восходят к йогачаринскому философу Асанге (IV — V вв.) и его трактатам «Компендиум Махаяны» (*Махаяна санграха*) и *Абхидхарма самуччая*. Дальнейшее ее развитие связано с именем Чандракирти (VII в.), представителя радикальной *мадхьямаки* (его трактаты «Введение в мадхьямаку» — *Мадхьямакаватра* и «Ясное разъяснение» — *Прасаннапада*), а окончательное оформление она получила у философа Ратнакарашанти (XI в.).

[3] Слово «гарбха» полисемично и означает одновременно и «зародыш», «эмбрион», и «утроба», «лоно», «матка», «хорион». Следовательно, термин *Татхагатагарбха* означает и «зародыш [состояния] Будды», и «лоно, или вместилище Будды».

[4] Амитаюс (Будда Бесконечной Жизни) — одна из ипостасей Амитабхи. Если тибетская традиция проводит отчетливое различие (как иконографическое, так и культовое) между Амитабхой и Амитаюсом, то китайско-дальневосточная ветвь Махаяны полностью их отождествляет, и два данные имени рассматриваются ею как имена одного и того же Будды без каких-либо смысловых нюансов.

[5] Совершенное и всецелое пробуждение; обретение состояния Будды.

[6] Коти — десять миллиардов; наюта — сто миллиардов.

[7] Перевод с китайского Д.В. Поповцева.

[76]

Рекомендуемая литература

1. Дюмулен Г. История Дзэн-буддизма. Индия и Китай. СПб., 1994 (глава 4).
2. Игнатович А.Н. Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. М., 1987 (глава 3, раздел «Сутры»).
3. Лепехов С.Ю. Идеи шуньявады в коротких сутрах Праджня-парамиты // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1991.
4. Избранные сутры китайского буддизма. Пер. с кит. Д.В. Поповцева, К.Ю. Солонина, Е.А. Торчинова. СПб., 1999.
5. Терентьев А.А. «Сутра сердца Праджня-парамиты» и ее место в истории буддийской философии // Буддизм: история и культура. М., 1989.
6. Торчинов Е.А. О психологических аспектах учения праджняпарамиты (на примере «Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутры») // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1991.
7. Серебряный С.Д. «Лотосовая сутра». Предисловие к первому русскому переводу. М., 1998.
8. Сутра о бесчисленных значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о Деяниях и Дхарме Бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость. Пер. с кит. и коммент. А.Н. Игнатовича. М., 1998.
9. Сутра сердца праджня-парамиты (пер. с кит. Е.А. Торчинова) // Буддизм в переводах. Альманах. Вып. 2. СПб., 1993.

Лекция 5. Классическая буддийская философия: Мадхьямика (Шуньявада)

[77]

Говоря о месте и специфике буддийской философии, следует прежде всего отметить следующие обстоятельства.

Во-первых, буддийская философия никогда не была чисто умозрительной дисциплиной, направленной на поиск истины, ценной как таковой. Буддийская философия была органической частью буддийского «проекта», направленного на трансформацию личности и «преобразование» человека из страдающего сансарического существа, управляемого аффектами и влечениями, в свободное и «исцеленное» от страданий пробужденное (просветленное) существо. Носителями философского дискурса и философского знания в буддизме были исключительно члены монашеского сообщества — сангхи. В период зрелости и расцвета буддизма в Индии даже существовали монастыри, бывшие одновременно своеобразными философскими факультетами или институтами. В таких монастырях представители интеллектуальной элиты буддийского монашества занимались философией, по существу, как профессиональные мыслители. Наиболее знаменитыми монастырями-институтами были такие центры монашеской учености, как Нагарджунаконда, Наланда (самый знаменитый из них; он располагался близ древнего города Раджагрихи, столицы государства Магадха, где часто проповедовал Будда; ныне это юг северо-восточного индийского штата Бихар) и позднее Викрамашила (точное ме-

стонахождение не установлено; монастырь мог располагаться или в Магадхе, современный штат Бихар, или в Бенгалии).

Поскольку главная цель буддийского «проекта» — преобразование сознания, изменение самого его типа, что могло описываться как замена различающего сознания (*виджняны*), базирующегося на субъект-объектной дихотомии «недвойственным» (*адвая*) сознанием — гносисом (*джняна*), то проблемы психики, сознания и механизмов его функционирования находились в центре внимания буддийских мыслителей с самого возникновения традиции буддийского философствования, всегда в значительной степени бывшего своеобразной «феноменологией» сознания, подчиненной сотериологическим

[78]

интенциям буддизма. Это особенно заметно в школе йогачара, уже само название которой (практика йоги или делание йоги) указывает на то, что сама философия в ней понимается как йога, психопрактика: уже чисто интеллектуальный логически релевантный анализ сознания, его природы и его функционирования ведет через понимание к очищению сознания и освобождению. Поэтому не истины, как правило, искали буддийские мыслители, а пути к духовной свободе.

Во-вторых, буддийская философия относилась самими буддистами, как это ни парадоксально, к области «искусных средств», «уловок» бодхисаттвы (*упая*), а не к области мудрости-понимания (*праджня*): ведь *праджня* (прежде всего, *праджня-перамита*) состоит в непосредственном интуировании реальности, как она есть, но эта реальность невыразима, несемiotична, неописываема и недвойственна (*анирвачачания, анимитта, адвая*), а следовательно, и невербализуема в языке с его грамматическими и понятийными формами, приспособленными лишь к описанию одних иллюзорных ментальных конструктов и проекций (*викальпа, кальпана*). Философия же, как и любая другая форма развертывания дискурсивного мышления, безусловно является языковой по своей природе. Следовательно, она может способствовать обретению мудрости, но сама не может быть мудростью. Но как средство, ведущее к мудрости, она может быть весьма полезна; так, некоторые тексты утверждают, что философия школы мадхьямака является «лекарством» для людей с развитым чувством «эго», самости и с сильной привязанностью к этому «эго» (поскольку мадхьямака учит принципу пустотности всех дхарм), тогда как философия йогачары как «лекарство» предпочтительнее для людей, привязанных к вещам внешнего мира (поскольку йогачара показывает, что те свойства и качества, которые мы приписываем внешнему миру, на самом деле являются проекциями сознания).

В-третьих, буддийский философский дискурс во многом имеет полемический характер, поскольку буддисты, отстаивая превосходство своего учения, активно полемизировали с представителями других течений и школ, и прежде всего с представителями ортодоксальной брахманистской философии. Именно постоянная дискуссия буддистов и брахманов во многом обуславливает развитие философского дискурса у обоих субъектов этой дискуссии, стимулируя и буддийскую, и брахманистскую мысль; исчезновение буддизма в Индии подрывает и креативность брахманской мысли, которая становится все более консервативной, застойной и склонной более к теологическим, нежели к собственно философским спекуляциям. Задачи разработки стратегии ведения полемики обусловили интерес части буддийских мыслителей к проблемам эристики (искусству красноречия и аргументации), а затем — и логики. С другой стороны, многие аспекты буддийской философской мысли становятся понятными только в контексте полемики с брахманизмом, поскольку, как правило,

[79]

буддийская критика тех или иных положений является вполне адресной и направленной против совершенно определенных представителей брахманского философского лагеря.

С каким собственно буддийским термином может быть соотнесено слово «философия»?

В санскрите есть несколько слов, которые более или менее совпадают по своим семантическим полям с греческим по происхождению словом «философия». Наиболее важные из них — это *тарка* (умозрение) и *анвикшики* (логический дискурс). Однако в буддизме та форма интеллектуальной деятельности, которая сопоставима с философией и о которой идет речь тогда, когда о буддийской философии говорят специалисты-буддологи, носит имя «Абхидхарма», «мета-Дхарма», «теория Дхармы» (если под «Дхармой» понимается Учение Будды) или «теория дхарм» (если под «дхармой» понимать элементарное психофизическое состояние). Видимо, слово «Абхидхарма» предполагало оба истолкования, и его полисемия была вполне намеренной.

И действительно, все школы буддийской философии так или иначе обсуждают именно теорию дхарм; это совершенно отчетливо видно в школах хинаянской мыслительной традиции, но вполне справедливо и относительно Махаяны: даже мадхьямики [1], которые, казалось бы, отрицают Абхидхарму или сводят ее на нет, утверждая, что все дхармы пусты и *равностны* в своей пустотности, остаются в поле Абхидхармистской проблематики; йогачара же в полной мере может считаться не чем иным, как махаянской Абхидхармой.

Традиционно принято считать, что в рамках буддизма существовало четыре философские школы (две первые — в рамках Хинаяны; вторая пара — в рамках Махаяны):

1. Вайбхашика (сарвастивада).
2. Саутрантика.
3. Мадхьямака (шуньявада).
4. Йогачара (виджнянавада, или виджняптиматра).

Однако большинство современных буддологов считает, что к этим четырем школам, или «вадам», следует добавить еще пятую — так называемую «теорию *Татхагатагарбхи*», процесс оформления которой в Индии, однако, не завершился, вследствие чего идеи этого направления оказались включенными в учение йогачаринов. Однако в Китае и Восточной Азии вообще влияние «татхагатагарбхинских» идей было не только исключительно сильным, но и формообразующим.

Поскольку учение хинаянских школ, прежде всего, связано с анализом и классификацией дхарм, о чем мы уже говорили во второй лекции, а также потому, что эти направления достаточно полно освещены в отечественной буддологической литературе (см. список рекомендованной литературы к Лекции 2 — работы В.И. Рудого, Е.П. Островской и Т.В. Ермаковой) здесь мы

[80]

остановимся, прежде всего, на философских учениях, развившихся в рамках махаянского буддизма, ограничившись лишь самой краткой характеристикой двух философских школ Хинаяны.

1. **Вайбхашика.** Эта школа получила свое название от трактата *Махавибхаша* («Великий комментарий»), написанного мыслителем *Паршвой* (в настоящее время он сохранился только в китайском переводе). Таким образом, *вайбхашики* — последователи учения *Вибхашы* — «Комментария» Паршвы. Другое название этой школы — *сарвастивада* (от санскритских слов *сарва* — «все» и *асти* — «есть»), связано с тем, что ее представители учили, что все (то есть все дхармы, *сарва дхарма*) реально; все дхармы (прошлые, настоящие и будущие) реальны, и ничего более реального, чем дхармы, нет. Эта школа также утверждала, что дхармы обладают действительным онтологическим статусом (*дравья сат*), будучи одновременно и условными единицами языка описания психофизического опыта, то есть опять-таки дхарм (*праджняпти сат*). Представители этой школы прежде всего занимались классификацией и описанием дхарм в контексте религиозной доктрины буддизма. Они также были и эпистемологическими реалистами [2], то есть не только признавали реальное существование внешнего мира вне воспринимающего сознания, но и утверждали его полную адекватность миру, воспринятому живыми существами и включенным в их сознание в качестве объектной стороны их опыта. Важнейшим памятником этой школы является «Вместилище Абхидхармы» (или «Энциклопедия Абхидхармы») — *Абхидхармакоша* (V в.), текст, написанный великим буддийским мыслителем *Васубандху* с позиций кашмирской вайбхашики (хотя сам *Васубандху* был в это время, видимо, саутрантиком).

2. **Саутрантика.** Название этой школы происходит от слова «сутра» (саутрантики — «приверженцы сутр», «сутристы»), так как ее последователи говорили, что Абхидхармисты в своих спекуляциях должны опираться лишь на Абхидхармистский материал, содержащийся в сутрах как словах самого Будды, и игнорировать иные источники. По ряду важных позиций они расходились с вайбхашиками, считая, например, многие дхармы (прежде всего, *асанскрита дхармы*, то есть «сверхмирские дхармы, «не входящие в составы») лишь условными (*праджняпти*), а не реальными (*дравья*) единицами. В этом отношении они сближались с махаянистами-йогаচারинами, что позволило некоторым исследователям смотреть на саутрантиков как на переходную форму от хинаянской к махаянской Абхидхарме. Кроме того, они были «репрезентативистами», то есть, признавая объективное существование внешнего мира, они отвергали учение вайбхашиков о полном соответствии образов мира, отраженных в нашем сознании, реальным вещам, рассматривая объектное содержание сознания в качестве представлений, *репрезентаций*, реальных вещей, которые могут и не совпадать с вещами «мира в себе» (равным образом и порядок репрезентаций в нашем сознании тоже не обязательно совпадает с

[81]

порядком вещей объективного мира). В этом пункте также проявилось их сближение с йогаচারинами.

Закончив на этом беглый обзор хинаянских школ, перейдем к философским традициям, сформировавшимся в лоне буддизма Махаяны. Первой из них сформировалась *мадхьямака* (*шуньявада*).

Слово «мадхьямака» можно условно перевести как «учение о срединности» (от «мадхьяма» — середина). С самого своего возникновения буддизм объявил себя «срединным путем» («мадхьяма пратипад»), то есть, с одной стороны, путем пове-

денческой срединности (отказ от крайностей аскетизма и гедонизма), а с другой — путем отказа от крайних эпистемологических и метафизических позиций, обычно известных как крайность нигилизма (ничего нет, ни одно явление не обладает онтологическим статусом) и крайность этернализма — от латинского слова *aeternus* — «вечный» (вера в наличие вечных и неизменных сущностей, таких, как душа, Бог, абсолютная субстанция и т. п.). Мадхьямака как раз и утверждала, что ее позиция и выражает такое «срединное видение»: сказать, что «все есть» (как это делали сарвастивадины), — это этернализм, а сказать, что «ничего нет», — нигилизм; утверждение же, что все («все дхармы») пусто, то есть бессущностно и лишено «собственной природы» (*свабхава*), это и есть «срединное воззрение». Именно слово «пустота» и дало второе название школы: *шуньявада*, то есть доктрина (вада) пустоты (шунья).

Основателем мадхьямаки является философ по имени Нагарджуна, живший в I — II вв. н. э. (наиболее вероятным временем его жизни является вторая половина II в.). Однако в источниках упоминается также тантрический йогин и алхимик по имени Нагарджуна, живший приблизительно на пятьсот лет позднее (индо-тибетская тантрическая традиция утверждает, что Нагарджуна прожил около шестисот лет благодаря своим алхимическим занятиям и употреблению продлевающих жизнь эликсиров). Кроме того, некоторые произведения, помеченные как принадлежащие Нагарджуне, стилистически, лексически, а отчасти и содержательно значительно отличаются от текстов, несомненно созданных основателем мадхьямаки. Поэтому в науке очень долго обсуждался вопрос, сколько же было Нагарджун — один или же несколько. В настоящее время абсолютное большинство ученых придерживается второго мнения.

Жизнеописание Нагарджуны известно нам в двух вариантах: китайском, написанном Кумарадживой (рубеж IV — V вв.), и тибетском. Здесь мы приведем некий смешанный вариант, не опускаая и фантастических житийных эпизодов.

Нагарджуна происходил из брахманского рода из Южной Индии. В юности он был учеником одного индуистского йогина, который научил Нагарджуну

[82]

и его друзей становиться невидимыми. Юноши использовали эту способность весьма легкомысленно: они стали проникать в царский гарем и развлекаться с его обитательницами. Царь, однако, очень скоро понял, в чем дело, и переловил всех невидимок, кроме Нагарджуны. Их гаремные развлечения закончились на плахе, а Нагарджуна был настолько потрясен последствиями легкомыслия и привязанности к чувственным удовольствиям, что немедленно стал буддийским монахом, отправившись на север, в знаменитый монастырь Наланду. Плодом его напряженных размышлений стало видение, определившее характер философского учения Нагарджуны.

Он увидел ступу, окруженную Буддами и бодхисаттвами. Нагарджуна открыл ступу и увидел внутри еще одну, точно такую же. Тогда он решил найти самую первую, исходную, ступу. Он открыл вторую ступу и увидел внутри такую же третью, в ней — четвертую и так далее до бесконечности. И понял тогда Нагарджуна, что никакой первой ступы, иначе говоря, первоэссенции, первоосновы, нет и не может быть. Это понимание сделало его достойным обрести сутры праджняпарамиты, Запредельной Премудрости, скрытые за пятьсот лет до того Буддой у змеев-нагов. Нагарджуна спустился в подводный дворец царя нагов и обрел там

сутры праджня-парамиты, медитация над которыми и привела его к разработке философской системы (или, быть может, «антисистемы»).

Нагарджуна много лет был настоятелем Наланды, однако в старости он вернулся в родные места, куда его пригласил правивший тогда царь, надеявшийся на то, что Нагарджуна станет его *гуру*, духовным наставником. Нагарджуна согласился, и царь построил для него новый монастырь, получивший позднее название Нагарджунаконда (его руины сохранились до нашего времени). Для принца-наследника Нагарджуна даже написал трактат «Ратнавали», особенно интересный для изучения социологии знания в Древней Индии, поскольку материалы трактата показывают, какой объем философского знания был доступен мирянам (в буддизме всегда считалось, что философское умозрение — дело монахов, «носящих желтые одежды», а не мирян-домохозяев, «носящих белые одежды»).

Из учеников Нагарджуны самым известным был Арьядэва, создатель так называемой *мадхьямака-прасангики*, или «радикальной мадхьямаки» (в отличие от *мадхьямака-сватантрики*, «умеренной мадхьямаки»). Самым важным из философских текстов, написанных самим Нагарджуной, является *Мула мадхьямака карики* («Коренные стихи о срединном воззрении»), на основе которых обычно и излагается мадхьямака в западной литературе. Однако на Востоке (прежде всего в Тибете) предпочтение отдается другому тексту — трактату *Мадхьямакаватара* («Введение в мадхьямаку»), написанному радикальным мадхьямиком *Чандракирти* (ок. VII в.), по которому мадхьямака и изучалась в монастырских университетах (*дацанах*) Тибета, Монголии и других регионах

[83]

распространения тибетской формы махаянского буддизма. Что касается другого очень важного текста, *Махапраджня-парамита [упадеша] шастры* («Великий трактат о Запредельной Премудрости»), сохранившейся только в китайском переводе Кумарадживы, то его принадлежность самому Нагарджуне вызывает определенные сомнения. И безусловно апокрифическими являются малые дидактические трактаты, приписываемые Нагарджуне (самый известный из них — *Сукрилекха*, «Письмо к другу»).

Мадхьямака попала в поле зрения западных ученых еще в XIX веке. Первая предложенная ими интерпретация этого учения может быть условно названа *нигилистической*. В это время буддологи практически не знали оригинальных махаянских философских текстов и судили о философии Махаяны прежде всего по доксографическим сочинениям брахманистских авторов, наряду с другими философскими системами, описывавшими и буддийские (самые известные из них — *Сарва сиддханта санграха*, «Компендиум всех систем», приписываемый знаменитому ведантисту Шанкаре, IX в., и *Сарва даршана санграха*, «Компендиум всех воззрений» ведантиста Мадхавы, XIV в.). Но брахманские авторы были весьма пристрастны, стремясь показать буддийские учения в невыгодном для них свете. Их интерпретации были усвоены и европейской наукой, которая в то время утверждала, что мадхьямака — род нигилизма, утверждающий, что все иллюзорно, что ничего не существует и что единственная реальность — это ничто, пустота, шунья.

Вторая интерпретация мадхьямаки, которую можно условно назвать *релятивистской*, непосредственно связана с трудами крупнейшего российского буддолога — академика Ф.И. Щербатского (1869-1942), который посвятил мадхьямаке свою книгу «The Conception of Buddhist Nirvana» («Концепция буддийской нирваны»), вышедшую в свет в Ленинграде в 1927 г. Эта книга вызвала много споров среди уче-

ных-буддологов Запада, но одно ее положение было отвергнуто практически всеми учеными: Щербатский предложил переводить слова *шунья* и *шуньята* не как «пустой» и «пустота», а как «относительный» и «относительность». Для этого предложения, разумеется, были вполне определенные основания: мадхьямака действительно утверждала, что дхармы *пусты* и лишены собственной природы, поскольку все они причинно обусловлены и ни одна из них не является *самосушей*, то есть существующей «в себе и для себя». Тем не менее семантическое поле слова «шуньята» значительно шире такового у слова «относительность», причем данная коннотация отнюдь не является определяющей для его семантики. В интерпретации Щербатского поэтому больше сказывалось влияние на умы научной общности первой половины XX века релятивистской физики А. Эйнштейна, нежели герменевтика буддийского философского текста. Поэтому буддологи в конечном итоге отказались последовать предложению российского ученого.

[84]

Третью интерпретацию мадхьямаки можно назвать *абсолютистской*. Ее предложил индийский ученый-буддолог Т. Мурти, опубликовавший в 1955 г. книгу "The Central Philosophy of Buddhism" («Центральная философия буддизма»), на несколько десятилетий ставшая классическим трудом по мадхьямаке. Уже в названии этой работы видна зависимость Т. Мурти от научного наследия Ф.И. Щербатского, бывшего автором труда "«The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word Dharma»" («Центральная концепция буддизма и значение слова "дхарма"»). Зависел Т. Мурти от российского ученого и в методологическом отношении — подобно Ф.И. Щербатскому, он избрал язык неокантианской философии для описания и интерпретации буддийской мысли. Тем не менее его подход к мадхьямаке существенно отличался от подхода Щербатского: если Щербатский был «релятивистом», то Мурти оказался «абсолютистом».

На интерпретации мадхьямаки, предложенной Мурти, несомненно сказалось влияние самой влиятельной философской школы — веданты. И надо сказать, что это вполне показательно: тенденция к сближению буддизма и веданты в целом характерна для индийских буддологов. Мурти явно стремился «ведантизировать» мадхьямаку, что в целом ему удалось: еще четверть века «абсолютистское» понимание мадхьямаки будет преобладать в работах востоковедов, историков философии и религиоведов.

Мурти утверждает, что Нагарджуна, фактически отрицая реальность феноменов — дхарм, провозглашает реальность «ноумена» — Абсолюта, носящего такие имена, как «реальность как она есть», Таковость (*татхата*), Дхармовое Тело Будды и даже Пустота (*шуньята*). Таким образом, понимание Нагарджуной пустоты как бы амбивалентно: с одной стороны, пустота есть бессущность и несубстанциональность явлений, с другой — апофатическое обозначение бескачественной и непостижимой рассудку «вещи в себе» — монистического Абсолюта, напоминающего *Брахмана* философии *адвайта-веданты* («недвойственной веданты», созданной Гаудападой и Шанкарой в VII — IX веках).

Четвертая (и пока последняя) интерпретация мадхьямаки относится к 80-90-м годам (она преобладает и в настоящее время) и может быть названа *критической*, или *антиметафизической*. Ее появление связано с очень важными изменениями в источниковедческой базе буддологии. Буддологи «нигилистического» периода не опирались на оригинальные тексты вообще, работая с их брахманистскими интерпретациями, а ученые «призыва» времен Ф.И. Щербатского и Т. Мурти читали оригинальные санскритские (и реже тибетские или китайские) тексты. Современные же буддологи получили возможность работать с носителями живой буддийской тра-

диции — тибетскими ламами из числа духовной и интеллектуальной элиты тибетского духовенства, оказавшимися в эмиграции на Западе после подавления властями КНР антикитайского восстания в Тибете (1959 г.). Благодаря этому обстоятельству они

[85]

смогли познакомиться с богатейшей герменевтической и экзегетической (комментаторской) традицией тибетского буддизма. Именно игнорирование традиции истолкования мадхьямаки в странах распространения Махаяны и попытка реконструировать ее философию, опираясь лишь на одни первоисточники, без учета их традиционного понимания, мешала буддологам прошлого увидеть критическую направленность этой школы, ставшей своеобразной деконструкцией традиционной индийской метафизики.

Ключом к новой (и вместе с тем наиболее древней) интерпретации мадхьямаки могут стать слова великого последователя Нагарджуны — мыслителя VII века Чандракирти: «Учение о пустоте было провозглашено Благословенным для опровержения всех теоретических позиций (или точек зрения. — *Е.Т.*). Тот же, кто создает особую позицию на основе учения о пустоте, находится в наихудшем заблуждении».

Другими словами, функция мадхьямаки сугубо критическая. Ее задача — опровергнуть все возможные метафизические теории как ментальные конструкты (*викальпа; кальпана*), не имеющие никакого отношения к подлинной реальности, и показать принципиальную невозможность построения адекватной онтологии. Впрочем, эта деконструкция метафизики не имеет никакого отношения к агностицизму или скептицизму: *реальность как она есть* постижима йогической интуицией (*праджня-парамита*), но она недоступна дискурсивному мышлению, основывающемуся на субъект-объектной дихотомии, которая сама по себе суть плод ментального конструирования, и выражающемуся в языковых формах, которые полностью непригодны для описания того, что есть в действительности, а не наших представлений о нем.

После этого краткого экскурса в историю изучения мадхьямаки обратимся непосредственно к учению Нагарджуны и его школы.

Исходным пунктом для дискурса Нагарджуны является признание им принципа причинно-зависимого происхождения (*пратитья самутпада*) в качестве методологической основы правильного философствования. Для него этот принцип — важнейшее положение, имеющее общетеоретический смысл. Главный вывод Нагарджуны: все существует лишь постольку, поскольку является причинно обусловленным, и нет ничего (ни одной дхармы), что было бы не причинно обусловлено. А это означает, что ничто (ни одна дхарма) не обладает *своебытием (свабхава)*, то есть нет такой сущности, которая бы самодовлела, которая существовала бы сама по себе, в силу *своей собственной природы*. Раз это так и все причинно обусловлено, никаких самосущих сущностей нет, ибо заимствованное бытие не есть подлинное бытие, подобно тому как взятые в долг деньги не есть настоящее богатство: конечно, бедняк может взять в долг много золота и вести себя так, словно богат, но это будет лишь видимостью, кажимостью. Такой же кажимостью является и бытие чего бы то ни было. При этом цепь причинной обусловленности разомкнута: никакого

[86]

абсолютного «заимодавца» (Бога, Абсолюта) нет, и явления бесконечно сами обуславливают существование друг друга.

Таким образом, все дхармы пусты, бессущностны и безопорны. Их главная и, по существу, единственная характеристика — это то, что они *найратмья* (бессамостны, бессущностны, «без "я"»). Таким образом, мадхьямака дополняет старую Абхидхарму Хинаяны: ее принцип *пудгала найратмья* («бессамостность личности») дополняется новым, а именно: принципом *дхарма найратмья* («бессамостность дхарм»). Теперь уже бессмысленно «различать дхармы»: они вполне «равностны» относительно друг друга (*самата*) в их пустотности. Поэтому и праджня не может пониматься более как различающая мудрость; теперь это внесемиотичное постижение (интуирование) природы реальности, природы того, что поистине *есть*. Как говорится в «Сутре сердца праджня-парамиты»: «Для всех дхарм пустота — их [общий] сущностный признак. Они не рождаются и не гибнут, не загрязняются и не очищаются, не увеличиваются и не уменьшаются»; другими словами, единственный признак дхарм — отсутствие признака, безатрибутность дхарм и, следовательно, их нессемиотичность, незнакомость и невербализуемость (невыразимость в слове) — *анимитта*. Все же, что семиотично, знаково, описываемо, вербализуемо — лишь видимость и кажимость, плод деятельности различающей мысли (*викальпа*) и ее конструктор (*кальпана*).

Более того, сама причинность, трансцендентальное условие пустотности сущего, сама по себе пуста и не суща. Пуста и сама пустота: она не есть некий метафизический принцип, наделенный собственной природой. Она есть лишь лишенность своебытия, или не обладание своебытием всеми феноменами. Именно поэтому «тот, кто создает особую позицию на основе учения о пустоте, находится в наихудшем заблуждении». Вместе с тем *шуньята* есть *татхата*, пустота феноменов как их единственное сущностное свойство и есть то что, *есть*.

Любая попытка создать адекватную реальности метафизическую систему или релевантную онтологию обречена на провал; думая, что мы описываем бытие, мы описываем лишь наши представления о бытии, созданные нашей различающей мыслью, положившей прежде всего субъект-объектную дихотомию как условие эмпирического познания. Вначале мы навешиваем на реальность ярлыки, а потом принимаемся изучать их, принимая их за саму реальность, или, другими словами, принимаем за луну палец, указывающий на луну (образ китайской даосской литературы, активно использовавшийся, однако, и китайскими буддистами).

Доказывая непригодность философских категорий (как буддийских философских школ, так и брахманистских) для описания реальности и создания адекватной онтологии, Нагарджуна применяет своеобразную отрицательную диалектику, получившую название «прасанга» («отрицательное аргументирование»).

[87]

В «Мула мадхьямака кариках» Нагарджуна рассматривает и отвергает как нерелевантные такие категории, как причинность, движение, время, пространство, количество и ряд других. Рассмотрим два примера: критику Нагарджуной отношения «причина-следствие» и критику буддийской теории мгновенности и категории «время».

Нагарджуна задает вопрос: как соотносятся причина и следствие? Можем ли мы сказать, что следствие отлично от причины? Нет, не можем, потому что в таком случае невозможно доказать, что данное следствие является следствием именно

этой, а не какой-либо другой причины. Может быть, следствие и причина тождественны? Тоже нет, потому что тогда их вообще бессмысленно различать. Может быть, причина и следствие и тождественны, и различны? Нет, это тоже невозможно, потому что этот взгляд будет сочетать ошибки двух первых утверждений. Можно ли сказать, что причина производит следствие? Нельзя, потому что в таком случае мы должны предположить возможность следующих альтернатив: а) следствие уже присутствовало в причине; б) следствие не предшествовало в причине, но появилось заново; в) имело место и то, и другое вместе. Эти альтернативы равно невозможны. В первом случае вообще нельзя говорить о причине и следствии, поскольку это просто одно и то же. Во втором случае утверждается нечто невероятное, поскольку бытие и небытие, подобно жизни и смерти, свету и тьме, являются контрарными (взаимоисключающими) противоположностями, и если чего-то нет, то его не может быть — «нет» не может перейти в «да», из «ничего» не может получиться «нечто». Третий случай сочетает некорректность и первого, и второго вариантов. Таким образом, причина не порождает следствие, ничто вообще не может быть произведено. Причинность пуста.

Приблизительно также Нагарджуна показывает некорректность категории «время». Что такое время? Это прошлое, настоящее и будущее. Но, понятно, что ни одно из этих измерений не «своебытно», они существуют лишь относительно друг друга, целиком определяясь друг другом: понятие «прошлое» имеет смысл только относительно будущего и настоящего, будущее — относительно прошлого и настоящего, а настоящее — относительно прошлого и будущего. Но прошлого уже нет. Будущего — еще нет. Где же тогда настоящее? Где тот самый миг между прошлым и будущим, который называется «жизнь»? Ведь это якобы реальное «настоящее» существует относительно двух фикций — того, чего уже нет, и того, чего еще нет.

Таким образом, получается странная картина: эмпирически существуют и причинность, и время, и пространство, и движение, но как только мы пытаемся рационально проанализировать категории, обозначающие эти явления, мы немедленно оказываемся погруженными в океан неразрешимых противоречий. Следовательно, все философские категории являются лишь продуктами

[88]

нашей ментальной деятельности, совершенно непригодными для описания реальности, как она есть.

Отсюда Нагарджуна переходит к теории двух истин, или двух уровней познания. Первый уровень познания — уровень эмпирической реальности (*санвритти сатья*), соответствующий повседневной практике. Применительно к этому уровню можно говорить об условном существовании причинности, движения, времени, пространства, единства, множественности и тому подобного. Этот уровень отличается от чистой иллюзии — снов, галлюцинаций, миражей и прочих видимостей, подобных «рогам у зайца», «шерсти у черепахи» или «смерти сына бесплодной женщины». Но он столь же иллюзорен относительно уровня абсолютной, или высшей, истины (*парамарта сатья*). Этот уровень недоступен для логического дискурса, но постижим силами йогической интуиции.

С применением отрицательной диалектики мадхьямаки связаны и идеи известного «атеистического» трактата Нагарджуны («О том, что Вишну не мог сотворить мир...»), переведенного на русский язык Ф.И. Щербатским [3]. В этом трактате Нагарджуна высказывает следующие антикреационистские (направленные против

теории божественного творения мира) аргументы. Во-первых, теисты говорят, что поскольку все имеет причину, то и мир в целом тоже должен иметь свою причину, и эта причина — Бог. Однако в таком случае Бог также должен иметь свою причину, она — свою и так далее до бесконечности. Совершенно непонятно, почему цепь причинной обусловленности должна заканчиваться на Боге [4]. Во-вторых, всякое действие предполагает некоторую цель, а наличие такой цели — несовершенство деятеля. Если Бог творит мир — значит, ему это зачем-то нужно, ему чего-то не хватает, а следовательно, он не является совершенным и самодостаточным, что противоречит самой идее Бога. А значит, или Бог не творит мир, или он не совершенен, то есть не является Богом в теистическом понимании. Если же Бог творит мир без мотива и цели, то он подобен маленькому неразумному ребенку, который сам не понимает, что он делает, а это также несовместимо с понятием о Боге. Наконец, идея творения сама по себе внутренне противоречива: ведь если мира нет, то он не мог и появиться, ибо из небытия не может возникнуть бытие, а из ничего — нечто.

Из своих философских посылок Нагарджуна делает еще один вывод, чрезвычайно важный для религиозной доктрины Махаяны: он утверждает тождественность сансары и нирваны:

*Нет разницы вообще
Между нирваной и сансарой.
Нет разницы вообще
Между сансарой и нирваной.*

[89]

*Что является пределом нирваны,
Есть также и предел сансары.
Между этими двумя мы не можем найти
Даже слабейшей тени различия.*

Нагарджуна. *Мула мадхьямака карики*, XXV, 19-20

Это утверждение Нагарджуны допускает два истолкования, и они оба использовались в буддийской традиции. Во-первых, можно сказать, что сансара есть иллюзорный, сконструированный различающим сознанием аспект нирваны, исчезающий при правильном постижении реальности, подобно тому как исчезает змея, за которую по ошибке была в темноте принята веревка после осознания этой ошибки. В таком случае все живые существа были, есть и всегда будут Буддами. Они никогда не вступали в сансару и изначально пребывают в нирване. Все страдания сансары, весь безначальный круговорот рождений-смертей есть лишь только иллюзия, которая должна быть устранена высшим гносисом — праджня-парамитой, Запредельной Премудростью. Такая интерпретация положения Нагарджуны находит свое подтверждение в некоторых праджня-парамитских сутрах. Например, в «Алмазной сутре» говорится:

«Будда сказал Субхути: "Все бодхисаттвы-махасаттвы (*великосущностные бодхисаттвы*. — *Е. Т.*) должны так овладевать своим сознанием: сколько бы ни было существ, должны они думать, рождающихся из яиц, рождающихся из утробы, рождающихся из сырости или вследствие превращений, имеющих материальное тело или не имеющих его, мыслящих или немыслящих, или не-мыслящих и не немыслящих, всех их должен я привести в нирвану без остатка и упокоить их, даже

если речь идет о несчетном, неизмеримом и бесконечном числе живых существ. Однако в действительности ни одно существо не может быть упокоено. И по какой причине?

Если бодхисаттва имеет представление о *я*, представление о *личности*, представление о *существе* и представление о *душе*, то он не является бодхисаттвой"».

Этот фрагмент можно понимать так: бодхисаттва знает, что с точки зрения абсолютной истины спасти некого и не от чего, но тем не менее понимает, что с точки зрения уровня относительной истины существует сансара и страдающие существа, которые он и дает обет освободить и упокоить в нирване, хотя, строго говоря, они уже и так пребывают в нирване, с самого начала являясь Буддами.

Второе истолкование связано с релятивизмом мадхьямаки. Поскольку нирвана есть нирвана лишь относительно сансары, а сансара такова лишь относительно нирваны, то ни сансара, ни даже нирвана не обладают своебытием, а следовательно, они тоже пусты и бессущностны, и их общая *татхата*,

[90]

подлинная природа, есть *шуньята*, пустота. Бодхисаттва постигает пустотность как сансары, так и нирваны и так обретает состояние Будды.

Постепенно в мадхьямаке сложилось два направления: *мадхьямака-прасангика* и *мадхьямака-сватантрика*.

Мадхьямака-прасангика (напомним, что слово *прасанга* означает отрицательную аргументацию, отрицательную диалектику) — это радикальная мадхьямака. Ее последователи считали, что у мадхьямаки не может быть никаких собственных позиций или точек зрения; ее позиция чисто отрицательная и критическая, направленная на опровержение любых позиций и доктрин.

Крупнейшими представителями радикальной мадхьямаки были ученик Нагарджуны *Арьядэва*, а также *Буддхапалита* (VII в.), *Чандракирти* (VII в.) и *Шантидэва* (VIII в.). Судьба философии Чандракирти сложилась очень своеобразно. Его сочинения вскоре были почти забыты и никаким особым влиянием долго не пользовались. Однако на рубеже XIV и XV веков его заново «открыл» знаменитый реформатор тибетского буддизма Цзонкхапа (Цзонхава) и объявил именно его интерпретацию мадхьямаки наиболее совершенной. С этого времени Чандракирти был «канонизирован» в Тибете как одно из «украшений Индии», а его трактат *Мадхьямакаватара* («Введение в мадхьямаку») стал основным текстом, по которому изучали мадхьямаку ученики тибетских монастырей-университетов.

Название «мадхьямака-сватантрика» происходит от санскритского слова *сватантра*, что означает «с опорой на себя», «самоопорный», то есть «независимый». Это название указывает на то, что последователи этого направления («умеренной мадхьямаки») считали, что применительно к уровню относительной истины (санвритти сатья) возможны положительные суждения и положительные философские позиции. Поэтому очень часто *сватантрики*, применительно к этому уровню, присоединялись к позициям *саутрантиков* (*саутрантика мадхьямака-сватантрика*) или *йогачаринов* (*мадхьямака-сватантрика йогачара*). Крупнейшими представителями этой школы были *Бхававивека*, или *Бхавья* (рубеж V и VI веков), *Шантаракшита* и *Камалашила* (оба — VIII в.). Последние два философа внесли очень значительный вклад и в разработку школы *йогачара*. Кроме того, оба они проповедовали в Тибете

те, причем Камалашила сыграл важную роль в истории раннего тибетского буддизма. Камалашила также один из немногих буддийских мучеников — он был убит в Тибете (хотя до сих пор совершенно неясно кем) [5].

Мадхьямака сыграла огромную роль в становлении и оформлении базовых идей философии махаянского буддизма, и возникшая позднее школа *йогачара*, при всех ее отличиях от мадхьямаки, во многом руководствовалась теми же методологическими принципами, и прежде всего ее пониманием пустотности сущего.

[91]

Покровителем мадхьямаки считается бодхисаттва *Маньджушри*, изображающийся обычно с пылающим мечом, отсекающим невежество, и книгой праджня-парамиты.

Примечания

[1] Как школа мысли, данное учение называется *мадхьямака*, тогда как ее последователи — *мадхьямики* (ед. ч. — *мадхьямик*).

[2] Термин «реализм» употребляется обычно в историко-философской литературе в двух значениях: онтологический реализм — это учение, признающее действительное (in re) существование общих идей, или понятий (например, философия Платона или Фомы Аквинского), и эпистемологический реализм, то есть признание реального (то есть объективного и не зависящего от субъекта) существования внешнего относительно воспринимающего сознания мира. Онтологический (метафизический) реализм полностью чужд буддийским мыслителям, которые (в отличие от мыслителей брахманских) всегда придерживались философского номинализма (общие понятия суть только лишь имена; они существуют только лишь «по имени», *номинально*). Однако эпистемологический реализм разделялся многими буддийскими философами.

[3] *Щербатской Ф.И.* Буддийский философ о единобожии // Записки Восточного отделения императорского Русского археологического общества. Т. 16. Вып. 1. СПб., 1904. С. 059-074.

[4] Ср. критику Кантом космологического доказательства бытия Божия и замечание Шопенгауэра относительно того, что теисты обходятся с законом причинности, как наниматель с извозчиком: когда извозчик довозит до нужного места, он становится ненужным и его отпускают.

[5] О роли Камалашилы в знаменитой «полемике в Самье» между индийскими и китайскими буддистами и о последующих событиях мы поговорим в лекции, посвященной истории буддизма в Тибете.

Рекомендуемая литература

1. *Андросов В.П.* Нагарджуна и его учение. М., 1990.
2. *Игнатович А.Н.* Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. М., 1987 (глава 3, разделы «Трактаты», «Учение школы Санрон»).
3. *Лепехов С.Ю.* Идеи шуньявады в коротких сутрах Праджня-парамиты // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1991.
4. *Лепехов С.Ю.* Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. Улан-Удэ, 1999.

5. Рудой В.И. Введение в буддийскую философию // Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Ч. I. Анализ по классам элементов. Предисл., перев., коммент. В.И. Рудого. М., 1990.
6. Щербатской Ф.И. Концепция буддийской нирваны // Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988.

Лекция 6. Классическая буддийская философия: Йогачара (Виджнянавада) и теория Татхагатагарбхи

[92]

Философия школы йогачара является, по-видимому, сложнейшей из всех не только буддийских, но и вообще индийских систем. Ее создателями считаются сводные братья — *Асанга* и *Васубандху*, по-видимому, то же самое лицо, что и автор знаменитой *Абхидхармакоши* [1], который, как утверждает традиция, принял учение Махаяны под влиянием своего брата; жили они на рубеже IV и V веков.

Это время, вошедшее в историю под названием эпохи империи Гуптов, было временем наивысшего расцвета не только буддизма, но и всей индийской культуры. В эти годы завершается формирование большинства философских школ (*даршан*) брахманизма, расцветает наука (особенно математика и астрономия; в частности, закладываются основы будущей алгебры, и вводится понятие нуля, не без влияния, возможно, философии мадхьямаки), создаются великие памятники санскритской поэзии и драмы (творчество *Калидасы*). Буддизм в это время также процветал. Монастыри, стоявшие по всей Индии, получали богатые дарения и всевозможные привилегии. Ученые монахи часто вытесняли брахманов в качестве наставников и советников государей. В знаменитом монастыре-университете Наланда даже привратниками были монахи-интеллектуалы. О нравах Наланды красноречиво рассказывает один анекдот про великого мыслителя *Шантидэву* (VIII в.).

У монахов Наланды существовал обычай время от времени собираться вместе и читать, обсуждая, какое-нибудь философское сочинение. Шантидэва же считался монахами человеком глуповатым и не очень способным. Между тем до него дошла очередь читать текст. Шантидэва спросил, что читать: свое или чужое. Монахи решили посмеяться над туповатым простаком и предложили ему читать его собственное сочинение. И Шантидэва начал читать *Бодхичарьяватару* (*Бодхисаттвачарьяватару*) — текст, вскоре ставший нормативным для Махаяны трактатом об идеале бодхисаттвы и пути Махаяны. Читая текст, Шантидэва вошел в самадхи, а потом и начал левитировать, поднявшись над

[93]

полом перед изумленной и потрясенной братией. Больше его, естественно, никто уже глупцом не считал.

В это время буддизм достиг своей зрелости, и философия йогачары стала наилучшим тому свидетельством. В доктринальном плане появление йогачары оказалось тесно связанным с учением о трех поворотах Колеса Дхармы, провозглашенным в «Сандхинирмочана сутрой» («Сутра о развязывании узла глубочайшей тайны»). Согласно этому учению, теория «только лишь сознания» является высшей и окончательной истиной, открытой Буддой (см. также лекцию 4).

Само название «йогачара» означает «практика йоги», на основании чего обычно утверждается, что именно данная школа придает занятиям йогой особое значение. Между тем любому человеку, мало-мальски знакомому с йогачарой, понятно, что эта утонченно-рафинированная система требует слишком больших интеллектуальных усилий для овладения ею в полном объеме, чтобы считать ее лишь теоретическими пролегоменами к йогической практике. Йогачарины, конечно, практиковали йогу, но вряд ли в большем объеме, нежели представители других школ. Поэтому в данном случае мы имеем дело с совершенно особым пониманием йоги: здесь в качестве йоги выступает сама философия; йогачара — это философия, выполняющая функции йоги, или философия, ставшая йогой. Важнейшая задача буддийской йоги — преобразование сознания человека, поворот в самом его основании (*ашрая паравритти*), для того чтобы из профанного сансарического существа стать существом пробужденным и просветленным — Буддой. Философия же йогачары посвящена одной задаче — выяснению того, как функционирует сознание и каковы механизмы его деятельности и его преобразования. Таким образом, задачи йоги и философии здесь почти совпадают, и можно сказать, что йогачара представляет собой методологию йогической практики, своеобразным проектом йогической алхимии трансмутации омраченного и грезящего сознания в сознание очищенное и бодрствующее.

Эта школа имеет и несколько других названий: *виджнянавада* («учение о сознании», «теория сознания»), *виджняптиматра* [2] («только лишь осознание»), *виджнянаматра* («только лишь сознание») и *читтаматра* («только лишь психическое»). В Индии термины *виджняптиматра* и *читтаматра* рассматривались как абсолютные синонимы, тогда как в Китае (и в меньшей степени в Тибете) первый термин (кит. *вэй ши*) обозначал учение классической йогачары, а второй (кит. *вэй синь* [3]) — доктрину теории *Татхагатагарбхи* (см. следующую лекцию) о едином и абсолютном Уме.

Важнейшими йогачаринскими источниками являются следующие тексты:

1. Так называемые *трактаты Майтреи — Асанги*. Согласно буддийской традиции, Асанга был вдохновлен на создание философии йогачары самим грядущим Буддой Майтреей, учеником которого ему удалось стать (предание

[94]

об этом см. выше, лекция 3). Очень долгое время это утверждение воспринималось просто как легенда, но в настоящее время многие буддологи считают, что Асанга действительно был учеником некоего ученого монаха по имени Майтрея или Майтреянатха (Майтрея — спаситель), отождествленного позднейшей традицией с грядущим Буддой, который и считается покровителем йогачары. В таком случае Майтрея также должен считаться одним из основоположников философии йогачары. Считается, что Асанга получил от бодхисаттвы Майтреи пять трактатов, которые и являются основой йогачаринского учения [4].

Это следующие сочинения:

- a. *Мадхьянтавибхага* («Дискурс о нахождении середины между крайностями»). Это своеобразная пропедевтика йогачары, связывающая ее с мадхьямакой.
- b. *Йогачарабхуми шастра*, или *Йогачарьябхуми шастра* («Трактат о ступенях йогического делания», или «Трактат о ступенях [совершенствования] наставников йоги»). Это самый большой по объему философский памятник классического индийского буддизма, представляющий собой детальное из-

ложение системы ранней йогачары в форме анализа ступеней буддийского пути.

- c. *Махаянасутраланкара* («Украшение из сутр Махаяны») — весьма своеобразный текст, сближающийся по основной тенденции с доктриной *Татхагатагарбхи*. Знаменит тем, что в нем истинная реальность как она есть описывается в таких нехарактерных для буддизма терминах, как *Великое Я (махатман)*, *Высшее Я (параматман)* и *Чистое Я (шуддхатман)*.
- d. *Абхисамаяланкара* («Украшение сверхреализации») — текст, скорее относящийся к традиции мадхьямаки, нежели йогачары. Написан как комментарий к сутрам праджня-парамиты. В Тибете (особенно в школе *Гелуг-па*) считался важнейшим комментарием к праджня-парамитским сутрам.
- e. *Ратнаготравибхага*, или *Уттаратантра* («Дискурс о драгоценной природе», или «Высшая тантра»), — классический текст по теории *Татхагатагарбхи* без каких-либо элементов йогачары.

2. Сочинения по махаянской Абхидхарме, написанные с позиций йогачары. Это прежде всего два трактата Асанги — *Абхидхарма самуччая* («Свод Абхидхармы») и *Махаяна сам [пари] граха* («Компендиум Махаяны»); последний текст написан в качестве комментария к утраченной ныне *Махаяна Абхидхарма сутре*.

3. Краткие изложения основ системы. Это прежде всего трактаты Васубандху *Вимшатика* («Двадцатистишие») и *Тримшика* («Тридцатистишие»), гениальные по своей краткости, систематичности и содержательности произведения: в двух десятках шлок в одном случае и в трех — в другом рассматриваются и решаются сложнейшие вопросы философии сознания. К ним были написаны многочисленные комментарии, важнейшими из которых являются

[95]

тексты учеников Васубандху — *Стхирамати* и *Дхармапалой*. В середине VII века знаменитый китайский паломник, переводчик и буддийский философ *Сюань-цзан* (602? — 664 гг.) собрал в единый свод комментарии к «Тридцатистишию», выбрав в качестве основного комментарий Дхармапалы. Он перевел этот свод на китайский язык, в результате чего получился фундаментальный йогачаринский текст под названием *Чэн вэй ши лунь* (*Виджняптиматра сиддхи шаstra* — «Компендиум учения о только лишь осознании»).

К этим трактатам Васубандху примыкает также текст *Трисвабхава нирдеша* («Рассмотрение трех уровней реальности»); авторство Васубандху подвергается сомнению со стороны ряда буддологов.

4. Сочинения поздних йогачаринов. С середины VI века в рамках йогачары появилось новое направление, известное как логико-эпистемологическая школа. Ее учение излагается в многочисленных трактатах, посвященных вопросам логики и теории познания в рамках йогачаринской парадигмы и написанных такими крупнейшими мыслителями, как *Дигнага* (VI в.), *Дхармакирти* (VII в.), *Дхармоттара* (IX в.), *Ратнакирти* (XI в.) и другими. Наиболее известные из этих сочинений — трактаты Дхармакирти *Ньяябинду* («Капля логики», или «Учебник логики») и *Сантанантара сиддхи* («Свод обоснований бытия других существ» — опровержение солипсизма), а также тесно связанный тематически с предыдущим трактат Ратнакирти *Сантанантара душана* («Опровержение бытия других существ»). Эти тексты (за исключением последнего) с комментариями Дхармоттары к первому и Винитадэвы ко второму были переведены на русский язык и детально проанализированы акаде-

миком Ф.И. Щербатским, сделавшим исключительно много для изучения логико-эпистемологического направления йогачары.

После этого источниковедческого введения обратимся непосредственно к основам философии йогачары.

Основной тезис йогачары восходит к *Дашабхумика сутре* («Сутра десяти ступеней»), где провозглашается следующее положение: «Что касается трех миров, то они есть не что иное, как только лишь сознание». Поэтому йогачару часто сравнивают с европейскими формами идеализма, особенно с идеализмом Беркли. Однако это совершенно неверно.

Во-первых, в отличие практически от всех видов европейского идеализма, йогачара отнюдь не рассматривает сознание (*виджняну*) [5] как Абсолют, или перво-субстанцию [6]. Напротив, сознание есть проблема, которую следует решить, ибо именно сознание представляет собой источник различений и ментальных конструкций, формирующих сансару. Здесь следует обратить внимание на то, что сутра говорит, что именно троемирие (*траялокья*), а не «все» вообще и тем более не нирвана «есть только лишь сознание». В ходе своей практики йогин постигает природу, функции и корни сознания, конструирующего сансарическое бытие, и изживает его, заменяя сознание (с необходимостью

[96]

требующее субъектно-объектную дихотомию и формирующего ее) на недвойственный, недихотомичный (*адвая*) гносис-знание (*джняна*).

Во-вторых, западные формы идеализма (прежде всего берклианство) отрицают реальность материи, сводя ее к комплексу восприятий по принципу *esse est percipi* («быть значит восприниматься»), но признают реальность субстанциальной души (субъекта) и божественного духа, вкладывающего в душу ее «идеи», которые она проецирует вовне. Йогачара считает иллюзией и внешние объекты, и воспринимающий их субъект (не говоря уж об отрицании ею «божественного духа»). Здесь, правда, нужно сделать две оговорки. Прежде всего, нужно сказать, что йогачара считает иллюзорными не столько сами объекты, сколько их «овнешвленность», а именно то, что они воспринимаются нами как внешние по отношению к сознанию. Затем, хотя эмпирический субъект и пуст, будучи лишь относительным коррелятом эмпирических объектов, он тем не менее некоторым образом первичнее их, поскольку именно с ним отождествляет себя предшествующее субъектно-объектной дихотомии коренное, или базовое, сознание (*алая-виджняна*). Но и алая-виджняна — не абсолют, а лишь корень и источник ментального конструирования и сансарического существования [7]. Главная идея йогачары — не отрицание объективного существования материи (как у Беркли), а изживание иллюзии, выражающейся в том, что качества и свойства сознания мы приписываем внешним объектам, на которые эти качества и свойства проецируются.

Приведем один пример. Хорошо известно, что цвета и звуки существуют лишь в нашем глазу или ухе (точнее, мозгу), тогда как объективно существуют лишь световые и звуковые волны различной длины, которые кодируются нашими рецепторами как краски и звуки. Эти краски и звуки вполне субъективны и целиком обусловлены строением воспринимающего органа. Так, глаз собаки устроен таким образом, что она не воспринимает различия между длиной световых волн и видит мир черно-белым. Но мы тем не менее, зная все это, приписываем цвета и звуки вещам внешнего мира, объективируем их. И не задумываясь над тем, что это значит, мы

говорим, что «молоко белое», «осенние листья желтые и красные», «небо синее», «музыка громкая» и т. п. То есть мы приписываем объектам то, что является характеристикой наших восприятий и нашего сознания. Нечто очень похожее утверждает и йогачара, лишь значительно расширяя область субъективного и относящегося к области сознания.

Надо также сказать, что ни один из европейских философов, учения которых сравнивают с йогачаринским (за исключением, быть может, того же Шопенгауэра, но Шопенгауэр испытывал влияние индийской мысли), не только не стремился подчеркнуть иллюзорность феноменов сознания, не говоря уж о самом сознании или познающем субъекте, но, напротив, стремился всячески избежать возможных обвинений в «иллюзионизме». Так, Беркли утверждал,

[97]

что он отрицает не действительность мира, а только реальность материи или даже только релевантность самого этого понятия; в моей философии, утверждал он, исчезает не мир, а только призрак материи, вся же природа с ее ландшафтами и пейзажами остается такой же, какой и была прежде и какой она, собственно, и дана в непосредственном восприятии. Еще более показателен пример Канта: в «Пролегоменах» он категорически отвергает обвинение в том, что его учение о пространстве и времени как присущих субъекту формах чувственного созерцания превращает мир явлений в иллюзию. Более того, кенигсбергский философ решительно утверждает, что, поскольку у него речь идет о времени и пространстве как о *всеобщих* формах познания, никакого иллюзионизма или субъективизма в его «Критике чистого разума» нет и что он, напротив, рассматривает явления как одинаково всем данные в созерцании и в этом смысле предельно объективные.

Здесь следует иметь в виду, что йогачара не является абстрактной доктриной, возникшей вне связи с буддийской доктриной. Вовсе нет. Йогачара прежде всего стремится отыскать, а потом снять, элиминировать причины и корни привязанности к объектам внешнего мира, порождающей аффективные состояния (клеши) и вовлеченность в круговорот сансары. Йогачара утверждает, что вначале развертывающееся вовне сознание само конструирует объекты привязанности, перенося на них свои свойства и качества, а потом само же «хватается» за них, формируя влечения и привязанности.

Не будем углубляться здесь в вопрос о том, можно ли вообще квалифицировать йогачару как идеализм. Возможно, предпочтительнее говорить о йогачаре как о буддийской феноменологии сознания, а не как об идеализме. Однако необходимо отметить, что даже если это и идеализм, то это весьма специфический идеализм. Он не имеет ничего общего с европейским идеализмом, коренящемся в онтологическом реализме (признании объективного, *реального*) существования общих понятий (Платон, Гегель). Он также совершенно отличен от идеализма фихтеанского типа, дедуцирующего бытие из самосознания трансцендентального Я. Учению о только лишь сознании ближе (несмотря на все отличия) формы западной философии, склоняющиеся к радикальному номинализму и эмпиризму [8] (уже упоминавшийся Беркли и, конечно, Юм), а также феноменологический подход к проблеме сознания и его состояний и содержаний (Гуссерль).

Еще раннебуддийская Абхидхарма учила об участии сознания в процессе восприятия с самого начала. Она выделяла шесть типов чувственного сознания: зрительное сознание, слуховое, обонятельное, осязательное, вкусовое и «умственное» (*мановиджняна*) — поскольку «ум» (*манас*) рассматривался также как восприни-

мающая способность (*индрия*), объектом (*вишая*) которой были «дхармы» (в данном случае объекты, относившиеся Абхидхармой к «дхармовому элементу», *дхарма дхату*, то есть четырем скандхам за вычетом

[98]

«материальной» рупа скандхи — см. лекцию 2). Однако раннюю Абхидхарму, в отличие от йогачары, не интересовал вопрос об источнике сознания. Поэтому она ограничивалась этими шестью видами сознания (точнее, шестивидным сознанием чувственных восприятий), которые вместе с шестью способностями восприятия — индриями (зрение — глаз, слух — ухо и т. д.) и шестью типами объектов восприятия — вишая (цветоформа, звук, запах и т. д.) образовывали классификацию дхарм по базам познания (восемнадцати *дхату*) [9].

Йогачара не могла ограничиться такими классификациями. Поэтому ее создатели дополнили перечень видов сознания еще двумя типами. Ими были введены так называемые седьмое и восьмое сознания (поскольку типы сознания всегда перечисляются в текстах в определенной последовательности, их часто обозначают просто порядковым номером в этом списке): *манас* (*клиштамановиджняна*) [10] и *алая-виджняна*.

Слово «клиштамановиджняна» означает «загрязненный», или «омраченный ум», но, как уже говорилось ранее, йогачарины обычно называют его просто «манасом», чему и мы также будем следовать далее. Его также называют «цепляющимся» или «хватающимся умом», поскольку именно манас образует тот центр эмпирической личности, который человек принимает за «я». Именно манас ответствен за возникновение иллюзии существования самостоятельной индивидуальности, отличной как от других индивидуальностей, так и от внешнего мира. Манас порождает активно заинтересованное отношение к внешнему миру, формируя чувства: «это я, а это другие люди», «это я, а это внешний мир», «это мое, а это не мое» и вытекающие из них многообразные по своим проявлениям привязанности, влечения и отторжения. Манас — корень всех форм эгоизма и эгоцентризма. Феноменологически манас также является осью, объединяющей все данные восприятий и все формы психической деятельности в единое целое, называемое «личностью».

Однако и манас не является коренным, или базовым сознанием, поскольку для него также существует нечто, воспринимаемое манасом в качестве *Атмана* — простого вечного субстанциального «я», или души. Это «нечто» и есть восьмое сознание — *алая-виджняна* (буквально: «сознание-сокровищница», «сознание-хранилище»).

Алая-виджняна, таким образом, является коренным сознанием (*мула-виджняна*), или, как говорят тибетцы, это есть «сознание — корень всего» (тиб. сем кюн жи/семс кюн гжи). Все остальные виды сознания (семивидное эмпирическое сознание) с их интенциональностью и содержаниями проистекают из алая-виджняны или, точнее, являются формами ее инобытия, ее превращенными формами (*паринама*). Но алая-виджняна никоим образом не Абсолют и не субстанция. Во-первых, как мы увидим позднее, алая-виджняна относится к уровню относительно реального, а не совершенно реального. Во-вторых,

[99]

алая-виджняна представляет собой не покоящуюся, «пребывающую» субстанцию, а континуум, и тексты часто сравнивают ее с рекой или потоком. Естественно, что

алая-виджняна, как и все проистекшее из нее, непостоянна (анитья) и мгновенна. В-третьих, алая-виджняна неизмеримо много: каждое живое существо с переживаемым им миром сводится к «своей» алая-виджняне, которая сама предлежит субъектно-объектной дихотомии.

Как уже говорилось, само слово «алая-виджняна» означает «сознание-сокровищница». Но какие же «сокровища» хранятся в этом «вместилище»? Интересно, что, согласно йогачаре, сама алая-виджняна вполне пассивна и ничего как таковая не производит, будучи своего рода текучей «оболочкой», «контейнером». Но в этом контейнере, как зерна в мешке (метафора оригинальных текстов), покоятся «семена» (*биджа*). Эти «семена» суть не что иное, как «энграммы», элементарные единицы информации (в самом широком смысле этого слова), закладываемые в алая-виджняну с безначальных времен в процессе развертывания психического опыта субъекта. Все воспринятое и пережитое субъектом попадает в «сознание-сокровищницу» и хранится в ней в виде «семян» опыта. Но в надлежащий момент, определенный *кармой* существа, эти семена под воздействием присущей им так называемой силы, или энергии сознания (*мати шакти*), начинают «прорастать», то есть проецировать свои содержания вовне. В результате алая-виджняна полагает себя в виде эмпирического субъекта, с которым она себя и отождествляет («присваивает» его), и коррелирующего с ним мира чувственно воспринимаемых объектов. Понятно, что «костяком» эмпирического субъекта являются семь эмпирических форм сознания, в свою очередь, представляющими собой превращенные формы базового сознания [11]. В процессе восприятия в алая-виджняну закладываются новые семена — *биджа*, и весь процесс повторяется. При этом нельзя сказать, что было раньше — «курица или яйцо», то есть был ли первый акт проекцией «семян» или же закладыванием «семян» в «мешок» алая-виджняны в процессе восприятия. Этот вопрос абсолютно некорректен, поскольку эти процессы не имели никакого абсолютного начала, они *безначальны*.

Здесь уместен такой пример. Представьте себе спящего человека, видящего сны. Его мозг — алая-виджняна. Этот мозг полагает свои содержания в виде эмпирического субъекта сновидения (то есть того «я», с которым отождествляет себя во сне спящий человек) и множества объектов, которые этот субъект принимает за реальные вещи объективного мира, хотя и он, и объекты представляют собой лишь проекции мозга спящего и сводятся к нему (при этом мозг как бы трансцендентен субъектно-объектной дихотомии сновидения). Но мы во сне, как правило, черпаем материал для сновидений из опыта бодрствования, а алая-виджняна получает материал для новых «порций» психического опыта исключительно из предшествующего психического опыта. То есть

[100]

спящий из нашего примера всегда спит, черпая материал для своих сновидений из предыдущих сновидений.

Почему семена вообще проецируют свои содержания вовне? Здесь следует разъяснить еще один йогачаринский термин — *васана*. Это слово буквально означает искурение (например, курительной палочки) или источение аромата (цветком, надушенной женщиной). Обычный пример: мимо прошла надушенная женщина. Она уже ушла, но аромат ее духов еще разлит в воздухе. Таким образом, «васана» — это некое остаточное впечатление, привычка, склонность к определенному поведению. Например, представьте себе, что вы всегда ходите до станции метро одной и той же дорогой, но из-за ремонта ее перегородили, и вам надо изменить маршрут. Выходя из дома, вы знаете, что надо идти не налево, как всегда, а направо, но вы тем не менее каждый раз вначале по привычке поворачиваете нале-

во. Вот это воздействие привычки и есть васана. Это слово по-разному переводилось на русский язык — «следы», «отпечатки», «следы — впечатления», «сила привычки» и т. д. Но, пожалуй, наиболее удачной попыткой перевода можно считать все же выражение «сила привычки» или «энергия привычки»; кстати, именно на этом варианте остановились многие китайские переводчики буддийских текстов (кит. *си ци*).

Йогачара полагает, что с безначальных времен в алая-виджняне накопилась васана (тенденция) к проецированию «семян» вовне. Таким образом, сознание всегда интенционально, однако сила васан определяет эту интенциональность исключительно как направленность вовне, устремленность к опредмечиванию и конструированию иллюзорной субъектно-объектной дихотомии, в основе которой лежит влечение и жажда обладания. Для достижения освобождения от сансарического существования, суть которого — страдание, йогину следует радикальным образом трансформировать сознание, полностью изменив его интенциональность. Этот поворот алая-виджняны от проецирования вовне к обращенности на себя самое получил название «поворота в [самом] основании» (*ашрая паравритти*). С него начинается долгий путь к обретению состояния Будды и окончательной нирване.

Прежде всего йогину следует «опустошить» алая-виджняну от семян — носителей информации, подобно тому как из мешка высыпают зерно. Попутно преодолеваются васаны — сформировавшиеся с безначальных времен тенденции к проецированию содержимого алая-виджняны вовне. Тогда алая-виджняна оказывается направленной на самое себя. Теперь это чистое сознание, свободное от какой-либо дуальности и дихотомичности, вне субъектно-объектной оппозиции. Утратив свои различающие функции, алая-виджняна, собственно, перестает быть *виджняной*, сознанием. Теперь это чистая зеркальная мудрость, совершенный безобъектный гносис (*джняна*). На этом путь к нирване завершен. Однако следует отметить, что йогачарины как махаянисты не ограничивались хинаянским идеалом нирваны, сделав очень многое для разработки

[101]

учения о бодхисаттвах и пути бодхисаттв. Именно йогачаринам принадлежит заслуга окончательного для традиции и максимально полного описания пути бодхисаттвы. Они же придали завершенность и махаянской доктрине Трех Тел Будды.

Как уже говорилось ранее, йогачарины признавали множественность алая-виджняны; каждое живое существо (*грахака*, эмпирический субъект) с переживаемым им миром объектов (*грахья*) сводится к «своей» алая-виджняне. Из этого следует, что каждое живое существо переживает свой собственный мир, отличный от миров других живых существ, и лишь Будда, в силу своего всеведения (*сарваджнята*), знает содержания сознания и миры всех существ. Отсюда следует вопрос: почему же миры, переживаемые всеми существами, столь сходны, что могут рассматриваться как один и тот же мир? Ответ йогачары: в силу общности кармы, определяющей уровень развертывания сознания каждого типа существ (людей, животных и т. д.) и характер их тел как объективации их кармических плодов, к которым и «подстраивается» тип переживаемого ими «объективного» мира. Другими словами, поскольку все мы — люди, то и переживаемые нами миры есть «миры людей», все же различия между ними определены особенностями индивидуальной кармы. Как говорится в «Виджняптиматра сиддхи шастре», подобно тому как свет многих ламп в одном помещении образует единое освещение, так и миры множества существ образуют единую согласованную реальность (в относительном смысле этого слова). Согласованность между мирами объясняется определенной корреляцией между кармами существ. Например, сейчас я в моем мире в силу особенностей моей кар-

мы читаю лекцию студентам, причем я не имею доступ в их миры и к их сознаниям. Студенты «моего» мира — лишь образы, миражи. Но каждый из студентов в переживаемых ими мирах, в силу их кармы, слушает мою лекцию. Но при этом я для студентов (как и они друг для друга) — тоже лишь мираж, образ сознания каждого из них. Будда же может реально общаться с каждым существом, непосредственно входя в его сознание. Позднее подобный подход породил для йогачаринов проблему опровержения солипсизма, но об этом мы поговорим позднее.

С доктриной сознания йогачаринов самым непосредственным образом связана их теория «трех уровней реальности», или, дословно — «трех уровней своебытия» (*трисвабхава*), хотя, как мы увидим, на самом деле, согласно йогачаре, ни один из этих уровней не обладает подлинным своебытием.

Обратимся к трактату Васубандху (?) «Трисвабхава нирдеша» («Рассмотрение трех уровней реальности»). В нем автор приводит такой пример: некий маг (здесь — иллюзионист-фокусник) силой мантры на глазах у публики из куска дерева создает слона. Что этот пример означает? Васубандху дает две его интерпретации, существенно отличающихся друг от друга; позднее разные

[102]

традиции, сформировавшиеся в рамках йогачары, ориентировались на одну из этих интерпретаций.

Согласно первому объяснению, слон, которого нет — ведь он лишь созданная магом иллюзия, — это уровень ментально сконструированной реальности, совершенно призрачной и нереальной по своей природе. Этот уровень называется *парикалпита*, «сконструированная реальность». Но форма слона, или видимость слона, обладает относительной реальностью: ведь она воспринимается глазами зрителей, а следовательно, эмпирически наличествует. Это уровень относительно реального (*паратантра*; дословно: «существующее с опорой на другое»). Отсутствие же иллюзорно сконструированного в относительно реальном (отсутствие *парикалпиты* в *паратантре*) есть уровень истинно или совершенно реального (*паринишпанна*). То есть понимание того, что никакого слона нет, что он только видимость, есть истинно совершенное знание. Другими словами, совершенно реальное — это отсутствие заблуждения (*парикалпита*) относительно природы эмпирически реального (*паратантра*): паратантра, видимая именно как *паратантра* суть паринишпанна. В приведенном примере уровень паринишпанна реализуется тогда, когда зрители перестают заблуждаться относительно природы видимого ими слона, осознавая, что он — только видимость, и ничего более.

Как этот пример раскрывается в собственно философской перспективе?

Парикалпита — это уровень реальности (или уровень познания, что для йогачаринов практически одно и то же), соответствующий обыденному мировосприятию. Это мир самосущих объективных вещей и самостоятельных субъектов, мир, как его понимает обыватель, судящий обо всем с позиций непосредственной данности в восприятии и простого здравого смысла. Это уровень ментальных конструкций (*кальпана*) и проекций омраченного сознания. Он подобен чистой иллюзии и имеет природу миража.

Паратантра — это уровень реальности, как ее понимает Абхидхарма и мадхьямака. Это мир «только лишь сознания», в котором нет ничего самосущего и в котором каждый феномен существует в зависимости от других феноменов в цепи их

взаимообусловленности. Вся йогачаринская феноменология сознания, включая алая-виджняну, относится к анализу именно этого уровня. Он обладает относительной реальностью, будучи чистой видимостью, но не полной иллюзией. Разумеется, реальность этого уровня пуста по своей природе, в соответствии с доктриной мадхьямаки.

Уровень паринишпанны детально анализируется йогачаринами на основе абхидхармистской методологии. Йогачарины выделяют сто дхарм (у сарвастивадинов список дхарм состоял из семидесяти пяти единиц), которые понимаются ими, естественно, только лишь как *праджняпти сат*, то есть как конвенциональные (условные) единицы языка описания сознания и психического опыта.

[103]

Паринишпанна — это уровень совершенного знания, присущего Буддам. Это понимание пустотности паратантрического уровня основано на формуле «паратантра минус парикалпита равно паринишпанне». Видение паратантры как она есть, в ее «таковости» (*татхата*), и есть совершенное знание, лишённое субъектно-объектной дуальности.

Вторая интерпретация примера со слоном, данная в том же самом тексте, практически сразу же за первой, рисует совершенно иную картину.

Здесь Васубандху так объясняет свой пример: мантра, посредством которой из куска дерева возникает иллюзия слона — это алая-виджняна; слон, который есть чистая иллюзия — парикалпита; видимая форма слона — паратантра и, наконец, *кусок дерева* — это *паринишпанна*. Таким образом, в этом примере уровень совершенной реальности отнюдь не есть «паратантра минус парикалпита». Это есть особый, имеющий онтологический статус уровень, истинно сущее, иллюзорно превращаемое различающим сознанием (алая-виджняна) в подобный миражу мир явлений, основывающийся на субъектно-объектной дихотомии. В буддийской терминологии это — Дхармовое Тело Будды, *бхутататхата* (истинная реальность как она есть), *Татхагатагарбха* (здесь: природа Будды как истинная действительность), *дхармата* (природа дхарм) и даже Единый Ум (*экачитта*).

Первая интерпретация природы третьего (совершенно истинного) уровня реальности характерна для «классической» йогачары Асанги и, особенно — Васубандху, а также для логико-эпистемологического направления йогачары. Вторая — для синкретического направления, объединившего в себе философию йогачары и теорию Татхагатагарбхи, а также для учения большинства тантр. Нетрудно заметить, что первая интерпретация сохраняет парадигму «нормативного» буддийского феноменализма, тогда как вторая стимулирует развитие буддийской мысли в направлении развития онтологического трансцендентализма и метафизики.

Можно высказать, правда, одно предположение, примиряющее две интерпретации уровня совершенной истины: первую из них можно считать гносеологической, описывающей три уровня познания реальности, а вторую — онтологической, описывающей реальность как она есть (уровень паринишпанна) и ее деформацию в несовершенном познании, обусловленном различением, ментальным конструированием и субъектно-объектной дихотомией. Вершиной этой онтологизирующей тенденции в буддизме стало формирование и развитие теории Татхагатагарбхи, которой будет посвящена следующая лекция. А пока кратко рассмотрим логико-эпистемологическую ветвь философии йогачары.

Ее основателем является выдающийся мыслитель, реформатор индийской логики Дигнага. Он был брахманом из Южной Индии, однако принял буддизм, постригся в монахи и стал учеником Васубандху. Однако он разошелся

[104]

с учителем по вопросам логики и основал собственную школу, тогда как преемниками Васубандху стали Стхирамати и Дхармапала. Логическую реформу Дигнаги закрепил Дхармакирти (вторая половина VII века), который придал новой школе ее окончательный вид. Значительный вклад в развитие логики и эпистемологии поздней йогачары внесли философы, сочетавшие йогачару с умеренной мадхьямакой — Шантаракшита и Камалашила. Эта школа, пожалуй, наиболее хорошо изучена как в российской науке (благодаря пионерским трудам Ф.И. Щербатского), так и в зарубежной (только по философии Дхармакирти за последние десять лет было проведено две представительные международные конференции).

До логической реформы Дигнаги — Дхармакирти все индийские философы (как буддийские, так и брахманские) пользовались логическими методами брахманистской школы *ньяя*. Теперь буддизм стал значительно сильнее в области логики и эристики, чем брахманизм, и буддисты стали очень опасными оппонентами в традиционных диспутах. Но здесь мы сталкиваемся с историческим парадоксом: с одной стороны, буддисты стали практически непобедимыми диспутантами, а с другой — именно в эпоху расцвета поздней йогачары буддизм окончательно утрачивает свои позиции в общеиндийском масштабе, уступая все больше и больше натиску возрождающегося индуизма. Видимо, экзальтированная любовь к личному Богу (*бхакти*), которую проповедовали и воспевали индуистские аскеты-бхакты *альвары* и *наянары*, и вера в блаженное слияние с божественным Возлюбленным оказались ближе и нужнее народу, нежели ученое превосходство и диалектический блеск буддистов. К тому же в это время в рамках брахманской индуистской традиции окончательно сформировалась философская система, известная как *адвайта-веданта* («недвойственная веданта»), созданная в VII — IX веках *Гаудападой* и *Шанкарой* (*Шанкарачарьей*). Эта система удачно сочетала в себе сильные стороны буддийской философии (противники даже называли Шанкару тайным буддистом) и индуистской теологии, что и сделало ее в глазах брахманов удачной и эффективной альтернативой буддизму.

Впрочем, только в XII веке, когда буддизм в Индии (прежде всего на территории современного штата Бихар и в Бенгалии) доживал свои последние дни, брахманистская мысль созрела до теоретического реванша, которым стала новая логическая школа *навья-ньяя* («новая ньья»), основанная *Гангешей*. Однако, утратив такого мощного философского оппонента, каким был буддизм, брахманы не потребовали в полной мере могучую аналитику школы Гангешы, которая, по меткому выражению одного индолога, превратилась в великолепную мельницу, в которой нечего было толочь.

Поздняя йогачара полностью господствовала в монастырских университетских центрах Индии VIII — XII веков, откуда она и попала в Тибет, где стала основой монастырского образования: именно с нее (*прамана* —

[105]

дисциплина, посвященная логике, учению об источниках познания и критериях правильного знания) начиналось философское образование (*цанид*) в Стране Снегов. Но в Китае (и вообще на Дальнем Востоке) поздняя йогачара осталась практи-

чески неизвестной (ее открытие там относится во многом уже к XX веку, когда она обратила на себя внимание крупного философа так называемого постконфуцианского направления *Сюн Шили*).

Поздние йогачарины фактически отказались от концепции алая-виджняны, сочтя ее неким надэмпирическим метафизическим допущением, принятие которого противоречило их установке на радикальный эмпиризм. Однако они расширили объем понятия «васана», активно используя его в своей философии. Например, такой васаной, конвенциональной «стародавней привычкой», с точки зрения поздних йогачаринов, является язык.

Отказались они и от учения о трех уровнях реальности, вернувшись к принятой мадхьямиками модели двойственной истины (условной и абсолютной). С другой стороны, поздние йогачарины еще более отчетливо сформулировали учение об объекте восприятия как результате ментального конструирования. Здесь важную роль сыграл Шантаракшита, который разработал знаменитую теорию *сахопаламбхади*, согласно которой объект чувственного восприятия тождествен комплексу самих восприятий (например, синий лотос есть не что иное, как комплекс определенных зрительных, обонятельных и осязательных восприятий), что очень близко основному тезису философии Беркли. Вместе с тем они полагали, что за этими ментальными конструкциями скрыт некий «чистый бескачественный объект», трансцендентный операциям и формам сознания и данный в его истинности в первичном акте чувственного восприятия (*пратьякша*). Именно этот аспект поздней йогачары позволил Ф.И. Щербатскому называть ее трансцендентальным, или критическим идеализмом, в отличие от «догматического идеализма» школы Асанги — Васубандху. Поздние йогачарины предлагают очень тонкий анализ познавательного процесса, в ходе которого уже на первых ступенях практически мгновенного акта восприятия стержень познания — «чистый объект» — окружается непроницаемой оболочкой ментальных конструктов и проекций (*кальпана*) [12]. На этом основании позднюю йогачару иногда называют «саутрантика-йогачара», поскольку «репрезентационисты»-саутрантики, с одной стороны, признавали существование «внешней» реальности, трансцендентной сознанию, а с другой — допускали принципиальную неадекватность ее отражений в сознании воспринимающего субъекта. Другими словами, они проводили различие между объективной реальностью и ее явлением сознанию. Однако, в отличие от саутрантиков, йогачарины отказывались рассматривать внешние объекты как причины существования идеаций-явлений в силу принципиальной невозможности (по учению йогачары) непосредственного восприятия чего-либо

[106]

трансцендентного сознанию. В конечном итоге в философии поздней йогачары само сознание является себе же в акте чувственного восприятия.

Далее последователи Дигнаги и Дхармакирти восстановили в правах древнюю теорию мгновенности (*кшаникавада*), переосмыслив ее, однако, в соответствии с основными положениями йогачаринского учения. Теперь под мгновением (*кшана*) понимается неуловимый единичный акт восприятия, в котором реальность присутствует как таковая (*татхата*), еще не будучи подвергнутой операции преобразования в сознании, в процессе ментального конструирования и концептуализации. Такое мгновение-восприятие носит техническое название *свалакшана* (дословно: «то, что наделено своим собственным признаком»; «сва» — «свой» и «лакшана» — «признак», «свойство»). Свалакшана рассматривается поздними йогачаринами как элемент истинной реальности (*парамартхика*), доступный нам в чувственном познании (*пратьякша*). Как таковая, свалакшана рассматривалась как нечто предле-

жащее субъектно-объектной дихотомии (*адвая* — недвойственность). Для обретения этого элемента знания истинной реальности поздние йогачарины разработали особую процедуру очищения опыта от ментальных конструкций и концептов, бывшую подлинной *йогой* этой школы. Ее цель — обретение окончательной нирваны, понимавшейся как полное прекращение конструирующей и концептуализирующей деятельности сознания, элиминация субъектно-объектной двойственности, исчерпание *васан* и *санскар* (элементарных подсознательных импульсов), замена сознания недвойственным *гносисом* (*джняна*) и обретение полной когерентности с истинно сущим, полной согласованности с реальностью как она есть.

Поздние йогачарины признают два источника познания — чувственное восприятие (*пратьякша*) и логический вывод (*анумана*), причем только в чувственном восприятии содержится элемент правильного знания о реальности как она есть, тогда как логический вывод способен дать знание только применительно к уровню относительной истины. Этот тезис связан с крайним номинализмом поздней йогачары. Только единичное реально, любые общие понятия и абстракции (вроде таких идей, как «вечность», «бесконечность», «субстанция») являются ментальными конструктами в чистом виде, — утверждают йогачарины. «Лес» — ментальный концепт, но даже «дерево» — ментальный концепт. Реально существуют только вот эта конкретная пальма или та акация. Любое наименование уже содержит в себе элемент такого конструирования. Представление — это то, что может быть принципиально обозначено словом, то есть нечто семиотичное (при этом важна именно принципиальная обозначаемость; младенцы и животные не умеют говорить, но их представления также принципиально маркируемы языком). Реальность же как таковая — несемiotична, ибо язык (в самом широком смысле) есть лишь условность, «стародавняя васана». Любое обозначение имеет сугубо

[107]

отрицательную ценность. Когда мы говорим: «Это корова», — то мы имеем в виду лишь то, что перед нами не лошадь, не собака, не слон, не человек и т. д. (эта теория наименования как исключения значений получила название *алоха*). Номинализм поздней йогачары простирается столь далеко, что она готова отказаться от категории «общего» (*саманья*) как таковой, заменив ее категорией «со-формного» (*сарупья*): реальны не коровы, реальна только вот эта Буренка, Звездочка, Машка. Мы называем все эти существа «коровами» только потому, что они «со-формны», обладают сходными признаками и свойствами, что отличает их от собак («со-формных» между собой Шариков, Жучек и Барбосов), кошек, слонов, людей и т. д.

В плане формальной логики наиболее интересно разделение Дхармакирти силлогизмов на «вывод для себя» и «вывод для другого». Здесь, по существу, Дхармакирти выразил весьма существенную мысль о нетождественности форм мышления как такового и их логического (в данном случае силлогистического) оформления. В целом же, реформируя традиционный пятичленный силлогизм школы ньяя, Дигнага и Дхармакирти значительно приблизили его по форме к хорошо знакомому нам аристотелевскому силлогизму.

Весьма специфической областью философской деятельности поздних йогачаринов было их обсуждение проблемы солипсизма [13].

Проблема солипсизма активно обсуждалась и обсуждается в западной философии, будучи доктриной, которую, по выражению Б. Рассела, трудно принять и так же трудно опровергнуть. При этом выделяются различные типы солипсизма (метафизический солипсизм, эпистемологический солипсизм, солипсизм данного мгнове-

ния и другие). Вместе с тем не обошла проблему чужой одушевленности и буддийская философия, прежде всего логико-эпистемологическое направление поздней школы йогачара. Двое из ее представителей — Дхармакирти и Ратнакирти — занимались проблемой солипсизма специально и оставили сочинения, посвященные этой теме.

Сама буддийская доктрина не давала никаких оснований для сомнений в существовании других субъектов, поскольку она прямо провозглашала (устаи самого Будды) принцип спасения всех живых существ, породивший идеал бодхисаттвы, движимого великим состраданием ко всем формам жизни, ввергнутым в круговорот сансары. Кроме того, махаянский буддизм также утверждал учение о всеведении (сарваджнята) Будды, которое предполагало и знание Буддой всех психических процессов всех живых существ. Предполагалось также, что и продвинутые йогины также обладали способностью проникать в чужую психику.

Ф.И. Щербатской переводил название знаменитого трактата Дхармакирти «Сантанантара сиддхи» как «Обоснование чужой одушевленности», и, по существу, этот перевод, конечно, верен. Однако следует иметь в виду, что буддизм в своей доктрине анатмавады отрицает существование постоянного «я»,

[108]

или души, и рассматривает живое существо в качестве потока, или континуума (*сантана*), элементарных психических состояний (дхарм). Следовательно, название данного текста можно перевести дословнее как «Трактат, дающий окончательное доказательство существования других континуумов».

Хотя, как говорилось ранее, буддийская доктрина не давала никаких оснований для солипсизма, философия школы йогачара, провозгласившая принцип «только лишь сознание» или «только лишь психическое» (*виджняптиматра*, *читтаматра*), естественным образом подошла к проблеме чужого «я», особенно после того, как Шантаракшита и Камалашила разработали доктрину *сахопаламбхади*, которая, подобно берклианству, провозглашала тождество восприятий и воспринимаемого. (Заметим в скобках, что это обстоятельство подтверждает тот факт, что философский дискурс в рамках буддизма развивался с достаточной степенью автономности от собственно религиозной доктрины буддизма.) Таким образом, вставал вопрос: если тела других людей, подобно прочим воспринимаемым объектам, тождественны восприятиям субъекта, то стоит ли за этими телами другой психический субъект, отличный от воспринимающего?

Дхармакирти, предложивший свое доказательство существования других живых существ (других континуумов, или сознаний), сводящееся к тому, что за действиями тел живых существ не стоит никакой психический акт в сознании воспринимающего (а следовательно, им предшествует таковой акт в их собственном сознании, которое, следовательно, существует), сделал одну существенную оговорку. Он заявил, что таким образом доказывается существование других существ на уровне только относительной истины (*санвритти*, *вьявахарика*), но не на уровне абсолютной истины (*парамартхика*). Именно эта оговорка и стала отправной точкой для рассуждений его последователя Ратнакирти (ок. 1070 г.).

Трактат Ратнакирти называется «Сантанантара душана», то есть «Опровержение существования других континуумов» и по видимости кажется направленным против тезиса Дхармакирти. Однако это не так. Дхармакирти доказывал, что множественность сознаний-континуумов существует на уровне относительной истины.

Ратнакирти доказывает, что она *не существует* на уровне абсолютной истины. Для обоснования этого положения Ратнакирти обыгрывает то обстоятельство, что, согласно эпистемологии школы йогачара, только чувственное восприятие (пратьякша) единичного (как уже говорилось, йогачарины — крайние номиналисты) содержит элемент действительного знания, тогда как логический вывод (анумана) имеет отношение только к области условно, или относительно, реального, ибо имеет дело с общим (саманья). В непосредственном же опыте чужие сознания для нас — как «рога зайца» или «сын бесплодной женщины». Способствует такой постановке вопроса и йогачаринское педалирование теории мгновенности, объявляющей единственно

[109]

реальным данное мгновение (свалакшана) и рассматривающей такие понятия, как «вечность» и даже «длительность» в качестве ментальных конструктов (кальпана).

Какая метафизика стоит за утверждением Ратнакирти о том, что хотя на уровне эмпирической/относительной истины другие сознания/континуумы существуют, но на уровне абсолютной истины их нет? Сам Ратнакирти этого не говорит, избегая, как и все буддисты, метафизических заявлений, но на основании наших знаний о позднем махаянском буддизме и различных намеков, содержащихся в позднемахаянских текстах, можно предположить, что Ратнакирти является приверженцем своеобразного трансцендентального солипсизма, практически тождественного мнимоизму брахманистской *адвайта-веданты*: поистине существует только одно абсолютное сознание, иллюзорно являющее себя себе самому в виде множества эмпирических субъектов-сознаний с коррелирующими им переживаниями «внешнего» мира. Аналоги можно найти и в современном Ратнакирти кашмирском шиваизме; его теоретики (такие, как Абхинавагупта) утверждали, что единое абсолютное Я (Атман) полагает себя в виде множества душ (*джива*), каждая из которых переживает свой собственный мир, но вместе эти миры образуют единую согласованную относительную реальность. Подобного рода воззрения характерны не только для индийских учений. Так, иранский суфийский мыслитель XIV века шиит Хайдар Амули избрал такой образ для выражения аналогичной идеи: на столе стоит одна свеча, но она отражается во множестве зеркал. Реальна только одна свеча, все остальные — лишь видимость.

Данная концепция демонстрирует глубокое единство буддийской традиции. Нетрудно заметить, что поздняя йогачаринская концепция вполне совпадает с позицией теории *Татхагатагарбхи*, которая обычно рассматривается в качестве чуть ли не противоположной классической йогачаринской. Различия между ними скорее относятся к области выражения, описания и расстановки акцентов, нежели сущностного ядра этих доктрин. Так, мыслители направления *Татхагатагарбхи* склонялись к позитивному описанию абсолютного сознания, единого Я, тогда как йогачарины предпочитали оставаться на твердой почве эпистемологии и логики, избегая метафизических и квазитеологических спекуляций и оставляя постижение природы абсолютного сознания на долю йогического опыта и трансперсонального инсайта.

Ранее мы говорили о школах буддийской философии, которые уже в древности выделяли сами буддисты. Теперь речь пойдет о направлении, не имеющем даже традиционного названия, но которое тем не менее не может быть сведено ни к мадхьямаке, ни к йогачаре. Это направление получило в современной буддологии название теории *Татхагатагарбхи*. Несомненно, что это учение начало складываться в Индии во вполне самостоятельную школу,

[110]

пятую буддийскую *ваду*, однако этот процесс остался незавершенным, и теория Татхагатагарбхи постепенно начала поглощаться йогачарой, образовав в конце концов с этой школой единое синкретическое учение. Тем не менее генезис теории Татхагатагарбхи никак не связан с учением о «только лишь сознании»; более того, тибетская традиция (особенно школа *Гелуг-па*) связывает базовые трактаты этого направления не с йогачарой, а с мадхьямакой.

Судьба теории гарбхи (так в дальнейшем мы будем сокращать длинное слово «Татхагатагарбха») в разных регионах распространения Махаяны была неодинаковой. В Тибете она продолжала существовать как важный, но подчиненный элемент школ, ориентированных на умеренную мадхьямаку и йогачару. Только лишь традиция *джонанг-па*, бывшая ответвлением школы *Сакья-па*, непосредственно опиралась на доктрину гарбхи. Однако еще в XVII веке она прекратила свое существование. Впрочем, несмотря на свою малочисленность, джонанг-па дала такого выдающегося деятеля тибетского буддизма, как *Таранатха*, знаменитого традиционного историка буддизма. Но в Китае именно теория гарбхи оказалась тем элементом, который был необходим для окончательного восприятия и усвоения буддизма в этой стране. Здесь учение о гарбхе достигло своей зрелости и расцвета, став теоретической основой всех ведущих школ китайского (а потом и всего дальневосточного) буддизма.

О том, что теория гарбхи возникала как вполне самостоятельное направление, свидетельствует тот факт, что она опиралась на вполне конкретные сутры и имела свои трактаты (*шастры*), по содержанию отличавшиеся как от сочинений мадхьямиков, так и йогачаринов. Наиболее важны для этого учения три сутры — «Татхагатагарбха сутра», «Махапаринирвана сутра» и «Шрималадэви симханада сутра». «Ланкаватара сутра», в которой также достаточно много места уделено теории гарбхи, отразила этап начала сближения теории гарбхи и философии йогачары.

Самой важной *шастрой* этого направления является один из трактатов Майтреи-Асанги, а именно «Ратнаготра вибхага», или «Уттаратантра» (III в.). Экзегеты тибетской школы Гелуг-па относят этот трактат к мадхьямака-прасангике и считают его учение «окончательным» (*нитартха*), хотя реальное его доктринальное наполнение очень далеко от мадхьямаки. Помимо этого текста, следует назвать еще приписываемый Васубандху трактат «О природе Будды» (*Буддхаготра шастра*) и сохранившуюся только в китайском переводе небольшую работу Сарамати «Махаянский трактат о том, что в дхармовом мире нет различий» (*Дхармадхату авишеша шастра; Да чэн фацзе у чабе лунь*).

Другие трактаты, в которых идеи гарбхи являются определяющими, уже содержат в себе значительный элемент философии йогачары. Синтез теории гарбхи и йогачары проявился, в частности, во введении йогачаринской терминологии (алая-виджняна, васаны и др.) и в сближении терминов «Татхагатагарбха» и «алая-виджняна». Вершины и полной теоретической зрелости этот

[111]

синтез достиг в тексте, написанном, по всей видимости, в Китае, в VI веке и на китайском языке. Это «Трактат о пробуждении веры в Махаяну» (*Да чэн ци синь лунь; Махаяна шраддхотпада шастра*), приписываемый без всякого на то основания *Ашвагхоше* (I в. н. э.), автору знаменитой поэмы о жизни Будды «Буддхачарита».

Что означает само слово *Татхагатагарбха*? Татхагата, как уже говорилось, один из основных эпитетов Будды; в данном случае, это просто синоним слова «Будда». А слово «гарбха» полисемично, причем, по-видимому, именно поэтому и было выбрано неизвестными создателями этого термина. Во-первых, оно имеет значение «зародыш», «эмбрион». Во-вторых, оно обозначает то вместилище, в котором зародыш находится, — матку, хорион, лоно. Таким образом, слово «Татхагатагарбха» может быть понято и как «Зародыш Будды», и как «Лон Будды», «Вместилище Будды». Оба эти значения весьма существенны для теории гарбхи.

В первом значении гарбха понимается как зародыш состояния Будды в каждом живом существе. Другими словами, каждое живое существо потенциально наделено природой Будды или потенциально является Буддой. Этот тезис получил в традиции две достаточно отличающиеся друг от друга интерпретации. Согласно первой из них, гарбха должна пониматься сугубо метафорически, как некая возможность для каждого живого существа стать Буддой: в природе существ нет ничего, что могло бы помешать им стать Буддами. Ни о какой сущности или субстанции, которая могла бы называться «природой Будды», в данном случае речь не идет. Когда Будда в сутрах возвещал истину о том, что в каждом существе скрыт зародыш состояния Будды, он имел в виду лишь то, что каждое существо имеет возможность стать Буддой. Эта интерпретация принималась практически всеми направлениями Махаяны, в том числе, и такими, которые (как, например, гелугпинцы в Тибете) считали окончательным учением мадхьямака-прасангику. Некоторым исключением была классическая йогачара, поскольку йогачарины (в соответствии с учением «Йогачара бхуми шастры») делили всех людей на особые категории или классы (*готра*; всего таких готр насчитывалось пять), в зависимости от их способности продвижения по буддийскому Пути. Например, считалось, что некоторые люди (по крайней мере, в данной жизни) по своей природе лишены возможности стать Буддами или бодхисаттвами; их «потолок» — состояние хиньяниста-шравака. Допускали йогачарины и существование *иччханتيков*, то есть людей, по своей природе принципиально лишенных возможности достичь пробуждения. Доктрина же гарбхи провозглашала существование только одной готры — готры Татхагаты, «семьи Будды», к которой и принадлежат все живые существа. Но позиция йогачаринов, исключавших равную возможность для существ обрести пробуждение, была исключением среди направлений махаянского буддизма.

[112]

Вторая интерпретация предполагала, что в живых существах реально присутствует некая особая сущность, которая может быть названа «природой Будды». Если первая интерпретация теории гарбхи утверждала, что все существа *могут* стать Буддами, то вторая провозглашала, что все живые существа уже *есть* Будды и им надо только реализовать свою потенциальную «буддовость». Некоторые последователи доктрины гарбхи шли еще дальше, говоря о том, что эту природу Будды не надо даже реализовывать, она и так вполне актуальна. Следует лишь осознать себя в качестве Будды, понять и прочувствовать, что ты уже здесь и сейчас являешься Буддой. Если первая интерпретация гарбхи получила распространение в основном в тибетской ветви Махаяны, то вторая безраздельно господствовала в китайско-дальневосточном буддизме, перерастая там в знаменитую теорию «изначального пробуждения» (кит. *бэнь цзюэ*; яп. *хонгаку*), утверждавшую, что живые существа изначально пробуждены и сама природа ума (*читта*; *синь*) есть пробуждение, бодхи. Сходную позицию занимало и тибетское направление *Дзог-чэн* (*маха ати йога*), учившее, что природа ума (*семснид*; *читтатва*) есть пробуждение, или изначальный гносис (*риг-па* или *йешэс/ешей*; *джняна*, *видья*), присутствующее в любом актуальном акте сознания, подобно тому как влажность (природа воды) присутствует в любой волне. Лозунг и Дзог-чэна, и китайских школ буддизма: «Наш собствен-

ный ум (*читта*; *семс/синь*) и есть Будда». Все живые существа суть Будды: живое существо — это Будда с аффективными омрачениями (*клеша*), Будда — это живое существо без аффективных омрачений.

Именно с этой второй интерпретацией *гарбхи* связано и понимание самого этого термина как *вместилища*, или *лона*: *Татхагатагарбха* есть не что иное, как синоним абсолютной реальности, понимаемой в качестве единого, или абсолютного, *Ума* (*экачитта*), порождающего как *сансару*, так и *нирвану* и являющегося субстратом и того, и другого. Этот *Ум* пуст (*шунья*) для нас, поскольку абсолютно трансцендент различающему и конструирующему субъектно-объектную дихотомию сознанию, но не пуст (*ашунья*) сам по себе [14], будучи наделен бесчисленными благими качествами и свойствами (*гуна*), не отличающимися, однако, от самой субстанции *Ума* (в отличие от качеств субстанции брахманистских учений). И именно этот *Ум* (*Татхагатагарбха* как *вместилище*) присутствует в существах, как их природа в качестве ростка состояния Будды (*Татхагатагарбха* как *зародыш*). Принципиальными атрибутами этого *Ума* являются *Постоянство* (*нитья*), *Блаженство* (*сукха*), *Самость* (*атман*) и *Чистота* (*шубха*). Нетрудно заметить, что эти атрибуты прямо противоположны фундаментальным качествам *сансары*, как их определял еще ранний буддизм: *непостоянство* (*анитья*), *страдание* (*дуккха*), *бессущность* или *бессамость* (*анатма*) и *загрязненность* (*ашубха*).

[113]

И здесь встает принципиальный вопрос: не противоречит ли так истолкованная теория *Татхагатагарбхи* базовым положениям буддизма, и прежде всего доктрине *анатмавады*.

Во-первых, необходимо помнить, что даже ранние буддийские тексты отрицали *атман* только лишь как индивидуальную субстанциальную душу, поскольку вера в таковую и привязанность к ней как к «я» (*атма моха* — заблуждение относительно природы «я») являются корнем *сансарического* существования со всеми его страданиями. Но они ничего не говорили об *Атмане* как едином и абсолютном сверхэмпирическом Я всех существ, о котором, например, учили *Упанишады* брахманов. Это, конечно, не означает, что ранний буддизм признавал таковой *Атман*, он просто молчал о нем, не считая соответствующее учение враждебным *Дхарме* или даже не зная о нем. Надо сказать, что и позднее буддисты, ведшие активнейшую полемику с брахманистскими школами, не считали противником *адвайта-веданту* *Шанкары* и обычно просто игнорировали ее (первое упоминание *недвойственной веданты* встречается только у *Камалашилы*, причем и после него упоминаний этой школы в буддийских текстах чрезвычайно мало). Собственно, буддисты всегда отрицали не столько *Атман* как таковой, сколько эмпирический характер *Атмана*: в опыте никакого *Атмана* обнаружить нельзя. Буддисты также отрицали замену *скандх* *Атманом*, но молчали о возможности существования трансцендентного *Атмана* «по ту сторону» *скандх*.

Во-вторых, как уже неоднократно говорилось, буддизм стоял на позициях «среднего воззрения», отрицая крайности и *нигилизма*, и *этернализма*. При этом крайность *нигилизма*, сводившая *нирвану* к чистому «ничто», рассматривалась как даже более опасная, чем крайность *этернализма*, поскольку лишала ценности стремление к освобождению и обесценивала *сотериологическую* перспективу как таковую. Согласно *палийским* текстам, и сам Будда отказывался признать, что в *нирване* не будет никого, кто мог бы осознать себя пребывающим в *нирване*, храня «благородное молчание» в ответ на соответствующий вопрос. Поэтому уже в раннем буддизме развилась тенденция к положительному описанию *нирваны* как высшего и вечного блаженства, и эта тенденция к «катафатике», применительно к

описанию реальности, всегда сосуществовала в буддизме с «апофатикой» и описанием природы реальности в отрицательных терминах.

В-третьих, абсолютная реальность обозначалась словом «Атман» и в некоторых авторитетных текстах, не являющихся непосредственно текстами, излагающими теорию гарбхи. Например, как уже говорилось выше, такие термины, как Высший Атман (параматман) и Великий Атман (махатман), употребляются в трактате «Махаяна сутраланкара» из корпуса Майтреи-Асанги, а также в весьма авторитетной «Ланкаватара сутре» (а ее дополнительная глава «Сагатхакам» даже прямо осуждает людей, отвергающих веру в Атман;

[114]

правда, не исключено, что здесь имеет место ошибка древнего переписчика, присавшего Будде взгляды оппонентов буддизма). Еще интереснее содержание одного пассажа из «Махапаринирвана сутры», в котором не только отвергается мысль о том, что учение о Татхагатагарбхе как об Атмане является небуддийским, но, напротив, утверждается, что именно брахманы позаимствовали его из наставлений Будды и приписали себе.

Кроме того, важно отметить, что буддийские тексты употребляли слово «Атман» иначе, нежели брахманисты. Буддийский «Атман» никоим образом не субстанция брахманистских систем, отличная от несомых ею качеств. Буддийский «Атман» — Татхагатагарбха — тождествен не только своим атрибутам (подобно дхарме, в которой совпадают носитель и несомое качество), но и сущности всех феноменов сансары, образуя их собственную природу (*свабхава*). В связи с этим тезисом часто приводятся примеры с волнами, имеющими природу воды, или с вещами, сделанными из золота и имеющими, соответственно, природу золота. Подобный взгляд напоминает учение Шанкары об Атмане-Брахмане, но здесь уже надо скорее говорить о буддийском влиянии на брахманизм, чем о брахманистском на буддизм, поскольку адвайта-веданта значительно моложе теории гарбхи, а допускать непосредственное влияние Упанишад на буддизм вряд ли возможно.

Вместе с тем не может быть и речи о том, что буддисты использовали такие понятия, как «Атман», в качестве лишь «искусного средства» (упая) для обращения в буддизм лиц, не готовых к восприятию мадхьямаки и привязанных к брахманистским воззрениям: все сутры, проповедующие идею гарбхи, отчетливо называют ее учением типа «нитартха», то есть учением окончательным и не требующим никакой дополнительной интерпретации. И с этим в целом согласны все авторитетные учителя махаянской традиции.

В ранних текстах, представляющих учение о гарбхе («Махапаринирвана сутра», «Татхагатагарбха сутра», «Ратнаготра вибхага»), эта доктрина никак не связывается с философией йогачары и не излагается в йогачаринских терминах. Более того, по-видимому, теория гарбхи старше йогачары. Однако впоследствии происходит синтез идей гарбхи и философии «только лишь сознания», первым примером чего является «Ланкаватара сутра» (IV в.). Почему же это произошло и к чему привело?

По-видимому, в этом синтезе более нуждалась йогачара, нежели теория гарбхи. Дело в том, что йогачара весьма последовательно и стройно объясняла причины и механизмы возникновения сансары, но гораздо хуже обосновывала возможность обретения пробуждения и достижения состояния Будды. Из учения йогачары совершенно неясно, каково основание того самого «поворота в основании», благодаря которому алая-виджняна перестает проецировать свои содержания вовне, по-

степенно преображаясь в недвойственную мудрость. Кроме того, онтологический статус самой этой мудрости оставался довольно темен. В

[115]

результате даже возникла тенденция к введению в йогачаринскую систему еще одного — девятого — сознания (*амала-виджняна* — «неомраченное сознание»), тождественного Дхармовому Телу Будды. Окончательно эту идею артикулировал Парамарта (VI в.), один из наиболее известных переводчиков санскритских буддийских текстов на китайский язык и во многом ключевая фигура для истории становления буддийской традиции в Китае.

Теория гарбхи являла собой противоположную крайность: она прекрасно объясняла причину и основание обретения состояния Будды, но была почти неспособна объяснить происхождение сансары и ее оснований — кармы и клеш. Поэтому в сотериологическом отношении йогачара и теория гарбхи великолепно дополняли друг друга и нуждались друг в друге, что и обусловило начало их сближения и постепенного синтеза.

Прежде всего, произошло сближение понятий «Татхагатагарбха» и «алая-виджняна», что отчетливо видно по «Ланкаватара сутре», где эти термины порой практически синонимичны. Собственно, алая-виджняна начинает рассматриваться как охваченная клешами (омрачающей аффективностью) Татхагатагарбха, а гарбха — как очищенная от клеш алая-виджняна. Соответственно, изменяется и теория самой алая-виджняны; если в классической йогачаре, как уже говорилось, признается множественность алая-виджнян, которых столь же неисчислимо много, как и живых существ, то в новой синтетической теории гарбха — йогачары говорится о единой и единственной алая-виджняне, универсальном «депозитории», «хранилище» всех энграмм — семян и всех тенденций проявления энергии привычки (*васана*). Алая-виджняна, таким образом, становится неким единым и всеобщим «подсознанием» всех существ и универсальным проектором иллюзорных феноменов сансары с присущей им субъектно-объектной двойственностью. Таким образом, разрешалась как сотериологическая проблема йогачары (обретение состояния Будды возможно, поскольку алая-виджняна по своей собственной природе суть Татхагатагарбха — абсолютный Ум Будды и его Дхармовое Тело), так и проблема генезиса сансары в теории гарбхи: охваченная клешами Татхагатагарбха превращается в алая-виджняну, проецирующую свои омраченные содержания вовне и порождающую, таким образом, сансарическое существование. В «Ланкаватара сутре» появляется знаменитый пример: ветры неведения дуют над спокойными по своей природе водами океана пробужденного Ума и вздымают на нем волны сансары. Прекращение ветра (вспомним, что первоначальное значение слова *нирвана* — угасание [огня] или прекращение [ветра]) приводит к возвращению вод океана к их естественному состоянию покоя и гладкой зеркальности.

Но тут немедленно возникала новая проблема: а откуда, собственно, берется ветер неведения? Почему изначально просветленная гарбха вдруг оказывается охваченной клешами, и откуда вообще берутся клешы? Надо сказать, что

[116]

ни один из этих вопросов не мог даже возникнуть, пока школы буддийской философии строго придерживались феноменалистской позиции и отказывались говорить о порождении сансары каким-либо Абсолютом (будь то личный Бог или безличное Единое). Но как только теория гарбхи сделала решительный шаг в сторону абсолю-

тистской позиции, все эти вопросы, по существу, связанные с проблемой *теодицеи* (оправдания Бога, абсолютно благого начала, за зло, существующее в мире), прежде даже немислимой в буддизме, становятся в высшей степени актуальными. И ответить на них был призван текст, отразивший гарбха-йогачаринский синтез в его самой зрелой форме: «Трактат о пробуждении веры в Махаяну», написанный, видимо, в середине VI века в Китае (возможно, Парамартхой).

Вкратце суть учения этого важнейшего текста можно изложить так. Единственной реальностью (*бхутататхата*; *чжэнь жу*) является изначально пробужденный Единый Ум (*экачитта*; и *синь*). Пробуждение образует саму субстанцию его собственной природы. Однако в этом Уме изначально присутствует и непробужденный аспект. Он сугубо акцидентален и условен, однако именно он является причиной формирования сансары. Единый Ум в аспекте его непробужденности, омраченности является алая-виджняной. Суть же этой имманентной Единому Уму омраченности заключается во влечении, привязанности, что побуждает Ум некоторым иллюзорным образом полагать себя в виде субъекта и объекта. Дихотомия субъект-объект создает условия для актуализации омраченной природы клеш и развертывания сансарического существования. Однако во всех существах сансары как зародыш присутствует изначально пробужденный Единый Ум, Татхагатагарбха; этот зародыш как бы побуждает человека освободиться от клеш, сопряженных с неведением, и реализовать свою изначально совершенную природу, которая есть природа Будды (то есть начинается как бы процесс зеркально отражающий описанный выше, процесс элиминации непробужденного аспекта Абсолюта). Достигая пробуждения (подобно царевичу Сиддхартхе Гаутаме под Древом Бодхи), человек уничтожает как клеш (аффекты), так и препятствия, связанные с неведением, и реализует тождественность своей собственной природы с природой Единого Ума. И это обретенное пробуждение сущностно тождественно изначальному пробуждению, образующему субстанцию абсолютной реальности Единого Ума. В результате все феномены сансары исчезают, подобно сну после пробуждения или волнам после того, как прекращает дуть вздымающий их ветер.

Интересно, что «Трактат о пробуждении веры в Махаяну» обеспечивает теоретическим обоснованием и махаянский культ; истинная реальность извечно пробужденного Ума изнутри воздействует на сознание людей, формируя васаны, направляющие людей к добру и совершенствованию. Это воздействие также противодействует васанам, накапливающимся в алая-виджняне и стимулирующим кармическую активность живых существ, привязывающую их к

[117]

сансаре. А это уже похоже на идею божественного промысла теистических религий. Кроме того, влияния природы Единого Ума могут принимать в индивидуальном сознании образы наставляющих человека на путь добра Будд и бодхисаттв, которые как раз и почитаются в многочисленных богослужебных ритуалах и литургических церемониях махаянского буддизма.

Постепенно синкретическая философия йогачары-гарбхи все больше дистанцируется от классической йогачары, противопоставляя себя ей даже на уровне самоназвания. В классической йогачаре слова *читта* (ум, психика) и *виджняна* (сознание) употреблялись как синонимы и, соответственно, синонимичными считались и такие самоназвания йогачары, как *читтаматра* (только лишь ум) и *виджнянаматра* (только лишь сознание). Синтетическое направление присваивает себе самоназвание *читтаматра*, понимая под *читтой* (умом) единый и абсолютный Ум, Татхагатагарбху, и оставляет название *виджняна* (или *виджняпти*) *матра* за классической йогачарой. Позднее, уже в Китае, знаменитый теоретик школы *Хуаянь*, патриарх Фа-

цзан, полемизируя со столь же знаменитым Сюань-цзаном, заявлял, что его школа, представляющая *читтаматру* (кит. *вэй синь*), постигает саму абсолютную природу феноменов Ума — дхарм (*фасин — дхармата*), тогда как *виджнянаматра* (кит. *вэй ши*) Сюань-цзана постигает лишь сами эти феномены (*фасян — дхармалакшана*), не проникая в суть их абсолютно недвойственной природы. Это фактически было равнозначно утверждению, что классическая йогачара останавливается на уровне относительно реального (паратантра), тогда как синтетическая гарбха — йогачара проникает на уровень совершенной реальности (паринишпанна). И именно в Китае (а потом также в Корее, Японии и Вьетнаме) теория изначального пробуждения синкретической йогачара — гарбхи стала важнейшим и определяющим аспектом буддийской традиции этого региона [15].

На этом мы заканчиваем наш по необходимости краткий очерк буддийской философии и переходим теперь к обзору новой стадии эволюции индийского буддизма — *Ваджраяне*, или тантрическому буддизму.

Примечания

[1] В настоящее время тождество двух Васубандху (абхидхармиста и йогачарина) можно считать установленным, поскольку в опубликованном несколько десятилетий тому назад трактате «Абхидхармадипа», написанном анонимным автором, современником Васубандху, упоминается о принятии последним Махаяны. Философское значение творений Васубандху (и как абхидхармиста, и как йогачарина) настолько велико, что в традиции он часто титулуется «вторым Буддой».

[2] Слово «виджняпти» может быть с небольшой натяжкой интерпретировано как «представление», «репрезентация» или «идеация» («виджняптиматра» — «только лишь репрезентация» (представление, идеация)).

[118]

[3] От этого названия (с добавлением суффикса «чжу и», аналогичного русскому «изм»), кстати, образовано и современное китайское слово «идеализм», *вэйсиньчжуи*.

[4] Здесь надо отметить, что пять трактатов Майтреи-Асанги выделяются только поздней индо-тибетской традицией. Китайская же традиция атрибутирует четыре из этих пяти текстов как написанные только Асангой, а авторство пятого («Ратнаготравихага») приписывает некоему Сарамати (кит. *Цзянь-хуэй*).

[5] Здесь следует обратить внимание на семантическое различие между русским словом «сознание» и санскритским «виджняна». В русском слове с префиксом «со» (ср.: «совесть», то есть совместное *ведение*, *со-ведение*) подчеркивается сопричастность, объединение, *со-знание*, тогда как санскритский префикс «ви» указывает на разделение, различие. Если калькировать слово «виджняна» на русский, то получится не «сознание», а «раз-знание» или «распознавание». То есть в слове «виджняна» подчеркивается именно различающая функция сознания.

[6] В этом отношении исключение среди западных философов-идеалистов составляет учение Шопенгауэра, в котором сознание также не является первичной реальностью, хотя и по иным причинам, нежели в йогачаре. Для Шопенгауэра мир как «вещь в себе» есть воля (или, точнее, то, что обнаруживает себя в самосознании как воля), а как явление — представление. В йогачаре *татхата* (реальность, как она есть) также вполне трансцендентна

сознанию, которое является источником сансары.

[7] Здесь важно упомянуть о том, что санскритское слово «матра» («только», «только лишь», «всего лишь только») в буддийских сочинениях, как правило, употребляется только в отрицательных контекстах. Поэтому «виджняптиматра» означает «только лишь осознание» или даже «всего лишь только осознание». Это отрицательная характеристика «трех миров», а не положительная.

[8] Тенденция к радикальному эмпиризму особенно укрепилась в поздней (логико-эпистемологической) йогачаре.

[9] Она дополняла другую классификацию — по источникам познания, к которым относились двенадцать *аятан* — шесть индрий (чувственных способностей восприятия) и шесть коррелирующих с ними объектов восприятий (вишая).

[10] Поскольку «манас» ранней Абхидхармы йогачарины называют *мановиджняной*, седьмое сознание в этой школе обычно носит название «манас».

[11] Интересно, что для обозначения эмпирического субъекта йогачара использует слово *грахака* — «ухватывающий», а для объекта — *грахья* («ухватываемое»). То есть самым главным в субъектно-объектных отношениях для йогачаринов как буддистов остается аспект влечения, привязанности, аффективной омраченности субъекта, «цепляющегося» за чувственные объекты.

[12] В этом отношении огромный интерес представляет трактат Ратнакирти (вторая половина XI в.) «Доктрина многоаспектной недвойственности» (*Читра-адвайта пракаша вада*).

[13] Солипсизм (от лат. *solis* — только и *ipse* — сам) обычно определяется как учение, утверждающее, что в мире существует только один субъект — я сам. Однако это не совсем точное определение, поскольку можно представить себе ситуацию (например, последствие некой глобальной катастрофы, когда выживет только один человек), когда данное утверждение будет истинным без какого-либо солипсизма. Точным определением солипсизма будет такое: «солипсизм — это учение, утверждающее, что единственной реальностью является мой собственный психический опыт».

[119]

[14] Здесь уместно вспомнить Канта, учившего, что для нас (но не как таковая) «вещь в себе» пуста, поскольку мы не располагаем формами ее познания (как априорные формы чувственного созерцания, так и категории рассудка предназначены только для познания явлений, а не «вещей в себе»).

[15] Когда в феврале 1991 г. известный монах — каллиграф Чу-гуан из монастыря *Хань-шаньсы* (г. Сучжоу, пров. Цзянсу, КНР) дарил мне свою каллиграфическую надпись с четырьмя иероглифами *чан, лэ, во, цзин* (то есть *постоянство, блаженство, «я», чистота*), он заметил, что в этих четырех знаках выражена вся суть буддизма.

Рекомендуемая литература

1. Дармакирти. Обоснование чужой одушевленности. С толкованием Винитадева. Пер. с тибет. Ф.И. Щербатского // Памятники индийской философии. Вып. 1. Пг., 1922.
2. *Игнатович А.Н.* Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. М., 1987. (глава 3, разделы «Трактаты», «Учение школы Хоссо»).
3. *Рудой В.И.* Введение в буддийскую философию // Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Ч. I. Анализ по классам элементов. Предисл., перев., коммент. В.И. Рудого. М., 1990.
4. Сарамати. Махаянский трактат о том, что в дхармовом мире нет различий. Перев. с древнекит., предисл., коммент. Е.А. Торчинова // Восток (Oriens), 1998. № 3.
5. Трактат о пробуждении веры в Махаяну. Перев. с кит., предисл. и коммент. Е.А. Торчинова. СПб., 1997.
6. *Утехин И.В.* Учение виджнянавадинов о восьмом сознании // Мысль. Ежегодник Петербургской Ассоциации Философов. Вып. 1 (Философия в преддверии XXI столетия). СПб., 1997.
7. *Щербатской Ф.И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Изд. 2-е. Т. 1-2. СПб., 1995.
8. *Щербатской Ф.И.* Буддийская логика. Введение // *Щербатской Ф.И.* Избранные труды по буддизму. М., 1988.
9. *Янгутов Л.Е.* Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосибирск, 1995

Лекция 7. Ваджраяна (тантрический буддизм)

[120]

В начале второй половины I тысячелетия н. э. в буддизме Махаяны постепенно зарождается и формируется новое направление, или *Яна* («Колесница»), получившая название *Ваджраяны*, или тантрического буддизма; это направление может считаться заключительным этапом развития буддизма на своей родине — в Индии.

Здесь надо сразу же сказать, что само слово «тантра» никак не характеризует специфику этого нового типа буддизма. «Тантра» (как и сутра) просто тип текстов, в которых может и не быть ничего «тантрического». Если слово «сутра» означает «нить», на которую нечто нанизывается, то слово «тантра», образованное от корня «тан» (тянуть, растягивать) и суффикса «тра», означает основу ткани; то есть, как и в случае с сутрами, речь идет о неких базовых текстах, служащих основой, стержнем. Поэтому хотя сами последователи тантризма и говорят о «пути сутр» (Хинаяна и Махаяна) и «пути мантр», тем не менее они предпочитают называть свое учение *Ваджраяной*, противопоставляя ее не Махаяне (тантры всегда подчеркивают, что Ваджраяна суть «путь», *яна*, *внутри* Махаяны), а классическому махаянскому пути постепенного совершенствования, так называемой *Парамитаяне*, то есть *Пути Парамит*, или совершенств, переводящих на Тот Берег. То есть Ваджраяна противопоставляется именно Парамитаяне, а не Махаяне, которая включает в себя и Парамитаяну (достижение состояния Будды за три неисчислимых кальпы), и Ваджраяну (достижение состояния Будды за одну жизнь, «в этом теле»).

Слово *ваджра*, входящее в название «Ваджраяна», первоначально употреблялось для обозначения громового скипетра индийского Зевса — ведийского бога Индры, однако постепенно его смысл изменился [1]. Дело в том, что одно из значений слова «ваджра» — «алмаз», «адамант». В рамках буддизма со словом «ваджра» начали ассоциироваться, с одной стороны, изначально совершенная природа пробужденного сознания, подобная несокрушимому алмазу, а с другой — само пробуж-

ждение, просветление, подобное мгновенному удару грома или вспышке молнии. Ритуальная буддийская ваджра, так же как и

[121]

древняя ваджра, представляет собой вид скипетра, символизирующий пробужденное сознание, а также *каруну* (сострадание) и *упаю* (искусные средства) в оппозиции праджня — упая (праджню и пустоту символизирует ритуальный колокольчик; соединение ваджры и колокольчика в ритуально скрещенных руках священнослужителя символизирует пробуждение как результат интеграции (*юганнадха*) мудрости и метода, пустоты и сострадания. Следовательно, слово *Ваджраяна* может быть переведено как «Алмазная Колесница», «Громова Колесница» и т. п. Первый перевод наиболее распространен.

Следует сразу же сказать, что в отношении аспекта мудрости (праджня) Ваджраяна не предполагает практически ничего нового по сравнению с классической Махаяной и базируется на ее философских учениях — мадхьямаке, йогачаре и теории Татхагатагарбхи. Все своеобразие Алмазной Колесницы связано с ее методами (упая), хотя цель применения этих методов все та же — обретение состояния Будды для блага всех живых существ. Ваджраяна утверждает, что главное преимущество ее метода — его чрезвычайная эффективность, «мгновенность», позволяющая человеку стать Буддой в течение одной жизни, а не трех неизмеримых (*асанкхейя*) мировых циклов — кальп. Следовательно, адепт тантрического пути может быстрее выполнить свой обет бодхисаттвы — стать Буддой для избавления всех существ, утопающих в болоте циклического существования рождений-смертей. Вместе с тем наставники Ваджраяны всегда подчеркивали, что этот путь является и самым опасным, подобным прямому восхождению к вершине горы по канату, натянутому над всеми горными ущельями и пропастями. Малейшая ошибка на этом пути приведет незадачливого йогина к безумию или рождению в особом «ваджрном аду». Гарантией успеха на этом опасном пути является приверженность идеалу бодхисаттвы и стремление обрести состояние Будды как можно быстрее, чтобы скорее получить способность спасти живые существа от страданий сансары. Если же йогин вступает на Колесницу Грома ради собственного преуспевания, в погоне за магическими силами и могуществом, его конечное поражение и духовная деградация неотвратимы.

Поэтому тантрические тексты считались сокровенными, а начало практики в системе Ваджраяны предполагало получение специальных посвящений и соответствующих им устных наставлений и разъяснений от достигшего реализации Пути учителя. Вообще же роль учителя, *гуру*, в тантрической практике чрезвычайно велика, и иногда молодые адепты тратили много времени и прилагали огромные усилия, чтобы найти достойного наставника. В силу этой сокровенности практики Ваджраяны ее также называли Колесницей Тайной Тантры или просто тайным (эзотерическим) учением (кит. *ми цзяо*).

Все тантры, то есть доктринальные тексты Ваджраяны, представляющие собой, подобно сутрам, наставления, вложенные авторами тантр в уста самого Будды — Бхагавана, делились на четыре класса: *крия-тантры* (тантры очищения),

[122]

чарья-тантры (тантры действия), *йога-тантры* (йогические тантры) и *аннутага йога-тантры* (тантры наивысшей йоги), причем последний, или высший, класс также делился на материнские тантры (если в них делался упор на мудрость — праджню

и женское начало), отцовские тантры (если в них особое значение придавалось методу — упае и мужскому началу) и недвойственные тантры (если эти два принципа играли одинаковую роль). Существовали и некоторые специфические классификации. Так, тибетская школа *Ньингма-па* называла аннута́ра йо́гу Великой Йо́гой (*маха-йо́га*) и дополняла стандартную классификацию еще двумя типами йоги: *ану-йо́га* (изначальная йога), предполагавшая работу с «тонкими» (энергетическими) психофизиологическими центрами тела (*чакры* и *нади*), и [*маха*] *ати-йо́га* ([великая] совершенная йога, или *Дзог-чэн*). Правда, следует добавить, что окончательно стандартная классификация тантр утвердилась достаточно поздно, не ранее XI века, и не в Индии, а в Тибете (возможно, что ее автором является *Бромтонпа*, 992-1074 гг., ученик знаменитого проповедника буддизма в Стране Снегов *Атиши*).

Каждому типу тантр соответствовали свои методы: в крия-тантрах преобладают внешние формы практики, прежде всего различные мистические ритуалы, в чарья-тантрах появляются элементы внутренней, созерцательной практики, в йога-тантрах она преобладает, а аннута́ра йо́га-тантры уже исключительно относятся к внутренней психопрактике. Впрочем, аннута́ра йо́га-тантрам присущ и ряд весьма специфических черт, которые достаточно отчетливо отличают этот тип тантрических текстов от текстов других классов.

Основные методы, предлагаемые первыми тремя классами тантр, могут быть сведены к совершению особых, имеющих сложное символическое значение ритуалов-литургий и к практике *мантр*, технике визуализации (мысленного воспроизведения образов) божеств и созерцанию *мандал*.

Практика чтения *мантр* имеет в Ваджраяне столь большое значение, что ее часто даже называют *Мантраяной* — Колесницей Мантр (иногда это название применяют к практике первых трех категорий тантр). Строго говоря, практика произнесения молитв-мантр хорошо известна и классической Махаяне. Однако природа махаянских молитв и тантрических мантр и *дхарани* [2] совершенно различна. Махаянские мантры обычно рассчитаны на понимание непосредственного смысла составляющих их слов и предложений. Например: «*Ом! Свабхава шуддха, сарва дхарма свабхава шуддха. Хум!*» («Ом! Чисто своебытие, своебытие всех дхарм чисто. Хум!») Или мантра праджня-парамиты из «Сутры сердца»: «*Ом! Гате, гате, парагате, парасамгате, бодхи. Сваха!*» («Ом! О уводяще за пределы, переводяще за пределы пределов, ведуще за пределы пределов запредельного, пробуждение. Славься!») Или знаменитая мантра великого сострадательного бодхисаттвы Авалокитешвары: «*Ом мани падме хум*» — «Ом! Драгоценно-лотосовый! Хум!» Следует обратить

[123]

внимание на то, что уже в этих мантрах такие слоги, как *ом* и *хум* оставлены без перевода. Эта священная непереводаемость (слог *ом*, или *аум*, считался священным еще задолго до буддизма) уже непосредственно роднит их с тантрическими мантрами. Звукосочетания, образующие эти мантры, такие, как *хум*, *ах*, *хри*, *э-ма-хо* и тому подобные, не имеют никакого словарного смысла. Они рассчитаны на непосредственное воздействие их звучания, самих звуковых колебаний и модуляций голоса при их произнесении на сознание и психофизические параметры повторяющего их йогина. Произнесение мантр подразумевает также созерцательное сосредоточение и понимание внутреннего (эзотерического) смысла мантры и ее воздействия. Часто могут также созерцаться написанные тексты мантр (иногда визуализируемых на определенных частях тела), причем задается определенный цвет, размер, толщина и другие параметры созерцаемых букв. Кукай (Кобо Дайси), основоположник японской тантрической школы *Сингон* (774-835 гг.), стал одновременно

и создателем японского национального алфавита именно благодаря интересу тантр к звуку и его графической фиксации. Практика тантрических мантр предполагала также получение специального посвящения, которое сопровождалось объяснением правильного произнесения того или иного звука.

Техника визуализации божеств также чрезвычайно разработана в Ваджраяне. Практикующий йогин должен научиться представлять того или иного Будду или бодхисаттву не просто как некое изображение, а как живого человека, с которым можно даже беседовать. Обычно визуализация божеств сопровождается рецитацией посвященных ему мантр. Особенно эта форма созерцания характерна для методов *аннутара йога-тантра* первой стадии практики (так называемая ступень порождения — *утпатти крама*).

Мандала (букв.: «круг») — сложная трехмерная (хотя существуют и иконы, изображающие мандалы) модель психокосма в аспекте пробужденного сознания того или иного Будды или бодхисаттвы (его изображение обычно помещается в центре мандалы). Йогин визуализирует мандалу, строит как бы внутреннюю мандалу в своем сознании, которая потом актом проекции совмещается с внешней мандалой, пресуществляя окружающий йогина мир в мир божественный, а точнее, изменяя сознание йогина таким образом, что оно начинает разворачиваться на ином уровне, соответствующем уровню развертывания сознания божества мандалы; это уже больше не «мир пыли и грязи», а Чистая Земля, «Поле Будды». Попутно отметим, что существовали даже грандиозные храмовые комплексы, построенные в форме мандалы. По мнению многих исследователей, таков, например, знаменитый индонезийский монастырь Боробудур, представляющий собой гигантскую мандалу в камне.

Трудно сказать, когда впервые элементы тантрической практики, существовавшие в буддизме с древности, начали оформляться в особую йогическую систему — Ваджраяну. По-видимому, этот процесс начинается в IV — V веках.

[124]

Во всяком случае, к VIII веку все формы методов, описанные в тантрах первых трех классов, уже существовали (в первой четверти VIII века они уже начинают проповедоваться в Китае). В середине VIII века начинается появление тантр наивысшей йоги (*аннутара йога-тантры*) и соответствующих им форм практики [3]. Если же говорить о месте появления тантрического буддизма, то им, скорее всего, была Южная или Восточная Индия (возможно, это район, где располагалась знаменитая ступа *Дханьятака* — ныне селение Амаравати округа Гунтур штата Андхра-Прадеш, но генезис Ваджраяны в таких индийских землях, как Орисса или Бенгалия, также не исключен; впоследствии Ваджраяна особенно процветала в Камарупе — Ассам).

Аннутара йога-тантры (то есть, повторим, тантры наивысшей йоги) используют все описанные выше методы и приемы, однако их содержание в значительной степени изменено. Кроме того, тантрам этого класса присущ и ряд специфических черт, которые обычно и ассоциируются в популярной литературе со словом «тантра», и очень часто, когда говорят о тантрах, имеют в виду как раз тантры наивысшей йоги (*Гухьясамаджа тантра*, *Хеваджра тантра*, *Чандамахарошана тантра*, *Чакрасамвара тантра*, *Калачакра тантра* и др.). Но прежде чем рассматривать их специфику, зададимся вопросом о происхождении Ваджраяны, что в значительной степени поможет понять и сущность тантрических текстов наивысшей йоги, и ха-

рактикеры описываемых в этих текстах методов, а также и языка, которым эти методы описываются.

Как уже говорилось в первой лекции, буддизм во многом формировался в рамках протеста живого религиозного и нравственного чувства против застывшего брахманского догматизма и ритуализма, против снобистской гордыни «дважды рожденных». Но ко времени появления Алмазной Колесницы уже в самом буддизме, как широко распространенной и процветающей религии, появилось собственное внешнее благочестие, зачарованное своей праведностью и добродетелями, обретенными в стенах монастырей; возникла монашеская элита, подменившая дух учения Пробужденного скрупулезным следованием букве монастырских уставов и формальных предписаний. Это постепенное угасание живого религиозного импульса побудило ряд последователей буддизма бросить вызов традиционному монашескому образу жизни во имя возрождения духа учения Будды, противного всякому формализму и догматической омертвелости и базирующегося на непосредственном психотехническом опыте. Данная тенденция нашла наивысшее выражение в образах *махасиддхов* («великих совершенных»), людей, которые предпочли опыт индивидуального отшельничества и йогического совершенствования монастырской замкнутости. В образах махасиддхов (Тилопа, Наропа, Марипа и др.) много гротескного, юродствующего, порой шокирующего среднего обывателя с его расхожими представлениями о святости и благочестии.

[125]

Вот весьма характерный пример из «Жизнеописания восьмидесяти четырех махасиддхов», составленного на рубеже XI — XII веков «великим гуру из Чампары» — тантриком *Абхаядаттой*:

«Вирупа практиковал йогу двенадцать лет и обрел сиддхи (совершенство). Однажды послушник купил вина и мяса и принес ему; после этого Вирупа стал ловить голубей и есть. Когда голубей не стало, монахи заинтересовались: «Кто же из нас поедает голубей? Монах не должен заниматься этим». Монахи осмотрели кельи, и в том числе и келью Вирупы. Заглянув в окно, они как раз и увидели, как он ест глубинное мясо, запивая его вином. На ближайшем же собрании было решено изгнать Вирупу из монастыря. В день изгнания он поднес образу Будды свое монашеское одеяние и чашу для подаяния, отбил поклоны и вышел. Один из последних монахов на дороге спросил его: «Куда ты пойдешь теперь?» Вирупа ответил: «Вы изгнали меня, какое же вам теперь дело до того, куда я пойду?» Недалеко от монастыря было большое озеро. Вирупа сорвал цветок лотоса и поднес его Будде. Потом у берега озера он встал на лист лотоса и побрел по воде на другой берег. Те, кто был в Сомапуре, исполнились раскаяния и сожаления. Они поклонились Вирупе и, схватив его колени, обратились к нему и стали спрашивать его: «Зачем же вы убивали птиц?» — «Я никого не убивал», — ответил Вирупа и попросил послушника принести объедки. Когда мастер щелкнул пальцами, перья превратились в голубей, еще более ладных и упитанных, чем раньше, и все вокруг были тому свидетелями.

С тех пор Вирупа оставил монашескую общину и стал вести жизнь странствующего йогина. Однажды Вирупа пришел на берега Ганга и попросил еды и питья у местной богини, но она ничего ему не дала. Тогда рассерженный Учитель раздвинул воды и перешел на другой берег.

Как-то в Канасати Вирупа купил в харчевне вина. Служанка подала ему вино и рисовые лепешки, которые ему очень понравились. Он пиршествовал два дня на-

пролет, а солнце не двигалось с места. Тогда царь тех мест, озадаченный этим обстоятельством, потребовал узнать, кто сотворил это чудо. Богиня солнца явилась царю во сне и сказала: «Странствующий йогин оставил меня в заклад служанке из харчевни». Через некоторое время, когда царь и его свита заплатили за вино, выпитое Вирупой, долг которого уже достиг баснословных размеров, тот исчез.

После этого он направился в страну Индра, где жили язычники. Там стоял, например, сорокаметровый образ Шивы в виде «Великого Господа», Махешвары. Вирупе предложили поклониться ему, но он ответил: «Старший брат не должен кланяться младшему». Царь и его приближенные закричали, что казнят Вирупу, если он тут же не отобьет поклонов. «Я не могу — это будет большой грех», — сказал Вирупа. «Пусть твой «грех» падет на меня!» — рассмеялся царь.

[126]

Когда Учитель сложил руки и пал ниц, огромная статуя раскололась пополам и раздался голос: «Я покоряюсь тебе!» После клятвы колосс вновь стал целым, каким и был до того. Местные жители передали Вирупе все дары, поднесенные статуе Шивы, и стали буддистами. Говорят, часть из этих даров сохранилась до сих пор» [4].

Махасиддхи были прежде всего практиками, йогинами, которых интересовало именно скорейшее достижение религиозной цели, а не схоластические тонкости интерпретации Дхармы и ставшие самоцелью бесконечные дискуссии о них в монастырских центрах. Йогины — махасиддхи не связывали себя принятием формальных обетов, вели свободный образ жизни и даже внешне, своими длинными волосами (а иногда и бородами), отличались от бритых монахов (интересно, что и сейчас во время совершения тантрических ритуалов в дацанах Монголии и Бурятии ламы-монахи надевают на свои бритые или коротко подстриженные головы парики с характерной прической йогинов Ваджраяны, становясь при этом временно как бы мирянами). Не имея догматических предубеждений, они свободно общались с такими же, как и они, индуистскими йогинами, презревшими ограничения брахманской ортодоксии, что приводило к неограниченному обмену идеями и методами йогической практики. По-видимому, именно в этой среде и формировались приемы и образы, характерные для тантр класса наивысшей йоги (расцвет движения махасиддхов — X — XI века), усвоенные много позднее и в не совсем полном объеме и монастырским буддизмом.

Говоря о махасиддхах, нельзя хотя бы предельно кратко не упомянуть о шести йогах Наропы:

1. йога внутреннего тепла;
2. йога иллюзорного тела;
3. йога сновидений;
4. йога ясного света;
5. йога промежуточного состояния;
6. йога переноса сознания.

Хотя все методы этих йогических систем весьма интересны, здесь нам придется ограничиться лишь несколькими словами о перечисленных выше формах тантрической йоги.

Первая из этих йог предполагает умение йогина входить в промежуточное состояние между смертью и новым рождением (*антара бхава*; тиб. *бардо*; кит. *чжун*

инь). Йогин достигает особого состояния сознания, отождествляемого им с промежуточным. В нем исчезает ощущение тела, и сознание йогина (психологический субъект) может свободно перемещаться в пространстве, переживая различные видения. При этом йогин ощущает, что он привязан к своему телу эластичной нитью. Разрыв нити означал бы подлинную смерть. Для чего нужно вхождение в промежуточное состояние? В тантрическом буддизме

[127]

существует представление, что каждый умерший в определенный момент переживает пробуждение и созерцает беспредельный ясный свет пустотного Дхармового Тела, тождественный его собственной изначальной природе. Закрепление этого переживания (что, как утверждает традиция, практически никому не удается) означает обретение состояния Будды и выход из сансары. Поэтому йогин стремится еще при жизни войти, находясь в состоянии самадхи, в промежуточное состояние и попытаться в нем обрести пробуждение.

Йога внутреннего тепла (*чунда йога*, тиб. *туммо*) особенно популярна в тибетской школе *Кагью-па* (*Каджуд-па* [5]). Чунда-йога предполагает работу с психофизиологическими «тонкими» центрами — *чакрами* и каналами, по которым жизненная энергия (*прана*) циркулирует по телу (*нади*), для сублимации *праны*, что выражается в сильном разогреве тела, и трансформации сознания (переживания состояния недвойственности блаженства и пустоты).

Особый интерес представляет йога сновидений с ее техникой «бодрствования во сне», которая постепенно переходит в умение практиковать во сне йогу и дает постижение иллюзорной «сноподобности» всех феноменов. Известно, что в постоянном созерцании (в том числе и во сне) могут пребывать и чаньские (дзэнские) монахи стран Восточной Азии. Йога иллюзорного тела, напоминающая даосскую «внутреннюю алхимию» (*нэй дань*), заключается в замене «грубого» физического тела «тонким» энергетическим телом, созданным из энергий-пран и подобным радужному сиянию. Йога переноса сознания (тиб. *пхова*) заключается в «открытии» на макушке головы особого «тонкого отверстия» («отверстие Брахмы») для выхода через него в момент смерти сознания, окруженного «энергетической оболочкой», и его «переноса» в Чистую Землю Будды Амитабхи (см. лекцию 3). Содержание йоги ясного света (*прабхасвара*, тиб. *од гсал*) близко, насколько можно судить, йоге промежуточного состояния.

Говоря о махасиддхах, важно отметить и еще один момент. Тенденция к субстанциализации пробужденного сознания, о которой говорилось в связи с теорией Татхагатагарбхи, находит свое полное завершение в текстах, связанных с именами махасиддхов, и в поздних тантрах, что, возможно, обусловлено конвергенцией индуистской и буддийской йоги в психотехнически (а не доктринально) ориентированной традиции индийской Ваджраяны. В поздних тантрах даже появляется понятие *Адибудды* (Изначального, или Превечного, Будды), персонификации единого абсолютного Ума, объемлющего собой все бытие (Дхармовый мир — *дхармадхату*), как сансару, так и нирвану, а многие *йога-тантры* (например, очень популярная в Китае и Японии *Махавайрочана тантра*) говорят о «Великом Я» (*махатман*) как синониме Дхармового Тела Будды. Недвойственная Дхармакая зачастую описывается в этих текстах в тех же терминах, что и божественный Атман Упанишад и других брахманских

[128]

текстов, а иногда она даже прямо называется именами индуистских богов (Вишну, Шивы, Брахмы и т. д.).

Вот характерный пример из Гухьясамаджа тантры (XVII, 19):

«Это тело-ваджра есть Брахма, речь-Ваджра есть Шива (Великий Господь), мысль-ваджра, царь, есть великий волшебник Вишну». Как заметил один индийский буддолог, Ваджрасаттва (Алмазно-несокрушимое Существо, еще одно имя для высшей реальности Единого Ума) гораздо выше всех названных здесь богов, ибо он есть единство их всех.

Потребовались огромные усилия реформатора тибетского буддизма Цзонкхапы (XIV — XV вв.), чтобы в рамках традиции тибетского буддизма согласовать позицию тантр исключительно с классической формой мадхьямака-прасангики, считавшейся в школе Гелуг-па наивысшей философией. В «старых» же школах тибетского буддизма (*Сакья-па*, *Кагью-па* и, особенно, *Ньингма-па*) исходный «конвергентный» характер «теологии» тантр сохранился в более или менее первоизданном виде.

Что бросается в глаза при чтении тантрических текстов наивысшей йоги? Прежде всего, это мотивы греховного, преступного и ужасного, повторяющиеся в положительных контекстах темы прелюбодеяния, кровосмешения, убийства, воровства и даже каннибализма — все это рекомендуется к совершению истинному йогину, все, что, казалось бы, совершенно противоположно самому духу буддизма, всегда проповедовавшего нравственную чистоту, сострадание ко всему живому и воздержание. И вдруг — торжественные заявления о том, что путь удовлетворения всех страстей тождествен пути их пресечения, вдруг — проповеди, произносимые Буддой — Бхагаваном, пребывающем в *йони*, «лотосе» женских гениталий, проповеди, от которых бодхисаттвы, слушающие их, падают в обморок, ибо наполнены эти проповеди призывами убивать родителей и учителей, совершать акты самого чудовищного инцеста, есть не только мясо животных, но и предаваться каннибализму, а также совершать подношения Будде мясом, кровью и нечистотами.

Что стоит за всем этим? Неужели некие «сатанисты» или «черные маги» завладели образом кроткого и сострадательного Будды для совращения живых существ с пути освобождения? Или же это что-то иное? Но что?

Прежде всего, следует сказать, что метод тантр хотя и приводит, согласно традиции, к тому же результату, что и метод сутр классической Махаяны, тем не менее по своему характеру он прямо противоположен тому. Махаяна (да и Хинаяна) прежде всего работали с сознанием, с тем тонким и поверхностным слоем психики, который характерен именно для человека и тесно связан с типом цивилизационного развития того или иного общества и его уровнем. И только постепенно просветляющее воздействие методов Махаяны затрагивает более глубокие слои и пласты психики, очищая и преобразуя их. Иное дело Ваджраяна. Она прямо сразу начала работать с темными пучинами бессознательного

[129]

того «тихого омота», в котором «черти водятся», используя его безумные сюрреалистические образы и архетипы для быстрого выкорчевывания самих корней аффектов: страстей, влечений (порой патологических), привязанностей, — всего того, что могло и не осознаваться самим практикующим, бомбардируя, однако, его сознание «изнутри». Затем только наступала очередь сознания, преобразующего вслед за очищением темных глубин подсознательного.

Большую роль в определении гуру конкретной практики для каждого ученика играло выяснение базового для его психики аффекта (*клеши*): является ли он гневом, страстью, невежеством, гордыней или завистью. Поэтому тексты Алмазной Колесницы неустанно повторяют, что аффекты должны не искореняться или уничтожаться, а осознаваться и трансформироваться, пресуществляться в пробужденное сознание, подобно тому как в процессе алхимической трансмутации алхимик превращает железо и свинец в золото и серебро. Таким образом, тантрический йогин сам оказывается алхимиком (не случайно что алхимиками считались такие знаменитые махасиддхи, как Нагарджуна II и Сараха), исцеляющим психику превращением скверны и страстей в чистую мудрость Будды (для тантр существенен такой ряд соответствий: пять клеш — пять скандх — пять трансцендентных гносив/мудростей Будды). И если основой трансмутации металлов является некая первоматерия, образующая природу как железа, так и золота, то основой претворения страстей и влечений в мудрость Будды является *буддхатва* — природа Будды, которая есть природа психики и всех ее состояний (*читта — чайта*) и которая присутствует в любом, даже самом низменном психическом акте, подобно тому, как вода остается влажной как в морской волне, так и в любой загаженной луже: ведь эта грязь не имеет никакого отношения к природе воды, всегда влажной, чистой и прозрачной. Как уже говорилось, тибетская традиция *Дзог-чэн* называет эту природу сознания «сознаниевостью» (*читтатва, семс-ньид*) в отличие от просто психики, или ума (*читта; семс*); в китайско-дальневосточной традиции Чань (Дзэн) называется «природой Ума» (*синь син*), которая и открывается в акте «видения природы» (кит. *цзянь син*; яп. *кэнсё*). Ее суть — чистый и недвойственный, внесубъектно-объектный гносис (*джняна*; кит *чжи*, тиб. *риг-па* или *йешес*).

И здесь адепты Ваджраяны оказываются в полном согласии с одним из основополагающих постулатов Махаяны — доктриной о тождественности и недвойственности сансары и нирваны.

Далее, все тантрические тексты высокознаковы, семиотичны и вовсе не рассчитаны на дословное понимание (не забудем, что речь идет о тайном и опасном для профанов учении). Многие в их интерпретации зависят от уровня, на котором текст истолковывается. Так, на одном уровне требование убить родителей может означать искоренение клеш и дуалистического видения реальности,

[130]

служащих как бы родителями для сансарического существа, а на другом — пресечение движения потоков энергии (*праны*) в позвоночном столбе посредством задержки дыхания в ходе йогической практики тантр (ср. знаменитое высказывание китайского чаньского монаха *Линь-цзи*, IX век: «Встретишь Будду — убей Будду, встретил Патриарха — убей Патриарха», направленное на искоренение авторитарного мышления и овнешвления истины, поскольку, как учит Чань, нет никакого Будды, кроме Будды в нашем собственном сердце — уме). То же справедливо и для прочих метафор преступления (ср. фразу из псалма 136 «На реках вавилонских»: «Блажен муж, еже разбьет младенцы твоя о камень», где под «вавилонскими младенцами» православная церковь понимает грехи).

Особенно следует остановиться на сексуальной символике тантр, которая настолько очевидна, что даже стала ассоциироваться у западного обывателя с самим словом «тантризм».

Отнюдь не удивительно, что работающие с подсознанием тантрические йогини специальное внимание уделили сексуальности (либидо) как основе самой энерге-

тики организма, который рассматривался как микрокосм — точная гомоморфная копия универсума. Кроме того, Ваджраяна рассматривала блаженство, наслаждение (*сукха, бхога*) как важнейший атрибут природы Будды и даже провозгласила тезис о тождестве пустоты и блаженства. В некоторых тантрах вводится понятие Тела Великого Блаженства (*махасукха кая*), которое рассматривается как единая сущность всех трех Тел Будды [6]. А наслаждение оргазма рассматривалось тантриками как наиболее адекватное сансарическое выражение этого трансцендентного блаженства. В сексуальной йоге тантр оргазм должен был переживаться максимально интенсивно, используя в психопрактических целях для остановки концептуального мышления, ментального конструирования (*викальпа*), избавления от субъектно-объектной двойственности и перехода на уровень переживания абсолютного блаженства нирваны.

Кроме того, адепты Алмазной Колесницы соотнесли сексуальные образы подсознания с основными положениями махаянской доктрины. Напомним, что, по учению Махаяны, пробужденное сознание рождается (не будучи между тем рожденным) из соединения искусного метода бодхисаттвы и его великого сострадания (*каруна*, ее символ — скипетр — ваджра) и премудрости как непосредственного интуирования пустоты в качестве внутренней природы всех феноменов (*праджня*, ее символ — колокольчик). Эта интеграция сострадания/метода и мудрости/пустоты (*юганаддха*) и есть пробуждение (*бодхи*). Поэтому ничто не мешало тантрической традиции соотнести сострадание и метод с мужским, активным, началом, а мудрость — с женским, пассивным и метафорически представить пробуждение, обретение состояния Будды в виде находящейся в соитии мужской и женской фигур божеств-символов. Таким

[131]

образом, тантрические изображения сизигий (пар) сочетающихся божеств есть не что иное, как метафорические образы единства сострадания-метода и пустоты-мудрости/блаженства, порождающих в экстазе любовного единения и наслаждения (в тантрах встречается даже каламбур *бхога-йога*, наслаждение суть йога, психопрактика) пробуждение как высшую целокупность, интегрированность всех психосоматических аспектов личности-микрокосма (в соответствии с тантрическим принципом тождественности, единственности тела и сознания-ума).

Если некогда в древности один бхикшу на вопрос, не проходила ли мимо женщина, ответил, что мимо проходил скелет, но какого этот скелет пола, он не знает, то теперь в Ваджраяне половые различия становятся одной из опор пути к пробуждению. При этом и древний бхикшу-хинаянист, и йогин-тантрик исходили из собственно буддийских доктринальных основоположений, что еще раз демонстрирует необыкновенную пластичность буддизма и его способность, оставаясь самим собой, занимать совершенно разные позиции в рамках базовой парадигмы. Поэтому бессмысленно говорить, какой буддизм «правильный» — хинаянский, не видящий ни мужчин, ни женщин, а только ходячие скелеты, или тантрический, делающий человеческую сексуальность одним из методов (упая) достижения состояния Будды. Видимо, вполне «правильным» буддизмом (то есть соответствующим исходным принципам Дхармы) является и тот, и другой.

Имели ли место в тантрической практике реальные ритуалы, предполагавшие физическую близость участвовавших в них мужчины (*йогин*) и женщины (*мудра*), отождествлявших себя с *каруной* и *праджней* соответственно, или же эти ритуалы всегда имели чисто внутренний, созерцательный характер? В настоящее время совершенно очевидно, что в ранний период развития Ваджраяны йогини, не принимавшие монашеских обетов, действительно практиковали сексуальные ритуалы,

предполагавшие в качестве необходимого условия их эффективности самоотождествление партнеров с божествами. Иногда сексуальный ритуал являлся частью тантрического посвящения (как в случае с эзотерическими четырьмя высшими посвящениями в практику *Калачакра тантры*) [7]. Более того, утверждалось, что некоторые формы тантрической йоги, особенно на стадии завершения практики (*утпанна крама*, *сатпатти крама*), с необходимостью требуют реального соития с партнером (*карма-мудра* [8]), а не его медитативного проигрывания в уме (*джняна-мудра* [9]). Эти ритуалы продолжали практиковаться и позднее, в том числе и в Тибете, однако только йогинами, не принявшими монашеских обетов. Практика подобных ритуалов и йогических методов для монахов была строго запрещена как несовместимая с *Винаей*, о чем совершенно отчетливо высказывались такие авторитеты тибетской буддийской традиции, как *Атиша* (XI в.) и *Цзонкхапа* (XIV — XV вв.), никоим образом, однако, не осуждавшие сами методы, если они практиковались

[132]

йогинами-мирянами. Поэтому в монастырях (практика методов анутара-йога тантр в монастырской среде окончательно закрепляется в XI — XII веках) от сексуальной йоги полностью отказались, довольствуясь ее медитативным воссозданием при помощи практики визуализации и самоотождествления с визуализируемым персонажем (*джняна мудра*). Но в любом случае тантрическая йога является отнюдь не техникой секса, проповедуемой многочисленными шарлатанами от тантры, и не способом получения чувственного удовольствия посредством мистического эротизма, а сложнейшей системой работы с психикой, с подсознанием для реализации религиозного идеала махаянского буддизма — психотехникой, включавшей в себя и своеобразный психоанализ и психотерапию.

Важно отметить еще одно обстоятельство. Долгое время считалось, что в Ваджраяне полностью доминировало мужское начало и женщины, по существу, просто использовались в тантрических ритуалах в интересах мужчин-йогинов. Однако современные исследования, в том числе и живой традиции в Гималайском регионе, показали, что в Ваджраяне существовал настоящий культ женщин. Многие наставники-гуру были женщинами, женщинам принадлежат многие описания тантрических форм практики — *садхан*. Женщины рассматривались как проявление начала мудрости и часто лидировали в сообществах тантрических йогинов. Поэтому говорить о какой-то «инструментальности» женщин в тантре или тем более о сексуальной эксплуатации женщин совершенно некорректно.

Здесь уместно указать на одно существенное отличие буддийского тантризма от развивавшегося параллельно с ним индуистского (шиваистского) тантризма. В буддизме женское начало — *праджня*, то есть премудрость, интуирование реальности как она есть и понимание природы сансары как пустых, по сути, состояний сознания; *праджня* пассивна. В шиваизме женское начало — *шакти*, то есть сила, энергия, единение с которой приобщает к мирозозидающей мощи Бога; *шакти* по определению активна. Буддо-индуистская конвергенция на уровне йоги зашла, однако, так далеко, что в самых поздних тантрах (например, в «Калачакра тантре», начало XI века) появляется и понятие «шакти», до этого в буддийских тантрах не использовавшееся.

Тантрический буддизм вызвал к жизни новый пантеон божеств, неизвестных другим формам буддизма. Когда на буддийской иконе вы видите многорукое и многоголовое, увешанное черепами божество, сжимающее зачастую в объятиях свою *праджню*, то знайте, что вы видите именно икону тантрического буддизма. Каков же религиозный смысл таких образов?

Подобно тому как сексуальный символизм тантр имел свой прообраз в архаических культах плодородия (видимо, дравидийского происхождения) древнейшей Индии, которые были радикально переосмыслены буддизмом и стали, по существу, дериватами архаических культов и образов, будучи включенными

[133]

в контекст буддийского мировоззрения, буддийской философии и психологии, тантрический пантеон также в значительной степени коренился в культах архаических божеств, почитание которых по большей части сохранилось в низших сословиях и кастах индийского общества, а также у париев (*домби, чандала*). Кто же такие все эти тантрические *йогини* (ведьмы, бесовки) и *дакини*, волшебные девы, пирующие на кладбищах и местах кремации трупов и обучающие адептов тайным высшим знаниям среди скелетов и кремационного пепла? По своему происхождению это весьма малопривлекательные вампиры-кровососы (их клычки видны на тибетских иконах — *танка*), упыри и демоны низшего пласта индийской мифологии. Но разве их ужасные и гротескные образы не соответствуют лучше всего сюрреалистическим порождениям раскрепостившегося и бушующего подсознания? Или не лучшим ли образом символизируют идею всеприсутствия и всеобщности природы Будды, образующего собственную природу даже самых порочных психических импульсов, превращение кровопийцы-оборотня в носителя тайн пути к освобождению? К тому же, надо сказать, что тантрические буддийские йогини не упустили и возможность слегка эпатировать монашескую элиту почитанием подобных образов.

Вообще же необходимо сказать, что Ваджраяна, используя внешность, форму объектов древних культов и народных верований и суеверий, радикально переосмыслила их содержание, преобразив первобытных демонов и бесовок в символы тех или иных состояний психики, что превратило их в искусственно сконструированные образы архетипов коллективного бессознательного.

Особый класс тантрических божеств составляют так называемые «покровительствующие божества» (*ишта дэвата; тиб. йидам*). Это божества, многорукие и многоголовые, с множеством атрибутов, являются сложнейшими архетипическими символами, обозначающими высшие состояния сознания. По существу учения любой тантры, ее наивысшая цель — пробуждение, и предлагаемые ею методы могут быть наглядно представлены в образе йидама. Поэтому имена йидамов обычно совпадают с названиями тантр: Хеваджра (Ямантака), Калачакра, Гухьясамаджа, Чакрасамвара и др. Таким образом, йидамы символизируют совершенное и всецелое пробуждение и по своему статусу соответствуют Буддам и тождественны им. Их же грозный вид, оскаленные клыки и прочие воинственные атрибуты, помимо высокого психологического смысла, демонстрируют и готовность уничтожить все пороки и страсти, превратив их кровь в вино пробуждения и *амриту* (амброзия, напиток бессмертия), наполняющие *капалы* — чаши из черепов на многих тантрических иконах. В процессе йогического созерцания на этапе порождения (утпатти крама) йогин, знающий наизусть соответствующий текст и владеющий кодирующими его мантрами и *дхарани*, а также получивший необходимое посвящение, визуализирует соответствующее божество, отождествляет себя с

[134]

ним, перенося на себя его атрибуты, и в конечном счете растворяется вместе с йидамом в безграничности пустого «ясного света» природы Будды, которая есть и его собственная природа.

Практика созерцания йидама отражает еще одну важную черту тантрической йоги — ее стремление представить абстрактные категории буддийской философии в виде наглядных чувственных образов. Так, в ходе тантрических *садхан* все категории Абхидхармы репрезентируются в виде фигур божеств: пять скандх, преобразующихся в пять трансцендентных гносисов, символизируются в виде пяти *Джин* («Победителей»), или *Татхагат* — Вайрочаны, Амиабхи, Акшобхьи, Ратнасамбхавы и Амогхасиддхи; двенадцать *аятан* (источников познания: шесть способностей чувственного восприятия — *индрий* и шесть соответствующих им типов объектов чувственного восприятия — *вишья*) в виде шести сизигий бодхисаттв мужского и женского пола; *клеши* (аффекты) — в виде фигур людей или демонов, попираемых ногами йидама, и т. д.

На архаические корни тантризма могут указывать и элементы магических представлений и форм практики в рамках буддизма Ваджраяны, также переосмысленных с точки зрения буддийской этики. Тантры полны описаний ритуалов, которые можно формально отнести к магии, причем, казалось бы, даже к вредоносной магии — ритуалов умиротворения, обогащения, подчинения и уничтожения. Однако в текстах делаются важные оговорки: например, тайные ритуалы уничтожения должны совершаться только ради блага живых существ (например, для уничтожения врага, способного уничтожить в данной стране буддизм или монашескую общину). Тем не менее можно найти в истории много примеров, когда соответствующие ритуалы совершались и по менее глобальным причинам. Здесь особенно характерен пример Японии. Так, в XIV веке император Годайго, борющийся с военным сёгунским правительством в Камакура, совершал ритуалы уничтожения; в 1854 г. монахи тантрической школы Сингон совершили аналогичные ритуалы, когда к берегам Японии подошла эскадра американского адмирала Перри, потребовавшего «открытия» страны на основе неравноправного договора, и, наконец, ритуалы подчинения и уничтожения регулярно совершались японскими сингонскими и тэндайскими монахами во время Второй Мировой войны. Особенно характерно для этих ритуалов совершение обряда «огненного подношения» (*хома*, или *гома*), уходящему, видимо, корнями еще в ранневедийскую эпоху [10].

Другим примером трансформации архаической религиозной практики служит тантрический ритуал *чод*, созданный в XII веке тибетской йогини *Мачиг Лабдон* и очень популярный у буддистов Монголии. Это обряд, совершающийся в горах в полном уединении, представляет собой призывание голодных духов и демонов и затем отдавание им для насыщения своего собственного тела. Шаманские его корни совершенно очевидны. Однако цели ритуала сугубо

[135]

буддийские — развитие сострадания, практика парамиты даяния (*дана-парамита*), преодоления иллюзии «я» и привязанности к индивидуальному существованию.

Очень важным положением буддизма Ваджраяны является тезис о недвойственности, тождественности тела и сознания. Вообще, сознание занимает центральное место в учении Ваджраяны: и сансара, и нирвана — не что иное, как два разных состояния одного и того же сознания; пробуждение — постижение природы сознания как такового, то есть как пустотного и недвойственного гносиса-блаженства. И это сознание провозглашается недихотомичным, недвойственным (*адвая*) с телом и единосущным последнему. Отсюда проистекает естественное стремление тантрического йогина работать не просто с сознанием, а с психофизическим целым своего организма, недвойственного по своей природе. Поэтому важное место в методах Алмазной Колесницы (особенно на стадии завершения — *утпанна крама*, или *сатпатти крама*) занимает работа с различными признаваемыми индийской традицией

психофизическими энергетическими («тонкими») структурами тела. Согласно тантрической парафизиологии (она признается в общих чертах и индуистскими тантриками), тело на «тонком» уровне наделено особыми каналами (*нади*), по которым циркулирует жизненная энергия (*прана*). Три из этих каналов считаются важнейшими. В буддийской тантре они называются: *авадхути* (он идет от промежности до макушки головы вдоль центральной части позвоночного столба; в индуистской тантре его называют «сушумна»), *лалана* и *расана*, идущие справа и слева от авадхути и символизирующие метод — сострадание и премудрость (это *ида* и *пингала* индуистской тантры). Йогин стремится ввести энергетические потоки боковых каналов в бездействующий у профана центральный канал, сплавить их в единое целое и получить, таким образом, эликсир пробуждения, направляемый в мозг. Для этой цели иногда используются и методы сексуальной йоги, поскольку тантрики считают, что во время оргазма прана сама стремится войти в центральный канал авадхути.

Упражнения такого рода предполагают определенную подготовку, тренировку в двигательной и, особенно, дыхательной гимнастике, а также умение визуализировать систему каналов. Данная практика, как и аналогичная индуистская, включает в себя и упражнения с *чакрами* (*чакра* — дословно: «колесо»), энергетическими центрами организма, локусами схождения каналов-нади. В буддийской тантре обычно используются три чакры, соотносимые с Тремя Телами Будды (иногда к ним добавляется четвертая, «тайная», чакра; видимо, центр у основания позвоночника), а также с Мыслью, Речью и Телом Будд (Тело — верхний, мозговой центр, *Нирманакая*, Речь — средний, горловой центр, *Самбхогакая* и Мысль — нижний, сердечный центр, *Дхармакая*) [11]. Интересно, что в отличие от индуизма высшее состояние ассоциируется здесь не с головным (*сахасрара*; *ушниша*), а с сердечным (*анахата*; *хридая*) центром.

[136]

Любопытной параллелью здесь может быть «умная молитва» восточнохристианских монахов-исихастов, произносимая именно из ума, помещенного в сердце.

Чакрам и их элементам соответствуют определенные семенные мантры (*биджа мантра*), буквенная запись которых может визуализироваться йогиним в соответствующих центрах (размер, толщина и цвет букв строго регламентируются).

Раскрытие чакр (их активизация), как полагают, и вообще работа с энергетикой организма приводит к овладению йогиним различными сверхспособностями (в буддизме они называются *риддхи*): умение летать, становиться невидимым и т.п. О великом тибетском йогине и крупнейшем поэте Миларепе (XI — начало XII вв.) существует, например, легенда, что он укрылся от грозы в брошенном на дороге пологом роге, причем рог не стал больше, а Миларепа — меньше. Считается, что средствами дыхательных и физических упражнений, приема алхимических эликсиров и растительных экстрактов, «возврата семени в мозг» (достигается через умение испытывать оргазм без эякуляции) и созерцания [12] йогин может даже сделать свое тело бессмертным и неразрушимым, дабы, исполняя обеты бодхисаттвы, в течение целого космического цикла оставаться с людьми и наставлять их в Дхарме Будды. Так, среди пожилых лам Бурятии еще лет двадцать-тридцать тому назад существовало предание, что знаменитый йогин и махасиддха Сараха (VII век) в 20-е годы XX столетия посетил один из бурятских монастырей. И хотя Ваджраяна учит смотреть на все подобные силы и способности как на пустые и иллюзорные по своей природе, в народе за адептами Алмазной Колесницы прочно закрепилась репутация чудотворцев и волшебников.

Структура тантрической йоги на стадии завершения не определена точно; скорее, можно сказать, что каждый текст предлагал свою структуру пути. Так, *Хеваджра тантра*, *Чандамахарошана тантра* и *Калачакра тантра* говорят о «шестичленной йоге» (*шаданга йога*): во-первых, отвлечение чувств от их объектов и введение пран из боковых каналов в центральный канал (*пратьяхара*); во-вторых, созерцание и достижение однонаправленности сознания (*дхьяна*); в-третьих, дыхательные упражнения, контроль над дыханием в сочетании с произнесением мантры для очищения боковых каналов и введения праны по среднему каналу в чакру области сердца (*пранаяма*); в-четвертых, концентрация, или сосредоточение сознания для интеграции всех пран, окончательного искоренения всех аффектов — клеш и их «следов» — васан, а также для достижения переживания чувства блаженства во всех четырех чакрах (*дхарана*); в-пятых, практика осознанности — памятования (*анусмрити*) — на этом этапе практикуется и сексуальная йога на уровне карма-мудры, джняна-мудры или маха-мудры (см. выше) для осознания пустотности тела, его трансформации в божественную форму йидама и достижения переживания состояния

[137]

неизменного блаженства; в-шестых, предельное сосредоточение или йогический транс (*самадхи*), то есть обретение «тела гносиса» (*джняна деха*) и реализация в себе всех четырех Тел Будды, то есть актуализация их в непосредственном психическом опыте. Те же тексты рекомендуют и занятия *хатха-йогой* (позы — *асаны*, дыхательные упражнения и т. п.). Считается, что в процессе этой практики йогин не только овладевает своим психофизическим комплексом во всех его аспектах и на всех его уровнях, но и всеми силами и энергиями вселенной в соответствии с принципом точного подобия (или даже тождества) тела и космоса.

Тантрический буддизм фактически стал ведущим направлением поздней индийской Махаяны эпохи правления царей династии Палов, последних буддийских монархов Индии (VIII — начало XIII вв.), и был в таком же статусе заимствован формирувавшейся синхронно тибетской традицией. Тантрическую йогу практиковали и такие известные мыслители, как Дхармакирти. По существу, логико-эпистемологическая ветвь йогачары в философии и тантра в буддийской практике и определяли специфику буддизма последнего периода его существования на его родине (хотя отдельные буддийские йогини-тантрики жили и в XV и даже в XVI веках, но после мусульманского завоевания Бенгалии и Бихара в XIII веке буддизм как организованная религия в Индии исчезает). Оба эти направления — философия и логика поздней йогачары и Ваджраяны — на во многом определили специфику тибетского буддизма (а потом и монгольского, заимствованного также народами России — бурятами, калмыками и тувинцами).

Напротив, на Дальнем Востоке тантра получила относительно незначительное распространение (хотя она и повлияла довольно сильно на иконографию китайского буддизма). Даже в Японии, где благодаря замечательной личности Кукая (Кобо Дайси, 774-835 гг.) тантрическая школа йога-тантр *Сингон* достаточно сильна, влияние тантры заметно уступало влиянию таких школ, как Чистая Земля, *Нитирэнсю*, *Дзэн* или даже *Тэндай*. Это во многом объясняется тем, что китайский буддизм ко времени расцвета Ваджраяны уже практически сформировался (новая волна интереса к тантрам привела в XI веке к переводу ряда аннотара йога-тантр, но эти переводы сопровождались значительными купюрами и редакторской цензурой текстов). Кроме того, культурно-экологическая ниша Ваджраяны была во многом занята в Китае даосизмом. Тем не менее Ваджраяна и поныне остается чрезвычайно актуальным для центральноазиатского буддизма и весьма интересным для религиозоведения феноменом духовной жизни народов Востока.

[138]

Примечания

[1] Как сообщил автору петербургский буддолог А.В. Парибок, в ведах слово «ваджра» исконно означало особое оружие, некогда изготавливавшееся из корня дерева с заостренными и оставленными торчать в разные стороны частями корней. Потом материал сменился, но форма осталась прежней. Буддийская ваджра как ритуальный предмет представляет собой по форме удвоенный оголовок данного оружия, рукоять же оружия у ритуального предмета отсутствует. А.В. Парибок также сообщил, что почти такое же оружие было у наших предков и называлось оно «шестопер» («перья на шесте»? Согласно Далю, правда, это слово имеет форму «шестеропер» или «шестопер», то есть «шесть перьев»). Оно тоже считалось страшнейшим и несокрушимым, как индийская ваджра громовержца Индры.

[2] *Дхарани* (это слово образовано от того же корня *дхр*, что и «дхарма» (держать) — сочетания звуков и слогов, кодирующих содержание развернутых текстов психопрактического характера, их своеобразный слоговой и звуковой конспект.

[3] В 70-е годы американский буддолог А. Уэймен (A. Wayman) предпринял попытку доказать, что одна из важнейших аннотара йога-тантра, *Гухьясамаджа тантра* («Тантра сокровенного собора»), появилась еще в середине IV века, однако последующие исследования не подтвердили его правоту и показали, что эта тантра появилась не ранее первой четверти VIII века.

[4] Abhayadatta. Caturasiti-siddha-pravrtti. sMon-grub Shes-rab. Grub thob brgyad cu rtsa bzhi'i lo rgyus. Translated into English by James B. Robinson. N.Y., 1979. Здесь использован фрагмент неопубликованного перевода К. Щербицкого под названием «Львы Будды. Жизнеописания восьмидесяти четырех сиддхов» (1992), а также перевод того же текста, выполненный А.И. Бреславцем (Гаруда, 1997, № 1. С. 56-57).

[5] Написание «Каджуд-па» отражает монгольское чтение тибетского слова.

[6] Это тело «великого блаженства» отождествлялось с недвойственным гносисом (джняна) как собственно природой Будды. Остальные три Тела (Дхармакая, Самбхогакая и Нирманакая) рассматривались как Ум, Речь и Тело Будды (или Ум — Ваджра, Речь — Ваджра и Тело—Ваджра), обуславливающие наличие мысли, речи и тела у человека, тогда как Тело Гносиса/Блаженства соответствовало природе Будды в качестве истинной природы человека.

[7] Сексуальные ритуалы типа «карма-мудра» и «джняна-мудра» особенно характерны для посвящений в «материнские», или «йогини», тантры, с их упором на мудрость (*праджня-абхишека*; *абхишека* — посвящение, инициация). На этом основании гелугпинцы в Тибете считали Калачакра тантру материнской тантрой, хотя другие школы относили ее к недвойственным тантрам.

[8] Дословно: «действующий [женский] партнер».

[9] Дословно: «мыслимый [женский] партнер». Позднее появилась также идея *маха-мудры* («великий» или «божественный партнер»), под которым понималась «со-рожденная» (*сахаджа*) каждому существу природа Будды; это уже чисто созерцательная практика без не-

посредственного сексуального контекста. Практика маха-мудры была характерна прежде всего для тибетской школы Кагью-па. Исходя из основного значения слова «мудра», тибетцы переводили этот термин как «великий символ» или «великая печать».

[139]

[10] Мы обязаны этой ценной информации личным сообщениям профессоров Нобуми Иянага (Япония) и Стивену Ходжу (Великобритания).

[11] В «Калачакра тантре», однако, встречается и иное соотнесение чакр и Тел Будды: горловой центр — Тело Гносиса/Блаженства, сердечный центр — Дхармакая/Ум, пупочный центр — Самбхогакая/Речь, «тайная чакра» (у основания позвоночника?) — Нирманакая/Тело. Названия некоторых чакр в буддийской тантре отличаются от более известных индуистских названий: так, чакра мозга называется *ушниша*, а не *сахасрара*; центр, проецирующийся на лоб или межбровье, — *лалата*, а не *аджня* и т.д.

[12] Все эти методы практически полностью совпадают со способами, которыми надеялись обрести бессмертие и сверхъестественные силы последователи даосизма в Китае.

Рекомендуемая литература

1. Анагарика Говинда, лама. Психология раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма. СПб., 1992.
2. Гунтан Данби Донме. Обучение методу исследования текстов сутр и тантр. Перев. с тиб., предисл., коммент. Е.А. Островской-младшей. М., 1997.
3. Карма Агван Йондан Чжамцо. Светоч уверенности (методы Карма Кагью). СПб., 1993.
4. Мачиг Лабдон. Отсекая надежду и страх. СПб., 1998.
5. Тантрический буддизм. Предисл., перев., коммент. А.Г. Фесюна. М., 1999.
6. Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного (трансперсональные состояния и психотехника). СПб., 1997. С. 265-278.
7. Элиаде М. Йога. Бессмертие и свобода. СПб., 1999.

Лекция 8. Буддийская традиция Тибета

[140]

Говоря о тибетском буддизме, необходимо сразу же указать на неправомерность употребления термина «ламаизм» для обозначения этой ветви Махаяны. Сами тибетцы не знают этого слова, для них существуют лишь такие понятия, как *Дхарма (чой)*, Дхарма Будды (*сангье чой*) или Махаяна (*тег-па чэн-по*). Это слово было создано европейцами в XIX веке для того, чтобы подчеркнуть существовавший в Тибете культ духовного учителя, «доброе друга» (*кальяна митра*) — *ламы* (от тибетских слов *ла* — «высокий» и *ма* — «нет», то есть «высочайший») [1]. Таким образом, тибетский буддизм превращался как бы в особую конфессию, что совершенно неоправданно, поскольку тибетская монастырская традиция не только восприняла, но и с необычайной тщательностью сохранила и воспроизвела позднеиндийскую буддийскую традицию во всей ее полноте. В этом отношении с гораздо большим основанием можно было бы считать особой конфессией китайский буддизм, сильно изменившийся и трансформировавшийся под воздействием традиционной китайской культуры. Что же касается культа лам, то йога почитания учителя (*гуру-*

йога) — явление вполне индийское и лишенное какой бы то ни было тибетской специфики. Фактически все отличия тибетского буддизма от индийского буддизма эпохи Палов существуют только на уровне народной и бытовой религиозности, не затрагивая собственно «большую традицию».

В 60-е годы XX века вопрос о «ламаизме» приобрел и политическое измерение: после подавления антикитайского восстания в Тибете и бегства Далай-ламы XIV в Индию (а особенно во время печально известной «Великой Пролетарской Культурной Революции» 1966-1976 гг.) власти КНР осуществили ряд репрессивных актов, направленных как против тибетского духовенства, так и против буддийской традиции и национальной культуры Тибета в целом, утверждая, что тибетский «ламаизм» (кит. лама цзяо) не есть буддизм или же это всего лишь деградировавшая форма буддизма, а потому он не заслуживает сохранения в качестве части общекитайского культурного наследия. Именно тогда Далай-лама призвал ученых всего мира отказаться от употребления слова

[141]

«ламаизм». Не будем употреблять его и мы, причем по причинам исключительно научного характера.

Начало распространения буддизма в Тибете окутано легендами, но в любом случае знакомство народа Страны Снегов с индийским учением началось не раньше VII века. В это время Тибет представлял собой мощную в военном отношении державу, управлявшуюся царями, которые впоследствии начали возводить свой род к древнеиндийским царям, упоминающимся в «Махабхарате», и даже к самим братьям Пандавам — героям того же эпоса. Вообще же этногенез тибетцев остается довольно темным [2]. Скорее всего, племена *цянгов*, населявшие земли к северо-западу от Древнего Китая и часто совершавшие набеги на китайские пограничные районы, постепенно, будучи теснимыми китайцами, отступали на юг до тех пор, пока не пришли на тибетское плоскогорье, где они остановились, смешавшись с многочисленными группами автохтонного земледельческого населения неясного происхождения, что произошло, видимо, на рубеже нашей эры. Хотя язык тибетцев относится к сино-тибетской семье (ее тибето-бирманской ветви), не исключено, что в их этногенезе принимали участие и ираноязычные этнические группы. Во всяком случае, вполне возможно, что таинственный Шаншунг, древнее государство, из которого, согласно тибетским легендам, пришел Шенраб, создатель их национальной религии *бон* (*бон-по*), был населен народом, говорившим на языке индоевропейского происхождения.

Религия бон, скорее всего, представляла собой одну из форм центральноазиатского шаманизма. Позднее бон подвергся настолько мощному влиянию буддизма, что, по существу, превратился в одно из не совсем «ортодоксальных» направлений буддизма: религиозная доктрина, иконография и пантеон, содержание и сама форма священных текстов, архитектура храмов, формы религиозной практики бон — все это стало лишь едва и с трудом отличаемым от собственно буддийского. Поэтому судить о древнем бон по современному облику этой религии, еще имеющей некоторое распространение среди тибетцев, совершенно неправильно. Столь же неверно и предполагать бонское происхождение некоторых форм буддийской практики в Тибете (Дзог-чэн) лишь на том основании, что ее практикуют и современные последователи бон.

Как уже говорилось, к началу распространения буддизма, Тибет был молодым, но сильным государством, доставлявшим много беспокойства своим соседям, преж-

де всего китайской империи Тан (618-907 гг.), некоторые пограничные территории в VII — IX веках постоянно переходили из рук в руки. К таковым относился и *Дуньхуан*, город у так называемого Ганьсуского прохода на северо-западе Китая (современная провинция Ганьсу), сыгравший очень важную роль в распространении буддизма как в самом Китае, так и в Тибете.

[142]

Согласно тибетским источникам, впервые о буддизме тибетцы узнали благодаря чуду: в правление царя Лхатотори (IV в.?) с неба упал ларец, в котором находился текст *Карандавьяуха сутры* и священные предметы. Царь и его потомки почитали сутру как «таинственного помощника», и благодаря этому государство процветало.

В первой половине VII века на престол вступил первый из тибетских «царей Дхармы» — *Сронцангампо*, который позднее стал считаться воплощением покровителя Тибета — бодхисаттвы Авалокитешвары. Легенда утверждает, что в его волосах была даже скрыта вторая голова — бодхисаттвы. Сронцангампо взял в жены двух принцесс — дочь царя Непала и дочь китайского императора Тай-цзуна по имени Вэнь-чэн (последнее обстоятельство указывает на то, насколько Китай тогда опасался военной мощи Тибета — императоры Государства Центра только при крайних обстоятельствах выдавали своих дочерей замуж за «варварских» правителей). Обе жены Сронцангампо были буддистками, привезшими с собой в Тибет буддийские тексты и предметы культа. Особенно важным был дар Вэнь-чэн, которая привезла большую статую Будды, считающуюся и ныне (она находится в монастыре Джокханг в Лхасе) одной из главных святынь Тибета. Тибетская традиция почитает этих принцесс как воплощения двух ипостасей бодхисаттвы Тары — зеленой и белой.

Кроме того, царь послал в Индию своего сановника *Тхонми Самбхоту*, который на основе индийского бенгальского письма разработал национальный тибетский алфавит; таким образом, у тибетцев появилась письменность. Тхонми Самбхота также написал первую грамматику тибетского языка, взяв за образец грамматику санскрита.

В последующие сто лет буддизм очень медленно укоренялся в тибетском обществе, оставаясь в целом религией инородной и чуждой тибетцам. Ситуация началась меняться в середине VIII века, когда царь *Тисрондэцзан* пригласил для проповеди одного из крупнейших буддийских ученых и философов того времени — Шантаракшиту, внесшего важный вклад в развитие как мадхьямаки, так и йогачары. За свои огромные труды по распространению буддизма в Тибете Шантаракшита получил почетный титул «Ачарья-бодхисаттва», то есть, «Бодхисаттва-Учитель». Шантаракшита основал первые буддийские монастыри, прежде всего монастырь *Самьелинг*, или просто *Самье* близ Лхасы, ставшей приблизительно в это время столицей тибетского государства. Шантаракшита также впервые постриг в монахи несколько тибетцев из знатных кланов (в соответствии с правилами винаи *муласарвастивадинов* — 779 г.). Однако классическая Махаяна, представителем которой был Шантаракшита, с трудом воспринималась неискушенными в философских и этических тонкостях тибетцами бывшими тогда народом воинственным и неукротимым. К тому же бонские жрецы и шаманы чинили распространению буддизма

[143]

различные препятствия, ссылаясь на волю богов и демонов Тибета. Поэтому Шантаракшита посоветовал Тисрондэцзану пригласить в Тибет тантрического йогина и чудотворца Падмасамбхаву («Лотосорожденного») из Уддияны.

Падмасамбхава сыграл столь важную роль в распространении буддизма в Тибете, что его почитают там почти наравне с Буддой, особенно среди последователей так называемых «нереформированных», или «красношапочных», школ, не принявших религиозной реформы Цзонкхапы. Собственно биографией Падмасамбхавы мы не располагаем, а тибетское житие (*намтар*) этого йогина настолько перегружено всевозможными сюжетами мифологического характера, что реконструировать по этому житию реальную биографию совершенно невозможно; по существу, мы даже не знаем точно, где находилась та страна — Уддияна, которая считается его родиной (разброс мнений специалистов тут очень велик — от Ориссы в Индии до Центральной Азии).

Согласно тибетскому житию, Падмасамбхава был проявлением, «магически созданным телом» (*нирманакая*) Будды Амитабхи; он родился из цветка лотоса, почему и получил свое имя. Будучи, подобно Будде, принцем, Падмасамбхава опять-таки, как и Будда, покидает дворец и становится отшельником. Во время медитаций на кладбищах и в недоступных пещерах он получает тайные тантрические посвящения от фей (*дакини*) и становится великим йогиним и чудотворцем.

Прибыв в Тибет, Падмасамбхава приступил к проповеди буддизма и демонстрации тибетцам своих магических способностей. По-видимому, могущество, даруемое тантрической йогой, произвело на тибетцев большее впечатление, чем проповедь пути бодхисаттвы, которую вел Шантаракшита. Возможно также, что тантрический буддизм Падмасамбхавы чем-то (по крайней мере, внешне) показался тибетцам похожим на привычный для них шаманизм. Как сообщает житие, Падмасамбхава посрамил бонских жрецов и колдунов, превзойдя их магическое искусство, и подчинил демонов и злых духов Тибета, обратив их в буддизм и сделав *дхармапалами* — божествами, защищающими Дхарму. Даже покинул Тибет Падмасамбхава необычным способом: обретя волшебное иллюзорное тело, он взошел на небо по арке из радуги, сидя верхом на коне.

Вскоре престарелый Шантаракшита скончался, пригласив себе на смену из Индии своего ученика и преемника Камалашилу, также весьма известного ученого. С именем Камалашилы связана знаменитая полемика в Самье, сыгравшую важную роль в истории распространения буддизма в Тибете.

Дело в том, что одновременно с индийскими монахами в Тибете стали появляться и китайские проповедники буддизма, причем они, по-видимому, посещали Тибет даже до правления Сронцангампо. Первоначально тибетские цари относились к ним благосклонно, даже направляя образованных тибетцев

[144]

в Китай (в основном в Ба — часть современной провинции Сычуань на юго-западе Китае). Направляли цари свои послания с просьбой о разъяснении трудных вопросов буддийского учения и к китайским монахам Дуньхуана.

Однако после того как в Тибете длительное время проповедовал такой образцовый представитель классической индийской Махаяны, как Шантаракшита, постепенно стало выясняться, что между учением Ачарья-бодхисаттвы и доктринами китайских (и некоторых корейских: в Тибете был достаточно известен своими пропово-

ведями Учитель Ким, также придерживавшийся чаньской традиции) *хэшанов* [3] существуют серьезные, а может быть, и непримиримые противоречия. Между тем и Камалашила как преемник Шантаракшиты, и китайские монахи имели своих многочисленных последователей из числа тибетской аристократии, придворной знати и членов царской семьи. Поэтому возникла потребность выяснить, какой все-таки вариант буддизма является истинным и в большей мере соответствующим учению самого Будды (подход, вполне естественный для неопитов тибетцев). И выяснить это было решено традиционным для Индии способом — путем диспута, на котором индийскую сторону представлял сам Камалашила, а китайскую — *Хэшан* (в тибетских источниках этот «титул» воспринимается в данном случае как имя) *Махаяна* (тиб. *Хва-шан Маха-ян*; кит. *Хэшан Мохэянь*). Этот диспут и состоялся в монастыре Самье (точная дата его неизвестна, условной датой проведения диспута можно считать 790 г.).

Согласно традиционным тибетским источникам, диспут закончился полной победой Камалашиллы (что привело даже к самоубийствам среди сторонников Хэшана Махаяны), после чего царь запретил проповедь китайского буддизма и Тибет окончательно и бесповоротно обратился к классическим индийским образцам. Однако реальные последствия диспута были несколько иными по сравнению с сообщениями поздних тибетских источников (в основном, написанных гелугпинцами в XVI — XVIII веках, когда Китай все активнее и активнее стал заявлять о своих правах на контроль над Тибетом). Чтобы оценить их, необходимо подробнее рассмотреть сам обсуждавшийся на диспуте в Самье предмет.

Тибетские источники сводят предмет дискуссии к нескольким положениям.

Во-первых, Хэшан Махаяна учил, что пробуждение и обретение состояния Будды происходит мгновенно или внезапно, тогда как Камалашила проповедовал классическую доктрину пути бодхисаттвы, восходящего по десяти ступеням совершенствования в течение трех неизмеримых (*асанкхей*) мировых циклов благодаря практике шести совершенств — *парамит*.

Во-вторых, Хэшан Махаяна отрицал ценность самих парамит, считая их мирскими добродетелями (за исключением праджня-парамиты), способствующими улучшению кармы, но не имеющими никакого отношения к пробуждению

[145]

и реализации природы Будды. С его точки зрения, следовало пресечь всякую кармическую активность вообще, ибо добрые дела также привязывают к сансаре, как и дурные.

В-третьих, Хэшан Махаяна, в отличие от Камалашиллы, считал, что главным методом совершенствования является созерцание, направленное на достижение полной остановки мыслительного процесса и достижение состояния «недумания» (кит. *у нянь*), при котором исчезают все различия и ментальные конструкты (*викальпа*; кит. *фэньбе*), равно как и субъектно-объектная дихотомия. Вслед за прекращением «думания» наша собственная природа, которая есть природа Будды, раскрывается немедленно и спонтанно. Камалашила же не признавал этот метод, считая его чисто отрицательным и не ведущим к пробуждению.

Уже из этих трех пунктов видно, что реальная полемика велась вовсе не между индийским и китайским буддизмом (и не между классической Махаяной и учением китайской школы Чань), как это обычно считается. Масштабы полемики в Самье

выходят далеко за эти рамки. Это полемика между двумя течениями и в индийском буддизме, и в махаянском буддизме вообще, ибо тезисы, выдвинутые Хэшаном Махаяной, отражали позиции, которых придерживались и многие буддисты в самой Индии (особенно в рамках тантрической традиции; несколько позднее они будут в полной мере представлены в учениях махасиддхов и традиции, известной как *Маха-мудра*). Теоретической ее основой, несомненно, была теория Татхагатагарбхи (особенно положение «наш собственный Ум и есть Будда»), тогда как Камалашила вслед за своим учителем придерживался учения синкретической школы *мадхьямака сватантрика йогачра* с ее совершенно иным пониманием как структуры пути, так и характера природы Будды.

Отзвуки полемики в Самье могут быть обнаружены и в главном труде Камалашилы — трактате «Рассмотрение ступеней созерцательной практики» (*Пурва бхавана крама*), из которого, впрочем, ясно, что взгляды Хэшана Махаяны отнюдь не были достоянием только китайского буддизма, имея своих сторонников и в самой Индии.

Приблизительно через десять лет после полемики в Самье Камалашила был убит неизвестно кем и по неизвестным мотивам (поздние тибетские источники обвиняют в этом китайцев, что представляется совершенно невероятным: ни школа Чань, ни буддизм вообще не обладали в Китае каким-либо государственным статусом; скорее, ответственность за это лежит на бонском жречестве и его сторонниках из числа тибетской знати).

Если контекст полемики в Самье был гораздо шире того, который обозначен традиционными историографами, то последствия ее были гораздо скромнее того, о чем говорят те же историографы. Китайский Чань не был искоренен указом Тисрондэцзана (если таковой указ вообще был) и продолжал

[146]

присутствовать в тибетском буддизме в течение всего IX века, постепенно исчезнув только в следующем столетии в связи с общим упадком буддизма в Тибете и прекращением контактов между тибетскими и китайскими буддистами, вызванным гонениями на буддизм в обеих странах (об этом — ниже) и смутами как в Тибете после распада единого государства, так и в Китае после падения династии Тан. И только в XI веке, в период так называемой второй рецепции буддизма в Тибете и возрождения там махаянской традиции, сангха и миряне Страны Снегов окончательно и на этот раз бесповоротно обратились в сторону Индии, взяв, восприняв, сохранив и развив богатейшее наследие ее буддийской культуры.

Тем не менее «чаньский» субстрат сохранился в тибетском буддизме. Свидетельством этому является теория и практика течения *Дзог-чэн*, или *Дзог-па чэн-по* (*маха ати-йога*), считающегося высшей йогой тибетской школы *Ньингма-па* («Старая» или «Древняя» школа), возводящая свои корни к самому раннему этапу рецепции буддизма в Тибете и считающая своим основателем самого Падмасамбхаву. А именно во времена Падмасамбхавы влияние китайских «хэшанов» из школы Чань было наиболее интенсивным. Дзог-чэн учит, что природа нашего ума (*читтатва*; *сем-ньи/семсньид*) есть изначальный недвойственный гносис (*джняна* или *видья*; *риг-па* или *йешес/ешей*), который присутствует в любом наличном акте сознания. Осознание (актуализация) этого постоянного *присутствия* есть обретение состояния Будды (ср. с чаньским принципом: «Смотри в свою природу, и станешь Буддой»).

В первой половине IX века Тибетом правил царь Ралпачан, отличавшийся исключительным благочестием. При нем начинается регулярная работа по переводу санскритских канонических текстов на тибетский язык, осуществлявшаяся как индийскими учеными — *пандитами*, так и знающими санскрит тибетскими *лоцзава* (переводчиками). Один из указов Ралпачана запрещал переводить на тибетский язык хинаянские сочинения других школ, нежели сарвастивада, а также «тайные заклинания» (по-видимому, имелись в виду какие-то категории тантрических текстов). Однако скоро над буддизмом в Тибете сгустились тучи.

В начале 40-х годов IX века царь Ралпачан был убит своими сановниками, продолжавшими покровительствовать религии бон и бонскому жречеству; на тибетский престол вступил брат Ралпачана — Лангдарма, оказавшийся тибетским Юлианом Отступником. Лангдарма отказался от поддержки буддизма и восстановил все привилегии бонского жречества. Начались гонения на буддизм, закрытие монастырей и насильственное возвращение монахов к мирской жизни (достаточно курьезным совпадением является то обстоятельство, что в это же самое время начинаются сильнейшие за всю историю Китая гонения на буддизм в этой стране — 845 г., так называемые гонения годов Хуэй-чан). Однако эта реставрация старой религии была не более успешной,

[147]

чем попытки римского коллеги Лангдармы восстановить античное язычество, покончив с «галилеянами», и закончилась примерно так же. Один из буддийских монахов, некто Палдордже, «преисполнившись сострадания к царю» [4], убил его. После этого Палдордже удалился в уединение, посвятив всю свою жизнь изучению махаянских текстов и медитации. Гибель царя-гонителя и сейчас празднуется в регионах распространения тибетского буддизма; во время празднеств исполняется особая мистерия, повествующая о том, как Палдордже вначале натерся сажей сам и натер ею своего коня, а после покушения на Лангдарму омылся в озере, помыл коня, вывернул наизнанку свою одежду и таким образом ушел от погони.

Гибель Лангдармы имела самые отрицательные воздействия на судьбы тибетского государства: после его убийства начинается борьба за власть, кровопролитные междоусобицы и смуты, приведшие в конечном итоге к распаду Тибетского царства на отдельные феодальные владения. Начинаются темные века, точнее десятилетия, тибетской истории — период смут и междоусобных войн продолжался около ста пятидесяти лет, до начала XI века. Но единым Тибет станет только в XVII веке.

Распад тибетского государства крайне отрицательно сказывается и на буддизме в этой стране, который в конце IX века приходит в полный упадок, продолжавшийся и в течение всего X столетия; можно сказать, что в это время буддизм в Тибете существует только номинально.

В оставшихся тибетских монастырях практически исчезает традиция винаи, сами монастыри превращаются в своего рода общежития семейного духовенства. Правила истолкования тантр, забыты и они начинают пониматься буквально, что приводит к совершенно невероятному росту распущенности духовенства, а также расцвету грубой магии и колдовства. Этот упадок продолжался до середины XI века, когда начинается быстрое возрождение буддизма.

Впрочем, справедливости ради надо отметить, что и в X веке предпринимались попытки преодолеть упадок буддизма. Здесь следует прежде всего назвать Ринчэн

Цзанпо, проповедовавшего в Восточном Тибете (современный Ладак на территории Индии; от того времени в Ладаке сохранился монастырь Алчи с великолепными фресками). Принявший монашество бывший номинальный царь Тибета Хорде (монашеское имя Ешей Од) послал Ринчэн Цзанпо и несколько других молодых монахов учиться в Индию, однако из них только он один стал выдающимся буддистом. Ринчэн Цзанпо вместе с индийскими пандитами перевел много санскритских текстов, особенно йога-тантра, а также «Гухьясамаджа тантру», и проверил правильность перевода на тибетский других тантрических текстов.

В XI веке в Тибете происходит фактическая вторая рецепция буддизма. Она имела ряд существенных отличий от первой.

[148]

Во-первых, в период до гонений Лангдармы буддизм в Тибете был прежде всего верхушечным явлением; буддистами (включая монахов) были прежде всего, аристократы. Теперь буддизм быстро распространяется и в народе, а Тибет за какие-то сто-двести лет превратился в подлинную цитадель буддизма, «Страну Дхармы», как потом и стали называть свою родину тибетцы. Во-вторых, ранняя традиция была гетерогенной, сочетая в себе элементы как индийского, так и китайского буддизма. С XI века тибетцы стремятся максимально точно воспроизводить именно и только индийские образцы. И, наконец, если в VII — IX веках процесс распространения буддизма в Тибете был долгим и трудным, теперь тибетцы жадно ловят каждое слово индийских учителей и быстро усваивают весь объем буддийского учения в его позднемахаянской форме.

Восстановление буддийской традиции в Тибете шло двумя путями: реставрация монашеской традиции винаи и распространение йогических форм тантрического буддизма Ваджраяны. Огромную роль в восстановлении монастырской системы в Тибете сыграл монах из знаменитого бенгальского монастыря-университета Викрамашила по имени Атиша (*Джово Атиша; Дипанкара Атиша Шриджняна, 982-1054*). Созданная им школа *Кадам-па* стремилась не только возродить строгие принципы монастырских уставов, основывающихся на Винае, но и ввести в рамки винаи ваджраянскую практику тантрической йоги, а также разработать систему монастырского образования и схоластической монашеской учености. После XV века школа Кадам-па практически исчезает, слившись с близкой ей по духу школой Гелуг-па. Очень активно Атиша и его последователи также занимались переводами буддийского канона и философских сочинений на тибетский язык.

Вторая линия возрождения буддизма на тибетском плоскогорье была чисто йогической; она восходила к индийской традиции махасиддхов, связанной с именами таких знаменитых йогин, как *Тилопа* и *Наропа*. В Тибет ее принес йогин и переводчик *Марпа*, проповедовавший узкому кругу своих учеников методы «шести йог Наропы» (см. лекцию 7). Большое значение Марпа и его преемники придавали также практике *маха-мудры* — непосредственного постижения природы своего сознания как природы Будды. Школа, основанная Марпой, получила название *Кагью-па* (монголизированное произношение — *Каджуд-па*), восходящее к тибетскому корню *гью/джуд*, означающему нить, струну, а метафорически — традицию, линию передачи учения (этим словом, кстати, переводилось и санскритское «тантра»). Поскольку индийские махасиддхи придавали огромное значение непосредственной передаче учения, йогических посвящений и практических методов непосредственно от учителя к ученику, их тибетские преемники и обозначили свою школу этим словом (*Кагью-па* — школа Преемственности).

[149]

Любимым учеником Марпы и его преемником в качестве главы школы стал крупнейший тибетский поэт *Миларепа* (1040-1123). В юности Миларепа был далек от буддизма, и даже практиковал черную бонскую магию с целью извести родственников, ранее причинивших много зла его семье. Позднее Миларепа пережил глубокое раскаяние и обратился в буддизм. После тяжелых испытаний он стал учеником Марпы, который позднее и сделал его своим преемником. Миларепа стоит у истоков тибетской традиции уединенного горного отшельничества: в труднодоступных горных пещерах он практиковал йогу *туммо* — внутреннего тепла, которая, по его словам, неоднократно спасала его во время суровых тибетских зим. Практика *туммо* занимает важное место в методах школы Кагью и в настоящее время: когда вы слышите о соревнованиях гималайских «йогов», в лютую горную стужу соревнующихся в том, кто скорее высушит теплом своей обнаженной спины мокрую простыню, знайте, что речь идет именно о кагьюпинских *репа* (*рес-па*), о носящих белые льняные одежды йогинах, практикующих *туммо*. Будучи незаурядным поэтом, Миларепа написал множество стихов и песен, которые еще в недалеком прошлом знал наизусть любой традиционно образованный человек в Тибете и Монголии.

Своим преемником Миларепа сделал одного из своих самых поздних учеников — *Гамбопу* (*Гампопу*), автора многих ученых буддийских сочинений. Со времени Гамбопы у школы Кагью-па появились свои монастыри, и индивидуальная йогическая практика оказалась дополненной принципами монашеской дисциплины.

После Гамбопы школа Кагью-па разделилась на несколько ветвей — субтрадиций (так называемые «четыре большие и восемь малых»). Наиболее важной и влиятельной из них стало направление, известное как *Карма-кагью* (слово «карма» здесь восходит к названию главного монастыря этого направления — основанной в 1147 г. обители *Кармаданса*). Духовный глава направления носит титул *Кармапа* (в настоящее время школу возглавляет Кармапа XVII). Карма-кагью иногда называют «черношапочной школой», потому что «коронай» Кармап является головной убор черного цвета, пожалованный Кармапе одним из китайских императоров династии Юань (1279-1368). В настоящее время эта регалия находится в монастыре Румтек в гималайском княжестве Сикким (до 1975 г. — под индийским протекторатом, с 1975 г. оккупировано Индией). По своему рангу Кармапа считается третьим по статусу иерархом Тибета (после Панчэн-ламы и Далай-ламы).

С начала 90-х годов XX века в Карма-кагью существует раскол, поскольку часть монахов (в основном из числа тибетских эмигрантов) не признала Кармапой XVII найденного на территории Тибетского Автономного Района КНР «перевоплощенца» Кармапы XVI, поддержанного Далай-ламой, и выбрала своего собственного Кармапу. К «раскольникам» присоединились и монахи

[150]

монастыря Румтек. Ситуация обострилась в самое последнее время — юный Кармапа XVII Ургьен Тинлей в начале января 2000 г. бежал из Тибета в Индию, прибыл в Дхарамсалу — резиденцию Далай-ламы и его «тибетского правительства в изгнании» и обратился к властям Индии с просьбой о предоставлении ему политического убежища.

Именно с направлением Карма-кагью связано начало практики поисков «перерожденцев» его иерархов (Кармап, настоятелей монастырей и т. д.); впоследствии эта практика приняла в Тибете и соседнем регионе глобальный характер и была

канонизирована школой Гелуг-па; подробнее о ней мы расскажем позднее, в связи с созданием института Далай-лам.

В настоящее время Карма-кагью получила распространение не только среди традиционных буддистов, но и среди последователей буддизма в странах Европы и Америки, которые стали получать традиционные посвящения и проходить подготовку в созданных тибетскими монахами-эмигрантами образовательных центрах этого направления в Индии и США. Одним из таких неофитов стал датский буддист Оле Нидал, активно проповедующий европеизированный вариант Карма-кагью в России (в настоящее время достаточно крупные по российским масштабам русскоязычные общины Карма-кагью созданы в ряде крупных городов европейской части России, включая Москву и Санкт-Петербург; появились они также и в российских регионах традиционного буддизма — Бурятии и Калмыкии).

Другие субтрадиции школы Кагью-па были постепенно вытеснены доминирующей в Тибете с XVII века школой Гелуг-па на окраины тибетского мира. Сейчас они преобладают в таких гималайских областях, как королевство Бутан, Сикким, Ладак (в составе индийского штата Джамму и Кашмир), а также в некоторых частях Непала. В Ладаке весьма влиятельна субтрадиция *Дригун-кагью* (*Бригун-кагью*), всегда довольно малочисленная, но прославившаяся ученостью своих монахов, написавших множество сочинений по различным аспектам теории и практики тибетского буддизма. Одним из наиболее авторитетных представителей этого направления на Западе является тибетский лама Ламчэн Гьялпо Римпоче, длительное время возглавлявший ассоциацию буддистов Тайваня, а в настоящее время создавшего религиозный и культурно-образовательный центр в США (штат Нью-Джерси). Летом 1992 года он приезжал в Санкт-Петербург и проповедовал в Санкт-Петербургском буддийском храме — Дацане Гунзэчойнэй.

В конце XII века самой влиятельной школой тибетского буддизма становится основанная еще в 1073 г. школа *Сакья-па* (дословно — «Желтая Земля», по названию местности, где был возведен первый монастырь этой школы). Школа Сакья-па прославилась как выдающимися учеными трудами своих иерархов, так и политической ролью, которую она играла в Тибете в XIII — XIV веках. Именно с этой школой связано и происхождение титула *Далай-*

[151]

лама («лама, [чья мудрость подобна] океану») — так назвал одного из виднейших иерархов Сакья-па, ее пятого главу *Пагба-ламу*, китайский император монгольской династии Юань Хубилай (юаньский Ши-цзу, 1279-1294).

Монастырь Сакья контролировался аристократическим кланом Кхон, из числа представителей которого выходили иерархи этого направления буддизма. Школа Сакья-па не требовала обязательного безбрачия у духовных лиц, но существенным ограничением здесь было требование прекратить половую жизнь после рождения наследника. Однако сакьяские иерархи принимали монашеские обеты, что привело к установлению практики передачи сана настоятеля и первоиерарха школы от дяди к племяннику в рамках клана Кхон.

Доктрина школы Сакья-па восходила к учению индийского махасиддхи Вирупы (см. фрагмент его «жития» в лекции 7), провозгласившего принцип «плод — результат», согласно которому цель пути непосредственно реализуется в процессе его прохождения. Огромное значение традиция Сакья-па придавала практике йоги промежуточного состояния (*бардо*). По философским взглядам последователи Са-

кья-па придерживались синтеза умеренной мадхьямаки и йогачары. Центральной для этой школы тантрой является «Хеваджра тантра».

Несмотря на то что представители школы Сакья-па отличались ученостью и были авторами многочисленных сочинений, эта школа прославилась в первую очередь своей политической активностью в плане достаточно успешных попыток объединения Тибета в единое теократическое государство; в этом отношении иерархи Сакья-па, несомненно, были непосредственными предшественниками гелугпинцев. Сакьясцам практически удалось достичь этой цели, чему прежде всего способствовали их тесные контакты с правителями монгольской императорской династии Юань в Китае.

Первым контакты с юаньским двором установил знаменитый Сакья-пандита Кунга-чжалцан, но особое значение они приобрели после того, как другой сакьяский иерарх, Пагба-лама (Пхагба-лама Лодой-чжалцан, 1235-1280 гг.) совершил ритуал посвящения в «Хеваджра тантру» над императором Хубилаем, который после этого даровал Пагба-ламе титул императорского наставника (*ди ши*), что привело к оформлению отношений Тибета, контролировавшегося практически целиком школой Сакья-па, и юаньской империей как отношения между ламой — духовным учителем (*гуру*) и императором — милостынедателем (донатором и протектором). Однако после падения власти династии Юань в 1368 г. и провозглашения в Нанкине новой национальной китайской империи Мин (1368-1644 гг.) позиции Сакья-па в Тибете существенно ослабли, и различные феодальные кланы вновь приобрели неограниченную самостоятельность в своих землях. Со второй половины XIV века начинается постепенный упадок школы Сакья-па, продолжающей существовать, однако, и в наши дни. Современный первоиерарх школы, Сакья Терзин в

[152]

настоящее время находится в эмиграции за пределами Тибета. Он один раз посетил Санкт-Петербург, проповедовал в Петербургском Дацане и давал там сакьяские посвящения.

Помимо основной ветви, к школе Сакья-па примыкали еще и ряд субтрадиций, наиболее известной из которых было направление, известное как *Джонанг-па* (также по названию центрального монастыря этой субтрадиции), названное известным британским буддологом Дж.С. Рюеггом «школой буддийских онтологов». Уникальностью Джонанг-па является ее исключительная ориентация на сутры, провозглашающие учение о Татхагатагарбхе в качестве высшей и окончательной доктрины, что роднит ее со школами китайского буддизма. Придавали большое значение джонагпинцы и практике тантр, уделяя особое внимание «Калачакра тантре». Противники обвиняли последователей Джонаг-па в том, что ее учение находится под влиянием небуддийских, брахманистских идей, что вряд ли соответствовало действительности. Тем не менее, в XVII веке гелугпинцы, установившие контроль своей школы над Тибетом, запретили направление Джонанг-па как «еретическое», и оно прекратило свое существование. Однако гелугпинцы вряд ли были искренни — например, они не предприняли никаких акций, направленных против школы Ньингма-па, хотя ряд ее доктрин и форм практики гораздо дальше отходили от общепринятого в Тибете буддийского стандарта. Скорее, причиной запрета Джонанг-па стало то обстоятельство, что ее активно поддерживали феодальные кланы, решительно противившиеся установлению в Тибете теократии Далай-лам [5].

Несмотря на то, что Джонанг-па никогда не была особенно многочисленна, она дала миру одного выдающегося буддийского ученого — *Таранатху (Дараната Гунга*

Ньинбо, 1575-1634 гг.). Таранатха был историком, знатоком санскрита, собирателем и восстановителем памятников истории Тибета. Он перевел ряд санскритских грамматических сочинений, но прославил Таранатху его собственный труд — знаменитая «История буддизма в Индии» (1608 г.). «Перерождениями» Таранатхи считались ургинские хутухты — первоиерархи монгольской буддийской «церкви».

Позднее других оформилась в качестве организованной школы *Ньингма-па*, хотя само это название и означает «старая» или «древняя», поскольку ее последователи считали, что они хранят верность тому буддизму, который принес собой в VIII веке из Индии Падмасамбхава, почитаемый ими как *Гуру Римпоче* («Драгоценный Учитель»), и отвергают все пришедшие позднее в Тибет доктрины и формы практики как ненужные нововведения. Таким образом, ньингмапинцы являются своеобразными «старообрядцами» Тибета.

Действительно, многие ритуалы и другие ньингмапинские формы практики содержат в себе достаточно много небуддийских, а шаманских (по-видимому, бонских) элементов, что указывает на то, что своими корнями эта

[153]

школа уходит в тот период, когда буддийская традиция в Тибете еще не установилась. Связь Ньингма-па с ранним периодом истории буддизма в Тибете видна и из наличия в ее методах отчетливого китайского (чаньского) субстрата, на что уже указывалось при разговоре о последствиях полемики в Самье. Кроме того, ньингмапинцы имеют свою классификацию тантр и свой канон. Они не признали новые, усовершенствованные, переводы санскритских текстов, сделанные в XI — XII веках, оставшись верны архаичным переводам ранних переводчиков. С одной стороны, санскритские оригиналы многих тантр ньингмапинской традиции неизвестны, с другой — ньингмапинцы не признают авторитета многих безусловно аутентичных тантр, неизвестных, однако, в Тибете до XI века (к последним относится, например, «Калачакра тантра», считающаяся другими школами вершиной учений Ваджраяны). Огромную роль (часто большую, нежели собственно переводные санскритские тексты) в школе Ньингма-па играют тексты из так называемых *тертонов*, «кладов» (эти тексты называются *терчой*): ньингмапинцы утверждают, что частично эти тексты были спрятаны самим Падмасамбхавой, поскольку в его время тибетцы еще не могли понять их, а частично они были спрятаны буддистами во время гонений Лангдармы. Тертоны стали активно «открываться» в XIV веке, это время и может считаться периодом организационного оформления этой школы.

Ньингмапинцы подразделили тексты «терчой» на несколько видов; так, в разделе тантры были выделены такие группы: 1) *крिया*, очищение или ритуал; 2) *упайога* — слияние абсолютной и относительной истин и созерцании циклов пяти Будд уровня Тела Самбхогакая (Татхагат); 3) *йога* — призывание персонажа пантеона (йидама), отождествление себя с этим персонажем; созерцание мандалы; 4) *махайога* (великая йога) — созерцание групп, образующих эмпирическую личность (скандхи), олицетворенных в облике персонажей пантеона; 5) *ану-йога* (изначальная йога) — тайная инициация в присутствии персонажа пантеона и его женской ипостаси (праджни) и созерцание шуньяты, или пустоты, для разрушения иллюзорности всех вещей; 6) *ати-йога* (совершенная йога), или Дзог-чэн (также — *маха ати-йога*, или «великая совершенная йога»), — постижение единства йидама и его женской ипостаси, которое приводит к опыту Бесконечного Света; реализация истинной природы сознания. Достижение пробуждения (состояния Будды) находится в зависимости от посвящения в ту или иную группу текстов: посвященный в *крिया-тантру* может достичь состояния Будды через семь рождений в облике человека; в *упайога-тантру* — способен обрести состояние Будды после пяти рождений челове-

ком; посвящение в *йога-тантру* приводит к состоянию Будды самое меньшее через три жизни; в *маха йога-тантру* — дает возможность стать Буддой в следующем рождении, в *ануйога-тантру* — во время смерти, в *ати-йогу* — уже в этой жизни.

[154]

Школа Ньингма-па дала нескольких крупных мыслителей — это прежде всего Лонгчэнпа, или Лонгчэн Рабджампа (*Нацог Рандол*, 1308-1363 гг.), писавший в основном по вопросам Дзог-чэна, и доксограф Ми-пхам Гьямцо/Джамцо (1846-1912 гг.), которому принадлежат также и сочинения по философии Махаяны.

Для ньингмапинской традиции характерно отсутствие больших монастырей и предпочтение практики в затворничестве (*ритод* — строение для практики отшельничества) — индивидуальной или в составе небольшой группы.

В XIX веке на базе Ньингма-па возникает новое, «внешкольное» движение тибетского буддизма, известное как *Риме* (*рис-мед*). Оно возникло в местности Кхам благодаря деятельности таких лам, как Шеванг Норбу и Ситу Панчэн. Важную роль в новом движении сыграли также Джамгон Конгтул (1813-1899 гг.), Джамджанг Кхьенце Ванг-бо (1820-1892 гг.) и упомянутый выше Ми-пхам Гьямцо. Последователи Риме утверждали, что, помимо изучения и практики традиции собственной школы, необходимо также приобщаться и к другим традициям буддизма независимо от их школьной принадлежности. В настоящее время небольшие общины Риме имеются и в России (Москва, Санкт-Петербург).

Хотя Ньингма-па и не получила значительного распространения за пределами Тибета и гималайского региона (особенно Сикким), тем не менее, отдельные последователи этой школы встречались и в Монголии, и в Бурятии; существуют данные о значительной роли ньингмапинских лам в распространении буддизма в Туве. В настоящее время в России существует несколько русскоязычных ньингмапинских общин и групп, практикующих Дзог-чэн (например, в Москве и Санкт-Петербурге). Важную роль в знакомстве российской публики и верующих-буддистов с Дзог-чэн (а также с маха-мудрой) сыграла деятельность бурятского буддийского йогина и ученого-буддолога и тибетолога Бидии Дандаровича Дандарона (1914-1974 гг.), репрессированного за проповедь буддизма и создание неофициальной религиозной группы в 1972 г. и вскоре умершего в заключении.

XI — XIV века — период активной переводческой деятельности, начатой Атишей и его учениками. Именно в это время не только делаются новые адекватные переводы санскритских текстов, но и формируется тибетская Трипитака — *Ганджур* (*Кангьюр*) и «второканоние» (*Данджур/Тангьюр*). Уже первые переводчики (*лоцзавы*) санскритских текстов на тибетский столкнулись со сложнейшей проблемой: в языке незатейливых горцев просто не было слов для передачи изощренной религиозно-философской терминологии буддизма. В результате сложнейшей филологической работы тибетские монахи и их индийские помощники фактически создали новый, в значительной степени искусственный, тибетский язык, создав огромное количество неологизмов, калькирующих санскритский термин. При этом тщательно соблюдался

[155]

принцип единообразия: один и тот же санскритский корень, префикс или аффикс всегда передавался одним и тем же тибетским корнем (в отличие от флективного санскрита, тибетский язык является изолирующим и, следовательно, корневым).

Калькирование велось таким образом: сложное слово «бодхисаттва», например, состоит из двух простых слов: *бодхи* — пробуждение и *саттва* — существо; тибетцы перевели его как *чан-чуб сем-па*, где *чан* и *чуб* почти синонимичны и означают «светлый», «ясный», «чистый», а *сем-па* — «существо». Соответственно, сочетание *чан-чуб* передавало и само слово *бодхи* (правда, слово «Будда» передавалось другими корнями — *сан-гье*, а «Шакьямуни» передавалось как *Шакьятуб-па*, что, строго говоря, должно было бы передавать несуществующее санскритское слово «Шакьясиддха»; но это скорее исключение из правила). В результате тибетские переводы оказались фантастически точными, и, как правило, они достаточно удобны для реконструкции исходного санскритского текста. Сказанное выше касается прежде всего именно «новых переводов» XI — XIV веков, ранние же переводы (до периода правления Лангдармы) достаточно аморфны и описательны, хотя общие принципы перевода существовали уже в то время. Кроме того, ранние переводы иногда делались с китайского языка, а не с оригинального санскрита. Теперь переводятся только санскритские тексты; практика двойного перевода отброшена.

В результате переводческой деятельности лоцзав была создана тибетская Трипитака — *Ганджур (Тангьюр)* и «второканоние» — *Данджур (Тангьюр)*, то есть собрание переводных индийских шастр, религиозно-философские сочинения тибетских авторов, индийские сочинения по грамматике, астрономии (астрологии), математике, медицине, памятники классической индийской литературы и т. д. Если тексты Ганджура в основном совпадают с текстами, вошедшими и в китайскую Трипитаку, то Данджур является вполне оригинальным и потому еще более ценным сводом текстов.

В середине XI века на тибетский язык переводится «Калачакра тантра» («Тантра Колеса Времени»), считающаяся тибетской традицией вершиной тайн Ваджраяны. Одна из основных идей «Калачакры» — доктрина гомоморфности микрокосма и макрокосма, человеческого тела и универсума. Поэтому первая глава этой тантры посвящена космологии, астрономии, астрологии и теории календаря. Идеи «Калачакры» произвели такое впечатление на тибетцев, что они провели реформу календаря, введя систему шестидесятилетних циклов, принятую уже более тысячи лет в Китае. Причиной заимствования китайского календаря послужило то обстоятельство, что календарь «Калачакры» также основывается на шестидесятилетнем цикле, хотя и несколько ином, чем цикл китайского календаря. За точку календарного отсчета (первый год первого цикла — *рабджуна*) был взят 1027 г., когда, в соответствии с тибетской традицией махасиддха Чилупа (Цилупа) принес текст «Калачакры» из загадочной страны под названием *Шамбхала* (известной у нас благодаря

[156]

Н.К. Рериху как *Шамбала*, хотя исходная санскритская форма, видимо, *Самбхала*). Кстати, легенда о Шамбхале в течение многих столетий питала эсхатологические представления тибетцев, поскольку в первой главе «Калачакры» Будда открывает царю этой страны Сучандре будущее: сообщает ему о грядущей войне Шамбхалы, цитадели истинной Дхармы, и вторгнувшихся в нее «варваров» (*млеччха*), под которыми имелись в виду мусульмане, с XI века уничтожавшие остатки буддизма в Индии. По существу, легенда о грядущем «Армагеддоне» — шамбхалинской войне и конечной победе «мессианского» царя (*калки-раджа*; Калки или Калкин — имя десятого воплощения бога Вишну в индуистской мифологии) Шамбхалы над «варварами», а также последующее торжество буддизма тоже является следствием исламского влияния — идеи джихада, прежде органически не характерной для буддизма [6].

На введение нового календаря повлияли, видимо, и основанные на нумерологической мистике расчеты Атиши, стремившегося определить точную дату паринирваны Будды.

XIII — XIV века — время становления традиционной тибетской историографии. И здесь необходимо назвать имя Будона (Будон Ринчэндуб, 1290-1364 гг.). Будон был уникальной, энциклопедической личностью: философом, комментатором, историком, тантрическим йогином и интерпретатором «Калачакра тантры» и настоятелем монастыря Шалу. Главное произведение Будона — «История буддизма в Индии и Тибете» (было переведено на английский язык выдающимся российским буддологом Е.Е. Обермиллером), послужившее основой для последующих более фундаментальных трудов — «Голубых анналов» (переведен на английский язык Ю.Н. Рерихом), «Истории буддизма в Индии» Таранатхи и «Истории Тибета» Далай-ламы V. Принимал Будон активнейшее участие и в составлении Ганджура: так, именно он отобрал для включения в него двадцать пять так называемых «старых тантр» школы Ньингма-па, хотя и относился достаточно подозрительно к этим текстам неясного происхождения, не имеющих установленного санскритского прототипа. По своим философским взглядам Будон явно тяготел к теории Татхагатагарбхи, что сближает его с мыслителями школы Джонанг-па.

Вершиной развития буддийской культуры Тибета и вместе с тем знаком завершения творческого, креативного, периода ее истории, стало творчество и деятельность выдающегося реформатора буддизма *Цзонкхапы* (*Цзонкхапа Лобзан Драгпа*, 1357-1419 гг.).

Цзонкхапа родился в провинции Амдо, на северной окраине Тибета (в настоящее время это территория китайской провинции Цинхай) близ современного города Синина, где впоследствии был возведен большой монастырь Кумбум, называемый китайцами Таэрсы. Житие (*намтар*) Цзонкхапы повествует, что его рождению (он был четвертым ребенком в семье) предшествовали многие чудесные знамения, а на коре и листьях дерева, росшего во дворе

[157]

дома его родителей, появились даже тексты мантры «Ом мани падме хум» и других мантр. Цзонкхапа еще в детстве проявил желание стать монахом и с момента своего пострижения уже никогда дома не бывал. Предание рассказывает, что однажды мать Цзонкхапы в письме слезно умоляла его навестить его. В ответном послании Цзонкхапа кровью нарисовал свой портрет, но приезжать отказался, сославшись на свою огромную занятость; он также посоветовал матери читать его сочинения: это будет равносильно их встрече, заметил Цзонкхапа.

Цзонкхапа отличался великолепной памятью, прилежанием и невероятной эрудицией (говорили, что он знает наизусть весь Канон). Уже при жизни его сравнивали с бодхисаттвами — Авалокитешварой и всеведущим Маньджушри. Эти качества Цзонкхапы — огромная ученость, склонность к обобщениям, исключительное усердие и работоспособность во многом определили и характер его будущей школы, которая в высшей степени ценила схоластическую образованность, эрудицию, любовь к комментированию древних авторитетов, но в значительно меньшей степени поощряла творчество и самостоятельный поиск. Определенная догматичность и схоластическая сухость отличают саму стилистику сочинений последователей Цзонкхапы — гелугпинцев.

Цзонкхапа получил превосходное по тибетским стандартам образование, досконально изучив все направления буддийской философии и все системы тантрической йоги. Он собрался совершить паломничество в Индию к святыням буддизма, но, как утверждает житие, ему явился бодхисаттва Авалокитешвара и объявил, что если тот поедет в Индию, то скоро умрет. Цзонкхапа отказался от своего плана и занялся реформированием тибетского буддизма, руководствуясь своим пониманием наследия Атиши.

Надо сказать, что буддизм в Тибете конца XIV — начала XV вв. отнюдь не переживал упадка. XIV век был веком таких выдающихся мыслителей и ученых, как Лонгчэнпа и Будон. Однако совершенно определенно все больше увеличивался разрыв между монастырской традицией, возрожденной Атишей, и различными направлениями тантрической практики. Сам Цзонкхапа писал, что в его время люди, практикующие йогу, проявляют мало интереса к учению и теоретическому знанию, а любящие учиться мало заботятся о применении в духовной практике результатов своей учебы. Действительно, если мы посмотрим на историю буддийских школ XI — XIV веков, то увидим, что все они были прежде всего школами йогической практики, в большей (Ньингма-па) или меньшей (поздняя Кагью-па и Сакья-па) степени пренебрегая нормами винаи, возрожденными в Тибете Атишей. Цзонкхапа, собственно, и хотел устранить этот дисбаланс и установить гармонию между йогой, философским дискурсом и монашеской дисциплиной. И это ему в целом удалось.

В своей реформаторской деятельности Цзонкхапа руководствовался следующими стандартами:

1. Нормами буддийской практики, установленными Атишей;

[158]

2. Признанием радикальной мадхьямака-прасангики высшей формой философского дискурса;
3. Необходимостью введения обязательного религиозно-философского образования для монахов, включающего в себя овладение базовыми положениями всех направлений Хиньяны и Махаяны;
4. Практика тантрической йоги только после завершения общефилософской подготовки, получения солидного схоластического образования и принятия в том или ином объеме монашеских обетов [7].

Как сказал, несколько утрируя ситуацию, один современный буддист, характеризуя позицию гелугпинцев: «Если не будешь знать логики, то не станешь Буддой». Одновременно гелугпинцы уделяли огромное внимание повышению престижа и статуса духовенства, благолепию и красоте монастырских интерьеров, величю и пышности литургии и богослужебного чина. Именно со времени Цзонкхапы в тибетских монастырях появились роскошно украшенные изображения Будд и бодхисаттв, завернутые в покровы из тончайшего шелка. Изменил Цзонкхапа и цвет одежд монахов, в которых уже несколько столетий преобладал красный цвет, символизирующий мудрость — праджню; теперь снова восторжествовал древний шафранный цвет, символ бедности и смирения (древние индийцы носили одежды белого цвета; на солнце они постепенно желтели, и именно такой пожелтевший вид они имели, будучи выброшенными на свалку, откуда только и брали свою одежду древнеиндийские аскеты — шраманы). Красные головные уборы сакьясцев и ньингмапинцев также были заменены желтыми, что и дало гелугпинцам распространенное в старой буддологической литературе прозвание «желтошапочной секты».

Вначале Цзонкхапа считал себя только продолжателем дела Атиши и поэтому назвал свою школу, образовавшуюся после того, как он поселился в монастыре Гэндан (построен в 1409-1410 гг.), Новой Кадампой. Однако впоследствии название цзонкхапинской школы изменилось, и она вошла в историю под названием Гелуг-па, то есть школа монастыря Гэ (имеется в виду Гэндан — «Обитель Блага»); перевод названия Гелуг-па как «друзья добродетели» является неправильным.

Цзонкхапе принадлежит огромное количество сочинений, посвященных самым разным аспектам буддизма — от логики до тантрической йоги, но, пожалуй, самым знаменитым из них стал его обширный трактат *Ламрим чэн-мо* «Великий свод сведений о ступенях Пути» (написан между 1402 и 1410 гг.). Задуманный как комментарий к небольшому трактату Атиши «Светоч Пути», он превратился во внушительную энциклопедию теории и практики буддизма.

Умер Цзонкхапа в 1419 г. Его житие повествует, что перед смертью он почти месяц пребывал в глубоком самадхи, выйдя из которого он преподал последние наставления ученикам, причем его лицо испускало невыносимое для глаз сияние, а обликом он напоминал шестнадцатилетнего юношу, что

[159]

было свидетельством проявления в нем Тела Всеблаженства — Самбхогакаи Будды. Его тело было подвергнуто бальзамированию и покрыто золотыми пластинами. Позднее оно было помещено в ступу. Преемником Цзонкхапы стал его любимый ученик Хайдуб. Другим известным учеником Цзонкхапы был Гэндун-дуб, провозглашенный посмертно Далай-ламой I.

В течение XV — XVI веков влияние созданной Цзонкхапой школы Гелуг-па неуклонно росло, крепло и ее политическое влияние. Гелугпинцы постепенно создали мощную сеть монастырей-дацанов, в которых проживало до нескольких десятков тысяч монахов. Дацаны были также образовательными центрами. Наиболее крупные дацаны имели три факультета — общий (философский — *цанид*), медицинский и тантрический (*гью; джуд*), в небольших дацанах был только общий факультет; на тантрический факультет принимали только монахов, получивших общую философскую подготовку, а в группы по изучению «Калачакра тантры» — только самых способных из числа допущенных к изучению тантр.

Система «цанид» предполагала последовательное изучение пяти дисциплин, на что уходило около пятнадцати лет (как правило, родители отдавали в монастыри детей в очень раннем возрасте):

1. Логика (прамана) — по сочинениям Дхармакирти.
2. Парамита (путь «классической» Махаяны) — по тексту Майтреи-Асанги «Абхисамаяланкара».
3. Мадхьямака (по трактату Чандракирти «Мадхьямакаватара»).
4. Виная (прежде всего, Виная муласарвастивадинов).
5. Абхидхарма (по «Абхидхармакоше» Васубандху и «Абхидхармасамуччае» Асанги).

К началу XVII века школа Гелуг-па превратилась в силу, доминировавшую как в духовной, так и в политической жизни Тибета. Кроме того, со второй половины XVI века при поддержке ряда монгольских правителей, прежде всего Алтан-хана, буддизм быстро распространяется в Монголии, причем власти там оказывают покровительство исключительно школе Гелуг-па. Внук Алтан-хана стал Далай-ламой IV,

впервые сделавшим власть этих гелугпинских иерархов реальной политической силой. Позднее монгольский правитель Гуши-хан, вторгшийся в Тибет в 1640 г., оказал большую помощь Далай-ламе V в укреплении власти последнего в масштабе всего Тибета.

Таким образом, в это же время тибетский буддизм не только распространяется за пределами Страны Снегов, но и формируются важнейшие для нарождающейся тибетской теократии институты Далай-лам и Панчэн-лам, о чем чуть позднее.

При Далай-ламе V Великом Нгаван Лобсан Гьяцо (1617-1682 гг.) Гелуг-па не только становится доминирующей школой тибетского буддизма, вытеснившей старые школы на периферию духовной жизни и оттеснившей их на

[160]

культурные окраины Тибета, но и объединившей под властью своих иерархов практически весь Тибет (некоторым князьям удалось сохранить свою независимость и от гелугпинских Далай-лам, и от самих «желтошапочников»; наиболее яркий пример — тибетское королевство Бутан, где доминирует одно из малых направлений школы Кагью-па). Далай-лама V был, несомненно, выдающейся личностью: в нем сочетались таланты религиозного деятеля, опытного политика, тонкого дипломата, удачливого полководца, ученого-историка и тантрического йогина, практикующего таинственные ньингмапинские ритуалы [8]. Искусно маневрируя между политическими силами региона (монголы Тушету-хана, маньчжуры, завоевавшие после 1644 г. Китай и установившие там власть своей династии Цин — до 1911 г., различные феодальные кланы Тибета), Далай-лама V не только смог укрепить свою власть и централизованное управление Тибетом, но и сохранить свою страну фактически независимой: хотя цинские императоры Китая и считали Тибет своим вассалом, представляя в нем свою власть особым чиновником — амбанем, тем не менее реально Далай-лама оставался вполне самостоятельным государем. Поездка Далай-ламы V в Пекин для встречи с покровительством императором Шунь-чжи (1644-1662 гг.) еще больше укрепила престиж и авторитет тибетского иерарха.

При Далай-ламе V в Лхасе, столице Тибета, возводится грандиозный дворец-монастырь Далай-лам — Потала (по названию «Чистой Земли» бодхисаттвы Авалокитешвары, «воплощением» или, точнее, проявлением которого считаются Далай-ламы), поражающий воображение современников. Престиж Далай-ламы V был настолько велик, что после его смерти премьер-министр (калонг) тибетского правительства даже скрывал от всех факт его смерти, что позднее привело к серьезным проблемам. Но чтобы понять эти проблемы, необходимо сказать несколько слов о природе и характере самой тибетской теократии Далай-лам.

Начнем с того, что Далай-ламы считались воплощениями бодхисаттвы Авалокитешвары. Что это значит? В соответствии с махаянским учением, Будды и высшие бодхисаттвы обладают способностью магически порождать так называемые «превращенные» тела (*нирманакая*; тиб. *тулку*, пишется: *спрул-ску*), в которых могут одновременно являть себя в мириадах и мириадах хилокосмов (тысячемирий) буддийской космологии. Одним из таких «превращенных тел» Авалокитешвары и считался правящий Далай-лама (это не означало, что в мире больше не могло быть других явлений этого бодхисаттвы: по выражению одного современного тибетского ламы, он может явиться еще во множестве обликов, в том числе и какого-нибудь фермера из Техаса). Другой первоиерарх Тибета — *Панчэн-лама* — от санскритского «пандит», «ученый», и тибетского «чэн», «великий» (также *Таши-лама*; монг.

Панчэн-эрдэни), — считался проявлением Будды Амитабхи и поэтому иерархически стоял выше

[161]

Далай-лам. Однако в отличие от Далай-лам, Панчэн-ламы были лишены светской власти и жили вдаль от столичной Лхасы — в пышном уединении величественного монастыря Ташилхунпо (г. Шигадзе, Южный Тибет). Тем не менее между Далай-ламами и Панчэн-ламами порой возникали и противоречия, в том числе и по политическим вопросам. Например, Панчэн-ламы, как правило, были настроены более прокитайски, нежели Далай-ламы.

Вслед за Далай-ламами (из номинального этот титул превратился в реальный титул духовного вождя и светского государя не ранее конца XVI — начала XVII века, при Далай-ламе IV) «тулку», «воплощенцами», стали называть себя и все другие иерархи Тибета, в том числе и настоятели всех крупных монастырей, ставшие «магически созданными телами» различных индийских и тибетских мудрецов и святых (утверждалось, что, выполняя обеты бодхисаттвы, они продолжают пребывать в сансаре, чтобы руководить монахами и направлять к достижению состояний Будды все новых и новых живых существ). Таким образом, скоро Тибет и Монголия оказались местом земного явления большинства наиболее почитаемых персонажей буддийского пантеона и выдающихся исторических деятелей буддизма.

Надо отметить, что нигде в буддийском мире не наблюдалось более ничего подобного, хотя сама идея «воплощенцев», несомненно, коренилась в общемахаянской доктрине. Почему же именно в Тибете были реализованы социально-политические потенции этой доктрины, оставшиеся совершенно неизвестными буддистам Китая или Японии? Думается, что ответ на этот вопрос следует искать именно в теократическом характере позднего тибетского государства и в необходимости найти релевантную религиозной доктрине буддизма форму легитимации светской и духовной власти в условиях безбрачия ее носителей, что исключало возможность ее наследования. Другими словами, гелугпинцы изобрели особую (наряду с наследованием и выборностью) форму легитимации государственной власти в условиях теократии и celibата носителей власти.

Как же конкретно происходили поиски нового «перерожденца» — настоятеля монастыря или Далай-ламы?

Как правило, иерарх перед смертью сам указывал возможное место своего будущего рождения. Иногда прорицал государственный оракул Тибета — лицо с явно шаманскими функциями и шаманского происхождения: входя в транс, он вещал от имени вошедшего в него божества. Так, после смерти Далай-ламы XII оракул увидел место рождения нового тибетского теократа в отражении в озере. Затем (обычно через два-три года после смерти иерарха) специальная комиссия из высокопоставленных лам отправлялась в предполагаемое место и по особым приметам отбирала кандидатов из числа мальчиков соответствующего возраста. Затем (в случае с поисками Далай-ламы) кандидатов везли в Лхасу, где они проходили дополнительные испытания. Например, перед детьми

[162]

клали разные красивые и блестящие вещи, а среди них одну невзрачную вещь покойного. Если мальчик тянулся к этой вещи, это было важным аргументом в его пользу. Окончательный отбор происходил, как правило, при помощи жеребьевки,

сопровождающейся определенным ритуалом; в XVIII веке китайский император Цяньлун подарил тибетскому правительству особую чашу для такой жеребьевки, что-то наподобие современной урны для голосования.

В настоящее время подобные «выборы» крайне политизировались. Так, после смерти последнего Панчэн-ламы в 1988 г. правительство КНР распорядилось провести поиски его преемника по всем правилам; это было очень важно для Пекина, поскольку по конституции КНР Панчэн-лама является главой правительства ТАР — Тибетского Автономного Района. Однако находящийся в эмиграции Далай-лама XIV не признал выбранного Панчэня, объявив его поиски фальсифицированными китайскими властями, и провозгласил новым Панчэн-ламой другого мальчика, находившегося также на китайской территории. Последующая изоляция «далайламского» Панчэня дала возможность эмигрантским кругам в очередной раз обвинить Пекин в нарушении прав человека и провозгласить несчастного ребенка, ставшего жертвой политических интриг, «самым юным узником совести». Еще больший скандал разразился с «избранием» Кармапы XVII. На этот раз Далай-лама, ссылаясь на некое тайное письмо покойного Кармапы, наоборот, признал китайского кандидата законным Кармапой, что вызвало негодование части монахов Карма-кагью из числа эмигрантов (а также братии монастыря Румтек в Сиккиме, где хранятся регалии Кармапы), обвинивших Далай-ламу в подыгрывании китайским властям. Ситуация обострилась еще больше, после того как «китайский» Кармапа бежал в Индию в начале января 2000 г. и выразил желание посетить Румтек. «Кармапинцы-раскольники» немедленно объявили побег Кармапы инсценировкой китайских спецслужб.

Надо сказать, что в прошлом элемент политического цинизма практически отсутствовал при выборах иерархов тибетской «церкви» и новым теократом отнюдь не всегда становился отпрыск богатого или знатного семейства. Здесь очень характерно вступление на престол нынешнего Далай-ламы. По расчетам лхаского духовенства, новый Далай-лама родился в 1935 г. на территории, контролировавшейся китайскими властями. Делегация прибывших в эту местность лам (1937 г.) очень быстро нашла искомого мальчика (причем только одного) в совершенно нищей крестьянской семье. Китайские власти, которым ламы сказали, что ищут «перерожденца» настоятеля одного крупного монастыря, потребовали выкуп, который был немедленно заплачен. Китайцы заподозрили, что ведутся поиски лица более важного, нежели настоятель, и значительно увеличили размер выкупа. Делегация не располагала такой суммой и запросила Лхасу. Как только деньги были получены и выплачены, ламы

[163]

с ребенком и его семьей немедленно пересекли границу, и вскоре мальчик уже был коронован в Лхасе как Далай-лама XIV.

После этого необходимого отступления вернемся к Далай-ламе VI. Поскольку, как уже говорилось, премьер-министр несколько лет скрывал смерть Далай-ламы V, предписанное время поисков его нового «явления» (это слово более адекватно, чем «перевоплощение» или «перерождение») миновало, что впоследствии и дало возможность заинтересованным лицам утверждать, что новый Далай-лама был определен неправильно. Новый первоиерарх оказался весьма способным, но мало подходящим для своего сана молодым человеком. Он оказался одаренным поэтом (пожалуй, вторым по значению после Миларепы поэтом Тибета), но монашеская жизнь ему явно претила. Не желая лицемерить, Далай-лама VI просто отказался принимать монашеские обеты, предпочитая инкогнито покидать Поталу и веселиться в Лхасе. Нарушение установленных норм было чревато кризисом, и в дело вме-

шался Китай, считавший себя сюзереном Тибета. Лама-поэт был приглашен (а фактически вызван) в Пекин. Большинство членов государственного совета Тибета высказалось за его поездку. По пути в Пекин юный теократ-диссидент внезапно скончался (ходили слухи, что он был отравлен). После этого началась смута. Пекин надавил на Лхасу и добился признания лхаским духовенством ошибочности сделанного ранее выбора. Начались поиски нового, опять-таки Шестого Далай-ламы. Между тем сторонники умершего поэта начали поиски Далай-ламы VII. Однако в конечном итоге покойный поэт мог торжествовать: конец смуте был положен признанием его статуса законного Далай-ламы VI и нахождением нового Далай-ламы VII как его нового «явления».

С середины XVIII века Тибет пребывал в мире и покое (исключением были только две краткие тибето-непальские войны в конце XVIII и середине XIX вв.). Не следует думать, что в стране царил идилия — как и везде, духовенство Тибета отнюдь не было безгрешным, и сочинения, посвященные критике алчности, корыстолюбия и распущенности части лам стали важной частью тибетской дидактической литературы. Как и при любом дворе, в Потале плелись интриги и заговоры, а власти Цинской империи стремились сохранить Тибет в изоляции в качестве своей западной пограничной «Великой Стены». Но тем не менее, абсолютное большинство тибетцев отличалось редкостным благочестием, нравы были здоровыми и мягкими, монахами становилось до четверти населения страны. Тибет представлял собой уникальную страну, цивилизация которого представляла собой попытку реализации некоего «буддийского проекта». В дацанах проводились диспуты, читались лекции по классической буддийской философии Индии, писались новые схоластические и медицинские трактаты. В пещерах и ритадах йогини занимались буддийской психопрактикой. Однако в начале бурного XX века эта относительная идилия была нарушена (более, правда, для обитателей Поталы, нежели для большинства

[164]

тибетцев, монахов и мирян). На престоле в это время находился Далай-лама XIII (1876-1935 гг.) — самый выдающийся тибетский первоиерарх после Далай-ламы V.

На рубеже XIX — XX веков чрезвычайно обостряются отношения между Англией и Россией, вызванные колониальным проникновением Англии на территории, относившиеся к сфере интересов России. Несмотря на полную замкнутость Тибета, его полную закрытость для внешнего мира, Далай-лама осознавал опасность, исходящую для самостоятельности Тибета от Англии, и дипломатически верно решил сблизиться с Россией, тем более что значительная часть подданных Российской империи исповедовала буддизм тибетского (прежде всего гелугпинского) толка — буряты и калмыки (Тува вошла в состав России в качестве протектората только в 1914 г.). Это стало особенно актуально после того, как в 1903-1904 г. Англия предприняла в Тибет военную экспедицию во главе с полковником Янгхасбендом (Younghusband) [9]. Расчет оказался правильным, и после протеста России Англия вывела войска из Тибета. В это время Далай-лама направляет в Санкт-Петербург своего учителя (имевшего высшую тибетскую ученую степень *геше-лхарамбы*) бурята Агвана Доржиева (Агван Лобсан Доржиев, 1857-1938 гг.), принятого в Петербурге Николаем II и сыгравшего важную роль не только во внешней политике Тибета и России, но и в культурной жизни нашей страны [10].

Во время британской интервенции Далай-лама XIII находился в Монголии, где он в 1905 г. встречался с Ф.И. Щербатским. Щербатский переводил для Далай-ламы западную прессу, а также санскритскую поэзию, за что первоиерарх Тибета подарил русскому буддологу бесценные буддийские санскритские тексты, хранящиеся ныне в Санкт-Петербургском филиале Института востоковедения

РАН. Позднее из-за конфликта с китайскими властями [11] Далай-лама еще раз временно покинул Тибет, выбрав на этот раз в качестве убежища британскую Индию. В 1913 г. после Синьхайской революции в Китае и провозглашения там республики (1911 г.) Далай-лама XIII фактически провозгласил независимость Тибета, утвердив тибетский национальный флаг — «Снежный Лев». На конференции в Симле (1913-1914 гг.), в которой участвовали представители Англии, Тибета и Китая, Тибет был признан независимым государством, но представитель Китайской Республики отказался подписать протоколы конференции. Государственный статус Тибета остался неопределенным, что через некоторое время привело к роковым последствиям.

Умер Далай-лама XIII в 1933 г., оставив Тибет столь же традиционной и в чем-то архаичной страной, какой он был и сотни лет до того. Появление в Лхасе телеграфа, а несколько позднее — радио было единственным признаком наступления XX века.

В 1950 г. правительство Китайской Народной Республики (провозглашена 1 октября 1949 г.) ввело войска в Тибет под предлогом его «освобождения».

[165]

Совет Безопасности ООН отказался рассматривать протест Тибета против действий КНР, определенных правительством юного Далай-ламы XIV как агрессия, в связи с неясностью международного статуса Тибета. Тибет на условиях весьма широкой автономии вошел в состав Китая как Тибетский Автономный Район. Однако проводившаяся китайскими властями политика (в очень значительной степени — их пренебрежение к религии, культуре, обычаям тибетцев и тибетскому языку) привели в 1959 г. к восстанию, начавшемуся в области Кхам. Восстание было подавлено, после чего Далай-лама, многие иерархи всех школ тибетского буддизма (но не Панчэн-лама) и множество тибетцев из всех слоев общества бежали в Индию, что привело к резкому обострению китайско-индийских отношений. Начался период тибетской диаспоры, и закончилась история традиционного Тибета со всеми его институтами и ценностями.

Можно по-разному отнестись к тому, что произошло с Тибетом в середине XX века. Вполне уместна элегическая грусть по поводу вторжения в тибетскую легенду суровой реальности, положившей конец реализации «буддийского проекта» тибетской цивилизации. Безусловно, заслуживает глубокого сочувствия трагедия тибетского народа, насильственно вырванного из привычной жизни и вынужденного быть пассивным свидетелем осквернения своих святынь во время «культурной революции». Но тем не менее нельзя не признать, что тибетский проект был обречен: в XX веке с его глобализацией всех социально-экономических, социокультурных и цивилизационных процессов просто не оставалось места для тибетского заповедника духовности без коммерции и схоластической учености, не озабоченной утилитарным применением своих достижений. И если бы история не вторглась в него на танке Народно-освободительной армии Китая, она вполне могла бы мягче, но не менее безжалостно явить себя в бутылке кока-колы и макдональдсовском бигмаке.

Примечания

[1] Первоначально *ламами* в Тибете называли только «тулку», так называемых «воплощенных лам» (подробнее см. ниже). Позднее это слово было распространено на всех полноправных членов монашеской общины — *бхикшу* (тиб. *гелонг*). В Монголии ламами стали называть уже всех духовных лиц, носящих «одежды Дхармы», а в Бурятии это слово стало

применяться как к ученикам (*хуваракам*), так и к мирянам, принявшим некоторые буддийские обеты. Словом «лама» в тибетских текстах также переводится санскритское «гуру» (духовный учитель).

[2] У самих тибетцев существует миф о происхождении своих предков от союза самца обезьяны (иногда в «буддизированном» варианте эта обезьяна считается воплощением бодхисаттвы Авалокитешвары) и горной ведьмы

[3] *Хэшан* (от санскритского *упадхья* — «учитель», «наставник») — почтительное наименование китайских монахов.

[166]

[4] Используемое в текстах выражение не следует воспринимать как циничную шутку тибетских историографов: согласно буддийскому учению, поступки царя непременно вели его к рождению в аду. Палдордже, убив Лангдарму, предотвратил дальнейшее возможное ухудшение его кармы, что неминуемо произошло бы в случае продолжения им гонений на буддизм. Кроме того, Палдордже совершил «героическое деяние бодхисаттвы»: ради процветания Дхармы и Сангхи он пожертвовал собственной благой кармой и перспективой счастливого рождения в следующей жизни, совершив одно из «черных деяний» — убийство.

[5] В середине XIX века основные доктрины и практики направления Джонанг-па были возрождены благодаря возникшему на базе Ньингма-па движению *Риме* (см. ниже).

[6] Правда, здесь не исключено и влияние индуизма: согласно вишнуистской доктрине, бог Вишну должен под именем Калки воплотиться в конце настоящей эпохи, известной как Кали-юга (Черный Век; Железный Век), когда Дхарма (в данном случае Дхарма Вед, то есть индуистское учение и нормы морали) придет в окончательный упадок, чтобы покарать и даже уничтожить грешников и нечестивцев, восстановить Дхарму в ее чистоте и великолепии и вернуть человечество (временно, конечно, поскольку имевший место ранее цикл вновь повторится) в эпоху Золотого Века.

[7] После Цзонкхапы в Тибете установилась следующая монашеская иерархия: *хуварак* — ученик, *гецул* (*шраманера*) — послушник, человек, частично принявший монашеские обеты, и *гелонг* (то есть *бхикшу*) — полноправный монах, принявший все обеты, предусмотренные Винаей.

[8] Не все одобряли ньингмапинские увлечения Великого Ламы. Так, некий гелугпинец Дордже Шугдэн даже совершил самоубийство, протестуя против отступления Далай-ламы от школьной чистоты Гелуг-па. Легенда рассказывает, что, став после смерти божеством, Дордже Шугдэн даже дал клятву бороться с Далай-ламами во имя чистоты гелугпинского учения. Некоторые тибетцы и сейчас объясняют включение Тибета в состав КНР и бегство Далай-ламы XIV происками Дордже Шугдэна. Поэтому Далай-лама XIV несколько лет тому назад запретил культ Дордже Шугдэна как антипатриотический и нечестивый, что вызвало протесты и даже волнения среди отдельных групп тибетских эмигрантов.

[9] Достаточно курьезным можно счесть то обстоятельство, что тибетцы считали королеву Викторию (1837-1901) «воплощением» бодхисаттвы Белой Тары (как ранее монголы воспринимали Екатерину II) и были уверены, что пока она правит Англией, та не нападет на Тибет. И действительно, поход отряда Янгхасбенда состоялся через два года после кончины

этой королевы.

[10] Впервые Агван Доржиев приехал в Петербург еще в 1898 г. В 1904 г. он организовал бегство Далай-ламы в Монголию во время захвата Лхасы англичанами. В Петербурге А. Доржиев стал одним из инициаторов строительства Дацана, посвященного Калачакре (Дацан Гунзэчойнэй), был членом Императорского географического общества. В 1906 г. он организовал высшее философское училище для буддистов Калмыкии, просуществовавшее до 1931 г.. В 1933 г. А. Доржиев безуспешно ходатайствовал перед М.И. Калининым о сохранении этого центра буддийской учености России. В 1937 г. после закрытия Ленинградского Дацана А. Доржиев переехал в один из дацанов Бурятии. В том же году он был арестован и заключен в тюрьму, где и скончался 29 декабря 1938 г. Был реабилитирован в 1957 г.

[167]

[11] В 1910 г. цинское правительство Китая предприняло попытку свергнуть Далай-ламу XIII и впервые в истории ввело в Тибет войска (до этого императоры направляли в Тибет воинские части только по просьбе Далай-лам), однако их нахождение на территории Тибета продолжалось недолго.

Рекомендуемая литература

1. Андреев А. Буддийская святыня Петрограда. СПб., 1993.
2. Будон Ринчендуб. История буддизма. Перевод с тиб. Е.Е. Обермиллера. СПб., 1999.
3. Гунтан Данби Донме. Обучение методу исследования текстов сутр и тантр. Перев. с тиб., предисл., коммент. Е.А. Островской-младшей. М., 1997.
4. Далай-лама. Буддизм Тибета. СПб., 1991.
5. Далай-лама. Мир тибетского буддизма. СПб., 1996.
6. Дылыкова В.С. Тибетская литература. М., 1990.
7. Ермакова Т.В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX — первой трети XX века. СПб., 1998.
8. Карма Агван Йогдан Чжамцо. Светоч уверенности (методы Карма Кагью). СПб., 1993.
9. Кычанов Е.И., Савицкий Л.С. Люди и боги Страны Снегов. М., 1975.
10. Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями последнего к народу. Элиста, 1993.
11. Соднам-Цзэмо. Дверь, ведущая в учение. Предисл., перев., коммент. Р.Н. Крапивиной. СПб., 1994.
12. Тибетский буддизм. Теория и практика. Новосибирск, 1995.
13. Туган Дхармаваджра. Хрустальное зеркало. Глава Сакьяпа. Пер. с тиб. Р.Н. Крапивиной. СПб., 1995.
14. Туччи Дж. Poleмика в монастыре Самье // Гаруда, 1997. № 1-2.
15. Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения (Lam-rim Chen-mo). Перев. с тиб. А. Кугявичуса под ред. А. Терентьева. Т. 1-3. СПб., 1994-1997.

Лекция 9. Буддизм в Китае и на Дальнем Востоке

[168]

Проникновение буддизма в Китай и формирование собственно китайской буддийской традиции является самым ярким в истории китайской культуры примером

межкультурного взаимодействия до наступления Нового времени и начала интенсивных контактов Китая и Запада. Кроме того, китайский буддизм, ставший, по существу, своеобразным продуктом синтеза китайской и индийской культур (последнюю и представлял буддизм в Китае), распространился из Китая по всем странам Дальнего Востока (Корея, Япония, Вьетнам) [1], неся с собой не только китайскую иероглифическую письменность, но и те аспекты китайской культуры, которые к собственно буддизму непосредственного отношения не имели. Таким образом, именно распространение буддизма «за пределы четырех морей» оказало решающее влияние на протекание там цивилизационного процесса и в конечном итоге на формирование дальневосточного историко-культурного региона. Но еще важнее, по-видимому, то, что в лице буддизма Китай впервые столкнулся с мировоззрением, принципиально чуждым ему по своим основным характеристикам и ценностным ориентациям. В результате сложнейшего многовекового процесса культурной адаптации буддизм не только сумел раз и навсегда вписаться в китайское общество, но и во многом трансформировать многие важные аспекты китайского взгляда на мир. Во всяком случае, он принес с собой принципиально новую культурную информацию, которую китайская культура осваивала, адаптировала и перерабатывала в течение тысячелетия; плодом этого усвоения и свершившегося культурного синтеза во многом стало неоконфуцианство. Но, разумеется, и сам буддизм в ходе этого процесса претерпел огромные изменения, превратившись, по существу, в особую буддийскую конфессию в рамках махаянской традиции. Поэтому процесс становления буддийской традиции в Китае вполне обоснованно называется процессом «китаизации буддизма» (*чжунгохуа*). Более того, вполне естественно предположить, что буддизм как единичный представитель целостной индийской культурной традиции не мог оказаться равномогущим колоссу китайской цивилизации, уже насчитывавшей к.

[169]

моменту начала рецепции буддизма около двух тысяч лет своего развития, и поэтому подвергся трансформации в большей степени, чем китайская культура под его воздействием.

Рассмотрим теперь, в чем же заключалась принципиальная мировоззренческая и ценностно-праксеологическая несовместимость двух традиций — китайской, представленной конфуцианством и даосизмом, и индийской, представленной буддизмом.

1. Все буддийское мировоззрение помещено в поле идеологического контекста, созданного важнейшими доктринальными положениями буддизма, и прежде всего — доктринами *сансары* и *кармы*. Тройственный мир буддийской космологии порожден кармической активностью живых существ, в основе которой лежит фундаментальное заблуждение относительно природы реальности (*авидья*, *моха*), формирующее мотив влечения и привязанности на эгоцентрическом основании. Эта кармическая активность вновь и вновь воссоздает миры после завершения очередного космического цикла (*кальпа*; *цзе*). Этот мир непрерывных рождений, смертей и новых рождений, обусловленных кармой живых существ, характеризуется страданием (*дуккха*; *ку*), всеобщим непостоянством (*анитья*; *у чан*), бессущностью (*анатма*; *у во*) и загрязненностью (*ашубха*; *бу цзин*). Буддийская религиозная доктрина постулирует возможность выхода из этого круговращения и достижение освобождения — *нирваны* (*непань*). Таким образом, буддизм провозглашает полную десакрализованность космоса, который даже на своих высших уровнях остается частью сансары — исполненного страданий мира чередующихся рождений-смертей и сферой профанического существования, в отличие от *нирваны*.

Таким образом, следует отметить, что освобождение в буддизме понимается не как повышение статуса в рамках тройственного психокосма, а как радикальное его преодоление, выход за его пределы посредством закрепленной традицией психотехнической практики, трансформирующей сознание адепта и приостанавливающей его кармическую активность, которая является причиной не только его собственного сансарического существования, но и источником всего космоса в целом.

2. Понимание мира в буддизме сугубо психологично, ибо все уровни космоса рассматриваются в качестве коррелятов состояний сознания живых существ или уровней развертывания сознания. В некоторых же направлениях буддизма, провозглашающих принцип «только лишь сознания» (*виджняптиматра — вэй ши; читта-матра — вэй синь*), троекосмие, и вообще сводится только к уровням развертывания психики, превращаясь в чистый психокосм.

3. Это мир, подверженный циклическим разрушениям и воссозданиям, не охватывающим только высшую часть мира форм (ступень четвертого уровня медитативного сосредоточения) и мира не-форм.

[170]

Совершенно иной тип представлений характерен для традиционной китайской культуры.

1. Чувственный космос выступает и для конфуцианства и для даосизма в качестве единой и единственной реальности, несопоставляемой с какой-либо иной формой бытия. Традиционные китайские учения не знали никаких аналогов буддийских доктрин сансары и кармы и поэтому не создали концепции религиозного освобождения как некоего идеала, реализуемого вне и помимо космоса. Все божества, бессмертные и прочие сверхъестественные существа помещены китайской традицией или в пространство между Небом и Землей, или же на Небо, во Дворцы Полярной Звезды и Большой Медведицы.

Конечно, представление о «прежде небесных» (*сянь тянь*), то есть предшествующих появлению видимого неба, эманациях Дао-Пути предполагало признание некоторых миров, отличных от чувственно воспринимаемого космоса, но эти миры скорее аналогичны мирам форм и не-форм буддизма, чем нирване в оппозиции «сансара — нирвана».

В целом мир, по китайским представлениям, делится, скорее, на две, а не на три части: это лишенный оформленной телесности мир «отсутствия» (*у*) и мир наличного бытия «десяти тысяч вещей-существ» (*ю*). Неоконфуцианцы закрепили это разделение терминологически как *син эр шан* (выше оформленности) и *син эр ся* (ниже оформленности); первое из них в настоящее время часто осмысливается как «метафизическое». Эти два аспекта единого космоса соотносятся с двумя основными ступенями космогенеза: исходного недифференцированного состояния универсума и космоса множества вещей-сущств.

Эти два уровня могут быть сопоставлены с чувственным миром (*кама дхату*), с одной стороны, и мирами форм и не-форм (*рупа дхату* и *арупа дхату*), с другой, а даосские бессмертные небожители (*сянь*) — с божествами (*дэва*) буддийской традиции. Однако отсутствие в Китае оппозиции сансара — нирвана предполагало максимальную сакрализацию чувственного мира, а статус бессмертных считался высшим для живого существа, в отличие от рождающихся и умирающих богов буддийских небес, существ сансарических, тогда как религиозный идеал буддизма во-

площад *архат* — освобожденный, достигший нирваны святой или *бодхисаттва* — святой, обретший пробуждение (*бодхи*), но отказывающийся от вступления в нирвану во имя спасения всех живых существ.

Высшее же состояние в религиях Китая обычно воспринималось как достижение полного единения с космическими началами, достижение «единотелесности» (*и ти*) с универсумом.

2. В отличие от буддийского психологизма, в китайской космологии всецело господствовал натурализм. Для традиционной китайской культуры сама постановка вопроса о мире как производном от деятельности существ (их

[171]

«воли», если здесь уместна терминология А. Шопенгауэра, говорившего обо всех природных силах и о природе вообще как об объективации единой мировой воли) была невозможной. Невозможным было и теоретически осознанное соотнесение различных уровней космоса с состояниями сознания (скорее, сознание могло рассматриваться как нечто сущее, рядоположное материальным объектам).

Таким образом, традиционный китайский и буддийский взгляды на мир могут сопоставляться друг с другом как онтологический оптимизм (космос сакрализован, и он — благо) и онтологический пессимизм (космос десакрализован, он продукт заблуждения, омраченности и влечений; благо — освобождение понимается как удаление причин, вызвавших сансарическое существование и космос в целом). В области этики буддизм ориентирует религиозную элиту на монашеские идеалы безбрачия и ухода от мира. Китайские учения тесно связаны с культом предков, семейных ценностей (*сяо* — «сыновняя почтительность») и деторождения. Отшельничество известно, но оно не предполагает безбрачия. Идеал целибата неизвестен и неприемлем (монашество в даосизме появляется поздно и только под влиянием буддизма).

3. Добуддийская китайская культура не знала представлений о множественности космических циклов (в отличие от циклов чисто временных). Равно не было знакомо китайской культуре и представление о множественности изоморфных параллельных миров. Из буддизма идея космических циклов в раннее средневековье переходит в даосизм и затем в неоконфуцианство, где она всесторонне разрабатывается Шао Юном (1011-1077 гг.).

Гораздо больший параллелизм обнаруживается между социальной доктриной буддизма и китайских учений (особенно четкая параллель обнаруживается между буддизмом и моизмом в их доктрине социогенеза как некоего договора между людьми, устанавливающего царскую власть и единый закон). Однако для китайской традиции характерна качественно более высокая, нежели в буддизме (доктрина *чакравартина*), сакрализация монарха. Буддизм универсален, китайские учения, как правило (за исключением некоторых течений даосской мысли), резко китаецентричны: Китай — Государство Центра и царство цивилизованности (*вэнь*), все остальные народы — периферийные варвары и «люди только с виду».

Таким образом, принципиальные мировоззренческие расхождения между буддизмом и традиционными китайскими учениями можно легко выразить следующим образом:

Буддийская космология и традиционная китайская культура

1. Буддизм. Десакрализация космоса. Основными характеристиками «тройственного мира» сансары являются страдание и непостоянство. Причина мира — действия (*карма*) живых существ. Цель буддизма — освобождение от сансары и достижение нирваны, выход за пределы «трех миров». Онтологический пессимизм и монашеский идеал для человека, стремящегося к освобождению.

[172]

2. Китайские учения. Сакрализация космоса. Чувственно воспринимаемый мир считается единственной реальностью. Отсутствие аналогов кармы и сансары. Двойственное деление мира на потенциально существующее, неоформленное (*у*) и мир наличного бытия (*ю*). Реализация религиозного идеала в пределах чувственного космоса. Онтологический оптимизм, культ предков, семейных ценностей и деторождения.
3. Психологизм буддийской космологии. «Три мира» и их местопребывания — состояния сознания живых существ с соотнесенными с ними планами существования.
4. Натурализм китайской космологии. Мир на всех его уровнях — различные состояния единой квазиматериальной энергетической субстанции — пневмы (*ци*). Миры божеств и бессмертных типологически соответствуют мирам форм и не-форм в буддизме.
5. Циклизм времени в буддизме. Существуют мировые циклы. Время циклично. Преобладает членение пространства по вертикали.
6. Циклизм времени в китайских учениях. Существуют временные, но не космические циклы. Время циклично, но есть элементы линейности. Преобладает членение пространства по горизонтали.
7. Доктрина социогенеза в буддизме. «Договорная теория» происхождения государства. Относительно слабая сакрализация власти монарха. Цивилизационный универсализм.
8. Доктрина социогенеза в китайских учениях. Наличие элементов «договорной теории» (у моистов). Исключительно высокая степень сакрализации власти монарха и государственных институтов. Цивилизационный китаецентризм.

Здесь следует кратко коснуться еще одного вопроса — о самой возможности утверждения идеи сансары в рамках традиционной китайской культуры. С одной стороны, доктрина сансары является важнейшим постулатом буддизма. С другой стороны, все характеристики космоса в китайской культуре (сакрализованность, упорядоченность, гармоничность, предельная реальность чувственного) прямо противоположны характеристикам сансары (страдание, непостоянство, бессущность, загрязненность, пустотность). Тем не менее состоявшееся в Китае утверждение буддийской традиции свидетельствует и о принятии доктрины сансары.

Думается, однако, что идея сансары оказалась привлекательной для носителей китайской культуры не как точка отталкивания для достижения освобождения (нирваны), а как своеобразный вариант китайского представления о всеобщности перемен и трансформаций (*и*). Принципиально новой для китайцев была и идея повторных рождений-смертей, идея, казавшаяся им

[173]

скорее положительной и обнадеживающей, нежели свидетельствующей о всеобщей неудовлетворительности существования.

Поскольку в традиционной китайской культуре не было развитых представлений о сохранении духовного начала после смерти тела (существовала лишь даосская доктрина физического бессмертия святых — *сяней*), учение о карме и чередующихся рождениях-смертях было воспринято как своего рода откровение, надежда на вечное продолжение индивидуального существования в различных формах, притом существования физического, что вполне гармонировало с установками даосизма. Подобная интерпретация (подчас прямо противоположная исходному смыслу буддийской доктрины) очень четко проявилась в дискуссиях о «неуничтожимости духовного начала» (*шэнь бу ме*) в V — VI вв., на которых, что достаточно курьезно, светские интеллектуалы-буддисты отстаивали понимание «духа» (*шэнь*) как некоей постоянной (*чан*) духовной субстанции, переходящей из жизни в жизнь, что вполне соответствовало установкам китайского натурализма (в его «спиритуализированном» под воздействием буддизма варианте), но полностью противоречило базовой буддийской доктрине «не-я» (*анатмавада*; *у во цзянь*), рассматривающей живое существо как континуум (*сантана*) мгновенных, но причинно обусловленных элементарных психофизических состояний (*дхарм*), сгруппированных в пять групп-скандх.

Вместе с тем ряд существенных черт буддизма и китайских учений обнаруживали определенную общность, без чего невозможно было бы их взаимодействие. Это прежде всего нетеистическая онтология и апофатическое описание Абсолюта.

Китайскому мировоззрению теистический подход был чужд настолько, что первые миссионеры-иезуиты в Китае XVII — XVIII вв. даже испытывали сильнейшее затруднение при переводе самого слова «бог» на китайский язык; достаточно курьезным является то обстоятельство, что в конечном итоге они остановились на китайской транскрипции латинского слова "deus" (*тэусы*). Китайский натурализм был несовместим с идеей трансцендентного Бога-Творца, творящего мир *ex nihilo* («из ничего») и управляющего им посредством своего промысла. Буддизм тоже был нетеистической доктриной *ниришвавада*, отрицавшей существование Бога-Творца и Промыслителя.

И буддисты, и китайские мыслители описывали высший принцип своих учений в отрицательных терминах. *Нирвана*, *бодхи* (пробуждение, просветление), *татхата* (истинная реальность как она есть) неопределяемы, ибо они трансцендентны обыденному опыту, который только и описывает язык. Но с этим согласны и даосы, говорившие, что истинный Путь (*дао*) невыразим в словах и даже «Путем» называется только условно. Если с этим не всегда были согласны конфуцианцы (зачастую вообще воздерживавшиеся от суждений о предметах метафизических, ибо они есть то, о чем *цзы бу юэ* — Учитель, то

[174]

есть Конфуций, ничего не говорил), то эта идея все-таки оставалась хорошо известной традиционной китайской культуре и вполне гармонировала с буддийскими подходами.

В написанных в Китае буддийских сочинениях мотив страдания как фундаментального свойства всякого существования даже не нашел особого развития. Китайский буддист стремился не столько к «освобождению от...», сколько к «освобождению для...». В этом кроется и одна из причин предпочтения китайских буддистов Махаяны с ее идеалом *бодхи* (пробуждения, просветления), а не Хинаяны/Тхеравады с ее идеалом нирваны, хотя Хинаяна также проникла в Китай. Сама концепция «пробуждения» (*пути*, *чжэн цзюэ*, *у*) в Китае (школы Тяньтай, Хуаянь,

Чань) включала в себя пантеистические мотивы единения с универсумом, отождествление индивидуального сознания с единым и абсолютным (*и синь, экачитта*) сознанием, или с всеобщностью бытия. Они во многом опирались на традиционный китайский натуралистический холизм, предполагавший взгляд на мир как на единый организм, с которым должен стать «единотелесен» (*и ти*) совершенный мудрец, или *благородная личность (арья пудгала)* буддизма.

Далее, и религии Китая (прежде всего даосизм), и буддизм были религиями не-догматическими и инклюзивистскими, то есть открытыми для взаимодействия и не предполагавшими своей абсолютной вероисповедной исключительности, что впоследствии стало важным фактором в формировании китайского религиозного синкретизма «трех учений» (*сань цзяо*).

Буддизм начинает проникать в Китай в I в. н. э. Существует легенда, посвященная приходу в Государство Центра Дхармы Будды. В 56 г. н. э. императору Мин-ди династии Хань явился во сне некий святой, сияющий золотым блеском. Утром император созвал своих мудрых сановников, чтобы узнать, что это за святой. Все они были в недоумении, и только один мудрец сказал: «Ваш подданный слышал, что на Западе есть божество (*шэнь*), его называют Буддой. Это божество и явилось Вашему Величеству». Тогда император снарядил посольство в Западный Край (*си юй* — Центральная Азия), и это посольство вернулось с буддийскими текстами и священными изображениями, которые везли на белом коне. А сопровождали этого коня два монаха — Дхармаратна и Кашьяпаматанга. В столице империи — Лояне — монахам были оказаны почести, и вскоре там был воздвигнут первый буддийский монастырь — Монастырь Белого Коня (*Баймасы*).

Конечно, к этой легенде нельзя относиться слишком серьезно. Так, нет никакого сомнения, что первые монастыри появились в Китае (в том числе и в Лояне) гораздо позднее — не раньше III в. н. э. Но тем не менее она правильно указывает время появления буддизма в Китае — I в. н. э. Мы также располагаем текстом письма удельного чуского царя Ина (Лю Ина), написанное около 65 г.; в нем царь Ин упоминает три буддийских термина — *упасака*

[175]

(буддист — мирянин), *Будда* и *шрамана*. Другой важный исторический момент, также нашедший свое отражение в легенде, — приход в Китай буддизма из Центральной Азии.

Распространение буддизма в Китае стало возможным благодаря сложному стечению исторических обстоятельств. Во-первых, это завоевания Александра Македонского, связавшие Центральную Азию, населенную тогда ираноязычными народами, с Индией, благодаря чему между этими регионами установились тесные торговые контакты, а буддизм начал быстро распространяться в центральноазиатских землях. С другой стороны, китайская экспансия в Западный Край в правление ханьского императора У-ди (140-87 г. до н. э.) и признание рядом расположенных там государств своего вассалитета относительно империи Хань привели к установлению тесных контактов Китая и Центральной Азии. Таким образом, и возник знаменитый Великий Шелковый Путь, связавший Китай через Центральную Азию (выполнявшую весьма выгодные для себя посреднические функции) с Восточным Средиземноморьем с одной стороны и с Индией — с другой. Караваны купцов постоянно двигались из столицы империи Хань в Фергану, Хотан или Согдиану, а им навстречу двигались караваны, направлявшиеся оттуда в Китай. И вместе с товарами по Великому Шелковому Пути двигались и идеи, оправдывая, таким образом, ба-

нальную, но в целом верную фразу: «торговля — двигатель прогресса». И еще в течение нескольких столетий проповедовать буддизм в Китае будут не индийцы, а монахи из Хотана или Согдианы (а то и вовсе выходцы из Парфии), что, несомненно, повлияло на характер формирующейся буддийской традиции Китая. Интересно, что первые центры буддизма в Китае точно совпадают с местами окончания Великого Шелкового Пути. Это, прежде всего столичный город Лоян и город Пэнчэн.

Был и другой путь распространения буддизма в Китае, и он тоже был связан с торговлей. Это путь из Северного Вьетнама (тогда китайская провинция Цзочжи или Цзяочжоу) на север через территорию современной китайской провинции Гуандун. Этот важный торговый путь связывал Южный Китай с индуистским государством Тямпа, располагавшимся до XV в. на территории современного Южного Вьетнама, другими государствами южных морей и Индией. Интересно, что этим путем в Китай также приходили монахи центральноазиатского происхождения. Так, на юге Китая во второй половине III в. проповедовал монах согдийского происхождения Кан Сэнхуэй, пришедший в Китай южным путем.

Таким образом, буддизм ранее всего появился в Северо-Западном и Южном Китае, его распространение в восточной и центральной части страны относится к более позднему времени.

Надо отметить, однако, что до III в. в Китае не было ни монахов-китайцев, ни монастырей. Буддизм оставался для китайцев малопонятным экзотическим

[176]

учением, которое зачастую воспринималось в качестве одного из направлений даосизма. Об этом свидетельствует, например, такой факт: в 165 г. император Хуаньди совершил жертвоприношение Лао-цзы, обычно почитаемому как основатель даосизма, и Будде. Уже сам факт совершения жертвоприношения Будде показывает, сколь поверхностным было в то время у китайцев представление о буддизме. III в. — ключевой для истории буддизма в Китае. Именно в течение этого столетия решался вопрос: быть или не быть буддизму в Государстве Центра.

Первыми буддистами в Китае были центральноазиатские купцы. Торговые дома Западного Края, ведшие постоянную торговлю с Ханьской империей, основывали в Китае свои представительства, фактории, работники которых часто жили в Китае всю свою жизнь, для их детей и внуков китайский язык становился родным, и поэтому возникал вопрос о необходимости перевода для них (если они были буддистами) буддийских текстов на китайский язык. Считается, что первый буддийский текст был переведен на китайский язык (скорее, на китайском была составлена некая компиляция из нескольких текстов) еще в I в. н. э. Этим текстом была так называемая «Сутра в сорока двух главах». Важно также отметить, что в это время в самой Индии еще не сформировалась Махаяна; I век — время только самого начального формирования буддизма Великой Колесницы. Поэтому первоначально на китайский язык переводились или хинаянские тексты, или тексты с неопределенной смешанной доктриной, содержавшей элементы и Хинаяны, и Махаяны. Очень часто переводились тексты сугубо практического характера, посвященные элементарным приемам техники сосредоточения и созерцания, а также дыхательным упражнениям. Поскольку такого рода текстов было много и у даосов, китайцы в еще большей степени укреплялись в мысли, что в лице буддизма они имеют дело со своеобразным вариантом даосизма.

Очень скоро возникла легенда, что Лао-цзы, уйдя на Запад (об этом говорилось еще в добуддийских текстах), пришел в Индию, где и стал наставником Будды. Таким образом, получалось, что буддизм есть нечто вторичное и производное от даосизма, что льстило китайскому самолюбию. Возможно, что первоначально эта легенда, получившая название теории «просвещения варваров» (*хуа ху*), возникла в Китае в буддийских кругах с целью отыскания китайских корней новой религии и обоснования ее близости китайской культуре. Но позднее, когда буддизм в Китае укрепился, став активным конкурентом даосизма, инициативу перехватили даосы, создавшие даже апокриф под названием «Канон просвещения варваров Лао-цзы» (*Лао-цзы хуа ху цзин*). В этом тексте даосы активно воспользовались материалами буддийских жизнеописаний Будды, приписав, однако, все деяния, совершенные, согласно этим произведениям, Буддой — Лао-цзы. Спор даосов и буддистов о подлинности «Канона» завершился только в XIII веке, когда даосы проиграли буддистам

[177]

сразу три диспута по этому вопросу, не сумев доказать недоказуемое — подлинность и древность своей подделки. В результате после последнего диспута (1281 г.) император правившей тогда в Китае монгольской династии Хубилай приговорил «Канон» к сожжению. В результате этого акта мы располагаем только фрагментами этого апокрифа, сохранившимися в буддийских исторических сочинениях.

В отличие от Тибета, распространение буддизма в Китае не получило ни малейшей государственной поддержки; до поры до времени власти его почти не замечали. Не было также никакого плана или системы в переводе буддийских текстов на китайский язык: каждый монах переводил то, чем располагал, и на основании этих фрагментарных и эпизодических переводов и компиляций первые китайские буддисты были вынуждены формировать свое представление о буддизме как целом. Регулярный перевод буддийских канонических текстов на китайский язык начинается только в конце II века благодаря деятельности выходца из Парфии, известного нам под его китайским именем Ань Шигао, проповедовавшего в Китае (не только в столице, но и в центральной части страны) между 148 и 172 гг. Считается, что Ань Шигао был родственником царей Парфии. Он перевел на китайский язык около сорока различных сочинений, в основном относящихся к хинаянскому буддизму. Кроме того, в конце II века в Лояне трудилось над переводами около десяти иноземных монахов.

Проблема перевода вообще исключительно важна для понимания особенностей буддийской традиции в Китае. Дело не только в том, что сам китайский язык сильно отличался от санскрита, тибетский отличался от него не меньше. Но китайская иероглифическая письменность, передающая не произношение слова (корня), а его значение, создавала чрезвычайно серьезные препятствия в работе переводчиков. Кроме того, китайская культура за свою уже двухтысячелетнюю историю в лице таких учений, как даосизм и конфуцианство, уже разработала сложную систему философской терминологии, во всех отношениях отличавшейся от буддийской и имевшей совершенно отличные от последней коннотации.

Первоначально переводчики пытались передать понятия буддийской религиозной доктрины при помощи понятий традиционной китайской философии: бодхи (пробуждение, просветление) — *дао* (путь, высшая истина), нирвана — *у вэй* (недеяние) и т. д. Однако подобный перевод подменял исходные значения терминов, устанавливал ложные ассоциативные связи и, по существу, не мог способствовать адекватной передаче сути буддийского учения. Поэтому первоначально буддийская мысль выступала в сильно китаизированном, а точнее — даосизированном виде.

Эта китаизация заметна даже в названиях ранних переводов буддийских текстов. Один из переводов III в. «Аштасахасрика праджня-парамита сутры» (праджня-парамитские сутры начали

[178]

переводить в Китае с конца II века) назван по-китайски *Дао син цзин*, т. е. «Канон об осуществлении Дао-Пути». Если учесть, что на раннем этапе распространения буддизма на китайский не переводились систематические философские тексты (шастры), а только лишь сутры, причем и они переводились, как правило, без продуманной системы и последовательности, то понятно, что ранняя буддийская традиция в Китае чрезвычайно отличалась от нормативного индийского буддизма. Следует учитывать и тот уже упоминавшийся факт, что в период, синхронный начальному распространению буддизма в Китае, буддийская традиция в самой Индии отнюдь не сложилась окончательно и находилась в процессе становления, тогда как тибетцы с самого начала имели дело со зрелой и сложившейся традицией махаянского буддизма.

Значительный прогресс в практике перевода буддийских текстов на китайский язык был достигнут благодаря деятельности Кумарадживы (занимался переводческой деятельностью между 401 и 413 гг.). Кумаражива выдвинул принцип «подбора значений» (*гэ и*), согласно которому понятиями традиционной китайской философии можно было пользоваться только весьма ограниченно, отдавая предпочтение неологизмам, специально сконструированным словосочетаниям, создаваемым по принципу этимологического или семантического соответствия индийскому термину; например, *фан бянь* (*фан* — способ; *бянь* — удобный, простой, подходящий) — *упая*; *лунь хуэй* (*лунь* — колесо; *хунь* — вращение, круговорот) — *сансара*; *фань нао* (*фань* — бремя, надоедливый, докучливый; *нао* — мозг) — *клеша*. В ряде случаев допускалось транскрибирование индийских терминов (*бодхи* — *пути*; *нирвана* — *непань*; *самадхи* — *саньмэй*; *бодхисаттва* — *путисадо* или сокращенно — *пуса*; *праджня-парамита* — *божо-боломи* или *божо-боломидо*). Но в целом предпочтение отдавалось именно переводу термина.

Кумаражива впервые перевел на китайский язык ряд фундаментальных философских трактатов, прежде всего — школы мадхьямака (шуньявада), что также придало новое направление развитию буддизма в Китае.

Принципы перевода, разработанные Кумараживой, были применены и развиты трудами многочисленных его последователей — Бодхиручи, Парамартхи, Дхармагупты и других. В середине VII века новую переводческую реформу провел знаменитый путешественник, мыслитель и переводчик Сюань-цзан. Сюань-цзан около двадцати лет провел в Индии, по преимуществу в знаменитом монастыре-университете Наланда, где настолько овладел санскритом, что даже принимал участие в полемике с брахманами. Уже вернувшись в Китай, где он был обласкан императором Тай-цзуном, который даже предлагал монаху должность министра, Сюань-цзан по поручению императора перевел на санскрит знаменитый памятник даосской философии — «Дао-Дэ цзин» («Канон Пути и Благодати»). Хотя Сюань-цзан предложил наиболее совершенную систему перевода, к этому времени китайская буддийская традиция и свод

[179]

канонических текстов (Трипитака) в основном уже сложились, и поэтому большинством школ китайского буддизма каноническими были признаны более ранние и

ставшие авторитетными переводы Кумарадживы и его преемников. Переводческий подвиг Сюань-цзана, равно как и его стремление «исправить» китайский буддизм по индийским образцам, в значительной степени пропал втуне, не будучи востребован китайской буддийской традицией.

Распространяясь в Китае, буддизм столкнулся с рядом трудностей, обусловленных особенностями культуры и традиционного китайского общества.

Во-первых, в Китае еще задолго до I в. н. э. утвердилась концепция, согласно которой эта страна — центральное государство мира (самоназвание Китая — *Чжунго*, Срединное Государство или Государство Центра), китайская культура — единственная культура мира, а все остальные народы — варвары. Эта концепция, имевшая аналоги и в других цивилизациях древности, предполагала необходимость объяснения причин, зачем Китаю нужно «варварское», иностранное учение — буддизм.

Апологеты буддизма обычно отвечали, что принципы буддизма тождественны принципам китайских «совершенных мудрецов» — Чжоу-гуна и Конфуция, однако применяются к «дальнему и сокровенному», а не к «близкому и ясному». Буддизм не противоречит основополагающим принципам китайской цивилизации, а дополняет их. Вспоминали и Конфуция, говорившего, что хорошему надо учиться и у варваров. Некоторые буддийские апологеты даже заявляли, что Китай, будучи физическим центром мира, совсем необязательно должен быть также и его духовным центром. Но существовала и «имперская» версия правомерности распространения буддизма в Китае: благая Сила-Дэ древних монархов Китая была столь мощной, что достигла отдаленной Индии, оказала на индийских «варваров» цивилизующее воздействие, в результате чего и возник буддизм, а потом уже Индия в ответ с благодарностью поднесла буддизм как свой дар Китаю. В целом распространение буддизма в Китае способствовало определенному смягчению китаецентризма, хотя и не преодолело его.

Во-вторых, в китайском обществе не было никаких аналогов института монашества, поэтому буддийские монахи обвинялись в нарушении не только основополагающих норм культуры и морали, но и вселенского, универсального порядка.

Придерживаясь принципа безбрачия и меняя при постриге имя, монах, с китайской точки зрения, отрекался от своих предков, отказываясь от служения им и от продолжения рода. Это считалось тяжким аморальным деянием. Кроме того, поскольку само существование космоса обусловлено соединением полярных принципов *инь* и *ян*, их «браком», а буддизм призывает к безбрачию, следовательно, он выступает против должного миропорядка и достоин осуждения.

[180]

Буддийский монашеский устав (Виная) требовал от монаха полного отказа от собственности и проживания за счет милостыни, что было вполне естественным в индийских условиях. В Китае это давало повод для резких обвинений членов сангхи в тунеядстве и безделье. А подобные обвинения часто вели к антибуддийским акциям правительства.

Оправдываясь, буддийские апологеты (а III — V века — эпоха буддийской апологетики в Китае) обычно подчеркивали роль монашества в духовном совершенствовании народа и в деятельности, направленной на благо всех существ, а также, конечно, предков, карма которых улучшается благодаря благим деяниям их потом-

ков-монахов. Буддисты доказывали, что их принципы служения предкам и сыновней почтительности глубже и шире традиционного китайского.

Антимонашеская деятельность конфуцианских критиков буддизма косвенным образом способствовала развитию в Китае мирского буддизма, утверждавшего идеалы буддиста-мирянина, что обусловило чрезвычайную популярность в Китае «Сутры о Вималакирти», главный персонаж которой, мирянин Вималакирти, превосходит своей святостью и мудростью не только монахов, но и великих бодхисаттв.

В-третьих, как уже говорилось, в Китае сложилась концепция сакрального (священного) характера власти императора. Император рассматривался не только как самовластный повелитель своих подданных, но и как космократор, миродержец, управляющий силами вселенной и осуществляющий упорядочивающее воздействие на весь мир посредством присущей ему Благодати, Силы — Дэ. Китайское государство, персонифицированное в особе монарха, требовало полного подчинения ему буддийской сангхи: никаких независимых от государства общин или иных объединений в Китае не было.

Подобное требование встретило на первых порах определенное противодействие со стороны монашества (когда позиции сангхи в Китае достаточно укрепились — к началу V века). Знаменитый буддийский апологет Хуэй-юань (344-416 гг.), создавший большую монастырскую общину на горе Лушань и впервые введший в Китае культ Будды Амитабхи, в своем сочинении «Монах не должен почитать императора» (*Сэн бу цзин ван чжэ лунь*), соглашаясь с традиционным пониманием императорской власти, утверждал, что монах по своему положению стоит выше императора, ибо все силы последнего «от мира сего» и укоренены в сансаре, тогда как монах стремится к освобождению от сансары и реализации своей природы Будды, а следовательно, он «надмирен» и неподвластен монарху-миродержцу.

Тем не менее в конечном итоге сангха в Китае оказалась полностью подконтрольной государству, регламентировавшему все стороны ее деятельности, включая признание того или иного человека монашествующим (иногда для

[181]

этого даже требовался экзамен на знание основных сутр) и регулирование численности монашества.

Говоря о проблемах, с которыми буддизм столкнулся в ходе своего утверждения в Китае, и вызванных ими дискуссиях, оказавших значительное влияние на эволюцию буддизма в этой стране, нельзя не упомянуть дискуссию о неуничтожимости духовного начала (*шэнь бу ме*).

Поскольку в Китае не было развитых теорий бессмертия души, да и вообще души как особой духовной и принципиально отличной от тела сущности, буддийское учение о карме воспринималось китайцами как доктрина, предполагающая наличие в человеке вечного и неуничтожимого духовного начала. Такое понимание в корне противоречило такой основополагающей буддийской доктрине, как анатмавада, и, по существу, совпадало с самыми грубыми формами индуистской атмавады. Однако именно эту теорию неуничтожимости духа в III — V веках в Китае воспринимали как собственно буддийскую.

Противники буддизма из числа ортодоксальных конфуцианцев выступали против этого учения, утверждая, что духовное начало, будучи функцией тела, подобно тому как острота является функцией или качеством ножа, не может существовать после смерти тела, как и острота не может существовать отдельно от ножа. Особенно бурные дискуссии по этому вопросу проводились в V — начале VI веков, когда буддизм пользовался особым покровительством императорского двора династии Южная Лян (прежде всего лянского императора У-ди, даже величавшего себя «императором-бодхисаттвой»). Против буддийских апологетов тогда выступал конфуцианский ученый Фань Чжэнь, имя которого и осталось в истории только благодаря этим диспутам.

Закреплению доктрины «неуничтожимости духовного начала» долгое время способствовало и незнание китайцами в течение длительного времени шастр — систематических философских трактатов. Знакомство с ними благодаря переводческой деятельности Кумарадживы (вначале на захваченных в IV — VI веках кочевниками северных землях страны, а потом и на юге, где правили национальные династии) поставило вопрос о соответствии устоявшихся представлений о буддизме его подлинному учению.

С одной стороны, осознание этого вопроса привело к отказу от несовместимых с буддизмом интерпретаций учения, а с другой — побудило китайских буддистов искать в самой религиозно-философской литературе индийского буддизма опору для сложившегося в Китае подхода к фундаментальным буддийским идеям.

Неадекватное понимание в Китае анатмавады в значительной степени было обусловлено натуралистическим субстанциализмом традиционной китайской философии, который «овеществил» поток психических состояний (сантана) буддийской философии и превратил его в некую духовную «вечную вещь» (*чан у*). Такой же подход применялся и к понятию «шунья», «пустота». Китайские

[182]

буддисты в IV веке разработали особое «учение о праджне» (*божо-сюэ*), представлявшее собой не что иное, как переложенную на язык буддийской терминологии даосско-конфуцианскую философию *сюань-сюэ* в редакции Ван Би (226-249 гг.). Мыслители школы *божо-сюэ* (прежде всего учитель Хуэй-юаня, Дао-ань, 312-385 гг.) рассматривали шунью как аналог китайского «отсутствия» (*у*) — то есть некоего неоформленного, бескачественного состояния мира, предшествующего его оформлению и превращению в мир наличия (*ю*), наличного бытия «десяти тысяч вещей» (*вань у*). Китайские буддисты IV века прямо называли «шунью» «коренным отсутствием» (*бэнь у*) и «телом — субстанцией» (*ти*) всего сущего.

После перевода на китайский язык буддийских философских трактатов (вначале шуньявадинских, а позднее и виджнянавадинских) неправомочность подобных интерпретаций стала очевидной. С другой стороны, определенное понимание буддизма в Китае уже сложилось, и отказаться от него было практически невозможно. Тогда теоретики китайского буддизма в самой индийской традиции нашли идеи, подкрепляющие сложившуюся интерпретацию буддизма. Начинается период реинтерпретации буддизма в Китае (вторая половина V — первая половина VI веков), связанной с расцветом в Китае теории Татхагатагарбхи (кит. *жулай цзан*).

Три фактора сыграли очень важную роль в знакомстве китайских буддистов с теорией Татхагатагарбхи и в отдании ей предпочтения перед другими буддийскими учениями: во-первых, перевод на китайский язык *Махапаринирвана сутры*, имев-

ший огромный резонанс, во-вторых, деятельность Парамартхи, активно пропагандировавшего в Китае синтез йогачары и теории гарбхи и познакомившего Китай с таким шедевром этого синтеза, как *Махаяна шраддхотпада шастра*, а также установившийся еще со времен крупнейшего конфуцианца *Мэн-цзы* (ок. 372-289 гг. до н. э.) устойчивый интерес китайской мысли и китайской культуры к проблеме сердца-ума (*синь*). Индийское зерно пало на добрую почву.

История формирования текста «Махапаринирвана сутры» очень сложна и запутанна, особенно если учесть разницу между ее редакциями, имевшими хождение в Северном и Южном Китае, серьезные содержательные отличия в переводах (Буддхабхадры, Фа-сяня и Дхармакшемы). По всей видимости, окончательное формирование текста сутры, имевшей, конечно, индийское происхождение, происходило в Центральной Азии. Именно там, вероятнее всего, в сутру была добавлена знаменитая 23-я глава, провозгласившая тезис, согласно которому все живые существа обладают изначально пробужденной природой, являясь по своей сути Буддами.

«Махапаринирвана сутра» прямо провозглашает окончательность учения о гарбхе как изначально пробужденной (*бэнь цзюэ*) природе Будды, наделенной такими благими качествами, как вечность, блаженство, истинная самость

[183]

и чистота. Интерпретация сутры в духе учения об изначально пробужденном едином сердце-уме (экачитта), образующем природу всех существ окончательно утвердилась после комментариев знаменитого ученика Хуэй-юаня по имени Дао-шэн (360? — 434 гг.) и перевода Дхармакшемы.

Парамартха (Чжэнь-ди, 498-569 гг.; прибыл в Гуанчжоу из Индии в 546 г.) был убежденным приверженцем синтеза йогачары и теории Татхагатагарбхи. Именно его переводы и интерпретации окончательно склонили китайских буддистов в пользу этого направления буддийской мысли и убедили их в его высшем и окончательном (*нитартха; ляо и*) характере. В Китае Парамартху преследовали неудачи. Гонимый смутой и политическими неурядицами, он был вынужден постоянно переезжать с места на место. Парамартха несколько раз пытался вернуться в Индию, но безуспешно (один раз он уже сел на корабль, но буря вынудила судно пристать в Гуанчжоу, губернатор которого уговорил Парамартху остаться). Он даже пытался совершить в высшей степени предосудительный для монаха поступок — покончить жизнь самоубийством. Парамартха перевел на китайский язык такие важные йогачаринские тексты, как *Мадхьянта вибхага*, *Двадцатистишие (Вимшатики)* Васубандху и *Махаяна сампариграха шастра* Асанги, поданных Парамартхой в духе синтеза йогачары и теории гарбхи. Но самым важным его деянием было ознакомление китайской сангхи с «Трактатом о пробуждении веры в Махаяну» («Махаяна шраддхотпада шастра», «Да чэн ци синь лунь»), а возможно, и само написание этого текста, ставшего своеобразной Библией оригинальных школ китайского буддизма и множество раз комментированного в Китае (особенно известным комментатором является Фа-цзан), Корею (комментарии Вонхё) и Японии.

В нативной китайской философской традиции сердце (*синь*) — прежде всего мыслящий, а не чувствующий орган; это «умное» сердце. В трактате «Мэн-цзы» (особенно в главе «Об исчерпании сердца» — *Цзинь синь*) содержатся такие утверждения, как «тот, кто познает свою природу, познает и Небо»; там же содержатся такие термины, как «благосердие» (*лян синь*) и «благомочие» (*лян нэн*), указывающие на благую и совершенную природу сердца-ума, аналогичную «самосвечению» (прабхасвара) ума (читта) в теории гарбхи. И, наконец, избрание слова

«сердце» (*синь*) для перевода санскритского *читта* довершило конвергенцию «буддийской» и «конфуцианской» тенденций интерпретации сердца-ума (*синь/читта*). Таким образом, преобладающий в собственно китайской философской традиции интерес к проблеме сердца / ума (*синь*) также во многом определил ориентацию китайской буддийской мысли на теорию Татхагатагарбхи.

Окончательное размежевание между китаизированными школами, ориентирующимися на теорию гарбхи, и школами, стремившимися «исправить» китайский буддизм по индийским стандартам, произошло в середине VII века.

[184]

Именно тогда буддийский Китай сделал окончательный выбор, отвергнув в лице хуаяньского патриарха Фа-цзана индийскую версию буддизма, принесенную в Китай Сюань-цзаном как ограниченную познанием преходящих феноменов и лишённую подлинного сотериологического универсализма. После этого китайские буддисты практически утрачивают интерес к тому, что происходит у буддистов Индии (этот интерес не могут уже оживить ни паломничество монаха *И-цзина*, ни кратковременный успех проповедников тантрического буддизма *Амогхаваджры*, *Ваджрабодхи* и *Субхакарасимхи* в первой половине VIII века). Поэтому не только поздняя Ваджраяна и традиция махасиддхов, но даже логико-эпистемологические изыскания Дхармакирти и его последователей остаются совершенно неизвестными в Китае. Этот интерес внезапно и достаточно бурно возродился в XI веке, когда на китайский переводятся (впрочем, подвергаясь при этом сокращениям и правке в соответствии с китайским пониманием «приличий») тантры класса наивысшей йоги. Но этот всплеск интереса уже ничего не изменил, и в XIII веке сочинения Сюань-цзана и его ученика *Куай-цзи* и вовсе теряются (позднее они были вновь привезены в Китай из Японии).

Развитие идей Татхагатагарбхи в Китае приняло форму создания теории «природы Будды» (*фо син лунь*). В основе ее лежало представление о наделенности каждого живого существа природой Будды (*фо син*), которая является его истинной сущностью и его истинным Я: все живые существа по своей природе — Будды, и их истинная природа изначально пробуждена. Обычно под «природой Будды» понималось исходное, субстратное сознание, тождественное Татхагатагарбхе. Цель буддийской практики — реализация этой изначально присущей человеку природы, ее осознание, ее актуализация в повседневном опыте.

Теория природы Будды сложилась в результате взаимодействия махаянского учения о том, что все дхармы наделены «свойствами Будды», «буддовы» по своей сути (*буддхата*, *буддхатва*), и традиционных китайских (конфуцианских) теорий природы человека (*син*), утверждавших устами Мэн-цзы, что человек по своей природе добр и потенциально наделен всеми нравственными совершенствами.

К VI веку буддизм в Китае стал мощной идейной силой. По всей стране существовало множество монастырей (особенно крупные монастырские комплексы были на севере, где были возведены гигантские статуи Будд и бодхисаттв — пещерные комплексы Лунмэнь и Юньган), в которых жили многочисленные монахи. Буддизм, пользовавшийся покровительством многих императоров, постепенно завершал свою интеграцию в китайское общество. Шел активный процесс оформления так называемой «триады учений» (*сань цзяо*), т.е. конфуцианства, даосизма и буддизма. Эта триада определила духовное развитие китайского общества на протяжении последующих полутора тысяч лет.

[185]

Сложившиеся в VI — VIII веках школы китайского буддизма, определившие своеобразие буддийской традиции всего Дальнего Востока, можно разделить на три основные группы:

1) «Школы трактатов» (*лунь*), базирующиеся на одной из индийских шастр и занимающиеся по преимуществу изучением и комментированием текстов философии индийского буддизма (мадхьямака, йогачара, классическая Абхидхарма). К ним относятся такие школы, как *Сань лунь цзун* (школа Трех Трактатов — мадхьямака), *Фа сянь цзун* (школа дхармовых признаков, йогачара), *Чэн ши цзун* (близкая к Хиньяне школа трактата *Сатьясиддхи шастра*, написанного *Хариварманом*) и *Цзюйшэ лунь цзун* (школа трактата Васубандху «Абхидхармакоша»). Эти школы, представлявшие собой островки индийского буддизма в Китае были малочисленны, лишены существенного влияния и рано прекратили свое существование (частично сохранившись, однако, в Японии), хотя некоторые их представители (самый яркий пример — Сюань-цзан) сыграли огромную роль в истории китайского буддизма;

2) «Школы сутр» (*цзин*), т.е. школы, базирующиеся на том или ином доктринальном тексте, приписываемом традицией Будде и считающемся в данной школе высшим выражением буддийской истины. К ним относятся такие не имеющие индийского аналога школы, как *Тяньтай цзун* (школа горы Тяньтайшань), основанная на учении «Сутры лотоса благой Дхармы» («Саддхарма пундарика сутра», *Фа хуа цзин*), и *Хуаянь цзун* (школа *Аватамсака сутры*), основанная на учении одноименной сутры (кит. — *Хуаянь цзин*). Хотя школы данного типа основывались не на философском, а на религиозно-доктринальном тексте, тем не менее они занимались теоретическими философскими проблемами, разработали сложные системы, несводимые к учению того или иного индийского текста. Эти школы создали специфически дальневосточные системы буддийской философии, базирующиеся на теории Татхагатагарбхи (точнее, на синтезе теории гарбхи и йогачары). После расцвета в VII — первой половине IX века их влияние ослабело, хотя философия школ сутр сохранила свою актуальность в течение всей истории буддизма в Китае и на Дальнем Востоке;

3) «Школы дхьяны», созерцания (*чань*), уделявшие внимание преимущественно буддийской психопрактике, медитации, йоге. К этой группе прежде всего относится специфически китайская школа *Чань цзун* (яп. *Дзэн-сю*). С известными оговорками к этой группе можно также отнести «школу мантр» (*чжэнь янь цзун*; она же — «тайное учение», *ми цзяо*), представлявшую в Китае, начиная с VIII в., тантрический буддизм, который не получил, однако, значительного распространения в Китае; школу Чистой Земли (*Цзинту цзун*), центральной практикой которой является молитвенное повторение имени Будды Амитабхи; школу Винаи (*люй цзун*), занимавшуюся разработкой вопросов монашеской дисциплины. Некоторые из этих школ разрабатывали доктрину

[186]

преимущественно созерцательного характера, учение других отличалось акцентом на вере и религиозном ритуале. С середины IX в. школы этой группы — Чань и «Чистая Земля» — становятся главенствующими школами китайского, а с XII — XIII веков — и всего дальневосточного буддизма. Они часто используют религиозную практику друг друга и заимствуют многие положения теоретического учения других школ, прежде всего Хуаянь.

Школа Тяньтай (Тяньтай цзун). Школа Тяньтай — одна из первых буддийских школ, оформившихся в Китае. Ее основатель — монах Чжи-и (538-597 гг.), хотя основы учения были заложены его учителями — Хуэй-вэнем и Хуэй-сы. Название школы происходит от названия горы Тяньтайшань в Восточном Китае (пров. Чжэцзян), где долгое время жил и проповедовал Чжи-и. Поскольку основным каноническим текстом школы является «Лотосовая сутра» (кит. *Фа хуа цзин*), то ее называют также школой Сутры Лотоса (*Фахуа цзун*).

Предпочтение, оказываемое школой Тяньтай этой сутре, тесно связано с ее доктриной классификации учений (*пань цзяо*), обосновывающей ее преимущество перед другими школами. Эта доктрина называется «пять периодов, восемь учений» (*у ши ба цзяо*).

Согласно учению о пяти периодах, Будда Шакьямуни после обретения пробуждения пребывал в особой форме предельной сосредоточенности, транс (самадхи) «морского отражения» (*хай ин саньмэй*). В этом состоянии сознание Будды, подобно морской глади во время штиля, отражало все объекты, и Будда увидел весь мир как абсолютное единство бесконечного Ума. Свое видение Будда изложил в «Аватамсака сутре» и проповедовал божествам и бодхисаттвам, но даже для них она оказалась слишком сложной и непонятной. Тогда Будда решил готовить учеников к восприятию истины постепенно и в Оленьем Парке в Бенаресе (Варанаси) проповедовал учение о Четырех Благородных Истинах и причинно-зависимом происхождении (Хинаяна). После усвоения этого учения Будда проповедовал махаянскую теорию сознания (йогачару), а затем — махаянское учение о бессущности и пустотности дхарм (мадхьямаку). И только после того, как ученики были так подготовлены к восприятию высшей истины, Будда проповедовал им «Лотосовую сутру», которая и стала итогом его наставлений. Перед самой своей кончиной и окончательным уходом в нирвану Будда проповедовал еще «Махапаринирвана сутру», которая в школе Тяньтай рассматривается как сутра, подтверждающая высшую истинность «Лотосовой сутры».

Утверждается, что содержание «Сутры Лотоса» тождественно высшей истине «Аватамсака сутры», однако по форме «Лотосовая сутра» превосходит последнюю: «Аватамсака сутра понятна, да и то с большим трудом, людям только с самым сильным и развитым интеллектом, тогда как «Лотосовая сутра» доступна и понятна как людям наиболее умным и образованным,

[187]

удовлетворяя их требования, так и простым и невежественным. Следовательно, заключает Чжи-и, именно учение «Лотосовой сутры» является всеобъемлющим, законченным, совершенным, «круглым» (юань).

Обычно считается, что учение школы Тяньтай базируется на мадхьямаке Нагарджуны. Однако в действительности оно очень далеко от классической мадхьямаки и представляет собой вариант теории Татхагатагарбхи. Две важнейшие идеи Тяньтай — доктрина «в одном акте сознания — три тысячи миров» (*и нянь сань цянь*) и концепция «единого ума (*и синь*; *экачитта*). Психопрактическая сторона учения школы выражается в формуле «прекращение и созерцание» (*чжи гуань*), восходящей к раннебуддийской практике *шаматха — випашьяна* (успокоение и аналитическое созерцание, но приобретшей в рамках школы Тяньтай специфические формы.

И доктрина «и нянь сань цянь», и учение о едином Уме тесно связаны с космологическими представлениями буддизма, прежде всего с воззрением, согласно которому каждый тип живых существ и его «местопребывание» могут рассматриваться двояко: как особый уровень развертывания сознания и как соответствующий ему мир.

Таких миров/типов живых существ (*ши*) традиция школы Тяньтай насчитывает десять. Прежде всего, это шесть миров сансарических существ: миры адов, голодных духов, животных, людей (имеются в виду только «мирские люди», «профаны» — *притхагджана; су жэнь*), титанов — асуров и божеств. К этим мирам сансары добавляются еще четыре мира «благородных личностей» (*арья пудгала; сянь*): мир шраваков, пратьека-будд, бодхисаттв и мир Будды.

Каждый из этих миров присутствует в любом другом мире, миры как бы проникают друг в друга, мир адов присутствует в мире Будды (отсюда и весьма оригинальная «гностицистическая» идея буддизма Тяньтай о том, что природе Будды присуще не только добро, но и зло), но и мир Будды присутствует в адах; умножение десяти на десять дает сто миров. Каждый мир рассматривается еще в трех отношениях, каждое из которых тоже получает статус особого мира (*ши цзянь*): 1) Мир существ (рассмотрение каждого мира в аспекте населяющих его существ); 2) Мир пяти скандх (рассмотрение каждого мира в психологическом аспекте как уровень развертывания сознания существ) и 3) Мир-страна (рассмотрение каждого мира как вместилища живых существ).

Умножение десяти миров на три дает тридцать миров. Далее следует перемножение уже имевшихся ста миров и полученных тридцати, что и дает число «три тысячи». В этом учении ясно просматривается сущность школы Тяньтай как результат взаимодействия индийской и собственно китайской традиций, которое здесь проявилось через взаимовлияние индийской философской психологии и китайских комбинаторики и нумерологии, то есть идеологически значимых операций с математическими или квазиматематическими объектами;

[188]

нумерология играла очень важную роль в традиционной китайской философии.

Все три тысячи миров существуют не только объективно и не только как содержание сознаний живых существ, но все они равным образом опираются на абсолютный Единый Ум (*и синь*), Ум Будды. Каждый акт этого Ума (и нянь) полагает эти миры целиком и полностью.

Теория Единого Ума теснейшим образом связана с тяньтайской доктриной «Вечного Будды».

В «Лотосовой сутре» Будда говорит, что только глупцы отождествляют его с Сиддхартхой Гаутамой, обретшим пробуждение под Древом Бодхи: Будда пробужден извечно, он никогда не рождается и никогда не умирает. Основатели школы Тяньтай сделали из этих высказываний вывод, что Будда есть истинная сущность, подлинная реальность как всей вселенной в целом, так и каждого существа в отдельности, все наделено изначально просветленной природой Будды. Этот тезис школы Тяньтай отличает ее от всех других школ китайского (и не только китайского) буддизма. Школа Тяньтай утверждает, что природой Будды наделены не только живые существа (сантана, «психические континуумы»), но и вещи, «неживая природа» (*асантана, «не-континуумы»*); другие же школы считают только живые су-

щества обладателями природы Будды, тогда как «неживая природа» выступает лишь их коррелятом. Следует отметить, что этот своеобразный тяньтайский пантеизм оказал огромное влияние на искусство Дальнего Востока, особенно на поэзию и живопись Китая и Японии, пронизанных переживанием образов природы как многообразных явлений единого Абсолюта.

В учении школы Тяньтай в полной мере проявился субстанциализм китайского буддизма, граничащий с элементами панпсихизма и пантеизма.

Еще один аспект учения школы Тяньтай — ее теория тройственной истины (*сань ди*).

По форме это учение восходит к теории двух истин Нагарджуны, однако, по сути, оно радикально отличается от последней, хотя определенная преемственность идей, конечно, сохраняется.

Первая истина школы Тяньтай гласит, что поскольку любое явление причинно обусловлено, оно лишено самобытия и фактически бессущностно, будучи своего рода проявлением той совокупности причин и условий, которые ее породили. Эта «истина пустоты» (*кун ди*) в целом соответствует учению Нагарджуны.

Вторая истина называется истиной о ложном или условной истиной (*цзя ди*). Она сводится к тому, что все явления лишены истинной сущности, неизменной и постоянной основы и поэтому подобны иллюзорным образам или порождениям фантазии (*хуань; хуа*).

[189]

Третья истина называется «истиной срединного пути» (*чжун дао ди*), то есть пути между двумя крайними точками зрения. Она заключается в том, что в действительности все явления наделены одной и той же «дхармовой природой» (*фа син*), не рождаются и не гибнут, будучи вечными проявлениями вечного Будды.

По существу, истиной в строгом смысле слова школа Тяньтай считает только третью истину, тогда как первые две представляют собой только лишь следствие неполного или неадекватного познания реальности. Другими словами, если мы будем рассматривать явления вне целостного миропонимания и без знания о тождестве чувственного мира и Единого Ума Будды, то с неизбежностью придем к первым двум ограниченным точкам зрения. Теория единого Ума восстанавливает мир в его реальности, утверждая его тождественность с абсолютно пробужденным Умом Будды и совершая в рамках буддийского мировоззрения своеобразное «оправдание бытия» (выражение К.Ю. Солонина) [2].

В учении о трех истинах опять-таки присутствует результат взаимодействия фундаментальных для махаянского буддизма учений о тождестве сансары и нирваны и об относительной и абсолютной истинах с традиционной натуралистической и космологической направленностью философской мысли Китая.

Психопрактика школы Тяньтай прежде всего раскрывается в трактате *Мохэ чжи гуань* (*Маха шаматха випашьяна*) — «Великий трактат о прекращении волнения сознания и аналитическом созерцании». В этом тексте утверждается, что методы созерцания были унаследованы школой Тяньтай благодаря тайной устной передаче двух методов йоги: метода «золотого устного наставления», передаваемого от Будды Шакьямуни, и «метода нынешнего учителя», передаваемого от Нагарджуны.

Изложение основ психопрактики сопровождается в трактате Чжи-и детальным анализом всех положений тяньтайского учения и категорий философии данной школы.

Школа Тяньтай процветала в Китае до середины IX века, после чего постепенно пришла в упадок, пережив период краткого возрождения в XI — XII веках. В начале IX века японский монах Сайтё (767-822 гг.) начал распространять учение Тяньтай (яп. *Тэндай*) в Японии, где в IX — XII веках оно получило широкое распространение и государственную поддержку. В XIII веке из Тэндай выделилась школа монаха *Нитирэна* (1222-1282 гг.), делавшая особый упор на почитании «Сутры Лотоса» и повторение ее названия (по-японски — *Намо мёхо рэнгэ кё* — Поклонение «Сутре лотоса сокровенного Учения»). Эта молитва заменила всю сложную созерцательную практику шаматхи и випашьяны школы Тяньтай. В остальном школа *Нитирэн-сю* разделяет положения тэндайского учения, считая его наивысшим учением Единой

[190]

Колесницы. В настоящее время школа Нитирэн-сю — одна из самых распространенных буддийских школ Японии. Собственно школа Тэндай также остается достаточно влиятельной. Ей принадлежат многочисленные монастыри, храмы, центры, благотворительные фонды и университеты.

Определенное распространение, хотя и незначительное, школа Тяньтай имела в Корее и Вьетнаме.

Школа Хуаянь (Хуаянь цзун)

Школа Хуаянь получила свое название по наименованию сутр, на которых основывала свое учение. *Хуаянь цзин* (*Аватамсака сутра*) — собрание нескольких сутр, сведенных воедино в начале нашей эры (видимо, в Центральной Азии). Важнейшей из них для школы Хуаянь была *Гандавьюха сутра*.

Основатель школы — монах Фа-цзан (или Сянь-шоу, 643-712 гг.) был по своему происхождению согдийцем, из Центральной Азии, хотя родился и жил в Китае. Он формально считается третьим патриархом Хуаянь, поскольку впервые стал комментировать «Аватамсака сутру» монах Ду-шунь (557 — 640 гг.), который при жизни считался, правда, скорее чудотворцем, нежели мыслителем.

Еще совсем молодым человеком Фа-цзан стал членом переводческой группы Сюань-цзана и с энтузиазмом работал над переводами. Однако вскоре он полностью разочаровался в индийском буддизме Сюань-цзана и ушел из группы. Несколько позднее он в чрезвычайно резких выражениях критиковал преемника Сюань-цзана, монаха-философа *Куай-цзи* (*Куй-цзи*) сыграв, по существу ключевую роль в дискредитации дела Сюань-цзана, приведшей к упадку его школы и радикальному разрыву китайского буддизма с магистральной ветвью развития позднеиндийской буддийской традиции. Сюань-цзан был для Фа-цзана полухинианистом, ограничивавшийся познанием феноменов, а не Абсолюта, проявляющегося в феноменах. Он категорически отверг йогачаринскую доктрину иччхантников, провозгласив принцип всеобщего обладания существами изначально пробужденной природой Будды.

Будучи авторитетнейшим буддийским учителем своего времени, Фа-цзан был приглашен проповедовать императрице У-хоу (У Цзэтянь), пытавшейся узурпиро-

вать престол в конце VII в. и надевавшейся обрести в буддизме идеологическое обоснование своей узурпации. Эти проповеди легли в основу знаменитого «Трактата о золотом льве» (*Цзинь ши-цзы чжан*).

Сама школа Хуаянь — одно из наиболее философски ориентированных направлений китайского буддизма. Это даже послужило поводом для ее критики со стороны других школ, обвинявших Хуаянь в том, что из-за своей приверженности к теоретическим построениям она пренебрегает буддийской религиозной практикой.

Исходный пункт хуаяньской философии, ее доктринальная основа — образ драгоценной сети бога Индры, описанный в «Гандавьюха сутре». Эта сеть

[191]

была сплетена из драгоценных камней, каждый из которых отражал все остальные камни и, в свою очередь, отражался во всех камнях. В этом образе последователи Хуаянь увидели метафору «дхармового мира» (*дхармадхату; фа цзе*), единого и целостного универсума. Объясняя учение Хуаянь своим ученикам, Фа-цзан взял десять зеркал и расположил их вокруг статуи Будды таким образом, что статуя стала до бесконечности отражаться в этих зеркалах (подобного рода экспозиции можно видеть и в современных буддийских монастырях в Китае). Этот наглядный пример иллюстрировал одно из четырех базовых положений Хуаянь: «Все в одном и одно во всем» — в каждом элементе весь мир и этот элемент — в каждом другом элементе:

1. Все в одном.
2. Одно во всем.
3. Все во всем.
4. Одно в одном.

Эти положения разворачиваются хуаяньскими мыслителями в стройную религиозно-философскую систему при помощи двух доктрин: 1) «Взаимная беспрепятственность принципа и феноменов» (*ли-ши у ай*) и 2) «Взаимная беспрепятственность феноменов» (*ши-ши у ай*). Но прежде чем рассматривать эти доктрины, необходимо выяснить, что понимали мыслители школы Хуаянь под «принципом» (*ли*) и под феноменами (*ши*).

Понятие «принцип» (*ли*) восходит к конфуцианскому мыслителю III в. до н. э. Сюнь-цзы и философии синкретической даосско-конфуцианской школы III — IV вв. до н. э. *сюань-сюэ*, однако центральной философской категорией до Хуаянь оно не было. Зато позднее из учения Хуаянь его заимствуют философы-неоконфуцианцы XI — XII веков Чэн Хао, Чэн И и Чжу Си, которые не только выстроили все свое учение вокруг понятия «принцип», но и назвали свою систему «принципологией» (*ли сюэ*).

Как слово быденного языка *ли* первоначально означало размежевание полей, позднее — обработку, шлифовку и огранку драгоценных камней. С самого начала в нем присутствовало значение упорядочивания, внесения порядка, структуры, оформления. Благодаря этому за *ли* закрепились такие значения, как «принцип», «правило», «норма», «разумность», «резон». В философии это слово стало обозначать рациональный структурообразующий и формообразующий принцип. В современном китайском языке понятие «рациональность» передается через слово *хэ-ли* — «соответствующий принципу», «соответствующий *ли*».

Слово *ши* имело два основных значения: 1) дело и 2) как глагол оно означало «служить». В философских текстах *ши* в первом значении стало употребляться как синоним слова *у* (вещь, существо), что связано с представлением о вещах как о *делах*, т. е. образованиях, находящихся в процессе постоянного изменения (*и*).

[192]

Таким образом, понятие *ли* выражало идею некоего вечного и неизменного принципа, а *ши* — его временного, текущего и изменчивого проявления или выражения. С этими значениями двух рассмотренных понятий и связаны основные положения хуаяньской буддийской философии.

В философии Хуаянь оба рассмотренных понятия введены, естественно, в буддийский философский контекст. Под принципом (*ли*) понимается реальность как она есть, истинно сущее, по выражению выдающегося российского буддолога О.О. Розенберга. «Вещи-события» (*ши*) — это проявления «принципа», элементы эмпирической действительности, *дхармы* в их инобытии (тогда как «принцип» — это *дхармы*, точнее, *Дхарма* как она есть). Исходя их махаянского положения о фундаментальном тождестве *нирваны* и *сансары*, философы школы Хуаянь рассматривают «принцип» и «вещи» (*феномены*) как не только связанные, но и сущностно тождественные начала: феномены — это проявления «принципа», его обнаружение; это как бы «выход» «принципа» из его бытия в мир причинно обусловленных факторов. Поэтому они лишены «своей» собственной независимой от «принципа» природы и по своей сути тождественны ему. Если «принцип» является в вещах, то и вещи, в свою очередь, наделены природой «принципа».

Если теория *ли-ши у ай* может, таким образом, быть возведена к общемахаянским доктринальным положениям, то теория *ши-ши у ай* исключительное достояние буддизма Хуаянь.

Поскольку феномены наделены природой принципа, они несут в себе все его атрибуты, в том числе и бесконечность. Следовательно, каждый феномен, каждый элемент, каждая *дхарма* по своей природе бесконечны и всеобъемлющи: «Каждый цветок содержит в себе мудрость всех сутр Великой Колесницы». Весь эмпирический мир — система, целостность бесконечных и поэтому взаимосодержащих друг друга элементов — феноменов, «вещей» (ср. образ сети бога *Индры*). В каждой песчинке *Ганга* содержатся все бесчисленные миры, в которых столько же *Гангов*, сколько песчинок в одном *Ганге*; в одном волоске присутствует весь золотой лев (пример, на котором *Фа-цзан* объяснял свое учение императрице). В качестве современного примера можно привести голограмму, каждый сколок которой содержит в себе информацию о целом; принцип голографичности становится одним из важнейших в процессе становления новой научной парадигмы, и ныне к нему проявляют все больший интерес многие специалисты в области методологических проблем науки и научного знания. Мир в его подлинной реальности — это единая целостная система «принципа», явленного в «вещах», и «вещей», каждая из которых несет в себе все остальные. И этот же мир (*дхармадхату*; *фа цзе*) — Вселенское Тело Будды, олицетворенное в образе Будды *Вайрочаны*, это Единый Ум, существующий, однако, только будучи явленным в единичных умах/сердцах существ.

[193]

Школа Хуаянь считает свое учение самым совершенным и полным (*юань чэн*) буддийским учением, Единой Колесницей (*Экаяна*; и *чэн*). Это превосходство Хуаянь над другими буддийскими школами не просто декларируется ее последовате-

лями, но и обосновывается в традиционных доксографических и историко-философских текстах по классификации учений (*пань цзяо*).

Первый такой текст («Трактат о пяти учениях»; *У цзяо чжан*) был написан уже самим Фа-цзаном. В нем он последовательно рассматривает учение народного буддизма (доктрина кармы), Хинаяну, две школы Махаяны — йогачару и мадхьямаку, а также собственно учение Хуаянь. В качестве критерия истинности и полноты учений взята их способность разрешить проблему соотношения «я» (*во*; здесь — сознание, субъект, единство) и «дхарм» (*фа*; здесь — вещи, объекты, множественность). Результат, к которому пришел Фа-цзан, можно резюмировать следующим образом:

1. Народный буддизм (получивший позднее наименование «учения людей и богов», поскольку ставит своей целью не освобождение, а обеспечение себе нового благоприятного рождения в виде человека или божества): есть и «я» и «дхармы».
2. Хинаяна: «я» нет, дхармы есть.
3. Махаяна:
 - a. Йогачара: «я» есть, дхарм нет,
 - b. Мадхьямака: нет ни «я», ни «дхарм»; есть лишь отношение между ними.
4. Хуаянь (Экаяна): есть и «я» и «дхармы», но нет их противопоставления, оппозиция между ними снята.

В этой схеме важны два момента. Во-первых, ее диалектичность. Вначале признаются оба тезиса, затем последовательно — только один из них, затем отрицаются оба и утверждается лишь реальность отношения между ними, и, наконец, в результате вновь утверждаются оба принципа, но отношение между ними (их оппозиция, или противопоставление, друг другу) отрицается. Во-вторых, понятия буддийской психологии («я», «дхармы») употребляются здесь в значениях, очень далеких от классических абхидхармистских, хотя и близких к йогачаринским, в которых под «я» (*атман, грахака*) часто понимался эмпирический субъект, коррелирующий с эмпирическими объектами (*грахья; дхармы*).

Высшая точка зрения, принимаемая Фа-цзаном, — Дхармовая Вселенная школы Хуаянь, где есть и субъект (*чжу* — «хозяин» или *ши* — «это») и объект (*кэ* — «гость» или *би* — «то»), и единство и множественность, но нет их противопоставления или взаимоисключенности: все присутствует во всем, все имманентно всему. Классификацию Фа-цзана развил и дополнил хуаяньский мыслитель Цзун-ми (780-841 гг.), пятый патриарх этой школы и держатель традиции *Хэцзэ* школы Чань. Помимо названных учений, он также

[194]

рассматривал конфуцианство и даосизм как самые низшие, «внешние» учения (*вай дао*).

Школа Хуаянь как самостоятельное направление китайского буддизма приходит в упадок во второй половине IX века, но ее философию заимствует школа Чань в качестве теоретического основания своей созерцательной практики, что подготовил своей деятельностью упомянутый выше Цзун-ми. В рамках Чань учение школы Хуаянь сохранилось до настоящего времени.

Школа Хуаянь имела ограниченное распространение в Корее (*Хваом*) и в Японии (*Кэгон*). Сейчас в Китае и Японии существует по одному хуаяньскому монастырю, однако хуаяньская философия продолжает тщательно изучаться в многочисленных монастырях школы Чань (Дзэн).

Школа Чань (Чань цзун). Школа Чань относится к наиболее китаизированным школам дальневосточного буддизма, и некоторые исследователи даже склонны видеть в ней квинтэссенцию китайского буддизма. Вместе с тем нельзя не признать, что типологически сходные явления характерны и для иных традиций буддизма — достаточно вспомнить об индийских махасиддхах с их своеобразным юродством и стремлением к обретению состояния Будды «в этом теле» или тибетскую практику Дзог-чэн (а отчасти и Маха-мудру). С другой стороны, нельзя не учитывать и того факта, что господствующее положение Чань в позднем буддизме Китая и других стран региона во многом обусловлено конкретно-историческими условиями развития этих обществ в тот период. Тем не менее отрицать или преуменьшать значимость этой школы для дальневосточного буддизма, конечно, нельзя.

Название школы точно отражает ее существо. Слово *чань* (сокращение от *чань-на*) есть не что иное, как транскрипция санскритского *дхьяна* (созерцание, медитация). Это указывает на преимущественно йогическую, психопрактическую ориентацию данного направления буддизма. Другое, малоизвестное, название этой школы — школа «Сердца Будды» (*буддха хридая; фо синь цзун*).

Согласно традиции, основал ее сам Будда Шакьямуни, который один раз поднял перед учениками цветок и улыбнулся («Цветочная проповедь Будды»). Никто, однако, кроме Махакашьяпы, не понял смысла этого жеста Будды. Махакашьяпа же ответил Будде, тоже подняв цветок и улыбнувшись. В это мгновение он пережил пробуждение: состояние пробуждения было передано ему Буддой непосредственно, без наставлений в устной или письменной форме. Так, согласно Чань, началась традиция прямой («от сердца к сердцу») передачи пробуждения от учителя к ученику. В Индии Дхарма (в данном случае то же самое, что и пробуждение, бодхи) передавалась в течение двадцати восьми поколений наставников, к которым, согласно чаньскому преданию (совершенно легендарного, конечно, характера), относились такие великие буддисты, как Ашвагхоша и Нагарджуна. Двадцать восьмым патриархом (эта

[195]

нумерация, разумеется, имеет абсолютно апокрифический характер) школы созерцания в Индии был *Бодхидхарма*, брахман из Южной Индии, который в качестве проповедника прибыл в Китай (в начале VI века) и стал первым патриархом Чань в Государстве Центра. Исторически достоверных сведений о жизни и учении Бодхидхармы крайне мало, поздние его жизнеописания наполнены очевидно вымышленными деталями, цель которых — всячески возвеличить основателя школы Чань.

Тем не менее с большей или меньшей степенью уверенности можно утверждать, что Бодхидхарма наставлял новым для Китая методам созерцания и проповедовал учение *Ланкаватара сутры*, текста, сочетавшего философию йогачары с теорией Татхагатагарбхи. На первом этапе своего существования Чань даже называли «школой Ланкаватары».

О ранней истории школы Чань известно немного. На рубеже VII — VIII веков она пережила раскол на Северную и Южную школы. В основе раскола лежала дискуссия о мгновенном, внезапном (*дунь*) или постепенном (*цзянь*) характере пробуж-

ждения. Южная школа во главе с учеником Шестого патриарха Хуэй-нэна (ум. 713 гг.) Хэцзэ Шэнь-хуэем утверждала, что пробуждение, будучи самой природой сознания, не может быть ничем обусловлено и должно озарить «мирское», обыденное, профаническое сознание последователя Чань подобно вспышке молнии. Северная школа во главе с учеником Пятого патриарха Хун-жэня по имени Шэнь-сю, напротив, настаивала на постепенном характере пробуждения, подобном постепенному исчезновению мрака во время рассвета. Существовало и множество переходных смешанных концепций, например, теория Цзун-ми о «мгновенном пробуждении и постепенном совершенствовании» (*дунь у цзянь сю*): солнце восходит внезапно (пробуждение мгновенно), но разгоняет туман и иссушает росу постепенно (совершенствование, приводящее к исчезновению аффектов, заблуждений и их последствий постепенно).

К середине IX века, а возможно, и еще раньше, Северная школа, заклеименная последователями Шэнь-хуэя как «оппортунистическая», прекратила свое существование. Южная школа разделилась между тем на пять направлений («домов» — *цзя*) классического Чань, два из которых существуют и сейчас, определяя лицо современного Чань. Это «дом» *Линьцзи* (яп. *Риндзай*), созданный монахом *Линьцзи И-сюанем* (811? — 866), и «дом» *Цаодун* (яп. *Сото*), восходящий к двум наставникам того же времени — *Цаошань Бэнь-цзи* и *Дуншань Лян-цзе*. Три других «дома» — *Гуйян*, *Юньмэнь* и *Фаянь* — исчезли после XII — XIII веков (направление Гуйян было весьма влиятельно во Вьетнаме в XI — XIII веках). Огромная роль в формировании классического Чань принадлежит монаху VIII века *Ма-цзу Дао-и*, провозгласившему принцип: «Ум обычного человека и есть ум Дао, речь обычного человека и есть слово Будды».

[196]

До середины IX века школа Чань была менее влиятельной, чем Тяньтай или Хуаянь, однако ей удалось без значительных потерь пережить антибуддийские гонения императора У-цзуна (845 г.), вдохновленные его фаворитами — даосами, от которых монарх надеялся получить эликсир бессмертия (во время этих гонений проводились массовые конфискации монастырской собственности и массовое насильственное возвращение монахов к мирской жизни). Гонения «годов Хуэй-чан» привели к кризису и началу упадка таких влиятельных прежде школ, как Тяньтай и Хуаянь. Однако школа Чань почти не понесла ущерба: у чаньских монахов в то время даже почти не было монастырей и они обычно жили в монастырях школы Винаи; кроме того, они занимались производительным трудом (выращивание чая и т. п.), что освобождало чаньских монахов от обвинений в «тунеядстве». В результате в X — XI веках Чань превращается в одну из ведущих школ, создает большие монастыри и духовную иерархию, что дисгармонизировало с первоначальным антиавторитарным и антибюрократическим духом раннего Чань. В XI — XII веках процесс институционализации Чань завершается.

Основными принципами школы Чань являются следующие положения: «Смотри в свою природу, и станешь Буддой» и «Пробуждение передается особым образом от сердца к сердцу без опоры на письменные знаки».

Первое из этих положений означало, что поскольку каждое живое существо наделено природой Будды, более того, является Буддой, но не знает об этом (ср. высказывание японского наставника школы Сото-Дзэн Догэна: «Если правильным оком посмотреть на жабу и червяка, то окажется, что даже они наделены тридцатью двумя признаками Будды»), то любой человек может усмотреть, непосредственно узреть эту природу в качестве своей собственной сути, своего истинного «я», осознать себя как «пребывающего в мешке из плоти внутреннего человека без

ранга» — слова Линьцзи. И для этого вовсе не нужно ни изучать многочисленные и сложные философские тексты, ни в течение многих жизней постепенно восходить по ступеням пути бодхисаттвы. Обретение состояния Будды в этой жизни («в одном теле») — вот цель Чань, роднящая его с тантрой и тибетским Дзог-чэн.

Второе положение Чань означало, что пробуждение, будучи изначальной собственной и *нерожденной* (японский учитель Дзэн XVII века Банкэй особенно подчеркивал именно это определение) природой сознания, не может быть обусловлено никакими внешними факторами, в том числе и изучением канонических текстов. Здесь уместно привести такой пример:

«Однажды чаньский учитель И-сю, живший на горе Бижуйшань, увидел, как великое множество верующих поднимается в расположенный на горе монастырь Бижуйшаньсы для паломничества, поскольку монахи в это время проветривали буддийские сутры. А в этих местах существовало предание, что если ветер будет дуть на сутры, то он сдует также все беды и невзгоды верующих

[197]

и увеличит их мудрость. Поэтому многочисленные верующие и поднимались непрерывно на гору, чтобы сподобиться этого приносимого ветром блага. Чаньский учитель И-сю понял это и сказал:

— Я тоже буду проветривать сутры!

Сказав это, И-сю тотчас обнажился по пояс и улегся загорать на травке. Многие верующие, глядя на это, удивлялись и не могли понять, в чем дело, осуждая неподобающее поведение монаха. Когда монахи из монастыря узнали об этом, они тоже прибежали туда и стали просить И-сю не вести себя столь предосудительно.

Тогда И-сю очень терпеливо объяснил им смысл того, что он делал:

— Сутры, которые вы проветриваете, мертвы, и поэтому в них заводятся книжные черви, а они ничего не могут с ними сделать. Сутра же, которую проветриваю я — живая, она может проповедовать, может совершать служение, может есть. И всякий человек, наделенный мудростью, прекрасно разберется, какая из этих двух сутр более ценна!»

Выдающийся современный учитель Чань, тайваньский монах Син-юнь (род. 1926) [3] так комментирует этот сюжет: «В истории “И-сю проветривает сутры” поведение развлекающегося И-сю кажется недостойным, но на самом деле оно вполне имеет свой резон. С точки зрения И-сю, искать истинный принцип мироздания не внутри своего ума, а во внешнем мире — это все равно что принимать верхушку за корень. Сутры напечатаны на бумаге, а истинное Учение Будды есть лишь в нашем собственном сердце; почему же тогда не надо заботиться о своем собственном уме, но надо непременно заботиться о книгах, содержащих сутры? Чтобы обрести счастье и увеличить свою мудрость, надо знать правильный путь к этому, надо заниматься практикой чань и знать методы вхождения в мир мудрости Будды, и тогда всякий сможет использовать сокровища своего собственного ума, ибо драгоценнейшая из всех сутр не напечатана на бумаге, а оттиснута в нашем собственном уме. И только сутры вместилища нашего ума могут породить мириады дхарм!»

Состояние пробуждения может быть реализовано любым человеком через прозрение, просветление сознания, что осуществляется пробужденным учителем благодаря определенным приемам воздействия на психику ученика.

Благодаря этому воздействию учитель как бы передает, транслирует осознанную пробужденность своего «трезвенного» сознания ученику, подобно тому как Будда передал свое пробуждение Махакашьяпе. Эта идея объясняет исключительную важность для Чань списков преемственности Дхармы, содержащих сведения о последовательности передачи пробуждения от одного учителя к другому (это называется «передачей светильника» — *чуань дэн*). Для подчеркивания принципа непосредственности, «безопорности» этой передачи и для искоренения у учеников привязанности к букве, образу, символу многие чаньские наставники раннего периода демонстративно сжигали тексты сутр и

[198]

священные изображения. Монах Линьцзи И-сюань даже сказал: «Встретишь Будду — убей Будду. Встретишь патриарха — убей патриарха». Смысл этого высказывания в том, что следует убить в себе привязанность ко всему внешнему, ко всем образам и именам; Будда — это сам человек в его истинности, а не некий религиозный авторитет или законоучитель. И тем более это не изображение и не текст. Как сказал настоятель монастыря на горе Йонтышон (Вьетнам) юному императору Вьетнама Чан Тхай-тонгу (XIII в.), решившему стать монахом: «В горах нет Будды. Будда — это твое собственное сердце, и вне его никакого другого Будды нет». Вместе с тем чаньская практика предполагала строжайшую дисциплину и полный авторитет учителя для ученика, что было закреплено в XII — XIII веках в нормативных уставах чаньских монастырей («чистые правила» — *цин гуй*), своеобразной чаньской Винае.

В своей психопрактике школа Чань тоже достаточно оригинальна. Несмотря на то что некоторые направления Чань (особенно Цаодун/Сото) практиковали и традиционное созерцание в сидячей позе со скрещенными ногами (*цзо чань/дза дзэн*), эта школа не считала таковое наиболее совершенным и тем более единственно возможным методом. Большинство направлений Чань предписывало монахам пребывать в состоянии созерцания при любых формах деятельности, даже во время занятий физическим трудом, бывшим обязательным для всех чаньских монахов (принцип учителя Бай-чжана: «День без работы — день без еды»). А продвинутые монахи должны были уметь заниматься созерцательной практикой даже во сне. Иногда для стимулирования мгновенного пробуждения чаньские монахи практиковали палочные удары, обрушивавшиеся на ничего не подозревающих, погруженных в созерцание учеников.

Наиболее распространенными и специфически чаньскими (особенно в направлении Линьцзи/Риндзай) объектами сосредоточения были так называемые «вопросы-ответы» (*вэнь-да*, яп. *мондо*), то есть парадоксальные и алогичные беседы учителя и ученика и так называемые *гун-ань* (яп. *коан*) — парадоксальные высказывания, цель которых — пробуждение сознания ученика. Иногда «гун-ань» представляли собой извлечения из «вопросов-ответов». Вот примеры некоторых характерных «гун-ань»: «Всем известно, что такое хлопок двумя ладонями. А как звучит хлопок одной ладони?», «Каково было твое лицо прежде, чем родились твои родители?» (имеется в виду изначальная и нерожденная «природа Будды» как истинное «лицо» человека), «Не утверждая и не отрицая, скажи, в чем смысл Чань?», «Представьте, что вы, будучи связаны по рукам и ногам, висите над пропастью, ухватившись зубами за ветку дерева. К краю пропасти подходит учитель и спрашивает о том, зачем Бодхидхарма пришел с Запада. Ответьте ему».

Логическая неразрешимость «гун-ань» должна стимулировать некий интуитивный прорыв сознания ученика за пределы всякой двойственности и вызвать в нем видение собственной природы как природы Будды. Иногда словесно

[199]

сформулированный ответ на «гун-ань» звучал так же парадоксально и не имел видимой связи с вопросом (например, вопрос: «Что такое Будда?» Ответ: «Три фунта льна»). Со временем в Китае возникла мода на «вопросы-ответы» и «гун-ань» и чаньские диалоги начали зачастую просто имитироваться представителями традиционной интеллектуальной и творческой элиты [4].

Близок к «гун-ань» также и метод, известный как *хуатоу* (слово, как и «гун-ань», практически непере译имое; если «гун-ань» означает нечто вроде: «публичный юридический казус», то «хуатоу» можно калькировать как «словность», «речевость» и т. д.). «Хуатоу» есть некое чаньское «вопрошание о сущем». Например, монах повторяет имя Будды Амитабхи, а затем вопрошает себя: «Кто есть тот, кто повторяет имя Будды?»

Хотя школа Чань принципиально отвергала разработку отвлеченных философских проблем, она тем не менее охотно использовала готовые философские положения и теории других школ. С начала IX века благодаря деятельности Цзун-ми, бывшего одновременно пятым патриархом школы Хуаянь и последним держателем чаньской традиции Хэцзэ (основанной Хэцзэ Шэнь-хуэем), в Чань восторжествовал принцип *цзяо — чань и чжи*, то есть «доктрина (*цзяо* — имеется в виду философия Хуаянь) и созерцание (чаньская психопрактика) суть одно». Вследствие этого «Аватамсака сутра» становится одним из наиболее почитаемых в Чань текстов, а сочинения хуаяньских философов — теоретическим фундаментом Чань (особенно сблизилось с Хуаянь чаньское направление *Фаянь*).

Школа Чань быстро распространяется из Китая в другие страны региона. Во Вьетнаме в X — XIV веках Чань (вьет. *Тхиен*) фактически был официальной идеологией династий Ранняя Ли и Чан, многие императоры которых становились монахами и даже патриархами *тхиенских* направлений. Во Вьетнаме возникло два специфически вьетнамских направления Тхиен: *Чуклам* («Бамбуковый лес», XIII — XIV вв.; по-видимому, на базе китайского направления Гуйян) и *Лиэу Куан* (по имени основателя — с XVIII в.; на основе направления Линьцзи).

Сходная ситуация была и в Корее, где Чань (*Сон*) играл очень важную роль, особенно благодаря деятельности монаха Чинуля (1158-1210 гг.). Однако позднее, в связи с утверждением в Корее идеологической монополии конфуцианства, деятельность буддийской сангхи была подвергнута многочисленным ограничениям.

В Японию школа Чань (Дзэн) проникла поздно, на рубеже XII — XIII веков. Первыми проповедниками Дзэн были Эйсай (направление Риндзай) и Догэн (Сото). Однако Дзэн очень быстро приобрел огромное влияние, в особенности в самурайской среде: старые школы, такие, как Кэгон, Сингон и Тэндай, были в большей степени связаны с придворной киотоской аристократией, а пришедший одновременно с Дзэн культ Будды Амитабхи получил

[200]

особое распространение в демократической среде: между горожанами — ремесленниками и торговцами, а также среди крестьян. До XVII века (когда был установлен

режим сёгуната Токугава, отдававший предпочтение неоконфуцианству) Дзэн, по существу, играл роль официальной доктрины военного (сёгунского) правительства Японии (бакуфу).

Учение Чань о внезапном пробуждении (*у*; яп. *сатори*), о непосредственном усмотрении природы Будды в себе и во всем сущем (*цзянь син*; яп. *кэнсё*), а также и другие аспекты теории и практики Чань оказали огромное влияние на литературу, искусство и эстетические теории Китая и сопредельных стран. Здесь особенно следует отметить китайскую монохромную живопись тушь, расцветшую в XII — XIII веках; большинство корифеев этого направления в искусстве или практиковали Чань, или были чаньскими монахами (Ся Гуй, Лян Кай, Му Ци). Глубокий интерес к Чань проявляли многие поэты и литераторы (Ван Вэй, Су Ши, Лу Ю и другие). Дух Дзэн пронизывает всю культуру Японии от хайку Басё до чайной церемонии (*тя-но ю*) и искусства икебаны.

С середины XX века интерес к Чань (Дзэн) резко возрастает на Западе, во многом благодаря произведениям талантливого популяризатора Дзэн и известного ученого-буддолога Дайсэцу Тэйтаро Судзуки. Этот интерес даже перерос в своеобразный «дзэнский бум», достигший апогея в конце 50-60-х годов. Он был тесно связан с движениями битников и хиппи, видевших в Дзэн своеобразный образ жизни, отвергающий авторитарность, иерархию ценностей и утверждающий полную свободу и раскрепощенность.

Влияние Дзэн можно обнаружить в творчестве Г. Гессе, Дж. Сэлинджера, Дж. Керуака, во взглядах А. Швейцера, психологии К.Г. Юнга и Э. Фромма (написавшего даже вместе с Судзуки статью «Дзэн-буддизм и психоанализ»), в произведениях некоторых композиторов (Г. Малер) и художников рубежа XIX — XX веков (Ван Гог, А. Матисс).

В настоящее время чаньские (дзэнские) общины имеются в большинстве стран Европы и Америки, появились они и в России (русскоязычные общины в Москве, Санкт-Петербурге, Ульяновске и др.).

На Дальнем Востоке Чань остается одной из лидирующих школ. По существу, сосуществование и даже синтез Чань и «Чистой Земли» (культ Будды Амитабхи) определяют в настоящее время жизнь буддийских общин в Китае, Корее и Вьетнаме, тогда как в Японии, несмотря на все свое влияние, Дзэн уступает по численности таким школам буддизма, как «Чистая Земля» (в ее японском варианте) и Нитирэн-сю.

Школа Чистой Земли (Цзинту цзун). Генезис школы *Цзинту* (Чистой Земли) сложен. Ее предтечей считается Общество Белого Лотоса (*Бай лян шэ*), созданное в 402 г. Хуэй-юанем для почитания Будды Амитабхи (кит. *Амито-фо*) и совместного обретения рождения в его «раю» (не путать со средневековым

[201]

Обществом Белого Лотоса — тайной политизированной сектой — с учением мессианско-эсхатологического характера, сформировавшимся под сильным воздействием манихейства). Однако после смерти Хуэй-юаня деятельность общества прекратилась.

Следующий этап создания этой школы связан с именем монаха Тань-луаня (V — VI вв.). В молодости Тань-луань был последователем даосизма, в котором его при-

влекала прежде всего идея возможности обретения физического бессмертия. Позднее он уверовал в спасительную силу Будды Амитабхи (в китайской традиции Амитабха полностью отождествляется с Амитаюсом — Буддой Бесконечной Жизни) и стал активным проповедником его культа, однако деятельность Тань-луаня вскоре после его смерти была забыта, и даже имя его предано забвению. Только много позднее в Японии его сочинения были вновь открыты, и Тань-луаня провозгласили первым патриархом школы.

С большим правом считаться основателем школы Цзинту может монах Шань-дао (613-681 гг.). Шань-дао стал монахом в молодости. В 641 г. он встретился с наставником Дао-чо, который впервые проповедовал ему сутры, посвященные почитанию Будды Амитабхи. Шань-дао основал собственную школу в столичном (г. Чаньань — современный г. Сиань провинции Шэньси) монастыре Гуанминсы.

Школа Цзинту тем не менее до XIII века может называться «школой» достаточно условно: отсутствие четкой преемственности патриархов, отсутствие собственной монастырской структуры превращали Цзинту в весьма аморфное образование, поддерживавшееся только единством культа Будды Амитабхи, становившегося день ото дня все популярнее и популярнее. Что касается мировоззренческих аспектов учения Цзинту, то на них весьма значительное влияние оказывала доктрина школы Тяньтай.

Школа Цзинту не была исключительно монашеской, она активно привлекала к религиозной деятельности мирян. Подобно школе Чань и в силу аналогичных причин эта школа относительно благополучно перенесла «гонения годов Хуэй-чан» и вместе с Чань стала ведущей школой не только китайского, но и всего дальневосточного буддизма.

В основе учения школы Чистой Земли лежит общемахаянский культ Будды Амитабхи (подробнее см. лекции 3 и 4), оформившийся в Китае в особую школу, проповедующую этот культ как единственно возможное в нашу эпоху средство спасения.

Существенным фактором для роста популярности школы Цзинту в Китае был определенный параллелизм образов ее учения и некоторых даосских представлений (так, Тань-луань сам первоначально был даосом). Для даосизма характерна вера в «счастливые земли» (*фу ди*) и «пещерные Небеса» (*дун тянь*), вполне аналогичные «Западному Раю» Будды Амитабхи. Кроме того, в Индии (а позднее в Тибете) один из аспектов Амитабхи почитался как

[202]

Амитаюс (Будда Бесконечной Жизни). В Китае это имя воспринималось как второе имя Амитабхи (*У лян шоу фо* — Будда Неизмеримого Долголетия), который выступал как податель вечной жизни, что также гармонировало с даосским идеалом бессмертия.

От прочих буддийских школ школа Чистой Земли отличается тем, что освобождение от сансары в ней достигалось не собственными силами, а благодаря спасительной силе «другого», Будды Амитабхи, почему ее и называли «школой сил другого» (*та ли*; яп. *тарики*), в отличие от прочих школ — школ «собственных сил» (*цзы ли*; яп. *дзирики*). Необходимость опоры на силы Будды Амитабхи объяснялась последователями этой школы исходя из принципа угасания способностей существ в эпоху «конца Учения» (*мо фа*); согласно доктрине этой школы (и некоторых других

направлений буддизма в Китае), вся история буддизма держится на периоды «истинного Учения» (первые 500 лет после нирваны Будды), «Учения, лишь подобного истинному» (последующие 500 или 1000 лет) и «конца Учения» (следующие 1000 лет). В последний из этих периодов люди уже не способны понимать сложности буддийской философии и заниматься изощренной техникой йоги. Единственный путь — возложить все свои надежды на спасительную силу сострадания Амитабхи. Так же обосновывал исключительную важность повторения мантры «Сутры Лотоса» и один из главных противников школы Чистой Земли — японский монах XIII века Нитирэн.

Главной формой религиозной практики школы Цзинту было постоянное повторение мантры «Наму Амито-фо» («Поклонение Будде Амитабхе», яп. «Наму Амитабуцу», что называлось «памятованием о Будде» (*нянь фо*; яп. *нэмбуцу*) и считалось при наличии полной веры главным способом обретения рождения в Чистой Земле. Аналогичная практика хорошо известна и в других религиях: *джапа* (повторение имен Бога) в индуизме, рецитация имен Бога в исламе, «Иисусова молитва» в восточном христианстве.

В монашеской практике Китая и школы *Дзёдо* в Японии «памятование о Будде» дополнялось шестнадцатью видами созерцания Чистой Земли для обретения рождения в ней согласно «Сутре созерцания Амитаюса». Вообще, школа Цзинту не была чисто монашеской: простота вероучения и практики, созвучие представлениям народного буддизма делали ее массовым направлением не только монашеского, но и мирского буддизма.

С конца IX века школа Цзинту вместе с Чань стала лидирующей школой китайского буддизма. Обе школы часто объединяют свою практику в единое целое: многие чаньские наставники проповедуют пользу «памятования о Будде, несмотря на все различие двух школ. При этом Чань рассматривает Амитабху и его «рай» как другое наименование Будды в качестве изначально пробужденной собственной природы самого человека. В результате уже в начале второго тысячелетия н. э. в Китае сложился единый религиозный

[203]

комплекс «Чань — Цзинту», дополненный хуаяньской философией, введенной в чаньскую традицию. Благодаря же деятельности таких выдающихся буддийских деятелей, как Чжу-хун (1535-1615 гг.), элементы чаньской практики и методов памятования о Будде распространились и среди мирян во всех слоях китайского общества

В Японию школа Цзинту (*Дзёдо-сю*) проникла из Китая в конце XII века, и ее первым проповедником стал монах Хонэн. В начале XIII века из нее выделилось собственно японское направление — *Дзёдо син-сю* («Истинная вера Чистой Земли»), основанное Синраном (1173-1262 гг.). Эта школа первоначально с неодобрением воспринималась властями и даже стимулировала в XV веке серию крестьянских восстаний. Синран еще больше усилил роль веры в Амитабху (яп. *Амида*; отсюда — *амидаизм*, термин, которым на Западе часто обозначают школу Чистой Земли) как *личного* спасителя каждого человека и подчеркнул особую значимость 18-го обета Амитабхи, то есть его клятвы спасти все без исключения живые существа. Отсюда более мирской характер направления Синрана по сравнению с китайской «ортодоксией»: в ней даже монахи могли иметь семью, есть мясо и т. д. — все это неважно по сравнению с верой в Будду Амитабху и его спасительные обеты. Эта синрановская идея «спасения только верой» позволила такому крупному про-

тестантскому религиозному философу и теологу, как П. Тиллих, заявить о том, что из всех религий мира именно «Истинная вера Чистой Земли» по своему духу ближе всего к протестантизму. Со временем школа Дзёдо син-сю наряду со своим давним противником — школой Нитирэн-сю — стала ведущей буддийской школой Японии (сейчас ей принадлежит 21,5 тыс. храмов и монастырей).

В начале XVII века Япония познакомилась с пришедшим из Китая синкретизмом Чань и Чистой Земли. В это время китайские монахи направления Линьцзи начали проповедовать в Японии Чань, процветавший в правление династии Мин (1368-1644 гг.) и сильно отличавшийся от японского Дзэн, воспроизводившего китайский Чань эпохи династии Сун (960-1279 гг.), уже давно исчезнувшего в самом Китае. В результате в Японии появилось дзэнское направление *Обаку* (кит. *Хуанбо* — по названию горы, на которой жил основатель этого направления), богослужение которого до сих пор совершается на литературном китайском языке, а повторение мантры Амитабхи — важная часть религиозной практики. Значительного распространения Дзэн направления Обаку в Японии не получил.

Школа Чистой Земли также существовала в Корее и Вьетнаме, хотя роль ее там была меньше, чем в Китае и Японии.

В настоящее время школа Чистой Земли получила распространение на Западе (прежде всего в США — Гавайи, Калифорния), преимущественно в японской форме Дзёдо син-сю. Вначале ее носителями были в основном представители

[204]

японской и китайской диаспоры, но позднее к школе стали примыкать и последователи из иных этно-конфессиональных групп.

В целом процесс формирования культурных традиций на Дальнем Востоке может быть описан как распространение китайской культуры за пределы Китая и формирование на ее основе других региональных культур — корейской, японской и вьетнамской, усвоивших и в соответствии с местными условиями переработавших китайское культурное наследие. Китай же выступал своего рода культурным очагом, формировавшим некий культурный эталон для других стран региона.

В процессе приобщения к этому эталону культуры реципиенты не отказывались от самобытности. Вскоре после первого этапа усвоения основного объема заимствованной культуры начинался период ее творческого переосмысления и создания собственной культурной традиции, нетождественной китайской.

При рассмотрении конкретного процесса распространения китайской культуры за пределы Китая и превращения ее в некоторую культурную универсалию региона нетрудно заметить, что этот процесс совпадает с распространением буддизма в странах Дальнего Востока, который выступал в качестве посредника между китайской и местными традициями и представителя ценностей и норм уже не индийской, а китайской цивилизации. Именно через буддизм народы Восточной Азии знакомы с китайской культурой, в том числе и с ее небуддийскими пластами, хотя в дальнейшем буддизм мог быть (и зачастую бывал) оттеснен другими формами китайских идеологических доктрин (прежде всего конфуцианством). Но и в случае подобного оттеснения буддизм зачастую сохранял значительное влияние (особенно ощутимое во Вьетнаме и несколько меньшее — в Японии; только в Корее конфуцианству после XV века удалось полностью оттеснить буддизм на обочину культурной традиции и маргинализировать его).

Почему именно буддизм выступил проводником китайской культурной традиции? Всегда воспринимавшийся в Китае как учение в достаточной степени чужеродное (хотя бы в силу его индийского происхождения), буддизм подвергся в этой стране мощному влиянию собственно китайской культуры, что превратило специфически китайские школы буддизма в своеобразный продукт межкультурного взаимодействия. Чрезвычайно важен тот факт, что буддизм — мировая религия с выраженной установкой на проповедь своей доктрины, проистекавшей из махаянской доктрины великого сострадания бодхисаттвы, дающего обет спасти все живые существа. Это делало буддизм гораздо более активным в отношении своего распространения за пределами Китая, нежели китаецентричные и незаинтересованные в проповеди своих учений конфуцианство и даосизм.

Народы Дальнего Востока стремились к усвоению китайской культуры, которая воспринималась как универсальная и единственно возможная. Для народов

[205]

региона это была культура с большой буквы, подобно греко-римской культуре для раннесредневековой Европы. Именно буддизм из всех идеологических течений Китая был меньше всего связан с китайской официальной идеологией и правящими кругами Государства Центра (то есть он не мог использоваться в качестве орудия политического давления), что также способствовало его популярности в качестве средства приобщения к китайской культуре у народов Восточной Азии, особенно у тех, кто, подобно вьетнамцам, регулярно отстаивал свою независимость в вооруженных столкновениях с могучим соседом.

Поскольку буддийские монахи в Китае были носителями не только Учения Будды, но и собственно китайской культуры во всем ее объеме, то они наряду с учением буддийских доктринальных текстов пропагандировали конфуцианскую образованность, достижения классической литературы и искусства Китая, даже далекие от буддизма.

Это обстоятельство связано с господством в Китае конфуцианства, которое привело к значительному удельному весу в рамках «большой традиции» китайской культуры «светского», нерелигиозного элемента. Будучи не только буддистом, но и классически (в китайском смысле) образованным человеком, монах-проповедник из Китая нес эту образованность вместе с буддийской доктриной за пределы своей страны; ее же усваивал и иноземный монах, приехавший учиться в китайских монастырях. А порой именно буддизм порождает явления, превращавшиеся в неотъемлемый элемент дальневосточной традиции. Самый яркий пример такого феномена — пагода, являющаяся по своему происхождению модификацией буддийской ступы. Но без пагод уже много столетий немыслим сам культурный ландшафт стран Восточной Азии.

В дальнейшем судьба буддизма сложилась неодинаково в разных странах дальневосточного региона, но практически везде вслед за созданием национальной системы бюрократического аппарата чиновничества буддизм оттеснялся на второй план конфуцианством как естественной идеологии этого класса профессиональных управленцев. Тем не менее духовное и культурное влияние буддизма, как правило, оставалось весьма значительным.

Что касается распространенности за пределами Китая различных школ буддизма, то если континентальные страны, непосредственно граничащие с Китаем, воспроизвели у себя китайскую ситуацию с практически монопольным господством в

последние шесть-семь веков школ Чань и Цзинту, то в Японии сохранилось гораздо большее многообразие школ, многие из которых практически исчезли на континенте. Японцы в значительной степени сохранили (во многом благодаря известной изолированности островного государства) формы культа без изменения со времен распространения этих школ в Японии, тогда как в Китае и обрядность, и формы религиозной практики претерпели несравненно более серьезные изменения.

[206]

Буддизм сыграл решающую роль в формировании дальневосточной (восточно-азиатской) историко-культурной общности, продолжая оставаться важным фактором духовной, культурной, а подчас и политической (характерный пример — японская Партия Чистой Политики, *Комэйто* [5], тесно связанная с религиозно-общественной организацией *Сока Гаккай*, ориентирующейся на учение школы Нитирэн-сю) жизни стран этого региона и в настоящее время.

Примечания

[1] Хотя в географическом отношении Вьетнам относится к Юго-Восточной Азии, в историко-культурном плане он — часть дальневосточного историко-культурного региона, поскольку основы вьетнамской культуры тесно связаны с китайской культурной традицией и иероглифической письменностью и китайскими формами махаянского буддизма (особенно, Чань/Тхиен.

[2] Солонин К.Ю. Оправдание бытия. Заметки о китайской религиозности // Кунсткамера. Этнографические тетради. Вып. 12. СПб., 1998.

[3] Великий Учитель (*да ши*) Син-юнь, один из крупнейших чаньских наставников современности и держатель традиции Линьцзи Чань, родился в Китае в 1926 году. В двенадцать лет он принял монашеские обеты и прошел полный постриг в 1941 году. Через восемь лет он приехал на Тайвань, где предпринял огромные усилия для возрождения буддизма. Успех этих усилий выразился в появлении многочисленных новых храмов, буддийских изданий, претворении в жизнь различных буддийских социальных, образовательных и культурных программ, разработанных под личным руководством Син-юня. За свою благородную деятельность Син-юнь выдвигался на Нобелевскую премию мира 1996 года. Син-юню принадлежат многие книги о буддизме и его учении: десять томов «Чаньских бесед» (четыре из которых в переведены на русский язык); он выступил в качестве ответственного редактора при составлении восьмитомного Словаря буддизма общества «Фо гуан» (Фо гуан да цы дэнь — 1988 г.) и шестнадцатитомного издания раннебуддийских сутр — агам (1984 г.). Он также является автором таких книг, как *Шакьямуни Будда* (1955 г.), *Десять великих учеников Будды* (1959 г.), *Сутра восьми великих прозрений* (1960 г.). Кроме того, несколько томов его лекций по буддизму опубликовано на китайском и английском языках. В 1994-1995 гг. на русском языке были опубликованы 13 лекций Син-юня.

Син-юнь также является ректором университета Силай в Лос-Анджелесе. В 1993 году он посетил Россию, создав в Санкт-Петербурге Санкт-Петербургское общество «Фо гуан» («Свет Будды»), являющееся членом созданной Син-юнем Международной Ассоциации «Свет Будды», цель которой — распространение идеалов гуманистического буддизма, знаний о буддизме, благотворительная и образовательная деятельность.

[4] Чаньское «иконоборчество» также постепенно стало культурным стереотипом, что привело к отказу Чань от него. Здесь уместно вспомнить любопытный случай, произошедший с известным современным американским популяризатором японского Дзэн Ф. Капло. Когда он впервые приехал в Японию и зашел в дзэнский монастырь, то первое, что Капло увидел, был монах, зажигающий свечу пред изображением основателя монастыря. Капло сказал

ему: «Зачем ты ставишь свечу? Не лучше ли разбить это изображение?» Монах ответил на это: «Если тебе хочется этого, разбей его. А мне больше хочется поставить перед ним свечку».

[207]

[5] В 1999-2000 гг. вместе с Либерально-демократической партией Японии входит в правящую коалицию.

Рекомендуемая литература

1. Буддизм в переводах. Альманах. Вып. 1. СПб., 1992. Вып. 2. СПб., 1993.
2. Буддизм и государство на Дальнем Востоке. М., 1987.
3. Буддийский взгляд на мир. СПб., 1994.
4. Буддизм в Японии. Под ред. Т.П. Григорьевой. М., 1993.
5. Волков С.В. Ранняя история буддизма в Корее (сангха и государство). М., 1985.
6. Дюмулен Г. История Чань-буддизма. Тт. 1-2. СПб., 1993-95.
7. Ван Янь-сю. Предания об услышанных мольбах (Гань ин чжуань). Перев., предисл., и коммент. М.Е. Ермакова. СПб., 1998.
8. Ермаков М.Е. Мир китайского буддизма. СПб., 1995.
9. Жизнеописания достойных монахов. (Гао сэн чжуань) Перев. с кит., исследование, таблицы, указатели М.Е. Ермакова. М., 1990
10. Игнатович А.Н. Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. М., 1987.
11. Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., 1994.
12. Пятый чаньский Патриарх Хун-жэнь. Трактат об основах совершенствования сознания (Сю синь яо лунь). Перев., предисл., коммент. Е.А. Торчинова. СПб., 1995.
13. Трактат о Пробуждении Веры в Махаяну (Махаяна шраддхотпада шастра. Да чэн ци синь лунь). Перев., предисл. Е.А. Торчинова. СПб. 1997.
14. Солонин К.Ю. «Отсутствие мыслей» и чань-буддийское учение об уме // Метафизические исследования. Альманах Лаборатории метафизических исследований. Выпуск 7. СПб., 1998.
15. Солонин К.Ю. Учение Тяньтай о недвойственности // Петербургское востоковедение. Вып. 8. СПб., 1996.
16. Солонин К.Ю. Оправдание бытия. Заметки о китайской религиозности // Кунсткамера. Этнографические тетради. Вып. 12. СПб., 1998.
17. Тантрический буддизм. Предисл., перев., коммент. А.Г. Фесюна. М., 1999.
18. Торчинов Е.А. Буддийская школа Тхиен (Становление и история развития) // Кунсткамера. Этнографические тетради. Вып. 2-3. СПб., 1993.
19. Цзун-ми. Чаньские истины. Перев., предисл. и коммент. К.Ю. Солонина и Е.А. Торчинова. СПб., 1998.
20. Янгутов Л.Е. Философия буддизма Хуаянь. М., 1981.
21. Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосибирск, 1995.

Лекция 10. Очерк истории изучения буддизма в России и за рубежом

[208]

Научное изучение буддизма началось в Европе в начале XIX века. В течение этого столетия постепенно складываются основные буддологические школы, продолжавшие играть важную роль в течение первой половины XX века, а отчасти продолжающие существовать и в настоящее время. Это франко-бельгийская школа, англо-германская школа и российская (петербургская) школа. В XX веке к ним добавились американская и японская школы, лидирующие и в настоящее время практически во всех основных областях буддологических исследований.

Имея в виду историческую ретроспективу, можно сказать, что для англо-германской школы до середины XX века было характерно особое внимание к Тхераваде и палийскому Канону в рамках противопоставления его Махаяне как более поздней и неаутентичной форме буддизма; для франко-бельгийской школы типичен интерес к истории индийского буддизма и его философии, но в рамках довольно отчетливо выраженной европоцентристской парадигмы с определенными католическими коннотациями, тогда как для российской школы (особенно со времен О.О. Розенберга и Ф.И. Щербатского) свойственен преобладающий интерес к философским аспектам буддийской традиции. Американскую и японскую школы я охарактеризую несколько позднее.

Начало изучения буддизма в России можно отнести к 20-м — 30-м годам XIX века, когда член Петербургской Академии Наук немец Я.И. Шмидт (1779-1847 гг.) опубликовал ряд буддологических исследований (на немецком языке), а также первую русскую грамматику тибетского языка. Его работы, написанные на основе изучения монгольских и тибетских источников, имели широкий резонанс в Европе, а на его статью о праджня-парамите даже сослался А. Шопенгауэр в конце первого тома своего основного труда «Мир как воля и представление».

Но подлинно научное изучение буддизма в России связано с именами о. Палладия Кафарова (1817-1878 гг.) и академика В.П. Васильева (1818-1900 гг.). Палладий (в миру — Петр Иванович) Кафаров в течение

[209]

многих лет был главой Русской Духовной миссии в Пекине, занимаясь, однако, не столько миссионерской деятельностью, сколько наукой. Он был китаеведом высочайшего класса, причем занятия историей буддизма занимали очень важное место в его исследованиях. К сожалению, многие его труды не опубликованы и по сей день.

В.П. Васильев был академическим ученым в полном смысле этого слова и буддологом прежде всего, хотя ему принадлежат также важные труды по истории китайской литературы, даосизму и конфуцианству и другим направлениям синологии. Помимо санскрита, китайского и тибетского языков В.П. Васильев владел также маньчжурским, монгольским и другими восточными языками, что чрезвычайно расширяло источниковедческую базу его исследований. Труды В.П. Васильева еще при его жизни приобрели европейскую известность. Его основной труд — «Буддизм, его догматы, история и литература» (1857-1869 гг.) был вскоре после его выхода в свет переведен на немецкий язык [1]. Принципиальным методологическим (хотя исторически и вполне объяснимым) недостатком трудов этого ученого был его откровенный европоцентризм, подчас переходящий в пренебрежительное отношение к феноменам изучавшихся им культур.

Родоначальником индологической буддологии в России стал И.П. Минаев (1840-1890 гг.). До него буддизм в России изучался прежде всего по китайским и тибет-

ским источникам, что вполне понятно, если учесть, что Китай является непосредственным соседом России, а последователями тибетских направлений буддизма были и подданные Российской империи — буряты и калмыки (Тува стала российским протекторатом только в 1914 г.). И.П. Минаев прежде всего изучал палийские тексты, особенно же его интересовали проблемы изучения Винаи (он перевел на русский язык *Пратимокша-сутру* — важнейший из текстов Винаи). Именно от него протягивается нить к классику отечественной буддологии — академику Ф.И. Щербатскому.

Кроме этих крупнейших буддологов-теоретиков нельзя не упомянуть ученых, занимавшихся прежде всего полевыми наблюдениями и этнографическими изысканиями. Они оставили нам бесценные сведения о жизни, быте и религиозной практике монахов и мирян современных им Бурятии, Монголии и отчасти Тибета. К этим ученым относятся, прежде всего, А.М. Позднеев [2], Г.Ц. Цыбиков и Б.Б. Барайдин.

В 1897 г. С.Ф. Ольденбург (1863-1934 гг.) основал серию *Bibliotheca Buddhica* («Библиотека Буддика»), сыгравшую огромную роль в истории не только российской, но и мировой буддологии; очень скоро серия приобрела огромный международный авторитет, благодаря которому она переиздается за рубежом вплоть до настоящего времени, хотя в конце 30-х годов серия фактически прекратила свое существование (попытки реанимировать ее в 60-80-е годы не привели к существенным результатам). Целью серии была, прежде

[210]

всего научная публикация классических буддийских текстов (главным образом санскритских и тибетских; китайский буддизм был представлен в серии весьма слабо), снабженных серьезным справочным аппаратом, академическими комментариями и предисловиями. Печатались в серии (хотя и не очень часто) и переводы буддийских текстов. Во многом появление *Bibliotheca Buddhica* знаменовало собой начало нового, «классического» этапа развития отечественной буддологии, связанного прежде всего с именем академика Ф.И. Щербатского (1869-1942 гг.). Но прежде чем говорить об этом ученом и его школе, необходимо рассказать о другом великом исследователе буддизма, ярким, но, увы, мгновенным метеором блеснувшим на небе отечественного востоковедения. Я имею в виду О.О. Розенберга (1888-1919 гг.).

Обычно О.О. Розенберга называют учеником Ф.И. Щербатского, но это не совсем так. Формально являясь учеником Щербатского, Розенберг тем не менее был вполне независимым и самостоятельным исследователем, выводы и подходы которого значительно отличались от выводов и методологических принципов великого академика. Собственно, Розенберг — автор одной книги, и именно как автор этой книги он и стал знаменит. Речь идет о его магистерской диссертации «Проблемы буддийской философии». Она была написана после стажировки автора в Японии и опубликована в Петрограде в бурном революционном 1918 году [3]. Строго говоря, «Проблемы» являются второй частью единого труда под названием «Введение в изучение буддизма по китайским и японским источникам» [4]. Розенберг планировал и третью часть, посвященную школам китайского и японского буддизма, но написать ее ему было не суждено. Уже обращение по преимуществу к китайским и японским источникам отделяет Розенберга от Щербатского и «птенцов его гнезда», ограничивавшихся почти исключительно изучением индо-тибетских источников.

Книга О.О. Розенберга поистине ознаменовала собой переворот в буддологии. В чем же он состоял?

1. Розенберг показал наличие нескольких уровней в буддизме и принципиальное отличие популярного, народного, буддизма от философского буддизма.
2. Он показал необходимость изучения буддийского учения не только по сутрам, но и по систематическим философским трактатам — шастрам. Именно тексты шастр позволяют понять философский уровень буддизма, представленный и в сутрах, но не в систематической форме.
3. О.О. Розенберг впервые доказал, что именно Абхидхарма является основой философии буддизма, а главный предмет Абхидхармы — теория дхарм, рассмотренная Розенбергом детально и всесторонне.
4. И, наконец, О.О. Розенберг показал, что никакого буддизма «вообще» нет. Буддизм исторически существовал и существует только в виде отдельных школ и направлений.

[211]

Вместе с тем одно положение теории дхарм в интерпретации Розенберга длительное время представлялось достаточно загадочным. Дело в том, что российский буддолог рассматривает дхармы как некие трансцендентные и непознаваемые носители, лишь манифестирующие себя мгновенными вспышками в эмпирическом «бывании». Между тем классические абхидхармистские тексты, включая и «Абхидхармакошу» Васубандху, на которой прежде всего базировались разработки Розенберга, не содержат в себе никаких оснований для подобной интерпретации: дхармы в них вполне «имманентные» элементарные психофизические состояния. Для понимания интерпретации Розенберга важно помнить, что работал он прежде всего по китайским и японским источникам, прежде всего йогачаринской школы Хоссо-сю (кит. *фа сян цзун*). Между тем на Дальнем Востоке со времен полемики Фадзана против Сюань-цзана проводилось разделение между сущностью, или природой дхарм (*фа син; дхармата*) и проявлениями, или феноменами этой сущности — *фа сян (дхармалакшана)*. Первое в интерпретации Розенберга превратилось в «трансцендентный» носитель, второе — в его эмпирическую манифестацию.

В том же году О.О. Розенберг принял участие (вместе с Ф.И. Щербатским, монголистом Б.Я. Владимирцевым и другими востоковедами) в проведении Первой Буддийской выставки, прочитав на ней лекцию «О мирозерцании буддизма на Дальнем Востоке». После этого О.О. Розенберг таинственно исчезает, и следы его теряются. Скорее всего, он отправился в Германию, остановился по пути в Таллинне, где заболел и умер в 1919 или 1920 г.

Как бы ни были велики научные заслуги О.О. Розенберга, основателем отечественной буддологической школы стал все-таки не он, а его старший современник, коллега и отчасти учитель академик Ф.И. Щербатской (1866-1942 гг.). Щербатской получил превосходное санскритологическое образование в Петербургском и Венском университетах. В Вене он стажировался у крупнейшего европейского санскритолога Г. Бюлера, учебник которого он позднее (Стокгольм, 1923) перевел на русский язык; по нему и сейчас занимаются все студенты-индологи в российских востоковедных вузах (переиздан петербургским издательством «Лань» в 1999 г.). В 1893 г. Щербатской вернулся в Россию, но первоначально занимался не научной, а общественной деятельностью (был земским гласным и уездным предводителем дворянства). Только в 1899 г. он возвращается в науку и работает в Бонне с немецким буддологом Якоби. В 1900 г. он становится приват-доцентом кафедры санскритологии факультета восточных языков Петербургского университета, оставшись преподавателем университета на всю свою жизнь. В 1918 г. он становится действительным членом Российской Академии Наук. В 1928 г. Ф.И. Щербатской становится директором Института буддийской культуры (ИНБУК) АН СССР, прослу-

ществовавшего, к сожалению, только два года и растворенного в 1930 г. в только что созданном Институте востоковедения, в котором Ф.И. Щербатской стал

[212]

заведующим индо-тибетским кабинетом. Последние годы жизни Щербатского были очень тяжелыми. Большинство его учеников и коллег было репрессировано и казнено по нелепым обвинениям. Его самый выдающийся ученик Е.Е. Обермиллер умер от рассеянного склероза. Сам академик подвергся настоящей травле как идеалист-неокантианец, проповедующий реакционные взгляды и занимающийся реакционной «индийской поповщиной». Его работы издаются в России, но только по-английски. После начала войны Щербатской вместе с другими академиками оказывается в эвакуации в Боровом (Казахстан), где он и умер 18 марта 1942 г. А вместе с ним умирает и классическая отечественная буддология, уже никогда не оправившаяся от ударов, нанесенных ей сталинскими репрессиями.

Крупнейшими трудами Ф.И. Щербатского являются монографии «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов» (т. 1-2. СПб., 1903-1909 гг.), «The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word Dharma» («Центральная концепция буддизма и значение слова "дхарма"»). Лондон, 1923 г.), «The Conception of Buddhist Nirvana» («Концепция буддийской нирваны». Ленинград, 1927 г.) и «The Buddhist Logic» («Буддийская логика», т. 1-2. Ленинград, 1930-1932 г.). Кроме этого Щербатской был автором многочисленных статей, переводов небольших буддийских текстов и публикаций в серии «Bibliotheca Buddhica».

Первая из названных выше монографий посвящена учению логико-эпистемологической ветви школы йогачара (Дхармакирти и Дхармоттара), вторая — философии мадхьямаки и пониманию мадхьямиками нирваны, третья — опять логико-эпистемологическому направлению йогачары.

Уже из этого видно, что Щербатской и его школа занимались по преимуществу буддийской философией в ее самых рафинированных формах, причем подчас значение философского уровня буддийской традиции этой школой даже абсолютизировалось, рассматриваясь вне религиозно-доктринального и йогического контекста буддизма. Для описания буддийской философии Ф.И. Щербатской использовал терминологию и инструментарий неокантианской философии, представленной в России прежде всего такими мыслителями, как А. Введенский (один из учителей Ф.И. Щербатского) и И. Лапшин (интересно, что с Лапшиным по философским вопросам консультировался и О.О. Розенберг). Одновременно Ф.И. Щербатской продемонстрировал принципиально новый подход к переводу буддийского философского текста, отвергнув традиционный филологический перевод и обосновав необходимость философски адекватного перевода классических буддийских текстов. Не филологи, а философы должны изучать буддийскую мысль, утверждал академик. Еще одним важным методологическим положением школы Щербатского стало требование рассматривать историю буддийской философии в контексте ее полемики с оппонентами, прежде всего с философскими школами брахманизма,

[213]

поскольку вне конкретного историко-философского контекста многое в развитии буддийской мысли не может быть понято.

Прежде всего, конечно, Ф.И. Щербатской прославился как исследователь логико-эпистемологического направления поздней йогачары. Именно благодаря его

трудам имени Дигнаги, Дхармакирти и Дхармоттары стали известны ученым всего мира, что стимулировало дальнейшую работу по изучению их наследия. Как уже говорилось, интерпретировалась философия йогачары Ф.И. Щербатским в кантрианских терминах, что порой приводило к определенным издержкам. Действительно, принятый Щербатским язык описания и его герменевтическая процедура позволяли звучать русскоязычному переводу индийского текста вполне философично. Однако при этом переводчику удавалось, прежде всего, передавать то, что было общего у индийского философа с европейскими мыслителями, тогда как принципиально новое и инокультурное содержание буддийских памятников оставалось по-прежнему в значительной степени скрытым и неявным. А это вызывало порой недоразумения и непозволительную европеизацию буддийской мысли. Самый яркий пример здесь — перевод Ф.И. Щербатским очень важного йогачаринского термина *свалакшана* (*своепризнак, собственное свойство*) как «вещь в себе», что скорее мешало, чем помогало понять содержание этого понятия. Но в целом труды Щербатского в этой области были пионерскими и вдохновляющими. Это же можно сказать и относительно его исследования о смысле понятия *дхарма* в буддийской философии. Хотя исследование Ф.И. Щербатского и уступало по блеску работе О.О. Розенберга, но вместе с тем и удачно корректировало выводы последнего. Так, Щербатской совершенно обоснованно отказался от розенберговского разделения дхарм на трансцендентные носители и эмпирические манифестации, вернувшись к непосредственному содержанию индийских абхидхармистских текстов.

Гораздо более спорной является такой труд Ф.И. Щербатского, как «Концепция буддийской нирваны», который сам автор рассматривал как продолжение труда о дхармах: если учение о дхармах анализировалось на хинаянском материале, то учение о нирване прежде всего раскрывалось академиком на основе махаянских, а именно — шуньявадинских — источников. Эта работа была написана Ф.И. Щербатским как полемическое сочинение, направленное против концепции нирваны, предложенной лидером франко-бельгийской школы буддологии Луи де ла Валле-Пуссенном. Бельгийский ученый противопоставлял канонический буддизм раннему буддизму, или «буддизму Будды», который, по его мнению, был прежде всего йогой (здесь он солидаризировался с другим буддологом той же школы — Э. Сенаром), причем под йогой он был склонен понимать что-то вроде магии, колдовства и чудотворения. Такое понимание йоги явно было плодом католического европоцентризма, к сожалению, характерного для творчества этого замечательного ученого.

[214]

Ф.И. Щербатской совершенно справедливо и весьма едко критикует де ла Валле-Пуссена и его понимание йоги, чрезвычайно точно указывая на удивительные совпадения в позиции буддистов и Патанджали, автора «Йога-сутр», переоценивая, однако, как мне представляется, обособленность философии от йогической практики в буддийской традиции.

Однако самым главным в рассматриваемом труде Щербатского все-таки остается его интерпретация мадхьямаки вообще и учения Нагарджуны в частности. Как уже говорилось выше (см. Лекцию 5), Ф.И. Щербатской является родоначальником как «релятивистской», так и «абсолютистской» интерпретации мадхьямаки, ибо он с, одной стороны, рассматривает *шуньяту* не как пустоту, а как *относительность*, с другой стороны, подчеркивая веру мадхьямиков в Будду как Абсолют. Здесь Щербатской даже вспоминает о Спинозе и употребляет его формулы *Deus sive natura* и *Deus sive substantia* [5]. Для Щербатского шуньята есть относительность сансарического существования как причинно обусловленного, и в то же время она суть реальность Абсолюта как истинно сущего Целого по ту сторону этой обусловленно-

сти: «Подобно тому как слепой от рождения человек не может увидеть солнца, так и люди, пребывающие в тисках общепринятых понятий, не могут непосредственно постичь Будды, но стремятся описать его умозрительно. Именно ими он и не может быть постигнут непосредственно. Будда должен рассматриваться как космический порядок, его тело есть космос, сущность космоса непознаваема, и ее невозможно понять умозрительно. Реальность Будды — это реальность вселенной, и поскольку Будда не имеет отдельной реальности, то и вселенная не имеет никакой реальности вне Будды. Все элементы бытия, просеянные сквозь сито относительности, приобретают великолепии, все миллионы существований должны рассматриваться как проявленное в них тело Будды. Это и есть относительность, кульминационная точка мудрости (праджня-парамита)» [6]. Подобные слова вполне применимы к теории Татхагатагарбхи (недаром Щербатской ниже очень сочувственно цитирует японского буддолога и буддиста М. Анесаки, выражающего традиционный для дальневосточного буддизма «космотеизм»), но вряд ли применимы к классической мадхьямаке. «Концепция буддийской нирваны» вызвала много споров среди специалистов, но, пожалуй, никто из них так и не принял интерпретацию шуньяты, предложенную российским ученым.

Ф.И. Щербатской был не только ученым-исследователем, но и блестящим педагогом, воспитавшим целую плеяду ученых, образовавших российскую (петербургскую, ленинградскую) буддологическую школу. Самым крупным ученым из воспитанников Ф.И. Щербатского был, несомненно, Е.Е. Обермиллер.

Е.Е. Обермиллер (1901-1935 гг.) продолжал традиции классической буддологии, принципы которой разработал Ф.И. Щербатской. Особое внимание Обермиллер уделял изучению текстов Майтреи-Асанги —

[215]

Абхисамаяланкары и Ратнаготравивхаги. Таким образом, Обермиллер был первым европейским ученым, занявшимся этим текстом, базовым для теории Татхагатагарбхи. Большинство опубликованных работ Обермиллера написано по-английски [7]. К сожалению, его жизнь оказалась краткой: в 34 года Е.Е. Обермиллер скончался после тяжелой и изнурительной болезни. Последние годы жизни он провел в Бурятии, занимаясь буддийской философией с учеными ламами.

Академик Щербатской создал блестящую школу, но она, увы, не пережила своего создателя, погубленная сталинскими репрессиями. После смерти Щербатского в 1942 г. буддология в России (СССР) исчезает как минимум на 15 лет.

С началом так называемой «хрущевской оттепели» буддологические исследования в нашей стране робко возрождаются, однако до сих пор им не удалось преодолеть довоенный уровень. Важную роль в процессе этого возрождения сыграло возвращение на родину известного тибетолога и буддолога Ю.Н. Рериха, сына знаменитого художника. Ю.Н. Рерих много сделал для возрождения Библиотеки Буддики, опубликовав в 1960 г. под ее грифом перевод одного из важнейших памятников раннего палийского буддизма — *Дхаммападу* (в переводе В.Н. Топорова). Публикация перевода вызвала скандал — академические чиновники обвинили ученого в проповеди «поповщины»; Ю.Н. Рерих с трудом переносит травлю и вскоре умирает. Однако в 1963 г. опять-таки под грифом Библиотеки Буддики Б.И. Панкратов и Э.Н. Темкин публикуют подготовленную к изданию еще Е.Е. Обермиллером главу из «Пурва бхавана крама» Камалашилы. После этого Библиотека Буддики опять замирает на десятилетия.

На рубеже 60-70-х годов начинается второй период расцвета отечественной буддологии. Он не набрал мощи первого, но тем не менее поначалу обещал многое. Важную роль в нем сыграли издания Тартуского государственного университета «Труды по знаковым системам» и «Труды по востоковедению». В них регулярно публиковались такие деятели «буддологического ренессанса», как А.М. Пятигорский (методологические вопросы буддологии, буддийская психология и феноменология сознания; его беседы о природе сознания с М. Мамардашвили, задуманные как введение в изучение виджнянавады, имели не только буддологическую, но и собственно философскую ценность), О.Ф. Волкова (классический индийский буддизм), Л.Э. Мялль (праджня-парамитская литература), Б.Д. Дандарон (Ваджраяна, традиции Дзог-чэн и Маха-мудра) и другие ученые.

Однако этот «ренессанс» оказался весьма кратковременным. В 1972 г. подвергается аресту Б.Д. Дандарон (дважды репрессированный в сталинское время), бывший не только буддологом, но и практикующим буддистом и даже более того — тантрическим йогиним (он происходил из старого рода, давшего Бурятии многих выдающихся лам). Ему инкриминируется создание некоей

[216]

секты. В качестве свидетелей защиты приглашаются многие буддологи, поддерживавшие тесный контакт с группой Дандарона. Суд осуждает Дандарона, вскоре умершего в заключении, и выносит частные определения в адрес некоторых свидетелей. Последствия «дела Дандарона» оказываются поистине трагическими для буддологии: в глазах властей и академических чиновников она становится занятием подозрительным, почти крамольным. Буддологические исследования сворачиваются, большинство исследовательских тем собственно буддологического характера закрывается. Эмигрируют в Англию А.М. Пятигорский и в Израиль — А.Я. Сыркин, фактически отстраняется от научной жизни О.Ф. Волкова, отходит от научной деятельности Л.Э. Мялль (именно в эти годы, по-видимому, в нем нарастает озлобление, приведшее его позднее, в начале 90-х годов, в лагерь радикальных эстонских националистов и русофобов).

Тем не менее жизнь в отечественной буддологии продолжает теплиться. Хотя буддология в классическом смысле почти исчезает, продолжают развиваться исследования исторического, обществоведческого, филологического и культурологического характера, так или иначе связанные с изучением буддизма (например, изучаются проблемы соотношения буддизма и государственных институтов в странах Востока, народная буддийская литература средневекового Китая, роль буддизма в культурах Центральной и Восточной Азии и т. п.) [8].

Особо хотелось бы отметить книгу московского искусствоведа Е.В. Завадской «Восток на Западе» (М., 1972; переиздана в 1977 г. под названием «Культура Востока в современном западном мире»). Эта небольшая книга посвящена влиянию буддизма Чань (Дзэн) на культуру Запада XX века. Хотя ее собственно буддологическое значение и невелико, она сыграла очень важную и позитивную роль как в информировании широкой публики о новых процессах межкультурного взаимодействия, так и в отчетливом стимулировании интереса к буддологии у востоковедной молодежи.

Во второй половине 70-х и в начале 80-х годов число буддологических исследований возрастает. Хотя в целом их уровень остается достаточно скромным по мировым стандартам, само оживление буддологии было весьма обнадеживающим фактом. Важно также отметить, что в это время традиционная для России ориента-

ция буддологических работ на индологическую и тибетологическую тематику дополняется возникновением и развитием исследований в области истории китайского и японского буддизма. Такие молодые ученые из Бурятии, как Н.В. Абаев, Л.Е. Янгутов, С.Ю. Лепехов, С.П. Нестеркин и другие активно занялись изучением Чань и других направлений дальневосточного буддизма.

Очень важны для понимания современного состояния буддологии в России 80-е годы, когда активно заявили о себе как об участниках научного процесса

[217]

представители нового поколения, определившие лицо российской буддологии 90-х годов. Это А.Н. Игнатович (история буддизма в Японии, школы Тэндай и Нитирэн), Л.Н. Меньшиков (буддийские тексты из Дуньхуана; дидактическая литература *бяньвэнь*), В.Н. Андросов (учение Нагарджуны), В.Г. Лысенко (ранний палийский буддизм), А.В. Парибок (палийский буддизм), А.М. Кабанов (Дзэн и классическая японская литература), М.Е. Кравцова (буддизм и общество в раннесредневековом Китае), С.Д. Серебряный (индийская религиозно-философская литература; махаянские сутры), М.Е. Ермаков (буддийская агиография в Китае; простонародный китайский буддизм) и многие другие.

Особо следует сказать о группе В.И. Рудого, ученого, активно работавшего еще в 70-е годы. Она позднее (на рубеже 80-90-х годов) организационно оформилась в виде группы буддологии СПб Филиала Института востоковедения РАН. Эту группу можно считать первой после Ф.И. Щербатского оформленной отечественной буддологической школой с четко определенными методологическими принципами. Наиболее активными и последовательными членами этой школы, помимо самого В.И. Рудого, могут считаться Е.П. Островская и Т.В. Ермакова. Основным и практически единственным предметом изучения этой группы является классическая буддийская Абхидхарма, причем даже не вся Абхидхарма, а трактат Васубандху «Абхидхармакоша». На основе всестороннего анализа этого памятника группа В.И. Рудого делает широкие выводы общепсихологического характера. Как чрезвычайно важный положительный фактор деятельности школы В.И. Рудого, должно быть названо: 1) обращение к классической буддологической проблематике и возрождение традиций школы Ф.И. Щербатского; 2) наличие разработанной теоретико-методологической базы исследований и герменевтической процедуры, а также 3) высокий уровень как филологического, так и историко-философского анализа текста. Вместе с тем абсолютизация учения трактата Васубандху и порой некритическое распространение полученных выводов на буддизм вообще (в том числе и не только на индийские формы этой религии), а порой и просто отождествление «нормативного буддизма» или «классического буддизма» с философией Васубандху его «хинаянского» периода существенно снижает ценность полученных результатов. В целом группа В.И. Рудого вполне может быть названа «группой Абхидхармакоши».

В начале 90-х годов постепенно формируется буддологическая школа философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета (Е.А. Торчинов, К.Ю. Солонин и ряд начинающих молодых ученых). Генетически эта школа, базирующаяся в настоящее время на кафедре философии и культурологии Востока философского факультета СПбГУ, восходит к школе В.И. Рудого, однако отличается от нее как по предмету своих занятий, так и по ряду подходов. В первых, университетские буддологи работают прежде

[218]

всего на материале китайских текстов, во-вторых, они склонны рассматривать буддизм как принципиально плюралистическую традицию, отказываясь от попыток найти некий «эталонный», «нормативный» или даже «классический» буддизм.

Подводя итог обзору тернистого пути российской буддологии, необходимо с сожалением констатировать тот факт, что, несмотря на быстро идущий процесс возрождения отечественной буддологии и освоения ей новых тем и подходов, в целом российская буддология значительно отстала от западной и японской буддологии и пока еще не в состоянии выступать в качестве равного этим научным традициям субъекта современного научно-исследовательского процесса. Но останемся оптимистами: ведь главное все-таки в том, что в России снова есть подлинная научная буддология.

Перенесемся на Запад и посмотрим, как развивались буддологические исследования в Западной Европе и Америке. Отметим, что выделение Запада в особое «буддологическое пространство», отличное от российского, в известной степени условно, поскольку от своего возникновения и, как минимум, до смерти Ф.И. Щербатского российская буддология развивалась в тесном взаимодействии с западной в рамках единого историко-научного процесса. С такими российскими буддологами, как Палладий Кафаров, В.П. Васильев, Ф.И. Щербатской, на Западе считались, к их авторитету апеллировали и их мнение ценили. Достаточно вспомнить, что такая книга, как «Концепция буддийской нирваны» Щербатского, была написана как полемический ответ де ла Валле-Пуссену, а одну из рецензий на этот труд написала классик британской буддологии С.А.Ф. Рис-Дэвидс. Только позднее «железный занавес» отделил отечественную буддологию от западной, а когда он пал, оказалось, что наша буддология отстала настолько, что уже не является равноправным субъектом мирового научного процесса.

Основателями европейской буддологии могут с полным правом считаться венгерский тибетолог Александер Чома де Керёши [9] (1784-1842 гг.) и французский индолог Эжен Бюрнуф (1801-1852 гг.), но если Чома де Керёши остался исследователем-одиночкой, то Э. Бюрнуф создал одну из самых мощных буддологических школ в мире.

Хотя начинал Бюрнуф свою научную деятельность как специалист по языку пали и южному буддизму, позднее он перешел к исследованиям Махаяны, переведя и опубликовав в 1852 г. с санскрита «Саддхарма пундарика сутру». Его главный труд — «Введение в историю индийского буддизма» (*L'Introduction a l'Histoire du Bouddhisme Indien* — 1844 г.); этот труд содержит переводы фрагментов многочисленных санскритских текстов, а также первые характеристики праджня-парамитских сутр и Ланкаватара сутры. Рассматривая цель буддизма (нирвану) как абсолютное небытие, что, конечно, совершенно неверно, Бюрнуф делает определенный мировоззренческий вывод, в котором

[219]

очень четко проявился присущий французской науке европоцентризм с конфессиональной (католической) окраской. А его ученик Б. Сент-Илер уже прямо пишет, что главная польза от изучения буддизма состоит в том, что по контрасту с ним мы лучше понимаем все преимущества нашей (христианской) религии. Позднее буддологи или воздерживались от подобных оценочных суждений как академические ученые, или, если они сами были буддистами, что случалось нередко, склонны были делать прямо противоположный вывод.

Самыми выдающимися учениками Э. Бюрнуфа были Эмиль Сенар (1847-1928) и Силвен Леви (1863-1935 гг.). Первый из них, также как и Бюрнуф, начинал с исследований палийских источников, будучи одним из основателей знаменитого лондонского Pali Text Society (Общества палийских текстов), но позднее занимался почти исключительно Махаяной. Он может считаться одним из лучших знатоков буддийского искусства. В своих работах Э. Сенар справедливо подчеркивал формирующую функцию психопрактики (йоги) в процессе возникновения и развития буддизма и был сторонником вполне актуальной и ныне теории возникновения буддизма из практики йоги.

Что касается С. Леви, то его огромным вкладом в буддологию была находка и публикация санскритских оригиналов базовых йогачаринских текстов: *Махаяна сутраланкары* Майтреи — Асанги (переведен и опубликован в 1907 г.) и *Двадцатистишия* и *Тридцатистишия* Васубандху (1925 г.). Кроме того, в 1934 г. он вместе с С. Ямагути опубликовал комментарий (*тика*) Васубандху к *Мадхьянтавибхаге* Майтрея-Асанги. Труды С. Леви по изучению йогачары, переводу и изданию йогачаринских текстов стимулировали также исследования учения этой школы такими учеными, как Ф.И. Щербатской и Л. де ла Валле-Пуссен. С. Леви много путешествовал, в том числе и по России — во время своей двухгодичной (1921-1923 гг.) поездки на Восток; он был членом многих иностранных академических обществ.

Но крупнейшим представителем франко-бельгийской школы был, конечно, ровесник и оппонент Ф.И. Щербатского, Луи де ла Валле-Пуссен (1869 — 1939 гг.), который вполне может считаться претендентом на звание величайшего буддолога всех времен и народов. Будучи учеником С. Леви, Л. де ла Валле-Пуссен прекрасно владел не только пали и санскритом, но также тибетским и китайским языками, что чрезвычайно расширило источниковедческую базу его исследований. Один перечень тем, которыми он занимался, и список его работ вызывают восхищение и удивление, что один человек мог сделать так много. Де ла Валле-Пуссен был пионером в изучении школы *сарвастивада*, он написал все основные статьи о буддизме для «Энциклопедии религии и этики», он опубликовал такие важные тексты, как *Бодхичарьяватара*, *Бодхисаттва бхуми*, *Мадхьямакаватара*, *Вимшика пракарана* (текст Васубандху) и многие другие тексты. В 1923-1925 годах он перевел на французский (с тибетского) *Абхидхармакошу* Васубандху, а в 1930 — *Виджняптиматра сиддхи шастру*

[220]

(*Чэн вэй ши лунь*) Васубандху — Сюань-цзана, фактически реконструировав санскритскую терминологию этого памятника. Его работа о нирване (1925 г.) вызвала к жизни ответное сочинение Щербатского. И этот перечень работ и буддологических заслуг бельгийского ученого далеко не полон.

Тем не менее нельзя не указать на некоторые спорные моменты в исследованиях Л. де ла Валле-Пуссена. Во-первых, определенный католический европоцентризм, проявлявшийся в его трудах, определенно мешал ученому в понимании буддийских текстов. Из него же проистекало и слегка высокомерное отношение де ла Валле-Пуссена к его источникам (отсюда и такие определения, как «махаянская квазитеология», характерные для его лексикона). Отсюда же и определение йоги как «магии и колдовства», ответственные, по мнению де ла Валле-Пуссена, за понимание ранним доканоническим буддизмом нирваны как рая и блаженного состояния бессмертной души (тезис, вызвавший вполне оправданное негодование Щербатского). И, во-вторых, это вполне сознательная интерпретация йогачары в таких терминах, что максимально приближали ее к западноевропейскому идеализму Нового времени; такая интерпретация учения о *только лишь сознании* надолго дезориен-

тировало буддологов. И тем не менее научные заслуги Л. де ла Валле-Пуссена по истине огромны.

После Второй мировой войны французская буддология постепенно утрачивает свои позиции. Последним крупным ее представителем был синолог Поль Демьевилль (1894-1979 гг.), большой ценитель российской китаеведной науки (он читал на русском языке). Но Демьевилль был все-таки прежде всего сиологом и только во вторую очередь — буддологом. Буддизм интересовал его прежде всего как феномен китайской культуры, а не как таковой. Крупнейший вклад Демьевилля в мировую буддологию — издание нескольких выпусков (1929-1937 гг.; издание так и не было завершено, попытки возобновить его предпринимались и в 60-е — 70-е годы) фундаментального энциклопедического словаря *Хобогири* (яп. «Лес драгоценностей Дхармы»), посвященному рассмотрению религиозных и философских принципов буддизма по китайским и японским источникам.

После смерти П. Демьевилля французская буддология приходит в упадок, уступая место расцветшим во Франции в 70-е годы исследованиям даосизма (традиция, идущая от Анри Масперо, 1883-1945 гг.). В настоящее время наиболее известным французским буддологом является Б. Фор, занимающийся историей Чань (Дзэн) и предлагающий новые культурологические интерпретации этой школы в духе постмодерна. Пальма первенства в области буддологии переходит в Западной Европе к Германии и Англии.

В Бельгии продолжателем классических исследований Л. де ла Валле-Пуссена стал Э. Ламотт, автор объемистого и фундаментального труда по истории буддизма в Индии (до периода ранней Махаяны). Помимо ряда исследований,

[221]

ему принадлежат переводы на французский язык таких важнейших махаянских сутр, как *Вималакирти нирдеша сутра*, *Сандхинирмочана сутра* и *Шурангама самадхи сутра*. Подобно Л. де ла Валле-Пуссену, Э. Ламотт работал с источниками на санскрите, тибетском и китайском языках.

Английская и германская школы в буддологии связаны не только общностью подхода, но и генетически, поскольку одним из основателей британской буддологии был Макс Мюллер (1823-1900 гг.), немец по происхождению и англичанин как по гражданству, так и по манерам и привычкам. Макс Мюллер был чрезвычайно знаменит не только как буддолог, но и как лингвист-индоевропеист, сравнительный религиовед и переводчик. Кроме него, основоположниками британской школы должны считаться супруги Рис-Дэвидсы — Томас Уильям (1843-1922 гг.) и Каролина Августа Фоли. Из классиков германской буддологии необходимо назвать Х. Ольденберга (1854-1920 гг.), знаменитая книга которого «Будда, его жизнь, учение и община» еще в 1893 г. была переведена на русский язык.

Главными особенностями англо-германской школы был преимущественный и почти исключительный интерес к палийскому тхеравадинскому буддизму, который представители этой школы до конца 30-х годов рассматривали в качестве или просто тождественного раннему буддизму, «буддизму Будды», или лишь слегка модифицированного представителями сангхи. Махаяна почти полностью игнорировалась этой школой как явление позднее и подверженное влиянию индуизма.

Главной заслугой английской школы является создание в 1881 г. (супругами Рис-Дэвидс) "Pali Text Society", то есть, общества, целью которого ставилось изуче-

ние палийских буддийских текстов на английский язык. В настоящее время цель Общества может считаться выполненной — практически вся палийская Типитака и большинство авторитетных неканонических текстов на пали переведены на английский язык, став доступными для любого исследователя, читающего по-английски. Кроме того, Общество выпустило ряд словарей и индексов весьма высокого качества. Огромная заслуга в переводе текстов Типитаки принадлежит английской исследовательнице Айсалин Блю Хорнер (Isaline Blew Horner), бывшей четвертым президентом Общества (расцвет ее научной и переводческой деятельности приходится на 30-50-е годы).

Достижения англо-германской школы в изучении и переводе текстов южного буддизма чрезвычайно велики, однако основной тезис школы — эталонный характер палийского тхеравадинского буддизма — не выдержал испытания временем и к началу 1950-х годов буддологи практически отказались от него. В настоящее время германская буддология демонстрирует весьма значительное тематическое и методологическое разнообразие, тогда как британские ученые проявляют особый интерес к аналитической и логико-эпистемологической составляющей буддийской философской традиции, хотя изучаются и

[222]

другие аспекты буддизма. Например, крупнейшие современные специалисты в области изучения тантрического буддизма — англичане Д.Л. Снеллгроув и Д.С. Рюегг.

Американская буддология сформировалась позднее европейской. Первоначально она находилась под сильным влиянием британской школы, однако постепенно преодолела его. В настоящее время, несомненно, большинство буддологов мира живут и работают в США, однако о каком-то методологическом единстве американской школы, как и вообще о наличии таковой, говорить не приходится. По существу, американские ученые занимается всеми отраслями и проблемами буддологии на основе самых разнообразных методологических подходов (пожалуй, можно весьма условно говорить о некотором преобладании в настоящее время интереса к герменевтической проблематике). Можно сказать, что до 50-х годов в американской науке преобладал интерес к палийскому буддизму, и в 50-70-е — к тибетской традиции (он был в значительной степени стимулирован появлением в США весьма значительного числа традиционных ученых буддистов из числа тибетцев-эмигрантов и знакомством с живой традицией). Вообще же, между 1950 и 1980 годами подход англосаксонских буддологов очень своеобразно трансформировался; если до этого живая махаянская традиция отвергалась как неаутентичная, а исследователей призывали обращаться к палийским текстам, то теперь стала преобладать какая-то «тибетская» эйфория: зачем изучать мертвые тексты, когда перед нами древняя, но живая традиция! Эта эйфория привела к некоторым издержкам; первое время все интерпретации и истолкования ученых тибетских лам принимались как истина в последней инстанции без попыток какой-либо критической рефлексии. Только после 1980 г. ситуация начала быстро меняться, и сейчас ни один серьезный буддолог не станет априорно отождествлять собственное значение санскритского текста с его интерпретацией в рамках тибетской традиции, а понимание махаянской классики тибетцами само стало предметом рефлексии и изучения.

В это же время начинается все более серьезное и профессиональное изучение китайского и вообще дальневосточного буддизма. Если раньше Дзэн в основном находился в области экстраакадемических интересов (в период «дзэнского бума» битников и хиппи), то теперь наступает время для его серьезного изучения в исторической ретроспективе и культурно-историческом контексте. Активно изучаются и другие школы дальневосточного буддизма — Хуаянь, Тяньтай, Чистая Земля. В

этой связи нельзя не упомянуть такие имена, как Дж. Мак-Рэй, Р. Гимелло, Р. Басуэлл и П. Грегори. Эти ученые (и ряд других) группируются вокруг финансируемого японцами Института Курода для изучения буддизма и человеческих ценностей (США, Гавайи), директором которого в настоящее время является П. Грегори. Изданные Институту в 80-90-е годы сборники статей и монографии (Studies in

[223]

Ch'an and Hua-yen; Sudden and Gradual in Chinese Buddhism; Buddhist Hermeneutics; Traditions of Meditation in Chinese Buddhism; фундаментальная монография Дж. Мак-Рэя "The Northern School and the Formation of Ch'an Buddhism", исследования П. Грегори о чаньско-хуаяньском мыслителе Цзун-ми и многое другое) внесли весьма существенный вклад в изучение буддизма на Дальнем Востоке (Китай, Корея, Япония). Нельзя не отметить также, что «гавайская группа» находится под определенным влиянием японских исследований буддизма. Последнее время в США активизировалось изучение классической махаянской философии — при Американской Академии Религии функционирует семинар по йогачаре, объединяющий ведущих ученых из Америки, Европы и Японии; молодой буддолог из Флориды Д. Ластхаус подготовил новый перевод *Виджняптиматра сиддхи шастры* (сейчас находится в печати).

И в заключение несколько слов о японской буддологии. Она зародилась в период реформ императора Мэйдзи (1867-1911 гг.) под влиянием европейского востоковедения. О.О. Розенберг описал первые младенческие шаги японской буддологии, когда значение изучения санскритских источников только начинало осознаваться, а японская традиция некритически отождествлялась с буддизмом вообще. В настоящее время японская буддология чрезвычайно богата и многообразна. Японские ученые лидируют как в изучении китайско-японской традиции, так и индийского и тибетского буддизма. Сочетая западные принципы текстологии и китайские приемы филологической критики текста XVIII — XIX веков, японские буддологи добились весьма впечатляющих результатов в филологическом исследовании буддийских текстов. Издание «Трипитаки годов Тайсё» — *Тайсё синсю Дайдзокё* (середина 20-х годов; переработана и переиздана в 1968-1980 гг.) — снабдило ученых всего мира великолепно выполненным собранием буддийских текстов китайской, японской и корейской традиций. «Большой буддийский словарь» (*Буккё дайдзитэн*), изданный под редакцией Мотидзуки Синко (1933-1936 гг.; 1954 — 1957 гг.; 1974-1977 гг.) стал одним из авторитетнейших буддологических справочных изданий, а такие имена, как Накамура Хадзимэ, Гадзин Нагао или Уи Хакудзю, стали известны ученым всего мира (не говоря уж о таких популяризаторах японского буддизма, как Дайсэцу Тэйтаро Судзуки — Д.И. Судзуки). И тем не менее, поскольку подавляющая часть работ японских ученых не переведена на европейские языки, достижения японских буддологов во многом остаются еще не востребованными мировой буддологической и востоковедной наукой.

Весьма любопытным явлением в японской буддологии, вышедшим, впрочем, за академические рамки и распространившимся в область собственно буддизма, стало появление в Японии так называемого «критического буддизма» (*хихан буккё*).

[224]

Влияние буддийской рефлексии относительно собственной традиции на научную буддологию хорошо известно. Это влияние даже на конфессионально индифферентных буддологов было в свое время эксплицитно выражено в известной шутке О.Ф. Волковой: «Каждый буддолог в душе немного буддист». Гораздо меньше

известно о влиянии академической буддологии на появление новых направлений буддизма или новых интеллектуальных течений в рамках буддийской традиции в конце XX века, что, несомненно, отражает рост авторитета буддологических исследований, с которой начинает считаться и религиозно-философская традиция, хотя подчас это влияние выражается в весьма неожиданных формах.

«Критический буддизм» возник в Японии в середине 1980-х годов, когда профессора Университета Комадзава, известные буддологи и санскритологи Хакамаэ Нориаки и Мацумото Сиро, принадлежавшие первоначально к традиции Сото школы Дзэн, отвергли, по существу, всю дальневосточную буддийскую традицию (в том числе и Дзэн) как неподлинную и еретическую и провозгласили возвращение к «подлинному» индийскому буддизму. Правда, и в Индии, по их мнению, тоже почти все в традиции не было истинно буддийским: по существу, только за Тхеравадой, праджня-парамитой, мадхьямакой Нагарджуны и некоторыми текстами йогачары признавалась принадлежность к «чистому» и «подлинному» буддизму.

С тех пор «критический буддизм», как они назвали свою интерпретацию своей религии, приобрел достаточно много последователей как в Японии, так и в других странах Дальнего Востока (в последние годы его приверженцы появились и в КНР).

Исходным моментом религиозного диссидентства японских буддийских ученых послужило неприятие социальной доктрины Сото Дзэн, которая использовала доктрину *гарбхи/готры* для обоснования дискриминации японских париев (*буракуминов*).

Главный тезис «критического буддизма» — неадекватность и еретичность теории *татхагатагарбхи*, являвшейся теоретической основой практически всей собственно дальневосточной буддийской традиции (школы *Хуаянь/Кэгон*, *Тяньтай/Тэндай*, *Чань/Дзэн*). Таким образом, «критические буддисты» фактически отвергли всю собственную историческую буддийскую традицию, провозгласив принцип возвращения к индийским корням и к «подлинному» буддизму.

В чем же, по мнению «критических буддистов», проявляется «еретичность» теории *татхагатагарбхи* и коррелирующих с ней буддийских школ и направлений? Во-первых, она характеризуется как *дхатувада* (термин, сконструированный самими Хакамаэ и Мацумото). В их интерпретации, *дхатувада* — это нечто вроде «топического буддизма», буддизма некритического и догматического, базирующегося не на данных опыта, логическом выводе и критическом

[225]

анализе, а на откровении и вере. Последнее, с их точки зрения, характерно для «внешних» (небуддийских) учений, но враждебно подлинному духу буддизма.

Во-вторых, они отвергали доктрину *гарбхи* как чуждый буддизму субстанциализм и эссенциализм, в своей сути тождественный брахманистской *атмаваде*.

В-третьих, «критический буддизм», рефлектируя о причинах известного «юродства» и антиномизма чаньских и дзэнских монахов, обвинял доктрину «изначального пробуждения» (базирующаяся во многом на учении такого базового для дальневосточной традиции текста, как *Махаяна шраддхотпада шастра*) в склонности к этическому релятивизму, утрате присущих буддизму четких моральных ориентиров и нравственному субъективизму и произволу. На этом же основании «критические буддисты» категорически отвергли философию постмодерна как в ее западном, так

и японском вариантах. Именно теория изначальной пробужденности человеческой природы как некоего трансцендентного принципа, запредельного действию закона причинности (*пратитья самутпада*), объявляется «критическим буддизмом» источником как топической веры в откровение и догматической метафизики. Таким образом, «критические буддисты» отвергли все основоположения дальневосточной буддийской традиции как иррелевантные «подлинному» буддизму и чреватые опасным антиномизмом и этическим релятивизмом.

Если говорить о корнях «критического буддизма», то, конечно, необходимо упомянуть о роли мирян — реформаторов китайского буддизма рубежа XIX — XX веков — Люй Чэна (1896-1989 гг.) и, особенно Оуян Цзинью (1871-1943 гг.). Они достаточно резко критиковали собственно буддийские школы, отдавая предпочтение индианизированной версии Сюань-цзана. При этом Оуян Цзинью, вначале увлекавшийся буддизмом Хуаянь, но потом разочаровавшийся в нем, даже посвятил специальные сочинения критике доктрины *Махаяна шраддхотпада шастры* [10].

Гораздо важнее другое — а именно влияние современных индологических и тибетологических исследований в области буддологии и конструируемого ими образа буддизма как религии, отвергавшей любую трансцендентную причину существования и заменявшую представление о таковой доктриной имманентной причинной обусловленности (*пратитья самутпада*), религии антиметафизической, психологизирующей и антидогматической, религии нетеистической, отвергающей теологические спекуляции и онтологический субстанциализм; короче говоря — религии рациональной и критической. При этом важно вновь подчеркнуть, что японская академическая буддология является одной из лидирующих в мире, причем это справедливо и относительно ее санскритологического и тибетологического направлений.

Более того, именно успехи буддологии сделали возможной для дальневосточных буддистов саму постановку вопроса об аутентичности собственной традиции. Ведь в прошлом для буддиста Японии или Китая вопрос о соотношении

[226]

его традиции с нормативной индийской просто не существовал — все школы исходили из веры в то, что их учение и есть подлинный буддизм, процветавший в Индии и проповеданный некогда самим Буддой Шакьямуни. Академическая буддология принесла с собой осознание радикального отличия дальневосточной традиции от базовой индийской.

В этом отношении характерен тот факт, что буддийские ученые, близкие «критическому буддизму», предпочитают тибетские переводы индийских философских текстов китайским. Это отчетливо проявляется даже в работах китайских ученых данного направления, которые признают адекватными только переводы Сюань-цзана и тибетских *лоцзава* (в связи с этим они поощряют изучение тибетского языка своими учениками, что весьма нехарактерно для Китая). Здесь достаточно показателен пример одного из старейших буддийских ученых КНР — профессора Хань Цзинцина, по своим мировоззренческим установкам очень близкого к «критическому буддизму». Если же учесть тот факт, что в КНР постоянно растет интерес к Сюань-цзану и его наследию (а именно Сюань-цзан с его приверженностью к индийским стандартам выступает для «критического буддизма» в качестве образцового «истинного» буддиста Восточной Азии), то можно предположить, что и позиции «критического буддизма» там будут укрепляться [11].

В целом же, вероятно, не будет ошибкой вслед за французским буддологом Б. Фором назвать «критический буддизм» проявлением на Дальнем Востоке «новой воли к ортодоксии» [12].

Что касается китайской буддологии, то следует отметить, что восемьдесят процентов всех буддологических работ, издающихся в КНР, посвящены школе Чань. При этом даже работы, посвященные индийскому буддизму, как правило, написаны на основе китайских переводов без учета как санскритских оригиналов, так и тибетских переводов. Однако в настоящее время ситуация постепенно начинает меняться, в чем, несомненно, велика заслуга таких ученых старшего поколения, как Хуан Синьчуань (ведущий китайский санскритолог) и У Байхуэй.

Подводя итог всему сказанному выше, следует сказать, что хотя буддология за последние сто лет проделала огромный путь и о буддизме написано не поддающееся учету множество академических и популярных книг, не сделанного тем не менее остается гораздо больше, чем сделанного. И это не только потому, что до сих пор не изучены и не переведены многие базовые тексты как индийского буддизма, так и тибетской и дальневосточной ветвей этой религии. Главная проблема заключается в том, что мы до сих пор лишены понимания буддизма как единого во всем своем многообразии религиозного и культурного феномена, а мозаика отдельных текстов и направлений заслоняет от нас целостность буддизма, вмещающего в себя все это многообразие и не существующего вне него. А это означает, что поле деятельности для буддолога

[227]

остается огромным, и особенно важна буддология именно для нашей страны. Во-первых, исторический долг российских востоковедов — восстановить историческую справедливость и вернуть отечественной буддологии ее былой блеск и былой авторитет. Во-вторых, буддизм — традиционная религия нескольких народов нашей страны, народов, стремящихся ныне к национально-культурному возрождению. В-третьих, я лично глубоко убежден в том, что богатства буддийской философии и психологии важны для нас здесь и сейчас, но быть востребованы современной российской культурой, философией и интеллектуальной сферой вообще они могут только благодаря посреднической миссии специалиста-буддолога, что, несомненно, накладывает на него и дополнительную ответственность и дополнительные обязательства.

Примечания

[1] Третья часть этого труда (1869 г.) представляет собой перевод знаменитого труда Таранатхи (у В.П. Васильева — *Даранаты*) «История буддизма в Индии».

[2] Важнейший труд А.М. Позднеева «Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями последнего к народу» (1887 г.) был недавно (1993 г.) переиздан в Элисте (Республика Калмыкия).

[3] В 1924 г. вдова ученого перевела этот труд на немецкий язык и опубликовала его в Германии.

ТОРЧИНОВ Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. 304 С.

[4] Первая часть (изданная в Токио в 1916 г.) имела название «Свод лексикографического материала».

[5] Бог или природа; Бог или субстанция (лат.).

[6] Щербатской Ф.И. Концепция буддийской нирваны // Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988. С. 244-245.

[7] Например, см.: Obermiller E. The Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation // Acta Orientalia. Vol. 9. Pt. 2-3, 1931. P. 81-106.

[8] Здесь необходимо назвать таких ученых, как академик Г.М. Бонгард-Левин (духовная культура Древней Индии), Л.Н. Меньшиков (буддийская литература в жанре *бяньвэнь*), М.И. Воробьева-Десятовская (буддийские санскритские тексты из Центральной Азии), И.С. Гуревич (язык чаньских бесед — *юйлу*), В.И. Корнев (буддизм и общественная жизнь стран Юго-Восточной Азии), В.Н. Горегляд (буддизм и японская литература), А.С. Мартынов (буддизм, общество и государство в Китае и на Дальнем Востоке).

[9] А. Чома де Кёрёши — выдающийся венгерский востоковед, буддолог и тибетолог, с 1834 г. — почетный член Бенгальского азиатского общества. С 1822 г. проживал в Индии, совершая поездки в Гималаи и тибетские монастыри Ладака. Автор санскрито-тибето-английского словаря на базе буддийского словаря Махавьютпатти. Переводчик Чжуд-ши (тибетского медицинского трактата), исследователь системы Калачакра; его работы по буддизму и переводы канонических текстов составили сборник «Исследования по тибетологии» (1912 г.).

[228]

[10] См.: Ли Сянпин. Цзю ши юй цзю синь. Чжунго цзиньдай фоцзя фусин сычао яньцзю (Спасение мира и спасение сердца. Исследование возрождения буддийской мысли в Китае Нового времени). Шанхай: Шанхай жэньминь чубаньшэ, 1993, 376 с. (особенно с. 145-203).

[11] Этот интерес к Сюань-цзану имеет и совершенно отчетливые общественно-политические корни — культивация образа могучей, просвещенной и открытой внешнему миру Танской империи как идеала, к которому должен стремиться современный Китай, и семантика фигуры Сюань-цзана как воплощения китайской открытости внешнему миру при верности национальным интересам.

[12] О «критическом буддизме» см.: Hubbard J., Swanson P.L. (eds.). Pruning the Bodhi Tree: The Storm Over Critical Buddhism. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997. XXXIII, 513 p.; Swanson P.L. Zen is not Buddhism: Recent Japanese Critiques of Buddha-Nature. Numen. Vol. 40, 1993; Кимура Кётака. Тьюгоку буккё кэнкю но доко то кадай (Направления и проблемы исследований в области китайского буддизма) // Индогаку буккёгаку кэнкю (Индологические и буддологические исследования). Т. 44, № 1. С. 327-332.

Рекомендуемая литература

1. Ермакова Т.В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX — первой трети XX века. СПб., 1998.

2. Ермакова Т.В., Островская Е.П., Рудой В.И. и др. Введение в буддизм. СПб., 1999.
3. Лысенко В.Г. Философия раннего буддизма. М., 1994.
4. Островская Е.П., Рудой В.И. Классическая буддийская философия. СПб., 1999.
5. Розенберг О.О. Труды по буддизму. М., 1991.
6. Торчинов Е.А. Изучение буддизма в России (современное состояние) // Проблемы Дальнего Востока, 1992. № 4. С. 75-89.
7. Шохин В.К. Ф.И. Щербатской и его компаративистская философия. М., 1998.
8. Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988.
9. De Jong J.W. A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America. N. Y., 1973.
10. Peiris W. The Western Contribution to Buddhism. Delhi, 1973.

Приложения

Приложение I

Литература сутр (праджня-парамита)

Сутра сердца Праджня-парамиты

[231]

Предлагаемый вниманию читателей небольшой текст является тем не менее одним из важнейших текстов буддизма Махаяны. Он относится к классу так называемых праджня-парамитских сутр, то есть канонических текстов, повествующих о высшей интуитивной премудрости, совершенном понимании, переводящем на другой берег существования, то есть в нирвану. Данная сутра не просто один из текстов данного класса. Она представляет собой как бы квинтэссенцию учения о Запредельной Премудрости, кратким и сжатым изложением его сути, сердцевины, сердца. Отсюда и название сутры.

Как и всякая праджня-парамитская сутра, данный текст не просто излагает определенную доктрину, но как бы стремится породить в изучающем ее человеке особое, высшее состояние сознания, состояние непосредственного переживания, видения реальности как она есть. А это состояние как раз и есть Праджня-парамита, Запредельная Премудрость. Сутра, как и разработанное на основе праджня-парамитских текстов философское учение мадхьямики (шуньявады), называет эту реальность шуньятой (пустотой) — неопределяемой и невыразимой в категориях и понятиях (которые суть ментальные конструкты) реальностью.

Сутра однозначно в своеобразной «шоковой» манере провозглашает условность и относительность фундаментальнейших положений раннебуддийского учения (Хинаяна, Тхеравада), ставших ко времени ее создания буквально святыми для всех буддистов, и их неприменимость к истинной реальности как она есть. С точки зрения этой истины (парамартха сатья) все элементы психики изначально упокоены и пребывают в нирване, а все живые существа уже здесь и теперь являются Буддами: сансара (круговерть рождений-смертей) и нирвана суть одно и то же. Усмотрение различий между ними — плод заблуждения, впрочем, тоже пустого и иллюзорного, лишеного своей собственной природы.

[232]

«Сутра сердца праджня-парамиты» (*Праджня-парамита хридая сутра*; кит. *Божоболомидо синь цзин*) является одной из наиболее популярных и почитаемых сутр дальневосточной Махаяны, особенно в школе Чань (Дзэн). Она и ранее переводилась на русский язык (с санскрита А.А. Терентьевым — «Сутра сердца Праджня-парамиты» и ее место в истории буддийской философии // Буддизм: история и культура. М., 1989 и с тибетского — С.Ю. Лепеховым — Идеи шуньявады в коротких сутрах Праджня-парамиты // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1991). С китайского языка текст переводится впервые. Данный перевод выполнен Е.А. Торчиновым с китайской версии великого китайского переводчика и философа VII века Сюань-цзана, включенной им в его компендиум праджня-парамитских текстов *Маха праджня-парамита сутра*.

Китайский текст не только отражает ее ранние санскритские версии, но и особенности восприятия и понимания сутры на Дальнем Востоке, поскольку не только в Китае, но и в Корее, и в Японии, и во Вьетнаме языком буддийского канона был классический литературный китайский язык.

Сутра сердца праджня-парамиты

Бодхисаттва Авалокитешвара [1] во время осуществления глубокой праджня-парамиты ясно увидел, что все пять скандх пусты. Тогда он избавился от всех страданий, перейдя на другой берег. Шарипутра [2]! Чувственно воспринимаемое не отлично от пустоты. Пустота не отлична от чувственно воспринимаемого. Чувственно воспринимаемое — это и есть пустота. Пустота — это и есть чувственно воспринимаемое. Группы чувств, представлений, формирующих факторов и сознания так же точно таковы.

Шарипутра! Для всех дхарм пустота — их сущностный признак. Они не рождаются и не гибнут, не загрязняются и не очищаются, не увеличиваются и не уменьшаются. Поэтому в пустоте нет группы чувственно воспринимаемого, нет групп чувства, представлений, формирующих факторов и сознания [3], нет способностей зрительного, слухового, обонятельного, вкусового, осязательного и умственного восприятия [4], нет зримого, слышимого, обоняемого, ощущаемого вкусом, осязаемого [5] и нет дхарм; нет ничего от сферы зрительного восприятия и до сферы умственного восприятия [6].

Нет неведения и нет прекращения неведения и так вплоть до отсутствия старости и смерти и отсутствия прекращения старости и смерти [7]. Нет страдания, причины страдания, уничтожения страдания и пути, ведущего к прекращению страданий [8]. Нет мудрости, и нет обретения, и нет ничего обретаемого.

По той причине, что бодхисаттвы опираются на праджня-парамиту, в их сознании отсутствуют препятствия. А поскольку отсутствуют препятствия, то отсутствует и страх. Они удалили и опрокинули все иллюзии и обрели

[233]

окончательную нирвану. Все Будды трех времен [9] по причине опоры на праджня-парамиту обрели аннута́ра самья́к самбодхи.

Посему знай, что праджня-парамита — это великая божественная мантра, это мантра великого пробуждения [10], это наивысшая мантра, это несравненная мантра, наделенная истинной сутью, а не пустопорожня. Поэтому и называется она мантрой праджня-парамиты. Эта мантра гласит:

Гате, гате, парагате, парасамгате, бодхи, сваха [11]!

Сутра сердца праджня-парамиты закончена.

Перевод Торчинова Е.А.

Комментарии

[1] Авалокитешвара (кит. Гуаньшиинь — Созерцающий Звуки Мира) — великий бодхисаттва махаянского буддизма, символ великого сострадания. Его китайское имя является переводом древнейшей санскритской формы «Авалокитесвара» (или Авалокитасвара), т. е. «Внимающий Звукам Мира», тогда как позднейшее «Авалокитешвара» означает «Господь, Внимающий Миру».

[2] Шарипутра — один из наиболее выдающихся учеников Будды, «Знаменосец Дхармы».

[3] Здесь перечисляются пять скандх (кит. юнь), т. е. групп элементарных мгновенных психофизических состояний (дхарм), образующих эмпирическую личность: рупа скандха (сэ) — группа чувственно воспринимаемого; ведана скандха (шоу) — группа чувствительности (приятное, неприятное, нейтральное); самджня скандха (сян) — группа образования представлений и проведения различий; самскара скандха (син) — группа формирующих факторов, волевой аспект психики, формирующий карму и виджняна скандха (ши) — группа сознания.

[4] Здесь перечисляются индрия — шесть органов, или способностей чувственного восприятия, к которым относится и «ум» — манас.

[5] Здесь перечисляются объекты чувственного восприятия (*вишья*). Под «дхармами» здесь имеется в виду «умопостигаемое» как объект манаса.

[6] Здесь содержится свернутое перечисление элементов психики (дхарм), классифицируемых по дхату (*цзе*) — источникам сознания, включающим в себя способность восприятия и ее объект (двенадцать дхату).

[7] Здесь содержится свернутое перечисление двенадцати элементов причинно-зависимого происхождения (*пратитья самутпада*), учение о котором являлось одной из первейших основ раннего буддизма. Неведение (*авидья*; *у мин*) — первый элемент зависимого происхождения, старость и смерть — последний. Между ними располагаются следующие элементы (звенья — *нидана*): влечение — воление, сознание, имя и форма (психическое и физическое), шесть баз чувственного восприятия, соприкосновение органов чувств с их объектами, чувство приятного, неприятного или нейтрального, вожделение, стремление к желаемому, полнота жизни, новое рождение (в свою очередь, ведущее к старости и смерти).

[8] Здесь перечисляются и отрицаются (на уровне абсолютной истины) Четыре Благородные Истины буддизма: истина о всеобщности страдания, истина о причине страдания, истина о прекращении страдания и истина о пути к прекращению страдания (то есть к нирване).

[234]

[9] То есть Будды прошлого, настоящего и будущего.

[10] Совершенное и всецелое пробуждение (просветление), кит. аноудоло саньмао саньпути — высшая цель буддизма Махаяны, обретение состояния Будды.

[11] Мантра в китайском чтении имеет вид: *Цзиди, цзиди, болоцзиди, болосэнцзиди, пути, сапохэ!* Ее условный перевод: «О, переводящая за пределы, переводящая за пределы, уводящая за пределы пределов, уводящая за пределы пределов беспредельного к пробуждению, славься!»

Ваджраччхедика Праджня-парамита сутра

(сутра о запредельной премудрости, отсекающей заблуждения алмазным скипетром)

[234]

Ваджраччхедика Праджня-парамита сутра, более известная в Европе как «Алмазная сутра», является одной из наиболее знаменитых и почитаемых сутр махаянского буддизма. Наряду с «Сутрой сердца праджня-парамиты», она относится к кратким праджня-парамитским сутрам, представляющим собой изложение сути доктрины Запредельной Премудрости. Эта сутра появилась в Индии около III в. н. э., но не позднее середины IV в. и была переведена на китайский язык Кумарадживой на рубеже IV и V вв.

Основные идеи сутры можно резюмировать следующим образом:

1. Бессущностна не только личность, но и образующие ее (равно как и всю сферу опыта) элементарные психофизические состояния — дхармы. Более того, наличие представления о самосущей единичности, или элементе, является источником всех заблуждений и корнем сансарического существования. Именно из соответствующего представления вытекают и все прочие ложные идеи — о вечном «я», душе, субстанциальной личности и прочие.

2. Пребывание живых существ в сансаре иллюзорно. В действительности все живые существа являются Буддами и изначально пребывают в нирване. Только неведение порождает мираж сансарического существования. Эту истину постигает бодхисаттва, осознавая, что с точки зрения абсолютной истины, спасать некого и не от чего. И вместе с тем, руководствуясь этим знанием, он на уровне относительной истины стремится спасти эмпирически наличные живые существа. Для бодхисаттвы не существует представлений о «я», личности, душе и дхармах.

3. Будда не есть человеческое существо, пусть даже и совершенное в своей святости. Будда — синоним истинной реальности как она есть (бхутататхата), и глубоко заблуждается тот, кто думает опознать Будду по его физическим признакам.

4. Истинная реальность не может быть описана и обозначена. Она, в принципе, несемiotична и недоступна для языкового выражения. Все описываемое

[235]

не есть реальность, и все реальное не может быть выражено в языке и представлении.

5. Истинная реальность постигается благодаря йогической интуиции, которая и есть праджня-парамита. Праджня-парамитские тексты предназначены для порождения в воспринимающем их человеке соответствующего состояния.

Следовательно, если учесть невыразимую природу реальности, праджня-парамитская сутра есть текст, отрицающий сам себя.

Настоящий перевод выполнен с китайской версии Кумарадживы. Этот текст отличается от критического санскритского текста, изданного английским буддологом Э. Конзе, и отражает более ранний этап формирования санскритского текста сутры. Для настоящего издания перевод заново сверен с текстом и исправлен.

Ваджраччхедика праджня-парамита сутра

Так я слышал. Однажды Будда жил в роще Джета в саду Анатхапиндады. Вместе с ним там была великая община бхикшу — всего тысяча двести пятьдесят человек [1]. Когда приблизилось время трапезы, Превосходнейший в Мире оделся, взял свою патру и отправился в великий город Шравасты [2] за подаянием. После сбора подаяния в городе он возвратился и совершил трапезу, после чего снял утреннее одеяние и отложил патру, омыл ноги, приготовил себе место и сел. После чего бывший среди членов общины старейший [3] Субхути встал со своего места, обнажил правое плечо, преклонил правое колено, почтительно сложил ладони и обратился к Будде: «Удивительно, о Превосходнейший в Мире [4], что Так Приходящий своей благостью охраняет всех бодхисаттв, милостиво относится ко всем бодхисаттвам. О Превосходнейший в Мире, в чем должны пребывать добрый сын или добрая дочь [5], возымевшие стремление обрести аннута́ра самья́к самбодхи, как они должны овладевать своим сознанием?»

Будда ответил: «Хорошо сказано, хорошо сказано. Да, Субхути, так и есть, как ты говоришь. Так Приходящий своей благостью охраняет всех бодхисаттв, милостиво относится ко всем бодхисаттвам. Сейчас вникай в мои слова и постигай, что я скажу тебе о том, в чем должны пребывать добрый сын или добрая дочь, возымевшие стремление обрести аннута́ра самья́к самбодхи, как они должны овладевать своим сознанием».

«Так, о Превосходнейший в Мире, я желаю слышать твои наставления».

Будда сказал Субхути: «Все бодхисаттвы-махасаттвы должны так овладевать своим сознанием: сколько бы ни было существ, должны думать они, рождающихся из яиц, рождающихся из утробы, рождающихся из сырости или рождающихся вследствие магических превращений, имеющих физический облик или

[236]

не имеющих его, мыслящих и не мыслящих или не мыслящих и не не мыслящих, всех их должен я привести в безостаточную нирвану и уничтожить их страдания, даже если речь идет о несчетном, неизмеримом и бесконечном числе живых существ. Однако в действительности ни одно живое существо не может обрести нирвану уничтожения страданий. И по какой причине?

Если бодхисаттва имеет представление “я”, представление “личность”, представление “существо” и представление вечная “душа”, то он не является бодхисаттвой. Субхути, бодхисаттва, упроченный в Дхарме, не должен совершать даяние, будучи привязан к чему бы то ни было, не должен совершать даяние, будучи при-

вязан к видимому, не должен совершать даяние, будучи привязан к слышимому, обоняемому, вкусоощущаемому, осязаемому или же будучи привязан к дхармам.

Субхути, бодхисаттва, совершающий таким образом даяние, не имеет каких-либо представлений. И по какой причине? Если бодхисаттва, не имея представлений, совершает даяние, то обретаемую им благодать счастья нельзя даже мысленно вообразить. И по какой причине?

Субхути, как ты думаешь, можно ли мысленно измерить размеры пространства в восточном направлении?»

«Нет, о Превосходнейший в Мире».

«Субхути, а размеры пространства в южном, западном и северном направлениях, а также размеры пространства во всех промежуточных направлениях можно ли мысленно измерить?»

«Нет, о Превосходнейший в Мире».

«Субхути, вот и благодать счастья, обретенную тем бодхисаттвой, который, не имея представлений, совершает даяние, также нельзя мысленно вообразить. Субхути, бодхисаттвы должны следовать тому учению, которое я сейчас проповедал. Субхути, как ты думаешь, можно ли распознать Так Приходящего по его телесному образу?»

«Нет, о Превосходнейший в Мире, нельзя по телесному образу распознать Так Приходящего. И по какой причине?»

То, о чем Так Приходящий проповедовал как о телесном образе, не есть телесный образ».

Будда сказал Субхути: «Когда есть образ, то есть и заблуждение. Если же смотреть на это с точки зрения образа, который не есть образ, то тогда и распознаешь Так Приходящего».

Субхути сказал Будде: «О Превосходнейший в Мире, родится ли истинная вера у существ, если они услышат такие речи?»

Будда сказал Субхути: «Не говори так. Через пять сотен лет после кончины Так Приходящего появятся люди, придерживающиеся благих обетов, в которых тщательное изучение таких речей сможет породить разум, исполненный веры, если к смыслу этих речей они будут относиться как к истине. Знай, что

[237]

благие корни этих людей взрастили не один Будда, не два Будды, не три, или четыре, или пять Будд, но бесчисленное количество тысяч и мириад тысяч Будд взрастили их благие корни. И это будут люди, которые, услышав и тщательно изучив эти речи, достигнут единого устремления, которое породит в них чистую веру. Так Приходящий точно знает, точно видит, что существа таким образом обретут неизмеримое количество благодати счастья. И по какой причине?

По той причине, что для этих существ не будет существовать ни представления "я", ни представления "личность", ни представления "существо", ни представления

“вечная душа”, а также не будет для них существовать ни представления “дхарма”, ни представления “не-дхарма”. И по какой причине?

Если сознание существ схватывает представление, то тогда они и облакаются в “я”, “личность”, “существо”, “вечная душа”. Если же схватывается представление “дхарма”, то именно тогда и облакаются они в “я”, “личность”, “существо” и “вечная душа”.

И по какой причине? Если схватывается представление “не-дхарма”, то тогда и облакаются они в “я”, “личность”, “существо” и “вечная душа”. Именно по этой самой действительной причине Так Приходящий часто проповедовал тебе и другим бхикшу: “Знающие, что я проповедую Дхарму, подобную плоту, должны оставить восхваление дхарм, а тем более не-дхарм”.

Субхути, как ты думаешь, достиг ли Так Приходящий аннута́ра самьяк самбодхи [6] и проповедовал ли Так Приходящий какую-нибудь Дхарму?»

Субхути сказал: «Если я уяснил смысл проповеданного Буддой, то нет никакой фиксированной дхармы, которая называлась бы “аннута́ра самьяк самбодхи”, и также нет никакой фиксированной Дхармы, которую мог бы проповедовать Так Приходящий. Ту Дхарму, которую проповедовал Так Приходящий, нельзя взять и нельзя проповедовать. Она не есть ни Дхарма, ни не-Дхарма. И почему это так? Все мудрые личности разнятся от всех прочих тем, что опираются на недеятельные дхармы [7]».

«Субхути, как ты думаешь, если человек наполнит три тысячи большой тысячи миров семью сокровищами и таким образом совершит даяние, то много ли в награду получит он благодати счастья? [8]»

Субхути ответил: «В высшей степени много, о Превосходнейший в Мире. И по какой причине?»

По той, что благодать счастья не является опять-таки природой счастья. И по этой причине Так Приходящий и проповедовал, что они получают много благодати счастья».

«И если также будет человек, который твердо усвоит все в этой сутре и возьмет из этой сутры только одну гатху из четырех стихов и проповедует ее другим людям, то его благодать счастья превзойдет всякую иную. И по какой

[238]

причине? По той, что из этой сутры и произошли все Будды и Дхарма аннута́ра самьяк самбодхи всех Будд.

Субхути, то, что называется Дхармой Будды, не есть Дхарма Будды [9].

Субхути, как ты думаешь, может ли сротапанна иметь такую мысль: “Обрел я плод вступления в поток или же нет?”»

Субхути сказал: «О нет, Превосходнейший в Мире! И по какой причине? Этим именем называют вступившего в поток [10], но в действительности он никуда не вступил; он не вступил в видимое, слышимое, обоняемое, вкусоощущаемое, осязаемое и дхармы. Это и называется “быть сротапанна”».

«Субхути, как ты думаешь, у сакридагамина [11] может ли быть такая мысль: “Обрел я плод сакридагамина или нет?”»

Субхути сказал: «О нет, Превосходнейший в Мире. И по какой причине? Этим именем называют возвращающегося единожды, но в действительности нет никакого возвращения. Это и называется “быть сакридагамином”».

«Субхути, как ты думаешь, может ли быть такая мысль у анагамина [12]: “Обрел я плод анагамина или нет?”»

Субхути сказал: «О нет, Превосходнейший в Мире. И по какой причине? Анагамином называют того, кто не возвращается, но в действительности нет никакого возвращения. Это и называется “быть анагамином”».

«Субхути, как ты думаешь, может ли у архата [13] быть такая мысль: “Я достиг архатства или нет?”»

Субхути сказал: «О нет, Превосходнейший в Мире. И по какой причине? В действительности нет никакой мерки для измерения архатства. О Превосходнейший в Мире, если бы у архата была мысль: “Я достиг архатства”, то тогда он облекся бы в представления “я”, “личность”, “существо”, “вечная душа”. О Превосходнейший в Мире, Будда сказал, что я достиг несомненного самадхи и что я первый среди людей, первый свободный от желаний архат, но у меня нет мысли, что я достиг архатства. О Превосходнейший в Мире, в противном случае не говорилось бы, что Субхути является действующим в аранье [14], но Субхути в действительности не действует где-либо, и из-за этого и говорится, что Субхути действует в аранье».

Будда сказал Субхути: «Как ты думаешь, есть ли что-нибудь в Дхарме, что Так Приходящий прежде получил от Будды, Возжигающего Светильник [15]?»

«О Превосходнейший в Мире, в действительности Так Приходящий не получил от Будды Возжигающего Светильник, ничего из того, что было бы в Дхарме».

«Субхути, как ты думаешь, бодхисаттва украшает земли Будды или же нет?»

«Нет, о Превосходнейший в Мире. И по какой причине? Украшающий земли Будды не украшает их, поэтому и называют это украшением».

«По этой причине, Субхути, все бодхисаттвы-махасаттвы должны именно так породить в себе чистое сознание, не привязанное к видимому, не

[239]

привязанное к слышимому, не привязанное к обоняемому, не привязанное к вкусоощущаемому, не привязанное к осязаемому, не привязанное и к дхармам; такое сознание должны они породить. Они должны не быть привязанными к чему-либо и породить это сознание.

Субхути, как ты думаешь, если будет человек, чье тело подобно мировой горе Сумеру [16], царю гор, то будет ли его тело большим?»

«Чрезвычайно большим, о Превосходнейший в Мире. И по какой причине? Будда говорил, что нет тела, которое называлось бы большим телом».

«Субхути, как ты думаешь, если бы существовало столько Гангов, сколько песчинок в одном Ганге, то в этих Гангах было бы много песчинок или же нет?»

«Чрезвычайно много, о Превосходнейший в Мире. Уже этих Гангов бесчисленное количество, а тем более песчинок в них».

«Субхути, я сейчас поистине спрошу тебя, что если добрый сын или добрая дочь наполнят семью сокровищами столь же бесчисленные три тысячи большой тысячи миров, сколь бесчисленны песчинки в этих Гангах, то через это даяние получат ли они много благодати счастья?»

Субхути сказал: «Чрезвычайно много, о Превосходнейший в Мире».

Будда сказал Субхути: «Если добрый сын или добрая дочь возьмут из этой сутры хотя бы только одну гатху в четыре стиха, заучат ее и проповедают другим людям, то приобретенная ими благодать счастья превзойдет заслуженную предыдущим даянием.

Еще скажу, Субхути, следует знать, что то место, где была взята из этой сутры гатха в четыре стиха, должно быть лелеемо всеми небожителями и асурами всех миров как место, в котором находятся пагоды Будды. Тем более, если человек возьмет, заучит и прочтет весь текст полностью, Субхути, и изучит его, то следует знать, что этот человек преуспеет в постижении высшей, первой и удивительнейшей Дхармы, а место, где находится эта сутра, является местопребыванием Будды или его достопочтенного ученика».

Тогда Субхути сказал Будде: «О Превосходнейший в Мире, а как надлежит называть эту сутру? Как следует мне воспринимать ее?»

Будда сказал Субхути: «Название этой сутры — “Праджня-парамита, подобная алмазному скипетру” [17], и под этим названием и в соответствии с ним тебе следует воспринимать ее. И благодаря чему это так? Субхути, когда Будда проповедовал праджня-парамиту, то тогда она была не праджня-парамитой. Субхути, как ты думаешь, проповедовал ли Так Приходящий какую-нибудь Дхарму?»

Субхути сказал Будде: «Нет ничего, что проповедовал бы Так Приходящий».

«Субхути, как ты думаешь, много ли пылинок в трех тысячах большой тысячи миров?»

[240]

Субхути сказал: «Чрезвычайно много, о Превосходнейший в Мире».

«Субхути, о всех пылинках Так Приходящий проповедовал как о не пылинках. Это и называют пылинками [18]. Так Приходящий проповедовал о мирах как о не мирах. Это и называют мирами.

Субхути, как ты думаешь, можно ли по тридцати двум телесным признакам распознать Так Приходящего?»

«Нет, о Превосходнейший в Мире, нельзя по тридцати двум телесным признакам распознать Так Приходящего. И по какой причине? Так Приходящий учил о

тридцати двух признаках как о не признаках. Это и называют тридцати двумя признаками».

«Субхути, пусть добрый сын или добрая дочь будут жертвовать жизнью столько же раз, сколько песчинок в Ганге, а какой-нибудь человек проповедает людям пусть даже одну гатху в четыре стиха, извлеченную из этой сутры, и счастье его будет во много раз больше».

Тогда Субхути, постигнув глубину проповедуемой сутры, пролил слезы и сказал Будде: «Удивительно, о Превосходнейший в Мире! От глубокого смысла сутры, произнесенной Буддой, у меня открылось око мудрости. Ранее не слышал я такой сутры. Превосходнейший в Мире, если будет человек, который услышит эту сутру, его исполненный верой разум очистится, и тогда родится у него истинное представление, и я знаю, что тогда он обретет превосходнейшие и удивительнейшие заслуги. Но это истинное представление уже не будет представлением. По этой причине Так Приходящий и назвал его истинным представлением. О Превосходнейший в Мире! Сейчас я сподобился услышать такую сутру. Уверовать в нее и принять ее учение нетрудно. Если в последующие времена, через пять столетий, будут такие существа, которые услышат эту сутру, уверуют в ее учение и примут его, то эти люди будут прежде всего достойны восхищения! И каким образом?»

У этих людей не будет представления "я", представления "личность", представления "существо", представления "вечная душа". И каким образом? Они удалят все представления, и тогда их назовут Буддами».

Будда сказал Субхути: «Это так. Это так. Если также будут люди, которые услышат эту сутру и не будут ошеломлены, не ужаснутся и не устроятся, то это будут люди, в высшей степени достойные восхищения. И по какой причине? Субхути, Так Приходящий проповедовал о первой парамите как о не первой парамите. Это и называют первой парамитой. Субхути, о парамите терпения Так Приходящий проповедовал как о не парамите терпения. И по какой причине?»

Прежде, когда царь Калинга [19] разрезал мою плоть, я не имел представления "я", представления "личность", представления "существо", представления "вечная душа". И по какой причине? Если бы во время этих событий у меня существовали представления "я", "личность", "существо", "вечная душа", то с

[241]

необходимостью родились бы у меня злоба и гнев. Субхути, кроме того, я помню, что пятьсот рождений тому назад я был отшельником, исполненным терпения. В то время я также не имел представления "я", представления "личность", представления "существо", представления "вечная душа". И поэтому, Субхути, бодхисаттва должен удалить все представления и образы и возыметь стремление обрести аннута-ра самьяк самбодхи. Он не должен порождать сознание, привязанное к видимому, не должен порождать сознание, привязанное к слышимому, обоняемому, вкусоощущаемому, осязаемому и дхармам. Он должен породить сознание, не привязанное ни к чему. Если сознание привязано к чему-либо, то именно тогда оно является непривязанным. По этой причине Будда и говорит, что сознание бодхисаттвы не должно быть привязано к видимому и только в таком случае ему следует совершать даяние. Субхути, бодхисаттва должен для блага всех существ именно таким образом совершать даяние. Так Приходящий учил о всех представлениях как о не-представлениях и еще учил о всех существах как о не-существах. Субхути, Так Приходящий говорит истинные речи, говорит действительные речи, говорит долж-

ные речи; он не произносит лживых речей, не произносит несправедливых речей. Субхути, в Дхарме, которую обрел Так Приходящий, в этой Дхарме нет ни сущностного, ни пустого. Если мысль бодхисаттвы привязана к дхармам при осуществлении даяния, то он подобен человеку, вошедшему во мрак и ничего не видящему. Если же мысль бодхисаттвы не привязана к дхармам при осуществлении даяния, то он подобен зрячему, видящему разнообразные цвета при ясном свете солнца.

Далее, Субхути, если добрый сын или добрая дочь смогут в будущем взять эту сутру, прочесть ее и заучить ее, то Так Приходящий премудростью Будды будет знать всех этих людей, будет видеть всех этих людей. И тогда обретут они бесчисленные и неограниченные заслуги.

Субхути, если бы добрый сын или добрая дочь жертвовали бы своей жизнью по утрам так же много раз, сколько песчинок в Ганге, жертвовали бы своей жизнью в полдень столько же раз, сколько песчинок в Ганге, жертвовали бы своей жизнью по вечерам столько раз, сколько песчинок в Ганге, и если бы они жертвовали своей жизнью бесчисленное количество миллиардов и триллионов раз, и если бы другой человек услышал эту сутру и его разум, исполненный верой, не стал бы противиться ее учению, то обретенное им счастье превзошло бы счастье, обретенное ранее упомянутыми людьми. А тем более это относится к тем людям, которые запишут, возьмут, прочтут, заучат и проповедуют ее всем людям. Субхути, исходя из этого должно говорить о ней, проповедуя ее. Эта сутра имеет сверхмыслимые, превышающее всякое наименование и безграничные достоинства. Так Приходящий проповедует ее для последователей Великой Колесницы [20], для последователей Высочайшей Колесницы. Если будут люди, которые смогут взять ее, прочитать ее, заучить всю ее

[242]

и проповедать ее другим людям, то Так Приходящий будет знать всех этих людей, будет видеть всех этих людей, и они обретут неисчислимы, превышающее всякое наименование и безграничные заслуги. Такие люди обретут аннута-самьяк самбодхи Так Приходящего. И по какой причине? О Субхути, если люди, радующиеся малой Дхарме [21], ухватываются за воззрение о существовании "я", за воззрение о существовании "личности", за воззрение о существовании "существа", за воззрение о существовании "вечной души", то они в таком случае не смогут услышать эту сутру и понять ее, не смогут прочитать и заучить ее, не смогут проповедать ее другим людям. Субхути, все те места, где имеется эта сутра, должны почитаться небожителями и асурами всех миров. Следует знать, что эти места станут тогда достойными почитания, словно места расположения пагод, достойными обхождения вокруг со всевозможными благовониями и цветами. И еще, Субхути, даже если добрый сын или добрая дочь, заучившие, прочитавшие и изучившие эту сутру, будут презираемыми людьми, если эти люди будут презираемы по причине содеяния в прежних жизнях злодеяний, ведущих по пути зла [22], то все равно в этой жизни следствия тех дурных дел будут уничтожены и эти люди обретут аннута-самьяк самбодхи.

Субхути, я помню, что в прошлом, бесчисленное количество кальп [23] тому назад, еще до Будды, Возжигающего Светильник, всего появилось восемьсот сорок [24] триллионов других Будд, которых я почитал, и это почитание не прошло бесследно. И опять же, Субхути, если какой-нибудь человек в последующие времена сможет заучить, прочитать и изучить эту сутру, то обретенные им заслуги будут настолько же больше моих заслуг от почитания всех Будд прошлого, что эти мои заслуги не составят и одной сотой их, и все эти заслуги, даже если сосчитать до десяти тысячной или до миллионной их части, все равно будут настолько превос-

ходить мои заслуги, что их даже нельзя и сопоставить с ними. Субхути, если добрый сын или добрая дочь в последующие времена заучат, прочтут и изучат эту сутру, то их заслуги будут поистине таковыми, как я сказал. Но будут и такие, разум которых при слушании ее помутится, их обуяют сомнения, и они не уверуют.

Субхути, следует знать, что как смысл этой сутры нельзя оценить умом, так и плод ее нельзя оценить умом».

Тогда Субхути спросил Будду: «О Превосходнейший в Мире, когда добрый сын или добрая дочь возымели устремление к обретению аннута́ра сама́як самбодхи, то в чем должны они пребывать, как должны они овладевать своим сознанием?»

Будда сказал Субхути: «У доброго сына или доброй дочери, возымевших устремление к обретению аннута́ра сама́як самбодхи, должна родиться такая мысль: «Я должен привести к уничтожению страданий в нирване все живые существа. После же уничтожения страданий у всех живых существ в нирване

[243]

в действительности оказывается, что ни одно живое существо не обрело уничтожения страданий в нирване. И по какой причине? Если у бодхисаттвы есть представление “я”, представление “личность”, представление “существо”, представление “вечная душа”, то он не является бодхисаттвой. Вот по какой причине, Субхути, нет никакой возможности стать возымевшим устремление к обретению аннута́ра сама́як самбодхи.

Субхути, как ты думаешь, у Так Приходящего был ли способ обрести аннута́ра сама́як самбодхи у Будды, Возжигающего Светильник?»

«Нет, о Превосходнейший в Мире. Если я уяснил смысл сказанного Буддой, то Будда не имел никакого способа обрести аннута́ра сама́як самбодхи у Будды, Возжигающего Светильник».

Будда сказал: «Это так, это так. В действительности, Субхути, нет никакого способа, благодаря которому Так Приходящий мог бы обрести аннута́ра сама́як самбодхи. Субхути, если бы существовал способ, благодаря которому Так Приходящий мог бы обрести аннута́ра сама́як самбодхи, то Будда, Возжигающий Светильник, не мог бы сказать обо мне: “В будущем ты станешь Буддой по имени Шакьямуни”. И таким образом, в действительности нет способа обретения аннута́ра сама́як самбодхи. И по этой причине Будда, Возжигающий Светильник, сказал обо мне: “В будущем ты станешь Буддой по имени Шакьямуни”. И по какой причине? Так Приходящий — это истинная реальность природы всех дхарм [25]. Если люди говорят, что Так Приходящий обрел аннута́ра сама́як самбодхи, то следует понимать, что в действительности нет никакого способа, благодаря которому Будда мог бы обрести аннута́ра сама́як самбодхи. В том аннута́ра сама́як самбодхи, которое обрел Так Приходящий, нет ни сущностного, ни пустого. И по этой причине Так Приходящий учил, что все дхармы являются дхармами Будды. Субхути, то, о чем говорят как о всех дхармах, не есть все дхармы. Субхути, это можно сравнить с человеком, обладающим огромным телом».

Субхути сказал: «О Превосходнейший в Мире, если Так Приходящий говорит об огромном теле, то его слова относятся не к огромному телу. Это и именуется огромным телом».

«Субхути, это же касается и бодхисаттвы. Если он говорит: "Я приведу к уничтожению страданий и покою нирваны все бесчисленное множество живых существ", то тогда его нельзя назвать бодхисаттвой. И по какой причине? Субхути, в действительности нет никакого способа назваться бодхисаттвой. Вот по какой причине Будда говорил, что все дхармы лишены такой сущности, как "я", лишены такой сущности, как "личность", лишены такой сущности, как "существо", лишены такой сущности, как "вечная душа".

Субхути, если бодхисаттва имеет такую мысль: "Я украшаю земли Будды", то его нельзя назвать бодхисаттвой. Так Приходящий проповедовал, что украшающий земли Будды не украшает их. Это и именуют украшением. Субхути,

[244]

если же бодхисаттва убежден в том, что дхармы бессущностны, будучи лишенными "я", то Так Приходящий называет его настоящим бодхисаттвой.

Субхути, как ты думаешь, имеет ли Так Приходящий телесное око?»

«Это так, о Превосходнейший в Мире, Так Приходящий имеет телесное око».

«Субхути, как ты думаешь, имеет ли Так Приходящий божественное око?»

«Это так, о Превосходнейший в Мире, Так Приходящий имеет божественное око».

«Субхути, как ты думаешь, имеет ли Так Приходящий око премудрости?»

«Это так, о Превосходнейший в Мире, Так Приходящий имеет око премудрости».

«Субхути, как ты думаешь, имеет ли так приходящий дхармовое око?»

«Это так, о Превосходнейший в Мире, Так Приходящий имеет дхармовое око».

«Субхути, как ты думаешь, имеет ли Так Приходящий око Будды?»

«Это так, о Превосходнейший в Мире, Так Приходящий имеет око Будды».

«Субхути, как ты думаешь, о песчинках, которые есть в Ганге, говорил ли Так Приходящий как о песчинках?»

«Это так, о превосходнейший в Мире, Так Приходящий говорил, что это песчинки».

«Субхути, как ты думаешь, если бы было столько Гангов, сколько песчинок в одном Ганге, и число песчинок в этих Гангах было бы равно числу миров Будды, то много ли было бы этих миров?»

«Чрезвычайно много, о Превосходнейший в Мире».

Будда сказал Субхути: «Сколько бы ни было мыслей у существ в землях и странах этих миров, все их ведаёт Так Приходящий. И по какой причине? Так Приходя-

щий говорил о всех мыслях, как о не-мыслях, поэтому их и именуют мыслями. По какой причине? Субхути, нельзя обрести прошлую мысль, нельзя обрести в настоящем мыслимую мысль, нельзя обрести будущую мысль.

Субхути, как ты думаешь, если какой-нибудь человек наполнит семью сокровищами три тысячи большой тысячи миров и поднесет их в дар, то по этой причине много ли счастья обретет он?»

«Да, о Так Приходящий, этот человек по такой причине обретет чрезвычайно много счастья».

«Субхути, если обретение счастья в действительности существует, то Так Приходящий не говорил, что обретается много благодати счастья. Из-за того, что у благодати счастья нет причины, Так Приходящий и говорил, что обретается много благодати счастья.

Субхути, как ты думаешь, можно ли распознать Так Приходящего по всему его видимому облику?».

[245]

«Нет, не так, о Превосходнейший в Мире. Не следует распознавать Так Приходящего по всему его видимому облику. И по какой причине? Так Приходящий проповедовал обо всем его видимом облике как о не всем его видимом облике. Поэтому его и именуют всем его видимым обликом».

«Субхути, как ты думаешь, можно ли распознать Так Приходящего по совокупности всех его признаков?»

«О нет, Превосходнейший в Мире. Не следует распознавать Так Приходящего по совокупности всех его признаков. И по какой причине? Так Приходящий говорил, что совокупность всех признаков не есть совокупность. Это и именуют совокупностью всех признаков».

«Субхути, не говори, что у Так Приходящего есть такая мысль: «Есть Дхарма, которую я проповедую». Нельзя иметь такую мысль. И по какой причине? Если люди говорят, что есть Дхарма, которую проповедует Так Приходящий, то они клеветуют на Будду по той причине, что не могут понять того, что я проповедую. Субхути, проповедующий Дхарму, не имеет Дхармы, которую можно было бы проповедовать. Это и именуют проповедью Дхармы».

Тогда обретший мудрость Субхути сказал Будде: «О Превосходнейший в Мире, будут ли в последующие дни существа, услышавшие проповедь этой Дхармы, в которых она породит мысль веры?»

«Субхути, они не существа и не не-существа. И по какой причине? Субхути, о существах Так Приходящий говорил как о не-существах. Поэтому их и называют существами».

Субхути сказал Будде: «О Превосходнейший в Мире, в том аннутаара самьяк самбодхи, которое обрел Будда, нет ничего, что могло бы быть обретено».

«Это так, это так. Субхути, что касается аннута́ра самья́к самбодхи, обретенного мною, то поистине нет даже и малейшего способа, которым можно было бы обрести то, что называется аннута́ра самья́к самбодхи.

К тому же, Субхути, эта Дхарма равностна, в ней нет ни высокого, ни низкого. Это и есть то, что именуют аннута́ра самья́к самбодхи, и из-за этого оно лишено "я", лишено чего бы то ни было, соответствующего представлениям "я", "личность", "существо", "вечная душа". Совершенствуй все благие дхармы [26], и тогда обретешь аннута́ра самья́к самбодхи. Субхути, о благих дхармах Так Приходящий говорил как о не-благих. Их и называют благими дхармами.

Субхути, если какой-нибудь человек соберет в таком количестве семь сокровищ, сколько в трех тысячах большой тысячи миров существует царственных гор Сумеру, и поднесет их в дар; и если другой человек извлечет из этой праджня-парамитской сутры хотя бы одну гатху в четыре стиха, заучит, прочтет, изучит и проповедует ее другим людям, то количество благодати счастья, полученное в первом случае, не составит и одной сотой благодати счастья, полученной за второе даяние, не составит и одной стомиллиардной этой благодати счастья, и количество их даже нельзя будет сравнить.

[246]

Субхути, как ты думаешь, ты ведь не говоришь, что у Так Приходящего есть такая мысль: "Я переправлю в нирвану все существа". Субхути, нельзя иметь такую мысль. И по какой причине? В действительности нет никаких существ, которых переправлял бы Так Приходящий, ибо если бы были существа, которых Так Приходящий переправлял в нирвану, то тогда существовали бы и "я", и "личность", и "существо", и "вечная душа". Субхути, когда Так Приходящий говорил, что есть "я", тогда это не значило, что есть "я". Однако обыкновенные люди-профаны считают, что есть "я". Субхути, когда Так Приходящий говорил об обыкновенных людях, то это тогда означало не обыкновенных людей. Это и именуется обыкновенными людьми.

Субхути, как ты думаешь, можно ли различить Так Приходящего по наличию тридцати двух признаков?»

Субхути сказал: «Это так, это так. Можно различить Так Приходящего по наличию тридцати двух признаков».

Будда сказал: «Субхути, если различать Так Приходящего по наличию тридцати двух признаков, то и Совершенный Государь, Поворачивающий Колесо [27], также оказался бы Так Приходящим».

Субхути сказал Будде: «О Превосходнейший в Мире, если я уяснил смысл того, что проповедовал Будда, то не следует различать Так Приходящего по наличию тридцати двух признаков».

Тогда Превосходнейший в Мире произнес такую гатху:

*Если кто-то по внешнему виду распознает меня
Или по звуку голоса ищет меня,
То этот человек находится на ложном пути,
Ему невозможно увидеть Так Приходящего [28].*

«Субхути, если у тебя есть такая мысль: “Так Приходящий благодаря совокупности признаков обрел аннута́ра самьяк самбодхи”, то, Субхути, отринь такую мысль. Так Приходящий не по причине наличия совокупности признаков обрел аннута́ра самьяк самбодхи.

Если, Субхути, у тебя есть такая мысль: “Возымевшие устремление к обретению аннута́ра самьяк самбодхи проповедуют обо всех дхармах как об уничтожающих и устраняющих все представления”, то отринь такую мысль. И по какой причине?

Возымевшие устремление к аннута́ра самьяк самбодхи никогда не проповедуют о дхармах, что они уничтожают и устраняют все представления.

Субхути, если бодхисаттва наполнит весь мир семью сокровищами в таком количестве, сколько песчинок в Ганге, и таким образом совершит даяние и если какой-нибудь человек постигнет, что все дхармы бессущностны, будучи лишенными “я”, и через это обретет совершенство в терпении, то счастье,

[247]

полученное этим бодхисаттвой, превзойдет заслуги предыдущего. И по какой причине? По причине того, Субхути, что бодхисаттвы через это не получают благодати счастья».

Субхути сказал Будде: «Скажи, о Превосходнейший в Мире, как это так, что бодхисаттвы не получают благодати счастья?»

«Субхути, бодхисаттва не должен быть алчным по отношению к заслуженной им благодати счастья. По этой причине и называют это неполучением благодати счастья. Субхути, если кто-нибудь говорит, что Так Приходящий пришел или ушел, сидит или лежит, то этот человек не понимает того, что я проповедую. И по какой причине? Так Приходящий ниоткуда не приходит и никуда не уходит, поэтому его и именуют Так Приходящим.

Если добрый сын или добрая дочь превратят в пыль три тысячи большой тысячи миров, то, как ты думаешь, много ли будет пылинок в таком скоплении?»

«Чрезвычайно много, о Превосходнейший в Мире. И по какой причине? Если бы скопления пылинок в действительности существовали, то Будда отнюдь не говорил бы, что это скопления пылинок. И каким образом? Когда Будда проповедовал о скоплениях пылинок, то тогда это были не скопления пылинок. О Превосходнейший в Мире, когда Так Приходящий проповедовал о трех тысячах большой тысячи миров, то это были не миры, это и именуют мирами. И по какой причине? Если бы миры в действительности существовали, то это было бы представлением их гармонии в единстве. Когда Так Приходящий проповедовал о представлении их гармонии в единстве, то оно не было представлением их гармонии в единстве. Это и называют представлением их гармонии в единстве».

«Субхути, представление об их гармонии в единстве является тем, о чем нельзя проповедовать, однако обыкновенные люди-профаны алчны до таких дел.

Субхути, если люди будут говорить, что Так Приходящий проповедовал воззрение, согласно которому «я», «личность», «существо» и «вечная душа» существуют, то, как ты думаешь.

Субхути, поняли ли те люди смысл того, что я проповедую?»

«О Превосходнейший в Мире, те люди не поняли смысл того, что проповедовал Так Приходящий. И по какой причине? Когда Превосходнейший в Мире проповедовал воззрение о наличии "я", воззрение о наличии "личности", воззрение о наличии "существа", воззрение о наличии "вечной души", то это тогда не было воззрением о наличии "я", не было воззрением о наличии "личности", не было воззрением о наличии "существа", не было воззрением о наличии "вечной души"».

«Субхути, возымевшие устремление достичь аннута-самьяк самбодхи так должны познавать все дхармы, так должны рассматривать их, так должны

[248]

верить в них и понимать их: не рождается представление «дхарма». Субхути, о том, что называют представлением "дхарма", Так Приходящий проповедовал как о не представлении "дхарма". Это и именуют представлением "дхарма" [29].

Субхути, если какой-нибудь человек в течение бесчисленных кальп заполнит миры семью сокровищами и поднесет их в дар и если добрый сын или добрая дочь, которые возымели устремление стать бодхисаттвой, извлекут из этой сутры хотя бы одну гатху в четыре стиха, заучат ее, прочтут, изучат и подробно проповедуют ее другим людям, то счастье, обретенное ими, превзойдет счастье, обретенное от предыдущего даяния. Скажи, как же они будут объяснять ее другим людям? Не держась ни за какое представление, и тогда истинная реальность как она есть не колеблется [30]. И по какой причине?

*Как на сновидение, иллюзию,
Как на отражение и пузыри на воде,
Как на росу и молнию,
Так следует смотреть на все деятельные дхармы».*

Когда Будда закончил проповедь этой сутры, старейший Субхути, все бхикшу и бхикшуни, упасака и упасика [31], все небожители и асуры этого мира с великой радостью восприняли все проповеданное Буддой, уверовали в это учение и стали следовать ему.

Алмазная праджня-парамита сутра закончена.

Перевод Торчинова Е.А.

Комментарии

[1] Великая община — махасангха (кит. *да чжун*). Бхикшу (кит. *бицю*) — буддийские монахи.

[2] Превосходнейший в Мире — один из основных эпитетов Будды (*локаджьештха*, кит. *ши цзунь*), синоним эпитета Бхагаван (Блаженный, Благословенный).

[3] Шравасти — древнеиндийский город, столица государства Кошала.

[4] Субхути — один из главных учеников Будды, постоянный персонаж праджня-парамитской литературы. Старейший — монашеский титул (*стхавира, тхера*; кит. *чжанлао*). Так Приходящий (*Татхагата*; кит. *жулай*) — один из основных эпитетов Будды. Это слово на санскрите может интерпретироваться и как Так Приходящий и как Так Уходящий, на чем основывается и игра слов в одном из фрагментов данной сутры: «Татхагата (Так Приходящий/Уходящий) ниоткуда не приходит и никуда не уходит, поэтому его и называют Татхагатой (Так Приходящим/Уходящим). На китайский язык подобная игра слов непереводима.

[5] Добрый сын (*кулапутра*, кит. *шань нань цзы*) и добрая дочь (*куладухитр*; *шань нью жэнь*) — буддисты-миряне, вставшие на путь махаянского совершенствования.

[249]

[6] Аннутара самьяк самбодхи (кит. *аноудоло саньмао саньпути*) — совершенное и всецело полное пробуждение/просветление, обретение состояния Будды.

Бодхисаттвы-махасаттвы (кит. *пуса мохэса*) — «великосущностные бодхисаттвы». В праджня-парамитских сутрах бодхисаттвой называется любой человек, в том числе и мирянин, стремящийся не к упокоению нирваны, а к обретению состояния Будды, пробуждению (*бодхи*; кит. *пути*). Безостаточная нирвана (*анупадхишеша нирвана*; кит. *у юй непань*) — окончательное освобождение от круговорота сансары (смертей-рождений), обретаемая святым после смерти его физического тела как остатка объективации его предыдущей кармы. По-китайски термин «ниродха» (прекращение [страданий и питающих их аффектов]) часто переводится словом «ме» — «уничтожение».

Дхарма (в данном переводе пишется, прописной буквы) — Учение Будды; буддийская доктрина и предписанный ею образ жизни. Слово «дхарма» со строчной буквы передает центральное понятие буддийской философской психологии — понятие элементарного психофизического состояния. Совокупность дхарм конституирует весь психофизический опыт и всю переживаемую реальность: «Все, что есть, суть дхармы, и дхармы суть все, что есть», как учили раннебуддийские мыслители.

Представление (*самджня*; кит. *сян*) — термин, передающий идею представления, понятия, воспринятого образа-гештальта, идеи чего-то и тому подобного.

Благость счастья (*пунья*; кит. *фудэ*) — заслуги, накапливаемые бодхисаттвой на пути совершенствования.

[7] Мудрые личности (*арья пудгала*; кит. *сянь*) — монахи и святые (архаты, пратьекабудды, бодхисаттвы и Будды), в отличие от «обычных людей», профанов, обывателей.

Недеятельные дхармы (*асанскрита дхарма*; кит. *у вэй фа*) — дхармы, не подверженные проявлению в сансаре, к которым относили пространство развертывания психического опыта (*акаша*) и два вида «прекращения» (*ниродха*), то есть нирвану.

[8] Согласно буддийской космологии, тысяча тысяч «обычных» миров, подобных нашему «саха»), образуют особую структуру, называемую «большой тысячей» миров. В сутре говорится о трех тысячах таких структур, то есть о трех миллиардах миров.

Семь сокровищ — символические предметы, почитаемые буддистами: круг совершенства, восьмиугольная драгоценность, исполняющая желания (*чандамани*), фигура женщины, приносящей покой, фигура министра, фигура слона с восьмирибусным кругом на спине, лошадь с чандамани на спине и фигура военачальника. В Индии эти семь предметов считались регалиями чакравартина вселенского монарха, обладавшего признаками Будды. В буддизме Махаяны имеют сложное символическое значение. Семью сокровищами также называют семь видов драгоценных камней или благовоний.

[9] Это место может пониматься иначе. Возможен перевод: «То, что называется дхармами Будды, не есть дхармы Будды». Тогда иероглиф «фа» («дхарма») будет иметь значение не Учения Будды, а «дхармы» как элемента в философском смысле.

[10] Сротапанна («вступивший в поток») — первый плод на пути практики (*бхавана марга*), согласно учению Хинаяны. «Вступившему в поток» обеспечен успех на его пути к нирване. Он уже не может попасть в разряд «обычных людей», профанов (*притхаг джана*).

[250]

[11] Сакридагамин («тот, кто вернется один раз») — обозначение второго плода «пути практики». Сакридагамину предстоит еще раз родиться на уровне «мира желаний» (*камадхату*; кит. *юй цзе*).

[12] Анагамин («тот, кто не вернется») — третий плод пути практики. Анагамин более не возвращается на уровень мира желаний.

[13] Архат («достойный») — святой обретший полное освобождение, нирвану. Махаяна считает идеал архатства недостаточным и провозглашает своей целью не покой нирваны, а пробуждение, просветление (*бодхи*) и достижение состояния Будды на благо всех живых существ.

[14] Аранья (кит. *у чжэн*) — жизнь без ссор и вражды; отсутствие конфликтов и враждебности, мир; свобода от страстей и аффектов; жизнь в уединении; спокойствие и умиротворенность. Араньявихарин — человек, живущий в лесном уединении, в спокойствии и мире. Харибхадра, индийский комментатор праджня-парамитских текстов, поясняет этот термин как состояние внутренней умиротворенности и доброго отношения к окружающим.

[15] Имеется в виду Будда Дипанкара, который, как этому учит буддизм, проповедовал во время одной из предыдущих жизней Сиддхартхи Гаутамы и предсказал ему, что через много рождений тот станет Буддой по имени Шакьямуни.

[16] Земли Будды («Поля Будды», *буддхакшетра*; кит. *фо ту, фо го ту*) — имеются в виду или просто все неисчислимые миры буддийской космологии, или особые, «очищенные», миры, в которых всецело царит принцип буддийской Дхармы.

Небожители (*дэва*) — божества, особый вид живых существ, также пребывающих в сансаре. К ним буддизм относит и богов древней ведийской религии индийцев (Брахму, Индру, Варуну и других). Асуры — воинственные титаны, враждующие с богами.

Пагода (кит. *та*) — китайское обозначение буддийского реликвария, ступы.

[17] Кит. *Цзиньган божо-боломи (Ваджра праджня-парамита)* — «Переводящая в Запредельное Алмазная (ваджра) Премудрость».

[18] Другими словами это можно выразить так, эксплицировав идею сутры: «Когда Будда проповедовал о пылинках, то это были не пылинки, поэтому обо всех пылинках Будда проповедовал как о не пылинках. Это и называют пылинками». Это означает: «Когда говорится об "А", то это не есть "А", поэтому говорить об "А" следует как о "не А" (таким образом, реальность как она есть определяется через отрицание, ибо ее нельзя обозначить). Это и называют "А"».

[19] Первая парамита — парамита (совершенство) даяния (дана парамита; кит. бу ши боломи). Парамита терпения, или совершенство терпения, — *кшанти парамита*; кит. *жэнь жу боломи*.

Сюжет о царе Калинге взят из джатак — дидактических повествований о предыдущих жизнях Бодхисаттвы, будущего Будды Шакьямуни.

[20] Имеется в виду Махаяна (кит. *да чэн/шэн*).

[21] Хинадхимуктика (кит. *лэ сяо фа чжэ*) — имеются в виду последователи Малой Колесницы, Хинаяны.

[22] Имеются в виду дурные (неблагие) формы рождения: как животного, голодного духа (прета) и обитателя ада.

[251]

[23] Кальпа — космический цикл, мировой период, эон, длящийся от формирования мира из пустого пространства под воздействием совокупной кармы живых существ предыдущего цикла до его разрушения, после чего начинается новая кальпа.

[24] Число «84» и производные от него имели в Индии символическую нагрузку и часто использовались в сакральных контекстах.

[25] Другими словами, Будда — не просто человек, обретший пробуждение, а сама реальность, абсолютная природа сущего.

[26] Благие дхармы (*кушала дхарма*; кит. *шань фа*) — дхармы без притока аффективности (анасрава), способствующие духовному освобождению и поэтому подлежащие культивации в процессе созерцательной практики и нравственного совершенствования.

[27] Имеется в виду чакравартин — вселенский благой монарх, наделенный семью сокровищами и, подобно Будде, наделенный тридцатью двумя признаками великого человека

(выпуклость на черепе — ушниша, знак колеса на ступнях ног и другие).

[28] После этих слов в переводе И-цзина и других поздних переводчиков сутры на китайский язык (начиная с Парамартхи, Чжэнь-ди, середина VI в.) добавлены еще строки, имеющиеся и в критическом издании санскритского текста сутры Э. Конзе: «должно рассматривать сущность Дхармы Будды как Дхармовое (абсолютное. — Е. Т.) Тело наставника; в сущности Дхармы нет ничего познаваемого — поэтому и познание ее не может быть свершено» (перевод выполнен с китайской версии И-цзина, вторая половина VII в.).

[29] Другими словами, не только нет таких сущностей (дхарм), как «я» (атман), «личность» (пудгала), «существо» (саттва) и «вечная душа» (джива), но и ни одна дхарма как таковая не обладает собственной природой (свабхава) и независимой самодостаточной сущностью.

[30] Английский буддолог Э. Конзе отмечает, что это место почти во всех редакциях «Ваджрачхедики» и во всех переводах выглядит по-разному (это относится и к китайским переводам). Вариант Кумарадживы Э. Конзе предлагает переводить так: «Когда он не схватывает знаки, то и Таковость остается непоколебимой (*ачала*; кит. *бу дун* — «недвижной»).

[31] Мирские последователи буддизма, мужчины (упасака) и женщины (упасика).

Приложение II

Литература шастр

Компендиум Махаяны (Махаяна сампариграха шастра)

Асанга

[252]

Трактат выдающегося индо-буддийского философа **Асанги** (IV — V вв. н. э.) «Компендиум Махаяны» (Махаяна сампариграха шастра или Махаяна санграха шастра) принадлежит к классическим памятникам буддийской философской мысли. Асанга вместе со своим братом, великим мыслителем Васубандху, часто называемым Вторым Буддой, является основателем религиозно-философской школы йогачара (школа практики йоги), или виджнянавада/виджняптиматра (школа «только лишь сознания»). Основная идея этой школы заключается в том, что единственной реальностью является сознание (виджняна) и его состояния. Виджнянавадины разработали учение о «сознании-сокровищнице» (алая-виджняна) как источнике всех эмпирических форм сознания вместе с присущей им субъектно-объектной дихотомией и о трех уровнях реальности (трисвабхава), разработали методы тончайшего анализа психических состояний и явились пионерами в области феноменологии сознания. Одновременно ими разрабатывались и проблемы сугубо религиозного характера: учение о Трех Телах Будды, доктрина совершенств (парамита) как средств для обретения просветления и теория пути бодхисаттвы.

Философское творчество Асанги и Васубандху подготовило расцвет буддийской эпистемологии и логики в трудах поздних йогачаринов — Дигнаги, Дхармакирти и их последователей. Асанга был весьма плодовитым автором. Помимо «Компендиума Махаяны», ему принадлежит много иных произведений, в частности самый объемистый из всех буддийских философских текстов — «Йогачарья бхуми шастра» («Трактат о ступенях учительного делания йоги», обобщивший как религиозно-сотериологическое учение махаянского буддизма, так и философские идеи школы йогачара. Связывается имя Асанги и

[253]

с пятью трактатами, которые согласно традиции, ему продиктовал сам грядущий Будда — бодхисаттва Майтрея (по мнению ряда буддологов, речь идет просто о монахе — учителе Асанги, носившем это имя и позднее отождествленный с бодхисаттвой). Эти тексты также раскрывают фундаментальные аспекты религиозной философии буддизма Махаяны.

Трактат Асанги «Компендиум Махаяны» является одним из синтезов философии школы только лишь сознания. В его десяти главах рассматриваются практически все аспекты учения виджнянавады.

Санскритский оригинал труда Асанги был, как и большинство других санскритских буддийских текстов, утрачен в период упадка буддизма в Индии и мусульманских завоеваний на индийском субконтиненте. Он сохранился лишь в китайских и тибетских переводах. Настоящий перевод, являющийся первой попыткой представить произведение Асанги на русском языке, выполнен с китайской версии буддийского проповедника и мыслителя Парамартхи (Чжэнь-ди, VI в. н. э.) по изданию: Тайсё синсю дайдзюкё («Трипитака годов Тайсё»). Т. 31, № 1593. Токио, 1968. С. 112-132. Вниманию читателя предлагаются первые две главы «Компендиума Махаяны», посвященные в основном обоснованию доктрины базового сознания (алая-виджняна) и сопутствующим темам.

Компендиум Махаяны (Махаяна сампариграха шастра)

Глава 1. Обо всех именах превосходного свойства базовой опоры

«Компендиум Махаяны» — это абхидхармическое [1] учение, и в одной из сутр Великой Колесницы Превосходнейший в мире Будда [2] так сказал о нем, обращаясь к бодхисаттвам-махасаттвам [3], вошедшим благим образом в смысл гатх [4] Великой Колесницы и желающим уяснить себе совершеннейшие благие качества Великой Колесницы: «Все Превосходнейшие в мире Будды обладают десятью превосходными свойствами, с которыми не могут сравниться и которые не может превзойти ни одно из свойств иных учений». Что касается этих десяти свойств, то они таковы: первое свойство называется превосходным свойством адекватного познания базовой опоры, второе свойство называется превосходным свойством адекватного познания, третье свойство называется превосходным свойством адекватного познания вхождения, четвертое свойство называется превосходным свойством вхождения в постижение причин и следствий, пятое свойство называется превосходным свойством вхождения в постижение причин и следствий для совершенствования в установлении различий, шестое свойство называется превосходным свойством совершенствования в установлении различий для опоры на учение о следо-

вании обетам, седьмое свойство называется превосходным свойством опоры на учение о сознании, исходящее из вышеуказанного, восьмое свойство называется

[254]

превосходным свойством опоры на учение о мудрости, исходящее из вышеуказанного, девятое свойство называется превосходным свойством учения о плоде блаженного упокоения, десятое свойство называется превосходным свойством премудрого усмотрения различий. Именно относительно превосходных свойств этих десяти принципов Так Приходящий [5] и говорил, что они совершеннее всех свойств иных учений. Если таким образом изъяснять смысл сутр, то станет ясно, что учение Великой Колесницы есть подлинное учение Будды.

Спросим еще раз, каким образом из этого беглого объяснения неопровержимо следует, что доктрина Великой Колесницы превосходит все иные учения? Но ведь из этого беглого объяснения тех десяти принципов следует несомненный вывод, что в учении Великой Колесницы есть то, чего нет в учении Малой Колесницы [6].

Что же это за десять свойств?

То, что называют алая-сознанием [7], обозначает свойство адекватного познания базовой опоры. Существует три вида уровней своебытия. Первый называется бытием с опорой на другое, второй называется бытием различаемого, третий называется бытием истинно сущего [8].

Разъясняя свойство адекватного познания, учение о только лишь сознании говорит о свойстве адекватного познания вхождения. Доктрина шести парамит [9] разъясняет свойство вхождения в причины и следствия. Учение о десяти ступенях пути бодхисаттвы разъясняет свойство совершенствования в установлении различий через вхождение в причины и следствия. Те благие обеты, заповеди и запреты, которых придерживается бодхисаттва, разъясняются через свойство совершенствования в различении благодаря учению о соблюдении обетов. Созерцательное сосредоточение таких видов, как сосредоточение — *шурангама* [10], сосредоточение пустоты сосуда и другие, разъясняют свойство учения о сознании. Лишенная конструирования различий мудрость разъясняет свойство учения о премудрости. Нирвана без местопребывания разъясняет свойство плода блаженного упокоения.

Что касается учения о трех видах Тел Будды [11], то оно говорит о таких Телах, как Тело Своебытия, Тело Соответствия и Превращенное Тело; учение об этой триаде разъясняет свойство плода лишенной конструирования различий мудрости.

Поскольку эти десять свойств присущи только Великой Колеснице, что и отличает ее от Малой Колесницы, говорится о ее первенствовании. Поскольку сам Превосходнейший в мире Будда объяснял бодхисаттвам эти десять принципов, ясно, что все Превосходнейшие в мире Будды Великой Колесницы наделены десятью превосходными свойствами, а поэтому вполне очевидно, что Великая Колесница несравненно совершеннее иных учений.

Спросим теперь, каковы же эти десять превосходных свойств, благодаря которым Великая Колесница столь очевидно несравненно совершеннее иных учений?

[255]

Ведь Так Приходящий поистине верно учил о том, что достижения на пути Малой Колесницы не могут сравниться с достижениями на пути Великой Колесницы. Ведь в учении Малой Колесницы никто не видел объяснения и одного из этих десяти принципов, тогда как все они исчерпывающе объясняются Великой Колесницей. Кроме того, постижение этих десяти смыслов способно привести к наивысшему бодхи. Свершения и достижения на этом пути таковы, что с него нельзя сойти и повернуть обратно. Ведет же он к обретению всеведения всеми живыми существами. Поэтому гатха гласит:

*Свойства адекватного познания и опоры на него,
Вхождения в причины и следствия и совершенствования,
Три вида учения и плод упокоения, —
Вот та мудрость, которую объемлет наивысшая Колесница.
Превыше этих десяти смыслов нет ничего,
Ибо они есть условие бодхи — пробуждения.
Поэтому Будды Великой Колесницы говорят,
Что это превосходнейшие десять смыслов.*

Зададим вопрос, о чем мы будем говорить после изложения этих десяти принципов?

Начинающий продвигаться по пути учения бодхисаттва должен сперва научиться смотреть на все дхармы как на причинно обусловленные по самой их сути. Из этого усмотрения порождения всего по закону двенадцатеричной цепи причинно-зависимого происхождения [12] производится прозорливая мудрость.

Далее, относительно причинно порожденных дхарм, следует различать их субстанцию и их свойства. Если мудрость обладает способностью узреть возрастание и увеличение, а также убывание и уменьшение применительно к этим двум аспектам, то можно избежать ошибок. Ведь правильное совершенствование должно привести к проникновению во все свойства причинно обусловленных сущностей, после чего достигается освобождение от всех препятствий. После этого сознанию становится доступным адекватное познание сущности и свойств. Но прежде следует практиковать шесть парамит, обретение совершенства в которых приводит к состоянию чистоты и покоя, и это состояние уже не может быть утрачено. И в свою очередь, опора на чистоту и покой ума приводит к тому, что в чистоте и покое охватываются все парамиты. Движение по пути совершенствования на десяти уровнях восхождения бодхисаттвы требует от одной до трех асанкхей калп [13], и только после этого бодхисаттва обретает совершенство в трех учениях.

Плодом этого совершенства в учении является нирвана и наивысшее бодхи. Вот, что следует знать после получения знания относительно десяти принципов.

[256]

Все знающие эту последовательность непременно обретают совершенство на пути Великой Колесницы. Если начать говорить об адекватном познании, то необходимо знать, что базовая опора носит имя алая-сознания. Где же Превосходнейший в мире говорил об этом сознании и где он называл это сознание алаей? Гатха из «Обозрения Абхидхармы» Превосходнейшего в мире Будды гласит:

*Этот мир не имеет начала во времени,
И все дхармы опираются на приостановление,*

*И если известны все пути к пробуждению,
То нирвана непременно будет обретена.*

В «Абхидхарме» есть также гатха, гласящая:

*Все дхармы опираются на местопребывание во вместилище,
Это сознание, вмещающее в себя все семена [14];
Поэтому оно называется «алая» [15], —
Так я наставлял людей наиболее выдающихся способностей.*

Эти две гатхи из агамы [16] ясно сообщают о сущности и имени этого сознания.

Вопрос:

Почему Будда сказал, что это сознание называется «алая»?

Все дхармы, относящиеся к категории рожденных и нечистых, скрыты в этом вместилище; по этой причине оно так названо. Ведь это сознание является причиной сохранения всех дхарм, вмещая их в себя. Кроме того, все живые существа, имея это сознание своим вместилищем, из него заимствуют представление о свойстве наделенности «я». Вот поэтому оно и называется «алая-сознанием», как о том и возвещает агама.

Гатха из почастного разъяснения сутры гласит:

*Ухватывающее сознание глубоко и утонченно;
В его потоке плывут семена дхарм.
Я никогда не говорил обычным людям,
Что оно отчленяет объекты и крепко цепляется за «я».*

Вопрос:

Почему это сознание также называется «адана-сознанием» [17]?

Оно способно поддерживать все наделенные материальностью корни — индрии. Оно держится за все, имеющее отношение к получению, порождению, приобретению, будучи базовой опорой всего.

[257]

По какой причине?

Это сознание крепко ухватывает все наделенные материальностью корни — индрии — и держится за них, не разрушая их и не отпуская. Так достигается последний предел континуальной последовательности развертывания свойств. И в момент восприятия оно способно вобрать воспринятое и скрыть его в себе. Таким образом и обретается тело на одном из шести путей существования. По той причине, что это сознание воспринимает явления и крепко ухватывается за них, его и называют адана-сознанием. Его также называют психикой [18]. В соответствии с этим и Превосходнейший в мире Будда говорил о психике, уме и сознании.

Ум [19] бывает двух видов. Ум первого вида способен, взаимодействуя с объектами, порождать последовательность взаимообусловленности. Здесь умом считается сознание предыдущего момента. Благодаря этому сознанию рождается представление о базовой опоре, как об уме.

Ум второго вида — это загрязненный ум. Он находится в полном взаимодействии и гармонии с четырьмя базовыми аффектами. Первый аффект — вера в реальность самости, второй аффект — невежество относительно природы «я», третий аффект — привязанность к «я», четвертый аффект — неведение. Это сознание, в котором находят опору и прибежище все остаточные аффекты. Это аффективное сознание рождается благодаря опоре на ум первого вида. Из-за загрязненности этого ума второго вида и из-за наличия обусловленных чувственных объектов и их последовательного развертывания формируется способность различения и ментального конструирования. Этот второй аспект и называют умом в собственном смысле.

Вопрос: а откуда известно о существовании загрязненного ума?

Если бы этого вида психики, единственного проводника заблуждения, не существовало бы, то нельзя было бы сказать, что есть и само заблуждение. Дхарма этого ума находится в такой тесной ассоциации с пятью сознаниями чувственных восприятий, что кажется просто несуществующей. И по какой причине? Эти пять сознаний чувственных восприятий сосуществуют одновременно, опираясь друг на друга и пребывая друг в друге. В таком случае и говорят о глазе и всех других корнях чувственного восприятия. Кроме того, этот ум называют умом, соответствующим отсутствию предмета. Кроме того, психика, фиксирующаяся на упокоении при условии отсутствия представлений, фиксируется на отсутствии иного.

И по какой причине?

Загрязненная психика, фиксирующаяся на отсутствии представлений, не одинакова с психикой, обнаруживающей фиксацию при проявлении упокоения. Но два этих типа фиксации по сути своей не отличаются друг от друга. Далее, во время пребывания на Небесах отсутствия мысли не имеется ни потока сознания, ни утраты, ни загрязнения. В этом состоянии как бы нет ни

[258]

воззрения о наличии «я», ни привязанности к «я». А что касается всех прочих состояний, неразрывно связанных с возникновением ментального конструкта «я» с благой, неблагодой и нейтральной окраской психики, они совершенно не таковы. Однако именно неблагогие психические состояния находятся в соответствии с привязанностью к представлению о «я». Представление о наличии «я» и чувство «я» активизируются такими психическими состояниями, однако не активизируются благими и нейтральными состояниями. Если эти два вида психики проявятся одновременно, то никакого ущерба от этого не будет. Если же они установятся и начнут действовать во взаимодействии с шестым сознанием, то тогда будет ущерб.

Пребывая в заблуждении, ум не действует один, а уподобляется пяти сознаниям.

Две формы фиксации не разнятся между собой, а ум и присущие ему имена оказываются беспредметными.

Когда нет представлений, нет и хватания за «я» и нет также потока соз-

нания.

При благих, неблагих и нейтральных состояниях не обязательно должно возникать хватание за «я».

Когда нет отделения от загрязненной психики, тогда диада и триада свойств будут противостоять друг другу.

Если бы не было всех этих местопребываний [20], то хватание за «я» вообще бы не родилось.

Для того, кто видит природу истинной реальности, ни одно из препятствий не возникнет.

Того же, кто действует во всех местопребываниях, назовут тем, кто действует один, пребывая в неведении.

Поскольку этот вид психики является загрязненным, он охватывает также и природу нейтральных состояний. Он также в равной мере взаимно согласуется четырьмя формами сомнений. Например, все психические состояния миров форм и не-форм без исключения являются нейтральными, поскольку в этих двух мирах аффекты пребывают в сокрытии во вместилище шаматхи [21]. В этом состоянии психика разворачивается равномерно, не проявляя свою аффективность, и третий уровень субстанции ума не может быть достигнут в отрыве от алая-сознания. По этой причине алая-сознание находит свое наиболее полное выражение в уме. Опираясь на вложенные умом в алая-сознание семена, рождаются все остальные формы сознания.

Вопрос:

В каком случае об этом уме говорят как о психике?

[259]

Когда его рассматривают в отношении многочисленных видов семян, внесенных в него силой энергий привычки [22].

Вопрос:

По какой причине получается так, что последователи Колесницы слушающих голос [23] ничего не говорят об этих свойствах психики, а вы говорите об алая и адана, называя их тончайшими началами, охватывающими всю сферу чувственно воспринимаемых объектов. Слушающие голос не занимают слишком высокой позиции на пути к обретению всеведения, поэтому среди них неизвестны эти учения. Их задача заключается в том, чтобы посредством завершенной мудрости идти к полноте первоначального обета, поэтому им и не сообщается об этих учениях. Но все бодхисаттвы должны занимать высокую позицию на пути к обретению всеведения, и поэтому Будда проповедовал им эти доктрины. И по какой причине? Если отказаться от обретения этой мудрости всеведения, то наивысшее бодхи лишится своего местопребывания.

Далее, следует сказать, что Так Приходящий прояснил эти учения приверженцам Колесницы слушающих голос, используя для этого другие имена. Так, в одной из сутр агамы говорится: «Все мирские люди наслаждаются алая, любят алая, упражняются алая, облакаются в алая, чтобы упокоить алая» [24]. Так Приходящий проповедовал истинную Дхарму [25], и он, стремясь к тому, чтобы мирские люди любили слушать его, закладывал в их уши наставления, стимулировавшие деятельность ума в направлении проявления мудрости и стремления к правильному

усердию. Ведь истинная Дхарма Так Приходящего как раз и предназначена для восприятия и осуществления тех, кто стремится к упокоению и умиротворению алая. И с тех пор, как Так Приходящий покинул мир, это учение остается наиболее редко обретаемым и наделенным недоступными для мысли достоинствами. Это учение было явлено миру как учение о коренном сознании и о нем, уходя из мира, Так Приходящий возвестил в сутрах, наделенных четырьмя видами благих качеств.

Учение об этом сознании, называемом, однако, другими именами, было явлено и последователям Колесницы слушающих голос. Так, в агамах махасангхиков [26] это сознание явлено как базовое коренное сознание, на которое опираются другие виды сознания, подобно тому как дерево опирается на свои корни. Махисашики, используя другое название, также говорят об этом сознании. Они называют его скандхой — источником смертей и рождений. И по какой причине? Ведь континуальная последовательность развертывания психического и физического временами прерывается, но семена, пребывающие в психическом начале этого типа, существуют непрерывно. Поэтому следует знать и опираться на это знание, что такие сущности, как адана, алая, базовое коренное сознание, скандха — источник смертей и рождений (а все это лишь имена, используемые последователями Малой Колесницы для обозначения алая-сознания), образуют царственный путь Учения.

[260]

Находятся, правда, и такие наставники, которые говорят, что психика, ум и сознание — только разные слова, имеющие, однако, один и тот же смысл. Но смысл их не одинаков. О том, что ум и сознание отличаются друг от друга, уже говорилось выше, но следует знать, что и слово «психика» употребляется в разных смыслах. Есть также и такие наставники, которые говорят, что когда, как об этом сказано выше, Так Приходящий проповедовал в мире, что миряне радуются сознанию алая и наслаждаются им, то под алая-сознанием он имел в виду просто пять скандх привязанности.

Есть и такие наставники, которые утверждают, что алая — это взаимное соответствие привязанности к приятным ощущениям и влечений.

Есть также наставники, которые утверждают, что привязанность к воззрению относительно существования самости и есть алая. Но все эти наставники находятся в заблуждении относительно природы алая, как это видно из содержания агам. Поэтому наставники, придерживающиеся таких точек зрения, хотя и считают себя последователями Малой Колесницы, но в действительности проповедуют учения, несовместимые с ее принципом. Если же найдется человек, не пребывающий в заблуждении относительно природы алая-сознания, то даже если он останется приверженцем Малой Колесницы, его принцип понимания все-таки окажется наивысшим.

Почему он окажется наивысшим?

Если придерживаться того мнения, что скандхи [27] привязанности суть алая, то подобный взгляд непременно поведет к получению горького плода страданий в последующей жизни. Это хватание за скандхи как за алая — наиболее противоразумное и вредное заблуждение [28]. И эта приверженность идее скандхи отнюдь не то, что следует любить. Ведь живые существа в своих привязанностях и радостях отнюдь не следуют истинному принципу.

И по какой причине?

Ведь в живых существах не возникает устойчивое желание отрешиться от привязанности к скандхам. Их стремление заключается только в том, чтобы приятные переживания всегда сопровождали их восприятия и они бы получали желаемое. Поскольку начиная с уровня четвертой ступени медитативного сосредоточения и в более высоких мирах подобные приятные переживания отсутствуют, то живые существа, обретшие рождение в высших мирах и не получающие их, чувствуют себя обездоленными и поэтому вновь рождаются в мирах гнета и страдания [29]. Вот поэтому и можно сказать, что живые существа в своих привязанностях и радостях отнюдь не следуют истинному принципу.

Если же мы рассмотрим это воззрение о природе телесного существования в свете истинного Учения, то мы увидим, что вера в не-я и наслаждение им отнюдь не есть то, что любят живые существа, поскольку именно за это алая-сознание хватается психика живых существ, воспринимая его в качестве своего внутреннего «я». И если живое существо получит при рождении дурную

[261]

форму существования, то его скандха, определявшая желание страдать, немедленно исчезнет и никогда более не возникнет. Однако поскольку алая-сознание прочно связано с любовью к своему «я», к этому не прибавится желание наслаждения от пресечения существования самостного «я». И хотя в случае рождения в мирах выше четвертой ступени сосредоточения не наслаждаются больше переживанием чувственных удовольствий, в сознании-алая сохраняется и не прерывается любовь к самостному «я».

Если мы посмотрим на это в свете истинного Учения, то увидим, что даже в том случае, если возникает желание наслаждаться «не-я» и противостоять воззрению телесного существования, тем не менее в алая-сознании все же сохраняется любовь к своему самостному «я» и через это алая-сознание поддерживает свое устойчивое существование. Это сознание является превосходнейшим среди всех видов сознания, и поэтому еще одним его именем является «совершенно утвержденное сознание».

Глава 2. О свойствах

А теперь спросим, как следует смотреть на свойства этого совершенно утвержденного сознания.

Если в самом общем виде говорить об этих свойствах, то можно сказать, что существует три вида их.

Первый — это свойство установления самости.

Второй — это свойство установления причинности.

Третий — это свойство установления следствия.

Что касается свойства установления самости, то оно опирается на энергию привычки всех нечистых видов дхарм. А семена, которые порождаются, охватываются и поддерживаются ею, формируют сосуд-вместилище. Это называется собственным свойством.

Что касается свойства установления причинности, то следует сказать, что в качестве причины порождения всех этих видов нечистых видов дхарм следует считать это сознание, содержащие все семена. Это называется свойством причинности.

Что касается свойства следствия, то это сознание непрестанно с безначальных времен испытывает воздействие энергии привычки всех и всяческих семян нечистых видов дхарм; поэтому оно и поддерживает свое существование. Это называется свойством следствия.

Какая же дхарма называется энергией привычки? Какой смысл в том, что эту энергию привычки называют выявляющей желания?

Эта дхарма находится в полном соответствии с другими свойствами, рождаясь и исчезая вместе с ними, а потом становясь причиной, обуславливающей

[262]

будущее рождение и его характер. Вот в чем смысл утверждения относительно выявляющего характера этой дхармы.

Вот, например, цветок относится к растению как его энергия привычки: ведь цветок рождается и гибнет вместе со всем растением, но именно цветок является причиной наличия у всех поколений этого растения аромата. Также и у человека то или иное влечение проявляется в виде энергии привычки, причем сознание человека находится в единстве с его влечением, возникая и исчезая вместе с последним, но причина всего множества последующих рождений человека коренится в трансформациях его сознания. Много слушающие люди наделены энергией привычки, ведущей к развитию у них склонности к многослушанию. Но сама мысль о слушании рождается и исчезает у них только одновременно с соответствующим актом сознания. Непрерывная повторяемость таких актов сознания делает понятной причину порождения склонности. Поскольку эта энергия привычки со временем обретает все большую устойчивость, то и говорят, что человек приобретает привязанность к дхармам. Но принцип функционирования этого порождения следует понимать только исходя из теории алая-сознания.

Почему говорится, что эти загрязненные семена и тождественны алая-сознанию, и отличны от него?

Так говорится постольку, поскольку они не имеют другой субстанции, кроме алая-сознания, находясь с ним в таком тесном единстве, что их весьма трудно разделить, но они и не являются неотличными от него. Когда алая-сознание рождается таким образом, рождается и сила энергии привычки, приобретающая способность акцентировать момент различия. Поэтому и употребляется выражение «все семена».

Каким образом алая-сознание и все виды загрязненного одновременно взаимно обуславливаются?

Это можно сравнить с отношением света свечи и фитиля: когда они появляются, то и жар огня появляется одновременно с ними в порядке взаимообусловленности. Или когда одежда человека зацепляется за древесную колючку, то он уже не может идти дальше и вынужден остановиться. Следует знать, что коренное сознание и сила энергии привычки являются причинами друг друга. В этом и заключается их

природа. Так, сознание является причиной наличия загрязненных дхарм, а загрязненные дхармы являются причиной наличия сознания.

И почему же?

Ведь, кроме этих двух дхарм, нельзя найти никакой другой причины.

Почему об энергии привычки не говорится как о имеющей много видов и почему не говорится о различиях между этими разными видами?

Почему же в таком случае одна энергия привычки может быть причиной рождения множества дхарм?

[263]

Здесь можно привести такой пример. Ткань состоит из множества разноцветных нитей. Но если она попадет в грязный котел, то вся станет одноцветной от грязи. Точно то же самое происходит и тогда, когда все множество дхарм алая-сознания оказываются под воздействием силы энергии привычки: все они обнаруживают одну и ту же природу, и никакого множества видов здесь нет. Так и в результате загрязнения ткани больше не видно разных по цвету нитей, но вся ткань становится одноцветной. В алая-сознании же имеет место обусловленное порождение. Эта проблема относится к числу наиболее тонких и глубоких во всей доктрине Великой Колесницы. Если же говорить в самом общем смысле, то можно сказать, что существует два типа обусловленного порождения. Первый — конструирование различий в самобытии, второй — конструирование различий по принципу «нравится — не нравится».

Имея своей базовой опорой алая-сознание, все дхармы возникают и рождаются. Это называется обусловленным порождением в самобытии. По причине различения множества дхарм всех видов, причинно обусловленных самобытием, появляется двенадцатеричная цепь причинно-зависимого происхождения. Ее характер отражает принцип различения, описываемый как «нравится — не нравится», ибо различие между путями блага и зла определяется характером влечения («нравится») или не-влечения («не-нравится»). Так и возникают все виды причинной обусловленности.

Если человек не видит в силу своих заблуждений, что первым членом цепи причинной обусловленности является алая-сознание, то он начинает считать самобытие причиной рождений-смертей, или начинает верить в астрологию и силу созвездий, или начинает придерживаться убеждения в существование естественных процессов изменений, или начинает признавать восемь самосущих «я», или вообще начинает заявлять, что все беспричинно. Если же человек не усматривает причинную обусловленность второго рода, то он начинает веровать в Я как творца и в душу как получателя. Это все равно, как если бы много слепцов, никогда ранее не видевшие слона, пытались бы на ощупь познакомиться с ним. Один пощупал бы хобот слона, другой — бивни, третий — уши, четвертый — ноги, пятый — хвост, а шестой — спину слона. И если бы некий человек спросил бы их, на что похож слон, то один сказал бы, что на ручку плуга, другой — что на дубину, третий — что на сито, четвертый — что на столб, пятый — что на метлу, а шестой — что слон похож на горный камень. Если человек не понимает двух видов причинного возникновения, то его неведение рождает в нем слепоту и он начинает утверждать, что самобытие есть причина или что причиной всего являются созвездия, естественные трансформации, восемь самосущих «я», или он даже может заявить, что все вооб-

ще беспричинно или что причиной являются Творец и душа-получатель. Короче говоря, если не знать базовых свойств алая-сознания и свойств причин и следствий, то можно уподобиться слепцам, которые, не зная базовых признаков

[264]

слона, высказали множество нелепых суждений об этом животном. Если же в самом общем смысле охарактеризовать базовое свойство алая-сознания, то можно сказать, что это сознание плодов и следствий. Ведь все множество семян в этом сознании охватывает собой все три мира, тела, обретаемые на любом из шести путей в любой из четырех форм живых существ. Чтобы окончательно исчерпать и разъяснить смысл сказанного выше, будет дана гатха, гласящая так:

Внутреннее и внешнее нельзя постичь:

И то, и другое суть лишь условные названия.

Что же касается их внутренней сути,

То она сокрыта в семенах, которые шести видов.

В каждом акте сознания они то исчезают, то возникают,

Следуя друг за другом, и этому нет границ.

*Правильное созерцание причин и условий
ведет к постижению природы самих следствий.*

*То, что, будучи нейтральным, подвержено воздействию энергии привычки, и то, что способно оказывать воздействие,
соответствуют друг другу.*

Если бы они отличались друг от друга, то воздействие было бы невозможно — вот каково базовое свойство воздействия энергии привычки.

Шесть сознаний не соответствуют друг другу, три различия противостоят их гармонии.

*Два акта сознания не бывают одновременно, по своему характеру они
бывают избыточными, порождающими и рядоположенными.*

*Эти семена внешнего и внутреннего обладают
силой порождения и формируют условия.*

*Истлевшее и погибшее находит свое продолжение,
но затем снова гибнет и исчезает.*

*Вот, например, семена внешнего и семена внутреннего
несводимы друг к другу.*

Смысл этих слов разъясняется еще в двух гатхах:

Извне не приходит энергия привычки, внутренние семена не таковы.

*Если услышишь, что нет энергии привычки, не верь,
ибо как иначе понять природу следствия?*

*Содеянное и еще не содеянное, утраченное, обретенное —
они противодействуют друг другу.*

*Поскольку внешнее и внутреннее дополняют одно другое,
то внутри есть воздействие энергии привычки.*

[265]

Все остальные сознания опираются на алая-сознание, и их называют возникающими сознаниями. Следует знать все условия и формы их возникновения. Их также называют полученными и функционирующими сознаниями. Как гласит «Мадхьянта вибхага»:

*Первое называется обусловленным сознанием,
а сознания второго типа называются полученными.
Получение происходит посредством различения,
а все активное в них относится к дхармам сознания.*

Эти два типа сознаний взаимно обуславливают друг друга. Как гласит гатха из «Махаяна Абхидхарма сутры»:

*Все дхармы хранятся во вместилище сознания,
сознания и дхармы — одно и то же.
Они вдвоем обуславливают друг друга
и равно определяют характер следствий.*

Если мы рассмотрим первый тип обусловленного порождения, то увидим, что дхармы и сознание определяют и обуславливают друг друга.

А в случае обусловленного порождения второго типа чем обусловлены дхармы?

Это дополнительная обусловленность. Эта обусловленность производит шесть эмпирических форм сознания. Всего существует три условия. Это дополнительное условие, обусловленное условие и производное условие. Эти три вида условий также называют так:

1. Условие порождения мира циклического существования рождений-смертей.
2. Условие существования влечения и отвращения.
3. Условие получения следствий и функционирования.

Таковы все четыре вида условий.

Перевод Торчинова Е.А.

Комментарии

[1] Абхидхарма — третий раздел буддийского канона — Трипитаки, содержащий тексты философско-психологического характера. Абхидхарма — буддийская теория дхарм как элементарных психофизических состояний и единиц описания этих состояний.

[2] Великая Колесница — Махаяна, одно из основных направлений буддизма. Превосходнейший в мире (локаджьештха) — один из эпитетов Будды.

[3] Бодхисаттвы (просветленное существо) — святой, стремящийся к достижению состояния Будды (пробуждению — бодхи) на благо всех живых существ. Махасаттва (эпитет) — «великосущностный».

[4] Гатха — стих религиозного содержания.

[266]

[5] Так Приходящий (Татхагата) — один из основных эпитетов Будды.

[6] Малая Колесница (Хинаяна) — одно из основных направлений буддизма, иногда отождествляемое с ранним буддизмом, вследствие чего его сторонники называют эту доктрину Тхеравадой, то есть «Учением Старейших».

[7] Алая-сознание (алая-виджняна) — базовое (восьмое) сознание, источник всех прочих эмпирических форм сознания и опыта вообще. Учение об алая-виджняне было разработано буддийскими мыслителями школы виджнянавада (йогачара), одним из основателей которой был автор настоящего трактата Асанга.

[8] Имеются в виду три уровня реальности в соответствии с учением йогачары/виджнянавады (трисвабхава): уровень иллюзии, или ментального конструирования (парикалпита), соответствующий уровню обыденного сознания, уровень относительной реальности причинно обусловленного сущего, положенного в сознании — от алая-виджняны до шестивидного сознания чувственных восприятий (паратантра — «существующее с опорой на другое»), и непостижимый для дискурса уровень абсолютной реальности (паринишпанна), представляющий собой природу сознания (все остальное — явления, феномены или состояния сознания).

[9] Шесть парамит — шесть совершенств, ведущих к пробуждению: совершенства даяния, терпения, соблюдения обетов, усердия, созерцания и премудрости (дана, кшанти, шила, вирья, дхьяна и праджня).

[10] Один из видов предельного сосредоточения сознания (*самадхи*). Слово шурангама означает «победный марш».

[11] Согласно учению Махаяны, Будда является в Трех Телах (*трикая*) — абсолютном Теле Учения (дхармакая), Теле Блаженства (*самбхогакая*), в котором Будда является бодхисаттвам и йогинам, и Магически Созданном Теле (нирманакая), в котором Будда в виде человека-монаха проповедует на уровне нашего «мира желаний». Теория Трех Тел была детально разработана йогачаринами.

[12] Двенадцатеричная цепь причинно-зависимого происхождения (*пратитья самутпада*) — одна из основных доктрин буддизма, суть которой состоит в том, что «нет ни одной дхармы, которая не была бы порождением причин и условий» (Нагарджуна). Обычно эта доктрина иллюстрируется на примере человеческой жизни, каждый этап которой, будучи обусловлен предыдущим, обуславливает последующий:

- a. промежуточное существование между смертью и новым рождением: авидья (неведение) — сансары (волевые импульсы, ведущие к новому рождению; болоцзиди)
- b. новая жизнь от зачатия до рождения: виджняна (сознание) — нама-рупа (психическое и физическое) — шад аятана (шесть баз органов восприятия, включая ум-манас);

- с. после рождения: спарша (контакт органов чувств и предметов чувств) — ведана (чувство) — тришна/таньха (влечение, жажда удовольствий) — упадана (привязанность) — бхава (полнокровное бытие); следующая жизнь: джати (рождение, обусловленное деяниями, кармой, предыдущей жизни) — джала-марана (старость и смерть); после этого все повторяется.

[13] Кальпа — мировой цикл или период, во время которого космос появляется из пустоты, развертывается, пребывает и вновь разрушается, за чем следует его новое формирование. Асанкхея («неисчислимый») — обозначение числа, для которого нет названия. По учению Махаяны, бодхисаттве требуется три неисчислимых космических цикла, чтобы достичь состояния Будды для блага всех живых существ.

[267]

[14] Семена (*биджа*) — элементарные единицы информации, закладываемые в алая-виджняну в качестве впечатлений прошлого опыта; из них же по закону причин и условий формируется и новый опыт, в свою очередь закладывающий «семена» в алая-сознание (ср. цикл «семя — дерево — семя»).

[15] Слово «алая» означает «вместилище».

[16] Агама — базовый доктринальный текст, сутра (обычно тхеравадинской традиции). Точно определить цитируемое произведение не удалось.

[17] Адана-виджняна (базовое или фундаментальное сознание).

[18] Психика — читта.

[19] Ум — манас; здесь — мановиджняна как интегрирующий центр психического опыта, образующий стержень личности, ответственный за противопоставление «я» — «не-я» и привязанность к внешнему миру и собственной самости.

[20] Имеются в виду различные уровни мира — тройственного психокосма (траялокья). Согласно буддийскому учению, мир сансары (смертей-рождений) состоит из трех уровней — мира желаний (*камадхату*), мира форм (*рупадхату*) и мира не-форм (*арупадхату*), которые рассматриваются в философии йогачары как явления или уровни развертывания сознания.

[21] Шаматха — полное спокойствие психики; прекращение деятельности ума — манаса. Практика шаматхи является основой буддийской психотехники.

[22] Энергия привычки (*васана*) — предрасположенность сознания к развертыванию и объективации, приобретенная с безначальных времен.

[23] Слушающие голос (*шравака*) — последователи Хинаяны, стремящиеся к индивидуальному освобождению (*нирване*).

[24] Эта цитата восходит к тхеравадинской Типитаке (Трипитаке) на языке пали; раздел «Сутр средней длины» (Маджджхима никая). Слово «алая», однако, употреблено там только в связи с идеей привязанностей и без какой-либо отсылки к теории базового сознания.

[25] Слово Дхарма (в таком случае пишется здесь со прописной буквы) означает также Учение Будды.

[26] Махисаики — одна из 18-ти школ раннего буддизма, первая по времени происхождения, просуществовавшая однако в рамках Хинаяны до X в. н. э.

[27] Скандха — группа элементов/дхарм, образующих эмпирическую личность (пудгала). Обычно признается пять скандх: рупа (материя, или чувственное), самджня (способность к различению и образованию представлений и понятий), ведана (чувство), санскара (формирующие факторы волевитивно-мотивационного характера) и виджняна (сознание). Махисаики добавляли еще базовую скандху — «источник рождений-смертей».

[28] Имеется в виду брахманская доктрина атмавада, предполагающая существование индивидуального субстанциального «я», или души (атман). Буддизм отрицает существование атмана, заменяя его пятью скандхами элементов-дхарм, несубстанциальных и мгновенных.

[29] Согласно учению буддизма, миры троекосмия соотносятся с уровнями развертывания сознания, а в школе йогачара они рассматриваются как тождественные ему.

Из «Трактата о пробуждении веры в Махаяну»

(Махаяна шраддхотпада шастра; Да чэн ци синь лунь)

[268]

«Трактат о пробуждении веры в Махаяну» является одним из фундаментальнейших текстов китайской (и всей дальневосточной) буддийской традиции. Он оказал огромное влияние на все собственно китайские буддийские школы, прежде всего на Хуаянь и Чань, и уже вскоре после своего создания стал одним из самых (если не самым) часто комментируемых и изучаемых в Китае, Корее и Японии буддийских трактатов.

Традиция утверждает, что он был написан в Индии знаменитым мыслителем и поэтом Ашвагхошей (кит. Ма-мин) и переведен на китайский язык переводчиком и проповедником буддизма Парамартхой (499-569 гг.) в 550 г. Однако в настоящее время существуют серьезные основания считать, что «Шастра» была создана в самом Китае и лишь приписана Ашвагхоше. Косвенно подтверждает это предположение и то, что в настоящее время не только не существует санскритского текста трактата, но неизвестен и его тибетский перевод. Таким образом, китайский текст «Шастры» является единственным известным в настоящее время. Правда, существует еще одна китайская версия «Трактата о пробуждении веры», представляющая собой его перевод с санскрита, выполненный в VII в. Шикшанандой. Однако, скорее всего, это был перевод с обратного перевода текста (с китайского на санскрит), принадлежащего знаменитому философу, переводчику и паломнику Сюаньцзану (602-664 гг.). Существенно, что этот перевод на санскрит и был выполнен

Сюань-цзаном именно потому, что он выяснил, что столь важный для китайской традиции текст совершенно неизвестен в Индии. «Махаяна шраддхотпада шастра» тем не менее имеет форму классического индийского философского трактата и весьма трудна для перевода из-за своего предельного лаконизма.

Теоретической основой учения «Трактата о пробуждении веры» является позднемахаянская доктрина *Татхагатагарбха* (Вместилище Татхагаты, кит. *жулай цзан*). Данная доктрина, сформулированная в ряде сутр («Татхагатагарбха сутра», «Махапаринирвана сутра», «Шрималадэви симханада сутра» и др.), была осмыслена в сочинении «Ратнаготра вибхага» (или «Уттаратантра», кит. «Баосин лунь») — «Трактате о драгоценной природной сущности». Доктрина Татхагатагарбха представляет собой максимально онтологизированный вариант буддийской философии, подводящей онтологическую базу под философскую психологию буддизма. С другой стороны, доктрина Татхагатагарбха подчеркивает и обосновывает тезис об изначальной наделенности человека природой Будды. Все это было весьма созвучно тому направлению, которое уже приняла эволюция буддийской мысли в Китае в VI в.

Одним из важнейших вопросов, рассматривающихся в «Шастре», является проблема соотношения пробужденного (просветленного) и омраченного

[269]

аспектов сознания. Существенной стороной этой проблемы был вопрос о субъекте заблуждения (неведения), который решается автором текста вполне диалектически, поскольку таковым субъектом объявляется само субстратное сознание, а Татхагатагарбха провозглашается субстанциальной основой мира рождений-смертей (санскр. сансары).

К «Шастре» в Китае и других дальневосточных странах было написано множество комментариев, наиболее важными из которых могут считаться комментарии третьего патриарха школы Хуаянь Фа-цзана (643-712 гг.), Хуэй-юаня (532-592 гг.) и корейского монаха Вонхё (617-686 гг.). На «Шастру», как на высокий авторитет, ссылались практически все чаньские и хуаяньские мыслители. Полный перевод опубликован в книге: «Трактат о пробуждении веры в Махаяну». Перевод, предисловие Торчинова Е.А. СПб., 1997.

Из «Трактата о пробуждении веры в Махаяну»

Учение всех Будд содержит в себе положение о наличии основных причин и сопутствующих условий. Когда есть и причины, и сопутствующие условия, тогда формируется и результат. Например, в дереве скрыта природа огня, и наличие ее есть подлинная причина его горючести. Но если не придет человек, знающий это, и не применит подходящего средства для того, чтобы поджечь дерево, оно не загорится.

Точно так же дело обстоит и с живыми существами. Хотя в них и есть истинная причина пробуждения, заключающаяся в силе этих следов-впечатлений, но если они не встретят Будд, бодхисаттв или благого друга, наделенных должным знанием и представляющих собой сопутствующее условие освобождения от аффективных состояний и вступления в Нирвану, то Нирвана не будет обретена ими.

Если же и будет проявлена сила сопутствующих условий извне, но изнутри не будет воздействия силы следов-впечатлений чистой дхармы, то равно невозможно будет до конца отвергнуть страдания мира рождений-смертей и радостно устре-

миться к Нирване. Если же основные причины и сопутствующие условия равно наличествуют, то есть присутствует воздействие силы следов-впечатлений истинной реальности и есть милосердная помощь и сострадательная поддержка всех Будд и бодхисаттв, то тогда может появиться стремление отвергнуть все страдания, уверовать в Нирвану и совершенствовать свои благие корни. Когда совершенствование благих корней успешно обрело зрелость, тогда можно встретить Будд и бодхисаттв, которые наставят, научат, облагодетельствуют и возвеселят такое существо, дабы оно могло следовать по Пути, ведущему к Нирване.

Что касается функциональных следов-впечатлений, то они представляют собой силу внешних, относительно живых существ, сопутствующих условий.

[270]

Таких внешних сопутствующих условий может быть неисчислимо множество, но если их обобщить, то можно выделить два основных их типа.

Какие же это два?

Первый — это особые сопутствующие условия.

Второй — это общие сопутствующие условия.

Что касается особых сопутствующих условий, то их смысл таков. Когда человек, опираясь на учение Будд и бодхисаттв, начинает искать Путь, ведущий к пробуждению, побуждаемый к этому искренним стремлением, и вплоть до того момента, когда он обретает состояние Будды, он старается узреть или мысленно представить себе Будд и бодхисаттв, которые порой являются ему как родители, или как родственники, или как слуги, или как близкие друзья, или как враги.

Посредством условий, создаваемых всеми их неисчислимыми деяниями, такими, как четыре поступка милосердия [1], они укрепляют силу следов-впечатлений своего великого сострадательного печалования, дабы такой человек в большей степени возвращал свои благие корни. Они также стремятся принести благо и пользу такому человеческому существу, которое тогда бы увидело их деяния или услышало о них.

Эти сопутствующие условия, в свою очередь, бывают двух видов.

Каких же двух?

Первый — это условие быстрого действия, позволяющее быстро переправиться на другой берег существования.

Второй — это условие отдаленного действия. Оно способствует переходу на другой берег существования через длительный период времени.

Если же провести разграничение этих двух, то есть условий быстрого действия и отдаленного действия, то опять-таки окажется, что они бывают двух типов.

Каких же двух?

Первый — сопутствующие условия, возвращающие благие деяния.

Второй — сопутствующие условия, способствующие обретению Пути [2].

Что касается общих сопутствующих условий, то они заключаются в том, что Будды и бодхисаттвы стремятся перевести на другой берег существования и освободить все живые существа, постоянно и безостановочно воздействуя на них своими благими влияниями.

Посредством силы их мудрости, единой по своей субстанции [3] с истинной реальностью, они свершают и являют свои спасительные деяния в соответствии с нуждами живых существ, которых они видят и о которых слышат. По этой причине все живые существа, опираясь на практику самадхи, в равной степени обладают способностью зреть Будд.

Если же провести разграничение по типам и этих следов-впечатлений, восходящих как к самой субстанции реальности, так и к ее функциональным проявлениям, то также окажется возможным выделить два типа их.

[271]

Какие же это два?

Первый — тип еще не-соответствия. Обычные люди, последователи двух низших Колесниц и бодхисаттвы, у которых только лишь возникло стремление к пробуждению на основе воздействия на их сознание этих следов-впечатлений по причине силы их веры, могут заниматься практикой совершенствования. Не обретя, однако, еще сознания неразличения, они продолжают стремиться к соответствию свойствам субстанции реальности. Не обретя еще способности к совершенствованию свободных деяний [4], они продолжают стремиться к соответствию свойствам функциональных проявлений реальности.

Второй — тип уже соответствия. Бодхисаттвы, обретшие Дхармовое Тело и сознание неразличения, находясь в единстве с субстанцией Будд и обретя свободу деяний совершенствования [5], пребывают в соответствии со свойствами функциональных проявлений мудрости всех Будд. Они опираются только на силу Дхармы, самоестественно спонтанно самосовершенствуясь; они получают постоянное воздействие со стороны истинной реальности и проникают в нее, уничтожая таким образом непросветленное неведение.

Далее. Омраченные дхармы с безначальных времен непрерывно оставляют свои следы-отпечатки в сознании, пока не достигается состояние Будды. После этого их воздействие прекращается. Следы-впечатления чистых дхарм, напротив, не могут в будущем уничтожиться и исчезнуть [6].

Почему же это так?

Дхарма истинной реальности постоянно воздействует на сознание через свои следы-отпечатки. Когда заблуждающееся сознание уничтожается, Дхармовое Тело ясно являет себя и проявляется через свои следы-отпечатки, которые поэтому и не могут исчезнуть.

Далее. Что касается сущностного свойства собственной субстанции истинной реальности как она есть, то она не возрастает и не убывает ни в обычных людях, ни в слушающих голос, ни в одиноко пробужденных [7], ни в бодхисаттвах.

Она не родилась прежде предела времен [8] и не уничтожится после предела времен, будучи всецело вечной и постоянной. Она изначально по своей собственной природе преисполнена всеми благими качествами [9]. Поэтому можно сказать, что она в своей субстанциальной сути наделена сияющим светом великой премудрости, освещающей собою все стороны дхармового универсума.

Ее истинная сущность — всезнающее сознание, покойное и чистое по своей собственной природе и характеризующееся как вечность, блаженство, истинное «я», чистота [10]. Она подобна освежающей прохладе, будучи неизменной и абсолютно свободной. Она наделена таким количеством благих качеств, которое превосходит число песчинок в Ганге, и эти качества не отличны от нее, не существуют отдельно от нее, не разъединены с ней и не отличимы от непостижимой мыслью Дхармы Будды [11].

[272]

Эта сущность наделена всей полнотой этих качеств, не имеющих какого-либо недостатка, и называется Вместилищем Так Приходящего, а также — Дхармовым Телом Так Приходящего [12].

Вопрос: выше говорилось, что субстанция истинной реальности как она есть равностна и лишена каких-либо свойств. Почему же теперь говорится, что субстанция наделена всеми видами благих качеств?

Ответ: хотя по сути своей она наделена всеми этими благими качествами, однако при этом ей не присуще свойство различия. Она равностна и имеет один и тот же вкус. Истинная реальность как она есть — только Единое.

Что же это означает?

Поскольку она лишена каких-либо различий, лишена самого свойства наделенности различиями, она по этой причине недвойственна [13].

Как же тогда можно говорить о различиях [14]?

Сошлемся в качестве примера на свойство подверженности рождениям-смертям, присущее опирающемуся на кармическую активность сознанию [15].

Каким образом сошлемся?

Поскольку все дхармы изначально являются только сознанием и по сущности своей не сводятся к различающей мысли [16], тем не менее когда сознание охвачено заблуждением, его непробужденность полагает начало различающей мысли, вследствие чего сознание начинает воспринимать весь мир объектов. Поэтому и говорят о наличии непросветленного неведения. Тем не менее, природа сознания не подвержена возникновению и поэтому является сияющим светом великой премудрости.

Когда сознание совершает акт восприятия, тогда появляется и свойство невосприятия объектов [17]. Но природа сознания не имеет отношения к актам восприятия, и поэтому она освещает своим светом все стороны дхармового универсума.

То сознание, которое пребывает в движении, не является истинным всезнающим сознанием и лишено собственной природы. Оно лишено вечности, лишено блаженства, лишено «я», лишено чистоты. Напротив, оно охвачено суетой, аффектами, печалью, изменчивостью, а посему и является несвободным, и все эти неблагоприятные качества по своему числу превосходят песчинки в Ганге.

Из этого ясно, что поскольку природа сознания неподвижна, то она и наделена свойствами всех чистых благих качеств, превосходящих по своему числу песчинки в Ганге. Вот как можно здесь сослаться на непробужденное сознание.

Если сознание возникает, а тем более совершает акты восприятия дхарм, помещенных перед ним [18], и становится способным к порождению различающей мысли, то эти благие качества, присущие ему по природе, сокращаются.

[273]

Тем не менее все эти бесчисленные благие качества чистых дхарм есть не что иное, как Единое Сознание. И поскольку оно по своей природе не имеет ничего общего с содержанием различающей мысли, по этой причине оно и преисполнено этими качествами и называется Вместилищем Дхармового Тела Так Приходящего [19].

Далее. Под воздействием функциональных проявлений истинной реальности как она есть все Так Приходящие Будды, находясь на причинной ступени [20], проявляли великое сострадание, практиковали все парамиты [21], собирали и преобразовывали все живые существа. Они давали великие обеты, желая до конца освободить все живые существа и перевести их на другой берег существования.

Кроме того, в течение бесчисленных космических циклов [22], вплоть до самых отдаленных пределов грядущего, они смотрели на любое живое существо как на самих себя, не отличая себя от него.

И тем не менее они не схватывали свойство «быть живым существом».

Каким же образом?

В силу того, что они поистине знали, что и все живые существа, и они сами тождественны абсолютно равностной и лишённой каких-либо различий истинной реальности как она есть.

Поскольку они имели такую мудрость, объединённую с великими искусными методами, они смогли уничтожить непросветлённое неведение и узреть изначальное Дхармовое Тело.

Будучи самоестественными, они совершили все виды превосходящих всякое мышление деяний и проникли во все места мира благодаря своему тождеству с истинной реальностью как она есть.

И тем не менее они никак не обнаружили никаких признаков своей деятельности, которые можно было бы воспринять.

И по какой причине?

Ведь все Будды Так Приходящие суть лишь одно только Дхармовое Тело и воплощение свойства его мудрости [23]. Они принадлежат миру Первой Истины, а не миру, относящемуся к области Профанической Истины [24]. Они не причастны никаким мирским поступкам, и поэтому живые существа, следуя за ними, взирая на них и внимая им, получают благо. Поэтому и говорится о воздействии через них истинной реальности.

Эти воздействия бывают двух видов.

Каких же двух?

Первый — это воздействия, опирающиеся на различающее объекты сознание, и их воспринимают обычные люди, а также последователи первых двух Колесниц.

[274]

Это называют Отраженным Телом [25]. Поскольку эти люди не знают, что эти воздействия есть лишь проявление сознания, созданное его же трансформациями [26], то они считают, что они пришли откуда-то извне. Они считают, что это Тело имеет материальные ограничения [27], и не могут до конца понять его суть.

Второй — это воздействия, опирающиеся на деятельное сознание. Их воспринимает сознание бодхисаттв от первой ступени появления установки на пробуждение до завершающей ступени.

Это называют Телом Воздаяния [28]. Это тело имеет неисчислимые формы; эти формы, в свою очередь, имеют неисчислимые свойства; а эти свойства, в свою очередь, имеют неисчислимые благие признаки [29]. Те места, где эти формы пребывают, опираясь на плоды совершенных подвигов, также имеют все виды неисчислимых украшений.

Проявления этого Тела не знают границ, будучи неисчерпаемыми. Они лишены свойств каких-либо материальных ограничений. Это Тело проявляет себя в ответ на потребности живых существ и всегда сохраняет свое постоянство, не разрушается и не несет ущерба.

Все эти благие качества были обретены благодаря практике всех парамит и воздействию лишенных притока аффективности следов истинной реальности [30].

Поскольку это Тело под воздействием превосходящих мышление следов истинной реальности наделено всей полнотой неисчислимых свойств блаженства, его и называют Телом Воздаяния.

Что же касается того, что видят обычные люди, то это только грубые телесные формы. Живые существа блуждают шестью путями [31], и их видение [проявлений реальности] не одинаково, их множество, и все они отличаются друг от друга, однако в равной степени лишены свойств блаженства.

Поэтому этот тип [проявлений] называют Телом Соответствия [32].

Далее. Бодхисаттвы, возымевшие первоначальную установку на пробуждение, и прочие, благодаря их глубокой вере в дхарму истинной реальности, менее разнятся в их видении [ее проявлений].

Они понимают, что телесные свойства и величие украшений, являющихся атрибутами Тела Воздаяния, и другие тому подобные явления не появляются и не исчезают и чужды какому-либо ограничению. Они опираются лишь на сознание, будучи его явлениями, и неотделимы от истинной реальности как она есть.

Однако эти бодхисаттвы еще подвержены проведению различий и разграничений, поскольку они не вступили еще в обитель Дхармового Тела.

Если они достигают состояния «чистоты сознания», то видимые ими формы становятся все утонченнее и чудеснее, а воздействие истинной реальности

[275]

многократно возрастает. И так продолжается вплоть до завершения Пути по ступеням бодхисаттвы. Тогда способность видения достигает своего предела, и если происходит освобождение от кармически активного сознания, то исчезают и все видимые свойства, ибо Дхармовое Тело всех Будд находится по ту сторону различия «этого» и «того» [33]. Что же касается телесных свойств, то их видение прекращается.

Вопрос: если Дхармовое Тело всех Будд свободно от телесных свойств, то каким же образом оно может являть себя через нечто, наделенное телесными свойствами?

Ответ: это Дхармовое Тело и есть Тело, наделенное чувственно воспринимаемой формой [34]. Поэтому оно и может являть себя через телесную форму.

Можно сказать, что изначально материя и сознание недвойственны [35].

Поскольку материя по своей природе тождественна премудрости, телесная форма, разделенная на отдельные чувственно воспринимаемые формы, и называется Телом Премудрости [36].

Поскольку премудрость по своей природе тождественна материи, постольку и говорится, что Дхармовое Тело объемлет собою все без исключения. Явленные ею телесные формы не имеют ограничений.

Следуя сознанию, оно может проявиться во всех десяти сторонах света в виде бесчисленных бодхисаттв, бесчисленных Тел Воздаяний и бесчисленных величественных украшений. Хотя все они и отличаются друг от друга, но тем не менее не знают никаких ограничений и никаких противодействий со стороны друг друга. Их нельзя познать различающим сознанием, поскольку они являются свободными энергиями [37] истинной реальности как она есть.

Далее будет разъяснено, как перейти из мира рождений-смертей в мир истинной реальности как она есть.

Можно сказать, что, анализируя пять скандх [38], мы приходим к выводу, что они сводятся к материи и сознанию.

Объекты шести органов чувств [39] при окончательном анализе оказываются вовсе не тем, чем они нам представлялись ранее.

Что же касается сознания, то оно вовсе не имеет никаких свойств оформленной телесности, и даже если искать последние по всем десяти сторонам света, то все равно их не найти.

Если человек заблудился и принимает восток за запад, то даже если он и будет идти по неизменному маршруту, то все равно не придет туда, куда ему нужно.

Таковы и все живые существа. Они заблудились по причине неведения и стали принимать за свое сознание различающую мысль. Сознание по своей сущности недвижно. Если человек может созерцать, анализировать и познавать

[276]

суть своего сознания и поймет, что она тождественна отсутствию различающей мысли, то он может легко и успешно вступить в мир истинной реальности как она есть.

Что касается излечения от ложных привязанностей, то все ложные привязанности опираются на воззрение, согласно которому «я» существует. Если отказаться от веры в «я», то не будет и ложных привязанностей.

Есть два типа воззрения на «я».

Первый заключается в признании наличия «я» у личности.

Второй — в признании наличия «я» у дхарм [40].

Существует пять типов веры в наличие «я» у личности, которой придерживаются обычные люди.

Какие же это пять?

Первый тип заключается в том, что, услышав из сутры, что Дхармовое Тело Так Приходящего пребывает в предельном покое и подобно пустому пространству, и не зная, что об этом говорится, дабы разрушить заблуждения, начинают утверждать, что пустое пространство и есть природа Так Приходящего.

Как же исправить это заблуждение?

Следует понять, что свойство быть пустым пространством есть лишь ложная дхарма, лишенная субстанциальности и бессущностная. Это свойство лишь приписывается материи и потому как бы существует.

Признание же реальности этого свойства будет удерживать сознание в мире рождений-смертей. Поскольку же все дхармы, образующие группу материи, изначально есть не что иное, как сознание, никакой материи вне сознания нет.

Если же никакой материи помимо сознания нет, то нет и свойства быть пустым пространством. Можно сказать, что весь мир объектов — одно только сознание, приобретающее видимость реальности из-за возникновения заблуждения.

Если сознание освободится от своей омраченной деятельности, то исчезнет и весь мир объектов и останется лишь одно истинное сознание, объемлющее все без

исключения. Вот каков окончательный смысл учения о безбрежной по своей природе мудрости Так Приходящего, а вовсе не в том, что мудрость по своим свойствам подобна пустому пространству [41].

Второй тип заключается в том, что миряне, услышав из сутры, что все дхармы в основе своей воплощают пустоту, что они, вплоть до дхармы нирванической истинной реальности как она есть, также в основе своей пусты и изначально их самость пуста, будучи свободной от всех свойств, и не зная, что об этом говорится, дабы разрушить заблуждения, начинают говорить, что природой истинной реальности как она есть и Нирваны является одна лишь пустота.

[277]

Как же исправить это заблуждение?

Следует понять, что Дхармовое Тело истинной реальности как она есть по своей собственной субстанции отнюдь не пусто, а имеет природу, наделенную полнотой неисчислимых благих качеств и совершенств.

Третий тип заключается в том, что люди, услышав из сутры, что Вместилище Так Приходящего никоим образом не увеличивается и не уменьшается и воплощает в себе все дхармы благих качеств и совершенств, и не понимая смысла услышанного, начинают утверждать, что во Вместилище Так Приходящего существуют различия между собственными свойствами дхарм материального и психического.

Как же исправить это заблуждение?

Следует понять, что вышесказанное [относительно Вместилища Так Приходящего] справедливо лишь относительно истинной реальности как она есть и о различиях говорится лишь применительно к способности омраченного сансарического ума [42].

Четвертый тип заключается в том, что люди, услышав из сутры, что все загрязненные дхармы мира рождений и смертей опираются на Вместилище Так Приходящего и что все дхармы неотделимы от истинной реальности как она есть, и не понимая причины этого, начинают говорить, что Вместилище Так Приходящего в своей собственной субстанции содержит все дхармы мира рождений и смертей.

Как же исправить это заблуждение?

Ведь об этом говорится по той причине, что Вместилище Так Приходящего изначально вмещает в себя более многочисленные, чем песчинки в Ганге, чистые благие качества, неотделимые, неотсекаемые и неотличные от истинной реальности как она есть [43]. Все же более многочисленные, нежели песчинки в Ганге, загрязненные и подверженные притоку аффективности дхармы существуют лишь по видимости, и они никогда с самого безначального начала не вступали во взаимодействие с природой Вместилища Так Приходящего.

Если бы даже Вместилище Так Приходящего в самой своей субстанции содержало бы ложные дхармы и тем не менее побуждало бы живые существа к достижению пробуждения и вечного успокоения всего ложного, то ни для чего ложного просто не осталось бы места.

Пятый тип заключается в том, что люди, услышав из сутры, что мир рождений и смертей существует благодаря опоре на Вместилище Так Приходящего и что Нирвана также обретается благодаря опоре на Вместилище Так Приходящего, и не понимая смысла сказанного, начинают утверждать, что живые существа имеют начало, а раз они имеют начало, то и Нирвана, обретенная Так Приходящим, может также закончиться, и он вновь может стать живым существом.

Как же исправить это заблуждение?

[278]

Разъяснением того, что поскольку Вместилище Так Приходящего не имеет никакой временной границы в прошлом, то и свойства неведения также не имеют начала.

Если же кто-либо говорит, что источник происхождения живых существ находится за пределами трех миров, то это означает, что он повторяет доктрины внешних путей.

Кроме того, поскольку Вместилище Так Приходящего не имеет никакой временной границы и в будущем [44], то и Нирвана, обретаемая всеми Буддами, а также и все соотносящиеся с ней свойства, также не имеет никакой временной границы в будущем.

Воззрение, согласно которому дхармы наделены «я» [45], опирается на несовершенство корней учения двух Колесниц [46]. Из-за этого несовершенства Так Приходящий наставлял их последователей только лишь в доктрине об отсутствии «я» у личности, а эта доктрина не является исчерпывающей. Согласно этому воззрению, личность составлена из подверженных возникновению и гибели дхарм пяти скандх [47]. Последователи этих Колесниц страшатся пребывания в мире рождений и смертей и испытывают ложное влечение к Нирване.

Как же исправить эти заблуждения?

Ведь по своей собственной природе дхармы пяти скандх вовсе не рождаются, а следовательно, и не гибнут, изначально пребывая в Нирване. Для того же, чтобы окончательно изжить все ложные привязанности, следует понять, что все загрязненные и чистые дхармы взаимозависимы и не имеют никаких собственных свойств, о которых можно было бы говорить.

По этой причине все дхармы изначально не имеют природы ни материи, ни психики, ни мудрости, ни сознания, ни деятельного, ни недеятельного [48].

Поэтому вовсе нельзя говорить о свойствах, а все-таки продолжающим говорить об этом следует знать, что Так Приходящий, умело применяя искусные методы, проповедовал условные истины, дабы иметь возможность вести живые существа, усвоившие их, к освобождению от различающей мысли и вернуться к истинной реальности как она есть. Посредством различающей все дхармы мысли, сознание и оказывается подверженным рождениям и смертям и не может вступить в наделенную истинной сущностью мудрость.

Что касается разделения типов устремления к пробуждению по свойствам Пути, то можно сказать, что Путь, который проходят все Будды и все бодхисаттвы, возы-

мевшие сознание устремления и занимающиеся совершенствованием, может быть рассмотрен в аспекте типов устремления как бывающий трех видов.

Каких же трех?

Первый — это устремление, связанное с совершенством веры.

Второй — это устремление, связанное с пониманием и деятельностью.

[279]

Третий — это устремление, связанное с непосредственным постижением сути.

Что касается совершенства веры и возникновения устремления к пробуждению, то в людях какого типа это находит себе опору, какого рода практику предполагает, а при достижении совершенства веры у кого может появиться устремление к пробуждению?

Что касается существ так называемого неустановившегося типа [49], то среди них есть такие, которые, благодаря воздействию силы благих корней следов-впечатлений реальности, верят в карму и в плод совершенных деяний и могут совершать десять видов благих дел [50]. Такие люди отвращаются от страданий мира рождений и смертей и желают устремиться к наивысшему бодхи [51]. Если им удастся встретить Будд, то они по-родственному служат им и пекутся о них, совершенствуясь в деяниях верного сознания. По прошествии десяти тысяч кальп вера в их сознании становится совершенной. Что касается устремления к пробуждению, то оно будет укрепляться благодаря наставлениям Будд и бодхисаттв, благодаря возрастанию великого сострадания или по причине их стремления сохранить истинное Учение от исчезновения — все это будет способствовать укреплению их стремления к пробуждению. Если они таким образом, через обретение совершенства веры, обретут устремление к пробуждению, то они приобщатся к типу определившихся существ и уже ни при каких условиях не повернут вспять. О них говорят как о принадлежащих к семени Так Приходящего [52].

Однако среди соответствующих существ есть и такие, благие корни которых чрезвычайно малы, а накопившиеся в течение исключительно длительного времени аффекты исключительно сильны. Хотя они также могут встретить Будд и почитать их, в них может произрасти лишь семя обретения в будущем рождения в виде человека или божества или семя приобщения к пути двух низших Колесниц. И хотя среди них также будут люди, взыскивающие Пути Великой Колесницы, из-за неустановленности их корней они будут то продвигаться вперед, то отступать назад.

Но будут и такие, которые смогут, благодаря наличию особенно благоприятных условий, достичь формирования устремления к пробуждению еще до прошествия десяти тысяч кальп. Это может произойти благодаря телесному присутствию Будды, благодаря заботе и попечению о Сангхе, благодаря получению наставлений от последователей двух низших Колесниц или благодаря обучению у других праведных личностей — благодаря всем этим условиям может развиваться устремление к пробуждению. Но все эти виды устремления к пробуждению являются неустановившимися, и потому в случае появления неблагоприятных условий люди, наделенные ими, могут вновь отступить на уровень последователей двух низших Колесниц [53].

[280]

Комментарии

[1] Добросердечие, добрая речь, благотворительность и сотрудничество.

[2] Путь — кит. *дао*. Здесь синоним «пробуждения» (санскр. *бодхи*).

[3] Кит. *тун ти чжи*, дословно: «единотелесной (или единосубстанциальной) [с истинной реальностью] мудростью». Монах Цзы-сюань (ум. в 1038 г.) по этому поводу говорит: «По сути своей мудрость является тем же самым, что и истинная реальность... Мудрость позволяет узнать, что все люди — и обычные люди, и мудрецы, омраченные и чистые — все они равно пребывают в единстве с реальностью» // Трипитака годов Тайсё, т. 44, с. 372; Yoshita S. Hakeda. Op. cit., p. 63.

[4] Совершенствование свободных деяний (кит. *цзы цзай е сю син*). Согласно Фа-цзану, это «мудрость, возникающая после пробуждения, которая действует спонтанно, соотносясь со всеми обстоятельствами мира» // Трипитака годов Тайсё, т. 44, с. 273.

[5] Слова, выделенные курсивом, отсутствуют в тексте, помещенном в «Трипитака годов Тайсё», и восстановлены по комментарию Фа-цзана // Трипитака годов Тайсё, т. 44, с. 273.

[6] Весь анализ проблемы «неведения», предложенный в «Трактате», свидетельствует о том, что «неведение» понимается в нем как начало исключительно гносеологического, а не онтологического характера, поскольку описывается как безначальное, но не бесконечное, в отличие от вечной и непреходящей истинной реальности как она есть (санскр. *бхутататхата*), являющейся собственной природой сознания // Yoshita S. Hakeda. Op. cit., p. 64.

[7] Слушающие голос (кит. *шэн вэнь*; санскр. *шравака*) и одиноко пробужденные (кит. *юань цзюэ*; санскр. *прагьяка-будда*) — обычные в махаянских текстах обозначения последователей Малой Колесницы — Хинаяны.

[8] Начальный предел (кит. *цянь цзи*), конечный предел (кит. *хоу цзи*). Имеется в виду безначальность и бесконечность истинной реальности как она есть (кит. *чжэнь жу*; санскр. *бхутататхата*).

[9] Благие качества (кит. *гундэ*; санскр. *гуна*) — имеется в виду бесконечное число положительных атрибутов, которыми истинная реальность наделена как «сущая сама по себе», тогда как для сансарического сознания, омраченного неведением, она представляется пустой и безатрибутной.

[10] Вечность (кит. *чан*; санскр. *нитья*), блаженство (кит. *лэ*; санскр. *сукха*), истинное «я» (кит. *во*; санскр. *атман*), чистота (кит. *цзин*; санскр. *шубха*) — четыре *парамиты* (здесь: фундаментальных атрибута) истинной реальности как она есть. Эти четыре атрибута прямо противоположны четырем фундаментальным характеристикам *сансары*, мира рождений-смертей, каковыми являются: непостоянство (кит. *у чан*; санскр. *анитья*), страдание (кит. *ку*; санскр. *дуккха*), бессущность, «все-без-я» (кит. *у во*; санскр. *анатма*), и загрязненность (кит. *гоу*; санскр. *ашубха*).

Такая характеристика истинной реальности характерна для текстов, связанных с теорией Татхагатагарбха и восходит к таким каноническим текстам Махаяны, как «Махапаринирвана сутра», «Шрималадэви симханада сутра», а также к столь авторитетному трактату, как «Ратнаготра вибхага» («Уттаратантра»), приписываемому в тибетской традиции *бодхисаттве* Майтрее и Асанге, а в китайской — Сарамати (Цзянь-хуэй).

[281]

По существу, в данной доктрине мы имеем дело с переформулированным в буддийской терминологии важнейшим постулатом индийской религиозной мысли (брахманистская традиция), восходящим еще к Упанишадям: «Атман есть Брахман» («истинное «я» тождественно Абсолюту»). Теперь эта формула приобретает вид: «Татхата есть атман» или «Дхармакая (Дхармовое Тело Будды) есть атман (истинное «я»)».

[11] Под Дхармой Будды (кит. *фо фа*) здесь имеется в виду Дхармовое Тело Будды (санскр. *дхармакая*). Представляется возможным сопоставить излагаемое в «Трактате» учение об истинной реальности как сущности, наделенной бесконечным количеством благих атрибутов, не только с Сагуна Брахманом (Абсолютом с качествами) брахманизма, но и со средневековым схоластическим определением Бога как совокупности всех реальностей.

Интересно, что хотя обычно буддийская философия Махаяны сопоставляется с брахманским учением Адвайта-веданты, где единственной реальностью признается бескачественный Абсолют (Ниргуна Брахман), концепция данного «Трактата» ближе к более поздним типам Веданты, где Абсолют, наделенный качествами (Сагуна Брахман), ставится выше бескачественного Брахмана не-двойственной Веданты (Рамануджа, Мадхва, Валлабха и др.).

[12] Кит. *жулай фа шэнь*; санскр. *татхагата дхармакая*.

[13] Не-двойственна (кит. *бу эр*; санскр. *адвая*) — не-двойственность, не-дихотомичность — одна из важнейших характеристик истинной реальности в махаянском буддизме. Интересно тонкое различие между брахманским термином *адвайта* и буддийским *адвая*, равно обозначающими не-двойственность. Первый из них акцентирует единство реальности, второй — отсутствие в истинной реальности оппозиций, противоположностей и вообще какой-либо дихотомии (так, согласно китайской буддийской школе Хуаянь, в действительности единство и множественность, субъект и объект и другие пары противоположностей вовсе не являются оппозициями: и то и другое есть, но их противостояния или противоречия между ними нет).

[14] Различие (кит. *чабе*) — речь идет о правомерности утверждения о множественности атрибутов (качеств) реальности при условии декларирования ее не-двойственного характера.

[15] Речь идет о том, что хотя истинной реальности как она есть в высшем смысле и не могут приписываться никакие характеристики, тем не менее условно таковые могут быть установлены, подобно множественности характеристик, присущих *дхармам*, опирающимся на кармическую активность сознания.

[16] Дословно: «не пребывают в различающей мысли». Другими словами, истинная реальность отнюдь не тождественна тому, что представляется реальным омраченному неведением сознанию, поскольку последнее ложно приписывает реальности свои собственные характеристики. Иначе можно сказать, что истинная реальность превосходит все ментальные конструкции, принимаемые сансарическим существом за нечто действительно реальное.

[17] То есть никакой акт восприятия не может охватить все множество объектов. Все невоспринятые объекты останутся таковыми, пребывая вне актуального содержания данного сознания на данный момент.

[18] То есть приписывает свои собственные свойства (*дхарма* как элемент потока психической жизни живого существа, континуума — *сантаны*) внешним вещам.

[282]

[19] Дхармакая Татхагатагарбха (кит. *фа шэнь жулай чжи цзан*).

[20] Причинная ступень (кит. *инь ди*) — имеется в виду ступень совершенствования *бодхи-саттвы*, предшествующая достижению состояния Будды (ступень плода, кит. *го ди*).

[21] Парамиты — совершенства, переводящие на другой берег существования, то есть в *нирвану*. Наиболее известен список из шести парамит: *дана-парамита* (совершенство даяния), *шила-парамита* (совершенство соблюдения обетов нравственности), *кшанти-парамита* (совершенство терпения), *вирья-парамита* (совершенство усердия), *дхьяна-парамита* (совершенство созерцания) и *праджня-парамита* (совершенство мудрости).

[22] Космические циклы (кит. *цзе*; санскр. *кальпа*) — цикл существования мира от его возникновения из пустоты до разрушения и формирования нового мира (начало следующего цикла).

[23] В поздней Махаяне выделялось два аспекта Дхармового Тела: когнитивный (Дхармовое Тело Мудрости, санскр. *джнянадхармакая*) и бытийственный (Дхармовое Тело Самобытия, санскр. *свабхавикадхармакая*).

[24] Здесь вводится важнейшее махаянское учение о двух истинах: профанической, или условной (кит. *цзя ди*; санскр. *санвритти сатья*), и абсолютной (кит. *чжэнь ди*; санскр. *парамартха сатья*). Классическая формулировка этой теории принадлежит Нагарджуне (Мула мадхьямика карика, XXIV, 8, 9, 10):

«Разъяснение Учения Будды возможно на основании двойственной истины: первая есть условная истина, вторая — абсолютная истина. Не знающие различия между этими двумя истинами не знают подлинной сути наставлений Будды. Абсолютная истина не может быть показана иначе, как на основе относительной истины (санскр. *вьявахара сатья*); без постижения абсолютной истины Нирвана не может быть обретена».

Абсолютная истина — это истинное знание относительно реальности как она есть в действительности (санскр. *татхата, нирвана, дхармакая* и т. д.). Эта истина может быть пережита и обретена, но не сообщена другому или адекватно описана.

Условная истина — эмпирическая истина, которая может быть сообщена языковыми средствами. Это истина, согласующаяся с опытом и другими источниками познания. Выражаясь языком кантианской философии, первая есть истина относительно ноуменального, вторая — феноменального.

[25] Отраженное Тело (кит. *ин шэнь*), иначе — Превращенное Тело (кит. *хуа шэнь*; санскр. *нирманакая*), магически созданное Тело. Это третье из Тел Будды, создаваемое Буддой силой своей психической энергии на уровне мира желаний (кит. *юй цзе*; санскр. *кама дхату*), для проповеди Учения существам этого мира (прежде всего людям). С точки зрения Махаяны, таким Отраженным Телом был и Сиддхартха Гаутама Шакьямуни, исторический Будда.

[26] Поскольку *нирманакая* является Телом, созданным психической силой Будды (санскр. *маномая*), то его также можно считать продуктом трансформации сознания (кит. *чжуань ши*).

[27] Ограничения (кит. *фэнь ци*) — дословно: «разграничиваемое и равное».

[283]

[28] Тело Воздаяния (кит. *бао шэнь*; санскр. *самбхогакая*) — второе из Тел Будды, создаваемое Буддой на уровне мира форм и не-форм. В этом теле Будды обретают *нирвану* как положительное блаженство и общаются с *бодхисаттвами* и *йогинами*, сознание которых разворачивается на данном уровне. Отсюда и восприятие Будд *самбхогакая* как «медитативных», «созерцательных» Будд. В иконографии изображения Будд *самбхогакая* имеют короны и другие многочисленные атрибуты славы и величия.

Это Тело называется Телом Воздаяния, поскольку создается бесчисленными заслугами Будд. Китайское слово *бао* очень удачно передает идею санскритского термина, поскольку означает и плод, результат, воздаяние (в том числе и в добуддийских религиозных представлениях Китая), и связь, коммуникацию, передачу информации (ср. современное китайское *баочжи* — «газета», дословно: «информационная бумага»).

[29] Слово «признаки» добавлено по смыслу. Дословно: «[это] Тело имеет неисчислимые чувственные формы (кит. *сэ*; санскр. *рупа*), чувственные формы имеют неисчислимые свойства (кит. *сян*; санскр. *лакшана*), свойства имеют неисчислимые блага (кит. *хао*)».

[30] Анасрава *васана ачара* (кит. *у лоу син сюнь*).

[31] Шесть путей (кит. *лю дао*) — имеется в виду шесть типов живых существ сансарического мира: божества (санскр. *дэва*), титаны (санскр. *асура*), люди, животные, голодные души (санскр. *прета*) и обитатели адв.

[32] Здесь объясняется китайское обозначение *нирманакая* как Тела Соответствия (кит. *ин шэнь*). Если Дхармовое Тело является истинной реальностью как она есть, а в своем потенциальном присутствии в каждом живом существе — Вместилищем (Зародышем) Так Приходящего (Татхагатагарбха), а Тело Воздаяния — этой же реальностью в восприятии *бодхисаттв*, идущих по ступеням совершенствования, то Тело Соответствия (Отражения) соответствует разным типам сознания сансарических существ и воспринимается ими в соответствии

с их особенностями.

[33] «То» и «это» (здесь: *би цы*; чаще: *би ши*) — со времен Чжуан-цзы (IV — III вв. до н. э.) распространенное в китайской философии обозначение объекта и субъекта.

[34] Чувственно воспринимаемая форма (кит. *сэ ти*) — дословно: «материальное тело» или «тело цвета и формы».

[35] Здесь декларируется учение о недуальной природе реальности, в которой не существует двойственности материи (кит. *сэ*; санскр. *рупа*) и сознания (кит. *ши*; санскр. *виджняна*), создаваемой лишь неведением (кит. *у мин*; санскр. *авидья*) сансарического сознания.

[36] Природа и сознания, и материи тождественна и сводится к чистому знанию, премудрости (кит. *чжи*; санскр. *джняна*), и поэтому физическое тело по сути своей тождественно когнитивному аспекту Дхармового Тела (санскр. *джнянакая* или *джнянадхармакая*). Эта тема особенно подробно разрабатывается в тантрическом (кит. *цзинь ган чэн*; санскр. *ваджраяна*) буддизме.

Фраза, переведенная выше как, «...телесная форма, разделенная на отдельные чувственно воспринимаемые формы..», точно должна переводиться как, «телесная форма не имеет оформленности» (кит. *сэ ти у син*), однако, по-видимому, в тексте произошла случайная замена знака *фэнь* (разделяться) на *у* (нет, не имеет).

[284]

[37] «Свободные энергии истинной реальности» (кит. *чжэнь жу цзыцзай юн*). Словом «энергия» здесь переведено *юн* — «употребление», «использование», «функция», «динамическая акциденция», — значение которого близко к исходному греческому значению слова «энергия».

[38] Пять скандх (кит. *у инь*; санскр. *панча скандха*) — пять групп элементов (санскр. *дхарм*), конституирующих эмпирическую личность. Они суть: материя (кит. *сэ*; санскр. *рупа*), ощущение (кит. *шоу*; санскр. *ведана*), способность формировать представления (кит. *сян*; санскр. *самджня*), формирующие факторы (кит. *син*; санскр. *санскара*) и сознание (кит. *ши*; санскр. *виджняна*).

[39] Материя и сознание (психика в широком смысле) — *рупа* и *читта* (кит. *сэ* и *синь*). Материя — *рупа скандха* (кит. *сэ инь*), психика — остальные четыре *скандхи*

Шесть органов чувств («шесть видов пыли» — кит. *лю чэнь*; санскр. *индрия*) — пять органов чувственного восприятия и *манас* как «орган» восприятия «умопостигаемого» (санскр. *дхарма*), тесно связанный с памятью («память предыдущего момента»), что определяет его ведущую роль в создании *сантана* — «психического континуума как личности» (санскр. *пудгала*) в ее протяженности во времени.

[40] Имеются в виду два аспекта буддийской теории Анатмавада (кит. *у во*): *пудгала найратмья* (кит. *жэнь у во*), согласно которой индивидуальная душа отсутствует и личность представляет собой упорядоченное сочетание групп элементов (санскр. *скандха*), и *дхарма найратмья* (кит. *фа у во*), согласно которой каждый элемент (санскр. *дхарма*), в свою оче-

редь, является не онтологической (санскр. *дравья сат*), а лишь мыслимой реальностью (санскр. *праджняпти сат*).

[41] Цель данного рассуждения — показать, что любой атрибут может приписываться истинной реальности нашим сознанием лишь условно и в пропедевтических (санскр. *упая*) целях, причем он не должен восприниматься в качестве сущностного свойства самой реальности, превращающейся иначе просто в один из «феноменов». Столь же условны и атрибуты «без-атрибутности», или «небытийности», характеризующие реальность не саму по себе, а лишь как представление о ней в заблуждающемся сознании, которое только лишь и может мыслить реальность как «пустую», «бескачественную», «неопределимую», подобную «пустому пространству» и т. д. Здесь же текст формулирует и позицию китайской Виджнянавады относительно проблемы реальности внешнего мира — «никакой материи (кит. *сэ*; санскр. *рупа*) вне сознания (кит. *синь*; санскр. *читта*) нет» — *и це сэ фа бэнь лай ши синь, ши у вай сэ. Жо у вай сэ чжэ, цзэ у суй кун чжи сян*. Это утверждение отличает позицию китайских Виджнянавадинов от индийских (по крайней мере, основоположника школы Васубандху и других мыслителей до Дхармапалы (конец VI — начало VII вв.), выступавших с отрицанием приписывания качества «быть реальными и внеположными сознанию» чувственным объектам (санскр. *вишья*), не отрицая существования стоящих за ними объектов (санскр. *васту*).

[42] Подробнее см. ниже.

[43] Здесь в рассуждении о соотношении качеств или атрибутов (кит. *гундэ*; санскр. *гуна*), присущих реальности в ее самобытии, используется фундаментальный Буддийский абхидхармический принцип неотличимости носителя (санскр. *дхарма*) от несомого им качества, противостоящий брахманистскому субстанциализму, разграничивающему субстанцию и несомые ею качества.

[285]

[44] Внешние учения (кит. *вай дао*; санскр. *тиртхика*) — здесь имеются в виду учения брахманских школ, признававших доктрину Бога-Творца (санскр. *ишвара*).

Общий смысл данного пассажа заключается в том, что пробуждение и неведение, *нирвана* и *сансара*, не должны рассматриваться как взаимоисключающие и связанные с последовательностью во времени понятия (вначале *нирвана*, потом *сансара*, потом снова *нирвана* и т. п.). Связь между ними предполагает лишь логическое предшествование: логически изначальное пробуждение предшествует неведению и является его «базой», *нирвана* первичнее *сансары* и «основа» последней. Ср. высказывание Фа-цзана: «Узнав, что ложное зависит от истинного, люди думают, что вначале существует истинное, а потом появляется ложное. Так они утверждают в ложных взглядах на природу начала. Или, напротив, некий проповедник ложных взглядов может утверждать, что из первоначального мрака пробуждение как раз и возникает, а люди будут считать, что вначале были погруженные в *сансару* живые существа, а затем опирающееся на истину освобождение из нее» // Трипитака годов Тайсё, т. 44, с. 277b.

[45] То есть учения, признающие теорию *пудгала найратмья*, а не *дхарма найратмья*.

[46] То есть Хинаяна: Колесницы *шраваков* (слушающих голос) и *пратьека-будд* (Будд-для-себя).

[47] См. выше.

[48] Здесь излагается махаянская доктрина неопределимости собственной природы *дхарм*, выступающей в таком контексте в качестве *шуньяты* (пустота, кит. *кун*), *адвая* (недвойственность, кит. *бу эр*) или *нисвабхава* (без-само-природы, кит. *у цзы син*). Не-деятельное (кит. *у вэй*; санскр. *асанскрита*) — *дхармы*, неподверженные сансарическому волнению. Абхидхарма относит к ним пространство и два вида «угасания» (санскр. *ниродха*, *нирвана*). Деятельное (кит. *ю вэй*; санскр. *санскрита*) — все остальные *дхармы*, вовлеченные в сансарическое волнение.

[49] Неустановившиеся (кит. *бу дин*) — существа, чье движение по Пути к состоянию Будды неравномерно, и успехи чередуются с отступлениями назад, а также те, кто не получили заверения от того или иного Будды, что они достигнут пробуждения.

[50] Десять благих дел (в дальневосточной традиции): не убивать, не красть, не прелюбодействовать, не лгать, не красноречиво лгать, не клеветать, не двурушничать, не завидовать, не гневаться и не поддерживать ложные взгляды.

[51] Бодхи (кит. *пути*) — пробуждение, просветление.

[52] Семья Так Приходящего (кит. *жулай чжун*; санскр. *татхагата биджа*), — возможно, то же, что и *татхагата готра*, *татхагата кула* — «семья Татхагаты», то есть люди наивысших способностей, быстрее других могущие реализовать свою природу как природу Будды.

[53] См. выше.

Приложение III

Из трактата «О началах человека» (Юань жэнь лун)

Цзун-ми

[286]

Танский период истории китайского буддизма (VII — IX вв.) часто называют его золотым веком. И действительно, именно в это время завершается формирование буддийской традиции в Китае, появляются и переживают свой расцвет такие школы, как Хуаянь, Фасян, Чжэнь янь, окончательно формируется школа Чань. В это время трудами таких переводчиков, как Сюань-цзан и И-цзин, завершается в целом формирование китайского буддийского канона. Таким образом, к концу IX в. буддийская традиция в Китае сложилась окончательно и пережила свой расцвет, после которого постепенно начала клониться к упадку (начало этому процессу положили антибуддийские гонения императора У-цзуну в 845 г., после которых была подорвана экономическая мощь сангхи). Буддийская мысль конца танского периода отражает максимально зрелый этап эволюции китайского буддизма и поэтому представляет особый интерес для исследования духовной культуры традиционного Китая.

Цзун-ми (Гуйфэн Цзун-ми, 780-841 гг.) является одной из центральных фигур в истории буддизма в Китае и чрезвычайно интересным мыслителем китайского средневековья. Цзун-ми был патриархом школы Хуаянь (санскр. Аватамсака), основавшей свое учение на одноименной индийской сутре. В учении «Аватамсака сутры» сочетаются положения двух ведущих школ буддизма Махаяны — Мадхьямики и Виджнянавады. Основные виджнянавадинские положения дополнены в данной сутре учением о реальности, существующей в качестве объективного внерефлексивного бытия (кит. жу; санскр. татхата). Отсутствие четкой дифференциации между концепциями двух философских учений Махаяны, характерное для индийского буддизма до IX в., привело к формированию доктрины Татхагатагарбхи (кит. жулай цзан, дословно: «лоно Татхагаты»; Татхагата — один из эпитетов Будды) как абсолютного и единого субстратного сознания.

[287]

На основе данной доктрины китайские мыслители школы Хуаянь разработали своеобразное холистическое учение, рассматривающее мир как единый универсум (кит. фа цзе; санскр. дхармадхату), все элементы которого образуют единое целое, полностью присутствующее, в свою очередь, в каждом из них. Идеология хуаяньского буддизма и определила все мировоззрение Цзун-ми.

Одновременно Цзун-ми был и наставником буддизма школы Чань ветви Хэцзэ, которая восходит к одному из учеников знаменитого шестого патриарха Чань Хуэй-эна (ум. в 712 г.) по имени Хэцзэ Шэнь-хуэй.

Цзун-ми принадлежат многочисленные сочинения как по хуаяньскому учению, так и по специфическим чаньским приемам достижения определенных измененных состояний сознания (психотехника), оцениваемых как высшие, совершенные с позиций буддийского учения. В подобных сочинениях Цзун-ми рассматривает чаньскую медитацию как практическую сторону хуаяньского учения, что видно из его выделения в буддизме двух аспектов: учения (школа Хуаянь) и медитации (школа Чань).

Вместе с тем сочинения Цзун-ми ценны не только как источники для изучения философии школы Хуаянь, но и как своеобразные историко-философские сочинения, поскольку им был разработан оригинальный метод рассмотрения китайских (конфуцианство, даосизм) и различных буддийских религиозно-философских учений, содержащий значительный историко-философский элемент.

Причиной, породившей эту традиционную историко-философскую концепцию, была апологетическая задача, стоявшая перед Цзун-ми, как и перед подавляющим большинством средневековых мыслителей, — показать преимущество и совершенство своей школы (в данном случае — хуаяньского варианта буддизма). Подобная задача приобретала тем не менее большую актуальность в условиях острой конкуренции между различными школами, каждая из которых стремилась поэтому доказать не только свою древность, но и свое исключительное совершенство как носителя истинного понимания сущности учения самого Будды. Отсюда и установка на демонстрацию того, что учения остальных школ являются лишь частным случаем, одним из аспектов «истинной» доктрины.

Из исторического контекста становится понятна представленная Цзун-ми самооценка хуаяньской традиции как совершенного и целостного буддийского учения, содержащего в себе все иерархически соотнесенные буддийские и небуддийские учения. Это доктринальное положение Цзун-ми обосновывает средствами фило-

софского дискурса в трактате «О началах человека», используя разработанный им метод. Следует также отметить, что трактат «О началах человека» весьма интересен также и как своеобразная экспозиция самого хуаяньского учения. В нем сжато и доходчиво изложены все основные положения этой школы на зрелом этапе ее развития. Трактат проясняет оценку

[288]

хуаяньской традицией всех основных школ классического буддизма, а также конфуцианства и даосизма и содержит материал, позволяющий судить о восприятии и особенностях понимания классической буддийской философии в Китае.

Трактат Цзун-ми состоит из предисловия и четырех глав, причем в его композиции заметно влияние индийской традиции написания философских текстов. В предисловии формулируется цель написания текста и характеризуется его композиция. Цель Цзун-ми имеет антропологический характер: каковы истоки и начала человека и в чем причины его телесного существования.

В первой главе излагаются и подвергаются критике конфуцианство и даосизм. Во второй главе, наибольшей по объему, даются изложение и критика основных, нехуаяньских, направлений буддизма: 1) доктрина небожителей — популярные формы буддизма, связанные только с верой в карму и новые рождения; 2) учение Хинаяны; две махаянские школы — 3) Виджнянавада, или Дхармалакшана, и 4) Шуньявада (Мадхьямика), названная Цзун-ми учением о разрушении свойств.

Третья глава посвящена изложению существа хуаяньского учения. Четвертая — демонстрации того, что в этом учении содержатся в качестве его составляющих все ранее рассмотренные концепции. Каждая из них оказывается «корректной» в определенных границах в качестве одного из моментов хуаяньской философии. Претензии же этих направлений на полноту истины лишь демонстрируют, согласно Цзун-ми, ущербность иных нехуаяньских школ, их неспособность решить основную проблему, вынесенную Цзун-ми в название своего трактата.

Таким образом, необходимо выделить два основных принципа, использовавшихся Цзун-ми в построении своей концепции: 1) принцип движения от наименее содержательного (и менее правильного) к наиболее содержательному и правильному; 2) принцип соответствия хронологической последовательности становления буддийских учений и возрастания их истинности и содержательности.

Итак, Цзун-ми отождествляет логику изложения и реальную историческую последовательность рассматриваемых им учений, причем логический аспект выступает у Цзун-ми как основной, а логика изложения определяет историческую последовательность школ и направлений.

Различные теории и школы религиозной философии буддизма воспринимаются, следовательно, Цзун-ми не в качестве независимых и самодостаточных направлений, а в их взаимосвязи, как соподчиненных моментов единого целого.

Ниже вниманию читателей предлагается перевод II и III глав из трактата Цзун-ми «О началах человека». Полностью перевод опубликован в книге: *Цзун-ми. Чаньские истины*. Перевод Е.А. Торчинова и К.Ю. Солонина. СПб., 1998. Перевод выполнен и отредактирован по изданию: *Тайсё синсю дайджокё* (Трипитака годов Тайсё). Т. 45, № 1881. Токио, 1968. С. 707-710.

Цзун-ми
Из трактата «О началах человека»

[289]

Глава II

Об отбрасывании всех односторонних и мелких учений

(рассмотрение тех буддийских учений, которые не уясняют истинного смысла буддизма. — Цзун-ми)

Буддизм, если смотреть на него в плане перехода от поверхностных учений к глубоким, включает в себя пять учений разной степени глубины.

Первое — учение небожителей [1].

Второе — учение Малой Колесницы [2].

Третье — учение Великой Колесницы [3] о дхармовых свойствах [4].

Четвертое — учение Великой Колесницы об уничтожении свойств [5] (эти четыре рассматриваются в данной главе. — Цзун-ми).

Пятое — учение Единой Колесницы [6], проясняющее суть природной сущности человека (это учение рассматривается в третьей главе. — Цзун-ми).

Первое. Исходной посылкой буддийского учения люди считают учение о трех мирах [7], обретении результатов совершенных ранее дел, о благих и дурных причинах и их следствиях.

Говорят, что совершившие десять наитягчайших злодеяний [8] после смерти низвергаются в ад [9]; совершившие проступки средней тяжести становятся голодными духами [10], а совершившие наиболее легкие прегрешения рождаются животными. Поэтому Будда преподавал миру учение о пяти постоянствах [11] (хотя в Индии форма внешнего выражения учения для мирян отлична от нашей, наказания за зло и награды за добро ничем не отличаются от наших, также нет отличий и относительно понимания гуманности, справедливости и других добродетелей из числа пяти постоянств. Вот пример того, как поступают добродетельные: в этой стране люди при приветствии складывают руки и поднимают их, а тифаны [12] расслабляют руки и дают им свободно висеть вдоль тела. — Цзун-ми) и наказал придерживаться пяти обетов [13] (не убивать — это гуманность, не воровать — это справедливость, не прелюбодействовать — это благопристойность, не лгать — это искренность, не пить опьяняющих напитков и не вкушать мяса — это мудрость, поскольку это полезно для сохранения в чистоте и духа, и пневмы. — Цзун-ми).

Таким образом, через соблюдение обетов обретаются три спасительные стези, одна из которых — путь к рождению человеком. Те же, кто совершают десять наивысших благих деяний [14], соблюдают заповеди и всегда ведут себя тому подобным образом, рождаются на одном из шести небес [15] мира желаний [16]; практикующие четыре вида дхьяны [17] и восемь видов сосредоточения [18]

[290]

рождаются на небесах мира формы и не-формы [19] (в изложенном не выделен отдельно ад небесных демонов [20]. — Цзун-ми); эти области отличаются от переносимого выше, и о них нельзя узнать благодаря зрению и слуху. Обыватели [21] ведь не знают даже о верхушке, где уж им пытаться доискрывать до корня! Поэтому для обывателей учение таким образом объясняет истоки человеческого существования.

(Ныне излагая доктрины буддийских сутр [22], я также выбираю в качестве примеров только самое необходимое. — Цзун-ми).

Вот каково так называемое учение небожителей (так, согласно ему, бывает три рода деяний: первый — дурные деяния, второй — благие, третий — нейтральные [23]. Результат они приносят в трех временах: сразу же [24], в текущей жизни и в одной из последующих жизней. — Цзун-ми).

Согласно содержанию этого учения, деяние является корнем телесного существования. Ныне, критикуя его, скажу: «Если исходить из того, что совершенные деяния определяют получение того или иного тела на одном из пяти путей, то никогда нельзя выяснить, кто творит то или иное деяние, а кто испытывает его последствия. Если вот этих глаз, ушей, рук, ног достаточно, чтобы совершать деяния, то и испытывать их последствия должны соответственно глаза, уши, руки и ноги скончавшегося.

Разве вам не приходилось слышать, как говорят, что в действительности субъект деятельности, совершающий поступки, — это не тело, а психика [25]? Но что это за психика? Иногда говорят, что это его материальный носитель — телесное сердце. Но телесное сердце вещественно и связано с внутренними органами тела. Как же оно может двигаться и входить в глаза и уши, оценивая как бы извне, что является праведным, а что — порочным? Если же неизвестно, что праведно, а что порочно, то как можно отречься от суеты? Кроме того, сердце вместе с глазами, ушами, руками, ногами составляет телесную сущность. Как же оно может в таком случае обеспечивать взаимопроникающее движение и взаимный отклик, будучи одновременно и причиной совершения поступков?

Если же сказать, что радость, гнев, любовь, ненависть воздействуют на тело и речь, повелевая быть им субъектами действия, то следует учесть, что радость, гнев и другие чувства то возникают, то исчезают и сами по себе лишены субстанциальности. Так как же они могут главенствовать в качестве субъектов действия? Речи с подобными утверждениями вовсе не соответствуют действительности.

Если же подойти к этому вопросу с другой стороны, иначе попытаться дойти до сути, то можно предположить, что и психика, и тело сообща могут быть субъектом действия. Но если это тело уже умерло, то кто же испытывает последствия совершенных поступков в виде горя или радости?

[291]

Если же сказать, что после смерти обретается новое тело, то не получится ли тогда так, что тело и психика в настоящей жизни совершают преступления или, творя благо, устремляются к счастью, а расплачиваться за них горем или радостью приходится телу и психике, обретенным в следующем рождении?

В соответствии с этим получается, что устремлявшийся к счастью понесет огромный ущерб, а совершавший преступления получит огромную удачу. Разве при-

нятие в качестве истинного подобного духовного принципа не будет свидетельствовать о том, что это не есть истинный Путь? Поэтому изучившие и принявшие это учение не получают подлинного понимания сущности корня телесного существования, хотя и верят, что его причиной является действие.

Второе. Учение Малой Колесницы [26] гласит о том, что материя [27], плоть и тело) а также психика [28] (мысль и суждения), благодаря безначально действующей силе причинности, каждое мгновение рождаются и исчезают, безгранично продолжая свою взаимную преемственность.

Как бегут струйки воды, как горят язычки пламени в светильнике, так тело и психика по видимости соединяются в нечто как бы единое, как бы постоянное. А все глупцы, не понимая этого, держатся за это, принимают за свое «я», дорожат этим «я», по причине чего и возникает алчная привязанность (алчной привязанностью называют стремление добиться выгоды, чтобы прославить себя. — *Цзун-ми*), гнев (гнев — это чувство ненависти к тому, что устрашает, угрожает или вредит «я». — *Цзун-ми*) и невежество (отсутствие истинного принципа рассуждения. — *Цзун-ми*) — эти три яда [29]. Три яда толкают помыслы и подвигают тело и речь на совершение всех видов действий. Когда действия совершены, то их последствий нельзя избежать. Поэтому обретается новое телесное существование в горе или радости на одном из пяти путей (в соответствии с тем, с чем соотносятся данные конкретные действия. — *Цзун-ми*). Получение телесного существования в трех мирах [30], благих или дурных местах (в соответствии с совокупностью действий. — *Цзун-ми*) обусловлено тем, что существа вновь хватаются за иллюзию «я». Вновь возникает алчная привязанность и прочее, совершаются действия, пожинаются их плоды. Если есть телесное существование, то есть рождение, старость, болезнь, смерть, а после смерти — новое рождение. Если есть миры, то есть их формирование, становление, разрушение, пустота, а после пустоты — новое формирование.

(О том, как из кальпы [31] пустоты формируется мир, гимн [32] гласит следующее. В мире пустоты поднимается великий ветер, веющий в неизмеримом пространстве, и наполняет шестнадцать лакша [33]; его природа подобна алмазу и нерушима. Он называется поддерживающим мир ветром. Златоцветные облака небес сияния и звучности абхасвара распространяются на три тысячи миров. Идет дождь, струи которого толсты, как оси телеги, ветер прекращается,

[292]

и не слышно, как он льется. Он заполняет глубину в одиннадцать лакша. Вначале создается алмазный мир. После этого дождь, стекающий из златоцветных облаков, наполняет его изнутри. Вначале создается мир Брахмы, затем — другие, вплоть до неба Ямы [34]. Из бушующего ветра и чистых вод формируются мировая гора Сумеру и семь железных горных поясов вокруг нее. Из водной мути — другие горы и земли, четыре материка и прочее вплоть до ада-нирайа. Соленое море снаружи окружает эти земли. Так устанавливается поименованный по четырём сторонам света сосуд вещественного мира. Когда проходит один период возрастания и убывания [35], процесс доходит до миров счастья второй дхьяны [36]. В конце этого времени люди внизу вначале едят земляные лепешки [37] и лесной тростник, а потом у них появляются запасы обработанного риса. И малые, и великие имеют свою выгоду. Происходит разделение мужского и женского полов, размежевываются поля, устанавливается власть государей, ищутся сановники им в помощь. Так, одно за другим, появляются все рода сущего.

Время прохождения следующих девятнадцати периодов возрастания и убывания, то есть всего двадцати периодов, называется кальпой созидания.

В трактатах говорится, что кальпа мира пустоты — это то, что даосское учение, говоря о Дао-Пути, называет пустотой и отсутствием. Так, субстанция Дао-Пути покойна, всеозаряюща, одухотворена и всепроникающа, и она отнюдь не является пустотой и отсутствием [38]. Господин Лао-цзы [39], то ли заблуждаясь, то ли с умыслом, стремясь отсечь людские страсти, указывал на мир пустоты как на Дао-Путь. Великий ветер в мире пустоты — это и есть единая пневма первоизданного хаоса. Поэтому Лао-цзы говорит: «Дао-Путь рождает одно» [40]. Златоцветные облака — это начало телесного оформления пневмы, то есть Великий Предел. Стекающий вниз дождь — это сгущение пневмы инь. Силы инь—ян приходят в гармоническое единство друг с другом и могут обрести порождающую творческую способность. Миры от небес Брахмы до Сумеру — это то, что даосы называют Небом. Водная муть — это Земля. Вот и «одно рождает два». Существа от мира счастья второй дхьяны до самого низа — это люди. Вот и «два рождает три». Так устанавливается вселенская триада [41]. От земляных лепешек до всех родов сущего — это как раз то, о чем говорится: «Три рождает мириады вещей».

Вплоть до времени трех августейших государей [42] все были вынуждены жить в пещерах и находить пропитание на лугах, и никто еще не умел добывать огонь. По той причине, что в те времена не было знаков письма, чтобы делать записи, предания людей последующих поколений о них лишены ясности, в них есть только кружение от ошибок к заблуждениям. Сочинения всех философов по этому поводу содержат все виды самых разноречивых сведений. Буддизм постиг и проник в суть трех тысяч миров, но не склонил к своему учению

[293]

всю Великую Танскую империю [43]. Поэтому сочинения внутренних и внешних учений [44] не полностью согласуются между собой.

«Пребывание» — это кальпа пребывания. Она длится двадцать периодов возрастания и убывания.

«Разрушение» — это кальпа разрушения. Также длится двадцать периодов возрастания и убывания. За девятнадцать периодов возрастания и убывания гибнут все живые существа, за один последний период возрастания и убывания гибнет мир-сосуд. Он может погибнуть от трех стихий — огня, воды и ветра.

(«Пустота» — это кальпа пустоты. В течение еще двадцати периодов возрастания и убывания в пустоте нет ни миров, ни кого бы то ни было из живых существ. — Цзун-ми).

Так, кальпа за кальпой, жизнь за жизнью непрерывно вращаются живые существа в круговороте сансары, без начала и конца, словно колодезное колесо.

(Даосизм знает только одну-единственную кальпу пустоты до появления данного мира и говорит о ней как о пустоте и отсутствии, хаосе, единой пневме, называет ее изначальным началом, но не знает, что до этой кальпы пустоты уже были тысячи тысяч, мириады мириад кальп формирования, пребывания, разрушения и пустоты, которые кончались и начинались вновь. Поэтому я знаю, что даже самое ничтожное из ничтожных учений буддийского Закона, доктрина Малой Колесницы

превосходит глубочайшие из глубочайших рассуждения внешних традиций. — Цзун-ми).

И все это из-за того, что нет понимания, что корень этого телесного существования отнюдь не «я». О том, что в действительности не является «я», говорят как о свойстве, на котором основывается телесное существование и которое появляется по причине упорядоченного взаимосоединения материи и психики.

Теперь, осуществляя анализ, отмечу, что материя состоит из земли, воды, огня и ветра — четырех великих первоэлементов, а психика состоит из четырех скандх [45] — ощущения (может ощущать приятное и неприятное. — Цзун-ми), мысли (может воспринимать образы. — Цзун-ми), психической деятельности (может быть субъектом действия, пребывающим в постоянной текучести. — Цзун-ми) и сознания (может понимать различия. — Цзун-ми) [46].

Если каждое из этих начал является «я», то значит, что есть восемь «я». А тем более какое множество их должно быть на всем великом земном пространстве!

Говорят, что есть триста шестьдесят отдельных костей, причем каждая отличается от любой другой. Кожа и волосы, мышцы и мясо, печень и сердце, селезенка и почки — все они далеко не одинаковы. Все функции психики также далеко не одинаковы: видеть — не то же самое, что слышать, радоваться — не то же самое, что сердиться, а всего имеется восемьдесят четыре

[294]

тысячи мирских страстей. Есть и еще многое множество вещей того же рода. Как же тогда узнать, что следует принимать за «я»? Если все это отдельные «я», значит, во мне есть сотни тысяч «я». Если в одном теле так много господ, то это означает смуту.

Кроме этого, опять-таки отметим, что нет никаких отдельно существующих дхарм [47]. Они непостоянны и изменчивы, толкают к конструированию «я», но это не достигается. И тогда наконец прозреваешь, что это телесное существование есть не что иное, как упорядоченное сочетание свойств, возникших в силу причинно обусловленного подобия, и изначально нет никакого человеческого «я» [48].

Так кто же вожделеет и заблуждается? Кто убивает, разбойничает, соблюдает обеты (истина о познании страдания. — Цзун-ми)? Существа безостановочно блуждают в трех мирах омрачения в соответствии с совершенными добрыми или злыми делами, но благодаря усвоению учения об отсутствии «я» они становятся мудрыми (истина о Пути. — Цзун-ми), уничтожают вожделение и прочее, и прекращают все виды действий, и достигают познания пустоты «я» и истины как она есть [49] (истина о прекращении. — Цзун-ми), и тогда обретают плод архатства [50]. После смерти тела и уничтожения сознания прекращаются все страдания.

Согласно этому учению, материя и психика — это две формы, а вожделение, невежество и гнев считаются корнем телесного существования и основой мира-сосуда. Прошлое и будущее также в основе своей не являются особыми отдельными дхармами.

Теперь, критикуя это учение, говорю: «Если жизнь в сансаре и пребывание в мирах непрестанных рождений и смертей считать корнем телесного существования, то тогда самостное бытие непременно было бы непрерывным. Однако даже если не

возникает какой-либо дефект пяти видов сознания (область объектов корней [51] восприятий берется в качестве причины. — Цзун-ми), все же иногда сознание не функционирует (оно исчезает полностью при обмороке и в глубоком сне. — Цзун-ми). При медитативной концентрации также достигается небо безмолвия. Небеса мира не-форм также лишены этих великих первоэлементов.

Если придерживаться такого понимания этого телесного существования, то и через многие века и поколения не достичь избавления от сансары. Таким образом, сосредотачивающиеся на этом учении также еще не понимают истоков телесного существования».

Третье. Учение о свойствах дхарм, относящееся к Великой Колеснице, утверждает, что все чувствующие существа с безначальных времен, бесспорно, имеют восемь видов сознания [52] и среди них восьмое — алая-сознание — является их основой и корнем. Оно пестует и преобразует и семена телесного

[295]

существования, и мира-сосуда. Оно, трансформируясь, порождает остальные семь видов сознания, и все они могут, трансформируясь, являть себя, выделяя объекты причинения. Но все они лишены каких-либо сущностных дхарм.

Как же происходят эти трансформации?

Говорят, что по причине следов-впечатлений [53] сознания, разделяющих его на «я» и дхармы, все виды сознания в момент порождения превращаются в «я» и дхармы [54]. По причине лишенной пробуждения извращенности шестого и седьмого сознаний [55] все обусловленное этим держится за веру в действительное существование «я» и действительное существование дхарм. Как в ночном сновидении (а также при серьезной болезни сознание мутится, и другие вещи и люди видятся иначе, чем в нормальном состоянии. — Цзун-ми) по причине (когда познается только созданное погруженной в сон мыслью. — Цзун-ми) силы, порождающей ночное сновидение, сознание как бы постоянно являет себя в образах внешнего мира. Во время сна спящий схватывает видимое им как реально существующие внешние вещи. Но при пробуждении он понимает, что все это было создано лишь трансформациями сознания во сне. Таково и мое телесное существование. Оно создано только трансформациями сознания.

По причине заблуждения люди держатся за веру в то, что «я» и все внешние объекты в действительности существуют. Отсюда возникает неведение и совершение действий, ведущих к бесконечному чередованию рождений и смертей (столь же необъятному, как об этом говорилось выше. — Цзун-ми). Пробуждение разъясняет принцип этого.

Тогда сразу понимаешь, что свое собственное телесное существование — это то, что создано трансформациями одного только сознания. Сознание и является корнем телесного существования (то, что здесь осталось непонятым, будет под-вергнуто критике ниже. — Цзун-ми).

Четвертое. Учение об уничтожении свойств, относящееся к Великой Колеснице [56], сокрушает приверженность ранее рассмотренных учений Великой и Малой Колесниц свойствам дхарм и таинственно являет затем принцип истинной природы и пустотного покоя.

(Рассуждения о сокрушении свойств основаны не только на всех разделах «Праджня-парамиты», но и присутствует во всех других сутрах Великой Колесницы. Выше рассмотренные три учения или предшествуют им, или следуют за ними. Это учение сокрушает все, чего они придерживаются, и не имеет ограниченной фиксации на чем-то одном.

Поэтому Нагарджуна [57] установил два типа интерпретации «Праджня-парамиты» [58] — общую и не-общую. Общая соответствует общим взглядам, вере и пониманию последователей обеих Колесниц. По причине сокрушения приверженности к дхармам обеих Колесниц установлена не-общая интерпретация,

[296]

которая разъясняется только бодхисаттвам [59] по причине таинственного откровения в ней природы Будды.

Поэтому два индийских учителя теорий трактатов — Шилабхадра и Джнянапрабху — установили учения для трех периодов, устраняя это учение о пустоте. Иногда говорят, что оно появилось раньше учения школы только сознания, учащей о свойствах дхарм, а иногда говорят, что после него. Здесь принимается тот взгляд, что после него. — *Цзун-ми*).

Вначале, критикуя учение только сознания, сторонники этого учения говорят: «Сфера объективного мира, подверженная трансформации, — это ложное. Сознание, которое обладает способностью трансформировать, — это истинное. Если исходить из того, что одно есть, а другого нет (начиная отсюда, с помощью примеров сокрушают эту доктрину. — *Цзун-ми*), то тогда выходит, что представляющая мысль в сновидении и воспринимаемые зрением вещи во сне должны различаться. Если они различны, то значит, что видящее сновидение сознание — не вещи, видимые в сновидении, а вещи — не сознание, видящее сновидения. Когда наступает пробуждение, погруженное в сновидение сознание исчезает, а вещи, видимые в сновидении, должны в таком случае остаться.

А раз эти вещи не являются плодом сновидения, то они должны считаться истинными вещами. Если образы сновидения тем не менее не являются реальными вещами, то как можно считать их наделенными сущностными свойствами? Поэтому то, что воспринимается в сновидении, — это представляющее сознание, погруженное в сон, и вещи, видимые в сновидении, — в соответствии с проведенным различием на обладающее способностью видения и тем, что воспринимается зрением.

Если придерживаться этого принципа, то получается, что и то, и другое равно пусто и ложно, и в том, и в другом нет ничего сущностного и истинного. Это справедливо и относительно всех других видов сознания. Все это лишь заимствованное из совокупности причинной обусловленности существование, и оно не имеет собственной природы — такова причина этого».

Поэтому «Трактат о срединном видении» [60] гласит: «Никогда не было ни одной дхармы, порожденной чем-либо, кроме причинной обусловленности. Поэтому нет ни одной из всех дхарм, которая ни была бы пустой». И еще он гласит: «О дхармах, порожденных причинной обусловленностью, я говорю, что они пусты».

«Трактат о пробуждении веры» [61] гласит: «Все дхармы лишь благодаря опоре на заблудшую мысль обретают различия. Если отрешиться от сознания и мысли, то окажется, что нет никаких сущностных свойств у всего мира объектов».

Сутра [62] гласит: «Все, что наделено свойствами, пусто и ложно. Тех, кто отшелся от всех свойств, и называют буддами» (подобные этим строки

[297]

характерны для всего собрания канонических текстов Великой Колесницы. — Цзун-ми).

Если применить это к проблеме истоков телесного существования, то получится, что исходным принципом телесного существования является пустота. Пустота — вот корень.

Ныне, критикуя и это учение, скажу: «Если и сознание, и сфера объектов равно отсутствуют, то кто же является знающим их отсутствие? Опять же, если нет никаких реальных дхарм, то при опоре на что возникает понимание того, что они пусты и ложны? Среди появляющихся в мире пустых и ложных вещей никогда не было таких, которые могли бы появиться, не имея опоры. Если бы не было неизменной и влажной по своей природе воды, как могли бы появиться пустые, ложные, иллюзорно наделенные сущностными признаками волны? Если бы не было чистого, светлого и неизменного зеркала, откуда взялись бы все виды пустых и обманчивых отражений? И опять-таки, разве те, кто выше говорил о том, что представляющая мысль сновидения и сфера объектов сновидения равно пусты и ложны, не должны бы в действительности сказать, что это пустое и ложное сновидение должно непременно опираться на спящего человека?»

Теперь замечу, что если ограничиться только тем, что сознание и сфера объектов равно пусты, то не будет достигнуто проникновение в то, какова опора проявления ложного. Поэтому хотя знающие это учение и сокрушают взгляды хватающихся за ложные объекты чувств, но и они еще не проясняют истинную одухотворенную природу.

Поэтому «Сутра барабана Дхармы» [63] гласит: «Во всех сутрах о пустоте еще остается, что сказать» (остается — то есть сохраняется еще не понятый смысл. — Цзун-ми).

«Сутра большого объема» [64] гласит: «Пустота — это первые врата Великой Колесницы».

Рассмотренные выше четыре учения попеременно демонстрируют разные взгляды, вначале мелкие, потом глубокие. Но из-за того, что изучающие их все же не довели до конца самопознание, называю все эти учения мелкими. Из-за того, что они уверены, что постигли все окончательно, называю их односторонними. Поэтому об усвоивших их людях говорят как о мелких и односторонних.

Глава III Непосредственное прояснение истинного истока (учение, постигшее истинную суть буддизма. — Цзун-ми)

Пятое. Проясняющее истинную природу учение Единой Колесницы [65] гласит: «Все чувствующие существа наделены изначально принципом истинного

[298]

сознания. Это сознание безначально и вечно пребывает в чистоте и покое, сияет и никогда не затмевается, все постигает и обладает постоянным знанием».

Его также называют природой Будды, еще называют Вместилищем Так Приходящего [66]. Из-за безначального ограничения омраченное сознание омрачает его, и оно лишается самосознающего знания. Тогда оно оказывается во власти профанических свойств и по этой причине погружается в совершение действий и ввергается в страдания чередующихся рождений и смертей. Обретшие великое пробуждение, сострадая, говорят, что все это пусто, и реализуют чистоту и покой одухотворенно постигающего истинного сознания, всецело тождественного сознанию всех Будд.

Поэтому «Сутра величия цветов» [67] гласит: «О сыны Будды! Нет ни одного живого существа, которое не было бы наделено мудростью Так Приходящего. Однако цепляющиеся за омраченное сознание не могут реализовать ее. Если же отсечь омраченное сознание, то всеобъемлющая мудрость, самоестественная мудрость, не знающая препятствий мудрость сразу же проявится. Даже если взять одну пылинку, то в ней уже есть все содержание свитков великой тысячи сутр. А разве пылинки можно сравнить с живыми существами?! А сутры разве можно сравнить с мудростью Будды?!»

И ниже также говорится: «В это время Так Приходящий во всеобъемлющем созерцании узрел всех живых существ всего мира дхарм [68] и так сказал: «Воистину удивительно! Воистину удивительно! Все эти живые существа как бы имеют в себе мудрость Так Приходящего, но из-за заблуждений и омраченности не видят ее. Я как раз буду для того наставлять святому Пути, чтобы навеки отсечь у них омраченное сознание, и тогда они уже в теле этой жизни узреют безбрежную мудрость Так Приходящего и не будут отличаться от Будд».

Оценивая это, скажу так. Я и другие существа в течение многих кальп не встречали истинного учения, не могли вернуться к истокам своего телесного существования, а вместо этого держались за пустые и ложные свойства и охотно погружались в профаническое существование и возрождались то как скоты, то как люди. Ныне же мы приблизились к высшему учению, чтобы дойти до своих истоков и в совершенстве осознать, что изначально мы являемся буддами. Поэтому мы должны совершать действия, опираясь на деяния Будд, чтобы соединить наши сознания с сознанием Будды, вернуться к корню, возвратиться к истоку [69], отторгнуть все обыденные привязанности. «Уменьши и уменьши это вновь», чтобы достичь самоестественности и надеяния [70]. Того, кто отзывается на призыв любой из песчинок Ганга, называют Буддой. Должно знать, что заблуждение и пробуждение едины в истинном сознании. О, сколь велики сокровенные врата истоков человека, ведущие сюда!

(Так Будда проповедовал рассмотренные выше пять учений, то о постепенном пробуждении, то о внезапном. Если есть механизм равновесия среднего и

[299]

низшего, то можно двигаться от мелкого к глубокому, постепенно плавно увлекая других за собой.

Вначале проповедовалось первоначальное учение, чтобы отстранить людей от зла и утвердить в добре. Потом проповедовались второе и третье, дабы побудить их к отказу от скверны. И в конце проповедовались четвертое и пятое, чтобы со-

крушить свойства и прояснить истинную природу, дабы побудить людей к возвращению к реальному.

Когда люди опираются на учение об истинном и совершенствуются, тогда они достигают состояния Будды. Если же начать с наивысшей изначальной мудрости, то за этим воспоследует движение от корня к верхушке. Об этом говорят так: сразу же опираясь на пятое учение, мгновенно указать на субстанцию истинного сознания.

Когда субстанция сознания прояснена, тогда возникает осознание пустоты и ложности всего мирского и осознание истинной пустотности и покоя истинно существующего. Однако из-за того, что по причине наличия заблуждения возникает обращенность к истинной мудрости, следует отсеять злое и совершенствоваться в благом, совершенствоваться в благом и покончить с неведением, вернувшись к истинному.

Когда неведение исчерпано, то истинное обретает завершенную целостность. Она называется Буддой в его Дхармовом Теле [71]. — Цзун-ми).

Перевод Торчинова Е.А.

Комментарии

[1] Учение небожителей (*тянь жэнь цзяо*; другой возможный перевод — «Учение богов и людей») — скорее всего, имеется в виду народная форма буддизма. Название связано с тем, что последователи этого «учения» стремятся не к нирване, а к обретению нового рождения в виде человека или божества.

[2] Хинаяна (кит. *сяо чэн*).

[3] Махаяна (кит. *да чэн*).

[4] Дхармалакшана (кит. *фасян*). Китайский вариант Виджнянавады.

[5] Посян цзяо — имеется в виду Шуньявада (Мадхьямика).

[6] Единая Колесница (кит. *и чэн*; санскр. *экаяна*). Здесь — наивысшее буддийское учение, синтезирующее все остальные и включающее их в себя. Сам термин «Единая Колесница» возник в «Сутре лотоса благого Закона» (Саддхарма пундарика сутра), в которой она выступает символом высшей буддийской доктрины. В Китае вопрос о характере «Единой Колесницы» вызывал бурную полемику, особенно в школе Тяньтай (по названию горы Тяньтайшань, на которой был расположен центр этой школы) с VI в. н. э.

[7] Три мира — три мира буддийской космологии: мир желаний (кит. *юй цзе*; санскр. *камдхату*), мир форм (кит. *сэ цзе*; санскр. *рупадхату*), мир не-форм (кит. *у сэ цзе*; санскр. *арупадхату*). В буддийской философии они рассматривались не только как миры, но и как соответствующие им состояния сознания. Мир желаний населен всеми живыми существами шести классов (см. прим. 34), остальные два — высшими божествами. В них может возродиться также буддийский созерцатель — йогин, достигший ступеней медитативного самоуглубления, соответствующих данным мирам.

[300]

[8] Десять злодеяний: убийство, воровство, прелюбодеяние, ложь, клевета, грубость, суесловие, алчность, злонамеренность, ложные взгляды.

[9] В буддизме выделялось несколько типов адов в зависимости от тяжести совершенных злодеяний. Но все они рассматривались как временные состояния, за которыми следует новое рождение в другой форме.

[10] Голодные духи (кит. *э гуй*; санскр. *прега*). К этому рождению, по буддийским взглядам, ведут алчность, скупость и жадность.

[11] Пять постоянств (кит. *у чан*) — основные добродетели конфуцианства, см. примечание 31. Здесь так называются пять важнейших буддийских заповедей, сравниваемых ниже с нормами конфуцианства.

[12] Туфани — тибетцы.

[13] Не убивать, не воровать, не прелюбодействовать, не лгать, не употреблять алкоголя.

[14] То есть не совершать десяти злых дел (см. примечание 46), делать противоположное им.

[15] Шесть небес мира желаний — та часть камадхату (см. примечание 45), на которой находятся низшие божества, пребывающие в мире желаний.

[16] См. примечание 45.

[17] Дхьяна — медитация, созерцание (кит. *чань, чаньна*).

[18] Сосредоточение — также вид медитативного углубления. Четыре дхьяны соответствуют четырем стадиям медитативного углубления мира желаний, а восемь сосредоточений — четырем ступеням мира форм и четырем ступеням мира не-форм.

[19] См. примечание 45.

[20] Имеются в виду асуры, которые иногда не выделяются в отдельную категорию живых существ.

[21] Обыватели (кит. *фаньсу*; санскр. *притхагджана*) — «обычные люди», не только не буддисты, но и не придерживающиеся каких-либо других учений.

[22] Вероятно, имеются в виду прежде всего агамы, то есть сутры хинаянской традиции.

[23] Нейтральные (дословно: «недвижущие», кит. *бу дун*), то есть не приводящие ни к благому, ни к дурному результату.

[24] То есть непосредственно за совершением действия.

[25] Психика (санскр. *читта*). В оригинале стоит иероглиф «синь» (сердце), поскольку китайцы рассматривали сердце, точнее, центр груди как седалище разума. Иероглифом «синь» в буддийских текстах передаются различные санскритские термины: *читта* (психика), *нама* (имя, то есть психическое в оппозиции к физическому, *рупа*) и в отдельных случаях — *виджняна* (сознание, обычно — *ши*).

[26] Хинаяна (кит. *сяо чэн*).

[27] Рупа (кит. *сэ*).

[28] Нама, *читта* (кит. *синь*).

[29] Три клеши, то есть омраченности сознания — *моха*, *рага*, *двеша* (заблуждение, страсть, гнев).

[30] См. примечание 45.

[301]

[31] *Кальпа* (кит. *цзе*) — мировой период, мировой цикл. Также определенная фаза каждого мирового цикла. *Кальпа пустоты* — период, предшествующий началу очередного развертывания мира из пустого бесконечного пространства (кит. *кун*; санскр. *акаша*).

[32] *Гимн* (кит. *сун*) — точное название этого текста определить не удалось. Поскольку словом «сун» передается санскритское «карика» (строфа, афоризм), то возможно, что здесь имеются в виду карики «Абхидхармакоши» (Энциклопедии Абхидхармы; Абхидхарма — буддийская философская психология) индийского философа Васубандху (кит. *Тяньцин* или *Шицин*) — V в. н. э.

[33] *Лакша* — исключительно большая условная мера длины.

[34] *Яма* — индийский бог смерти. Здесь имеются в виду нижние небеса мира желаний.

[35] *Кальпы* возрастания и убывания — условная мера огромных промежутков времени. За основу берется период времени, за который человеческая жизнь сокращается от «неизмеримой» до десяти лет и затем снова увеличивается до «неизмеримой». Применительно к периодам, когда люди отсутствуют, данная мера применяется как условная.

[36] То есть до второго неба мира желаний, соответствующего второму уровню медитативного углубления.

[37] Согласно буддийской космологии, первоначально земля была покрыта съедобным и очень вкусным «земляным пирогом». После того как люди его съели, они перешли к выращиванию злаков, и наступил новый этап огрубения человеческой природы.

[38] Данное утверждение Цзун-ми свидетельствует об использовании категории Дао в буддизме Хуаянь как синонима Единого сознания (кит. *и синь*) Будды, Татхагатагарбхи (кит. *жулай цзан*). Здесь Цзун-ми противопоставляет хуаяньское понимание Дао даосской его интерпретации.

[39] Лао-цзы — см. примечания 2 и 40.

[40] См. § 42 «Дао-дэ цина» и прим. 12 настоящей публикации.

[41] Небо, Земля и Человек.

[42] Три мифических совершенномудрых государя: Фу-си (создатель письменности), Нюй-ва (по некоторым мифам, создательница людей) и Шэнь-нун (создатель земледелия), или Фу-си, Шэнь-нун и Чжу-жун, или Фу-си, Шэнь-нун и Гун-гун, или Суй-жэнь (изобретатель добывания огня), Фу-си и Шэнь-нун.

[43] Танская империя — государство, в котором жил Цзун-ми. Династия Тан правила в Китае с 618 по 907 г.

[44] То есть буддийских и небуддийских учений.

[45] Скандхи (кит. *юнь*), дословно: «кучи». Основные группы элементов (санскр. *дхарм*), определенное сочетание которых создает эмпирическую личность (санскр. *пудгала*). Всего скандх пять: одна (материя, *сэ*; санскр. *рупа*) относится к физическому (санскр. *рупа*), остальные четыре — к психическому (санскр. *нама*). Учение о скандхах — основа буддийской фундаментальной доктрины Анатмавада (кит. *у во*), утверждающей отсутствие субстанциальной неделимой души (санскр. *атман, джива*), или «я».

[46] Пять скандх — это материя (кит. *сэ*; санскр. *рупа*); ощущение, чувство (кит. *шоу*; санскр. *ведана*); способность различать и формировать представления (кит. *сян*; санскр. *самджня*); деятельный аспект психики, ответственный за кармическую активность (кит. *син*; санскр. *самскара*); сознание (кит. *ши*; санскр. *виджняна*).

[302]

[47] Дхарма (кит. *фа*) — одно из центральных понятий буддийской философии и психологии. Дхарма — элементарная единица психики субъекта, носитель одного (собственного) качества. Дхармы не субстанциальны (поскольку субстанция несет множество качеств), не отличны от несомого качества, причинно обусловлены и мгновенны. Различные школы буддизма разрабатывали свои перечни дхарм (в 75 и 100 единиц). Абхидхармистская теория

включает в себя разработанные классификации дхарм (волнующиеся и неволнующиеся, с притоком аффективности и без притока аффективности, благие, неблагие, нейтральные и т. д.). В китайском буддизме слово «дхарма» также часто имеет значение «вещь» (например, в оппозиции «я» и дхармы).

[48] Данное место трактата содержит формулировку буддийской теории Анатмавада.

[49] Истина как она есть (кит. *чжэнь жу*; санскр. *бхутатхата*) — реальность в ее объективном, внерефлексивном бытии. Это собственно махаянский, а не хинаянский термин.

[50] Архат (кит. *алохань*) — святой, достигший Нирваны, освобождения от сансары — циклических смертей и рождений. Цель буддизма Хинаяны.

[51] Корень (кит. *гэнь*; санскр. *индрия*) — обозначение органа восприятия.

[52] Восемь видов сознания — концепция, принятая в буддизме Виджнянавады. Это шесть форм чувственного сознания, связывающего орган восприятия с воспринимаемым объектом (зрительное, слуховое, обонятельное, осязательное, вкусовое и ментальное; последнее в буддизме тоже считается чувственным), манас, или клиштамановиджняна («цепляющееся сознание», центр личности, объединяющее чувственные данные, ответственное за формирование представления о «я» и за активно заинтересованное отношение субъекта к внешнему миру), и алая-виджняна (сознание-сокровищница) — источник всех прочих видов сознания. Учение Виджнянавады создано философами Асангой (кит. Учжу) и Васубандху — V в. н. э.

[53] Следы-впечатления (кит. *сюньси*; санскр. *васана*) — сложный термин буддизма Виджнянавады. Означает некие отпечатки (дословно: «воскурения, дым от курительной свечи»), оставляемые любым физическим, вербальным или ментальным актом эмпирического субъекта в алая-виджняне. В соответствующий момент эти отпечатки, хранящиеся в алая-виджняне как семена (кит. *чжун цзы*; санскр. *биджа*), вновь проявляются (благодаря особой силе сознания — *мати-шакти*), реализуясь в опыте как следствие совершенных ранее действий. Это приводит к новой кармической активности субъекта, которая закладывает новые отпечатки в алая-виджняну и т. д.

[54] То есть эмпирическую личность и по видимости внешние вещи.

[55] То есть ментального сознания (санскр. *мановиджняна*) и клиштамановиджняны.

[56] Махаяна (кит. *да чэн*).

[57] Нагарджуна (кит. Луншу, II в. н. э. (?)) — один из крупнейших буддийских философов, создатель философии Мадхьямаки (срединное воззрение), или Шуньявады (учение о пустоте).

[58] Праджня-парамита (премудрость, переводящая на иной берег существования) — интуитивная мудрость, интуиция пустоты, ведущая к пробуждению (санскр. *бодхи*), а также тексты, излагающие соответствующее учение. Сутры класса «Праджня-парамиты» подгото-

вили появление Шуньявады, в систематизированном виде разработанной Нагарджуной.

[303]

[59] Бодхисаттва (кит. *луса*) — существо, наделенное пробуждением и отказывающееся от достижения Нирваны во имя спасения всех живых существ. Также любой человек, имеющий установку на достижение пробуждения и спасения всех существ (кит. *пути синь*; санскр. *бодхичитта*).

[60] То есть главный текст Мадхьямаки — «Мула мадхьямака карика» Нагарджуны (Чжун гуань лунь).

[61] Да чэн ци синь лунь (Махаяна шраддхотпада шастра) — текст, приписывающийся индийскому философу Ашвагхоше (кит. *Ма-мин*), но скорее всего написанный в Китае в VI в. Посвящен теории Татхагатагарбхи.

[62] Как ниже указывает Цзун-ми, подобного рода фразы есть в большинстве махаянских сутр.

[63] Маха бхерихкара париварта сутра.

[64] Панчавимшатисахасрика (маха) сутра.

[65] См. прим. 44.

[66] Вместителище Так Приходящего (Татхагатагарбха) — субстратное, или абсолютное, сознание Будды. Также зародыш буддовости, природа Будды в каждом живом существе. У санскритского слова «гарбха» два значения — утроба, лоно, матка и зародыш, что и обыгрывается в текстах. Китайцы при переводе выбрали значение «лоно» и перевели термин как «вместителище». Тибетцы предпочли перевод «зародыш». Так Приходящий (кит. *жулай*; санскр. *Татхагата*) — один из эпитетов Будды.

[67] Аватамсака сутра (Хуаянь цзин). По существу, речь идет лишь об одной сутре класса Аватамсака — «Гандавьюха сутре».

[68] Мир дхарм (кит. *фа цзе*; санскр. *дхармадхату*) — универсум как единое целое.

[69] Даосская реминисценция. Выражение *фань бэнь, хуань юань* (вернуться к корню, возвратиться к основе) очень характерно для даосских философских текстов. В философии Хуаянь восстанавливается отвергнутый ранее онтологический субстанциализм, но не на натуралистической (как в даосизме), а на идеалистической основе. Субстанциалистско-онтологическая установка, почти неизвестная в тибетском буддизме (почти единственное исключение — школа Джонанг-па), чрезвычайно характерна для китайского буддизма с его упором на теорию Татхагатагарбхи.

ТОРЧИНОВ Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. 304 С.

[70] Еще одна даосская реминисценция. Ср.: «Сокрой и сокрой это вновь» (Дао-дэ цзин, § 1); «Поэтому если вещи умяют, то они возрастают, если их увеличивают, то они умяются» (Дао-дэ цзин, § 42).

[71] Дхармовое Тело (кит. *фа шэнь*; санскр. *дхармакая*) — абсолютное Тело Будды, Будда как Абсолют. В доктрине Татхагатагарбхи отождествляется с последней.