

般若波罗蜜多

Л.Е.Янгутов

ТРАДИЦИИ
ПРАДЖНЯПАРАМИТЫ
В КИТАЕ



РАХ ВУДДИСА

Серия основана в 2007 году

Ответственный редактор серии
проф. С.Ю. Лепехов

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
SIBERIAN BRANCH
INSTITUTE FOR MONGOLIAN, BUDDHIST
AND TIBETAN STUDIES

L.E. Yangutov

TRADITIONS OF THE PRAJNAPARAMITA
IN CHINA

Editor Professor S. Lepekhov

Ulan-Ude
Buryat State University Publishing Department
2007

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
ИНСТИТУТ МОНГОЛОВЕДЕНИЯ, БУДДОЛОГИИ И ТИБЕТОЛОГИИ

Л.Е. Янгутов

ТРАДИЦИИ ПРАДЖНЯПАРАМИТЫ
В КИТАЕ

Ответственный редактор
доктор философских наук, профессор С.Ю. Лепехов

Улан-Удэ
Издательство Бурятского госуниверситета
2007

УДК 294.3

Я 60

Утверждено к печати Ученым Советом Института
монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН

Рецензенты

д-р филос. наук, профессор **Н.А. Абрамова**

д-р филос. наук, профессор **В.В. Мантатов**

канд. филос. наук, доцент **С.П. Нестеркин**

Янгутов Л.Е.

Я 60

Традиции Праджняпарамиты в Китае. - Улан-Удэ:
Издательство Бурятского государственного университета, 2007. - 272 с.
ISBN 978-5- 9793-0008-5

В монографии рассматривается процесс становления праджняпарамитских традиций в Китае, анализируются основные этапы переводческой и комментаторской деятельности буддийских миссионеров. Дается развернутая картина формирования школ китайского буддизма, предлагается экспозиция их учений, базирующихся на принципах Праджняпарамиты. Основное внимание уделяется проблемам пустоты, таковости, теории двух истин, гармонии единства трех истин.

Книга адресована философам, историкам, буддологам, психологам и культурологам.

Yangutov L.E.

Traditions of Prajnaparamita in China. Ulan-Ude: Buryat State University Publishing Department, 2007. – 272 p.
ISBN 978-5- 9793-0008-5

The monograph deals with coming of the Prajnaparamita traditions in China. In particular, the author has analyzed the principal stages in the missionaries' translation and commentary efforts. The book also gives a full picture of how the Chinese Buddhist Schools were coming into being, and exposes the Teachings, based on the Prajnaparamita principles. The author pays special attention to the problems of Emptiness, Suchness, Theory of the Two Truths, and harmony of the Three Truths Unity.

The book is of interest to philosophers, historians, buddhologists, psychologists and cultural anthropologists.

ISBN 978-5-9793-0008-5

© Л.Е.Янгутов, 2007

© ИМБТ, 2007

ВВЕДЕНИЕ

По словам выдающегося российского ученого О.О. Розенберга, чей труд «Проблемы буддийской философии» до сих пор остается востребованным, «история буддийских учений является процессом упрощений, вытекающих из стремления найти наиболее легкий путь к достижению Нирваны» [218].

Под процессом упрощений ученый имел в виду эволюцию сотериологических концепций буддистов от их представлений о многочисленных перерождениях на пути к нирване до возможностей ее достижения в настоящей жизни; от представлений о необходимости постепенного духовно-нравственного совершенствовании до возможности мгновенного достижения спасения; от концепции одиночного пути к нирване до концепции всеобщих усилий, опоры на другого; от узкого пути спасения через монашество до широкого пути для всех и каждого.

Сотериология в буддизме, действительно, имеет выдающееся значение. Она является доминантой всего буддийского комплекса, его динамической частью. Разделение буддизма на Хинаяну и Махаяну произошло именно по сотериологическому принципу. Махаяна, в свою очередь, по этому же принципу включает в себя ваджраяну, амидаизм, ламаизм. Каждому сотериологическому принципу соответствовали свои канонические тексты, а точнее – каждый сотериологический принцип порождал свои канонические тексты. Хинаяна породила тексты Винаи, Агамы, Абхидхармы; Махаяна в ранний период своей истории создала тексты сутр Праджняпарамиты, позднее – тексты сутр Вайпуля, Саддхармапундарики, Нирваны, Автамсаки. Амидаизм в рамках широкого пути спасения создал сутры серии Сукхавати, Ваджраяна – тексты Тантры. Если взглянуть на содержание этих сутр с точки зрения практического пути достижения спасения, то в них, действительно, выдвигалась концепция более короткого и доступного всем пути к нирване. Однако по мере упрощения практического пути спасения все больше усложнялась его теоретическая аргументация, нуждавшаяся, в свою очередь, в достаточно основательной философско-мировоззренческой базе.

Если сотериология составила динамическую часть буддийского учения, то философия – консервативную. Это было обусловлено уже исходными для буддизма четырьмя благородными «истинами».

Первые две истины, утверждающие, что жизнь – страдание, а страдание имеет причину, кроющуюся в привязанности к иллюзии собственного Я, свели проблему спасения к проблеме избавления от иллюзии собственного «Я». Эта проблема, ставшая основой основ для всей буддийской сотериологии, определила ее философско-мировоззренческую направленность.

Две последние истины, утверждающие возможность избавления от страдания и указывающие на путь к их избавлению, хотя и были включены в контекст первых двух истин, однако саму возможность избавления и его пути трактовали неоднозначно, породив множество версий и вариантов. Две первые истины, таким образом, явились основополагающими принципами для теоретических построений всех школ и направлений, сформировав ту мировоззренческую устойчивость, которая позволила идентифицировать содержание их учения как буддийское, а две последние – динамику, обусловившую эволюцию и разнообразие этих школ и направлений буддизма.

Философия узкого пути спасения нашла свое отражение в текстах Абхидхармы. Классические схемы абхидхармической теории были изложены великим Васубандху в его знаменитой «Абхидхармакоше». Однако сама теория была оформлена еще задолго до «Абхидхармакоши», своими истоками она восходит к первым двум истинам и тесно связана с понятием «дхарма».

Отрицание Я как реально сущего предписывало отрицание его как субстанционального начала, что, в свою очередь, требовало объяснение самой природы не-субстанциональности, а также описание ее языком, адекватным этой природе в понятиях, изначально в своей семантике не допускающих идею субстрата. Поэтому как средство описания иллюзорного Я было введено понятие дхармы как носителя признака. Это понятие подчеркивало, что оно не есть субстанция и не есть сам признак как таковой, а лишь носитель этого признака. Эти характеристики понятия дхармы позволили ему стать наиболее приемлемым языком теории, отрицающей не только индивидуальное «Я», но и наличие души как субстанционального начала, лежащего в основе перерождений всего сущего. Именно при помощи понятия «дхарма» объяснялся процесс перерождений не как переселение души, а как сочетание различных комбинаций

дхарм, составляющих «поток индивидуальной жизни (сантана), элементы которого, согласно традиции, уже Буддой были классифицированы тройким образом, т.е. по группам (скандхам), по базам (аятана) и по элементам (дхату)» [220, с.106].

Теория Абхидхармы выработала строгий категориальный аппарат, центральным понятием которого была дхарма. По словам О.О. Розенберга, «Термин “абхидхарма” может быть объяснен только в связи с термином “дхарма”». Абхидхармой в собственном смысле называется, согласно определению Васубандху, «чистое знание и сопровождающие его дхармы». «Чистым знанием» называется то размышление, которое направлено, во-первых, на дхарму раг excellence, т.е. на нирвану, а во-вторых, на дхармы в смысле элементов или проявлений, на которые разлагается эмпирическое бытие» [220, с.102-103].

Абхидхарма стала центральной в школах Хинаяны, продолжавших разработку концепции природы дхармы как носителя признака. В них не было единого мнения относительно этой природы. Их споры главным образом сводились к вопросу о степени реальности самих дхарм. Если вайбхашики признавали реальность всех дхарм, то саутрантики рассматривали часть дхарм как обладающую реальностью, другую часть – как условно реальную, используемую лишь для описания иллюзии Я.

Абхидхармические построения легли в основу аргументации хинаянских принципов сотериологии. Сотериология хинаяны с ее концепцией спасения для узкого круга монашествующих лиц руководствовалась принципами этического совершенствования личности, содержащимися в благородном восьмеричном пути, а в теоретическом плане концепцией Я как сочетания дхарм, составляющих поток сознания, разъясненной абхидхармической теорией, с подробными указаниями на дхармы, способствующие или препятствующие просветлению.

Сотериология Махаяны, провозгласившая возможность спасения для всех и каждого независимо от того, монах или же мирянин, не могла уже довольствоваться этими принципами, достаточными Хинаяне. Ведь если в Хинаяне теория спасения была адресована лишь узкому кругу монахов, то в Махаяне – широкому кругу людей. Здесь акцент делался на способность к спасению каждого индивида. Необходимо было обосновать наличие этой способности у всех и каждого. Сознание человека, таким образом, интересует идеологов

махаяны уже не с точки зрения содержания его иллюзорности, а с точки зрения его способности к преодолению этой иллюзорности. А поскольку причина страдания кроется в иллюзии собственного Я, допускающего привязанности к внешнему миру, то, согласно логике философского дискурса махаянистов, необходимо в первую очередь устранение самого результата привязанности, т.е. иллюзии внешнего мира. Поэтому свой сотериологический акцент махаянисты переносят с иллюзии Я на иллюзию внешнего мира. Способность индивида к спасению – это его способность преодоления иллюзии внешнего мира. Идеологам Махаяны необходимы были описание и объяснение, во-первых, этой иллюзии, во-вторых, возможностей избавления от нее всем и каждому.

Абхидхармическая теория, построенная на рациональном описании дхарм, хотя и пыталась в какой-то мере объяснить иллюзию внешнего мира, но была совершенно недостаточной при объяснении методов и путей избавления от иллюзии для всех и каждого.

Самые ранние тексты Махаяны, содержащиеся в праджняпарамитских сутрах, в своей сотериологической части выдвинули культ бодхисаттвы, призванной помочь всем стремящимся к нирване, в философской части – учение о пустоте.

Праджняпарамитская теория выдвинула проблему постижения истинно сущего, скрывающегося за иллюзорностью внешнего мира, при этом, поставив во главу угла отрицание рациональности, поскольку постижение иллюзорности бытия на уровне рационального знания не может объяснить спасения, ибо, как заметил замечательный русский буддолог В.П. Васильев, в этом случае проблема спасения не составляла бы особой трудности [91, Ч.1, с.296]. Спасение возможно лишь тогда, когда осознание иллюзорности бытия предстанет как состояние сознания индивида, как состояние его психического восприятия, как его психическое состояние. Такое состояние отрицает любые формы рациональности. Более того, проявление дискурса рассматривается как признак омраченности.

Праджня в текстах Махаяны определялась как мудрость, которая не имеет вербальных опор, т.е. мудрость, которую нельзя выразить ни словами, ни знаками, нельзя представить и в мыслях. Парамита определялась как прибытие на другой берег, т.е. к нирване. Праджняпарамита, таким образом, – это мудрость, приводящая к нирване. Праджняпарамита объявила дхармы, объединенные в 5 скандх, 12 аятан и 18 дхату, пустыми и иллюзорными и выдвинула на перед-

ний план проблему истины, так как пафос достижения нирваны, в конечном итоге, был сведен к постижению или же непосредственному переживанию истинно сущего.

Истинно сущее в праджняпарамитских текстах не понималось как внешнее по отношению к феноменальному и мыслилось как содержащееся в нем. В связи с этим выдвигалось учение о татхате, в котором истинно сущее рассматривалось в контексте феноменального. Идея единства и тождества истинного и феноменального стала главным лейтмотивом праджняпарамитской философии.

С дальнейшим развитием Махаяны появились другие сутры, продолжившие разработку идеи широкого пути. «Саддхарма пундарики сутра» принесла благую весть о тождестве нирваны и сансары [220]. «Нирвана сутра» выдвинула идею наличия природы Будды во всем сущем, «Аватамсака сутра» – тождество всего сущего, содержащего в себе целостную природу Будды. В сотериологическом контексте эти идеи представляли собой поиски более коротких путей к нирване и более доступных для всех и каждого методов ее достижения. В философском плане – они явились дальнейшим продолжением разработок праджняпарамитских идей единства, тождества и гармонии.

Проблема единства, тождества и гармонии решалась в теории двух истин, представляющей собой неотъемлемую часть праджняпарамитской традиции. По словам Нагарджуны, «Не знающий теории двух истин, не способен понять глубинный смысл буддийского учения» [312, p.243].

Согласно этой теории, существуют две истины: парамартхасатья и самврити-сатья. Парамартхасатья – это истина, которая отражает природу вещей в том виде, в каком они есть на самом деле, ее нельзя выразить словами, изобразить в знаках, охватить мыслью. Она может быть постигнута непосредственно, целиком и полностью, причем через непосредственное переживание в процессе религиозной практики. Ее постижение ведет к религиозному спасению. Самврити-сатья – это истина, связанная с мирской жизнью человека, она доступна дискурсивному познанию, поскольку может быть выражена словами и знаками. Постижение ее не ведет непосредственно к религиозному спасению, но приближает к абсолютной истине.

Праджняпарамитская концепция, отрицающая всякую вербальность, соответствовала уровню парамартхасатии, а рациональное

описание потока сознания, представленного в абхидхармической теории отражало уровень самврити-сатьи.

Теория двух истин не противопоставляла парамартха-сатью и самврити-сатью, утверждалось единство этих истин, которое отражало суть тезиса о тождестве нирваны и сансары. Предполагалось, что условная истина содержит в себе абсолютную, а абсолютная истина не существует вне условной. При этом условная истина не может раскрыть абсолютную истину, однако она способствует постижению абсолютной истины как дополнительное средство, приближающее к просветлению.

Единство парамартха-сатьи и самврити-сатьи отражало единство Праджняпарамиты и Абхидхармы. Абхидхарма не противоречила Праджняпарамите, а Праджняпарамита не противопоставлялась Абхидхарме, более того понятия, суждения и выводы Абхидхармы широко использовались в праджняпарамитском учении как дополнительное средство постижения праджни.

Вместе с тем Абхидхарма, как теория описания сущего, таила в себе возможности и к обоснованию принципов махаяны. Эти возможности были реализованы тем же Васубандху в его сочинении «Виджняпти-матра-тримшика-шаstra». Согласно содержанию этого сочинения, единственной реальностью обладает сознание, проецирующее внешний мир. Поэтому в своей махаянской теории дхармической организации бытия Васубандху переносит акцент на дхармы сознания, увеличив их до восьми дхарм (хинаянская традиция насчитывала лишь одну). В этом виде абхидхармическая теория служила теоретическому обоснованию уже махаянского пути широкого спасения. Вместе с тем, в ней просматриваются «родимые пятна» хинаянской сотериологии. Так, например, истинная природа дхарм и их внешний вид рассматривались как «параллельные» друг другу, не имеющие точек соприкосновения, а потому не все дхармы считались способными проявить истинную природу. В сотериологическом плане это выразилось в выводе о том, что не каждому дана возможность спасения, есть существа, которые обречены на вечную сансару. Этот вывод не устраивал китайцев, привыкших к более демократичному, чем в Индии, общественному устройству, поэтому в Китае более всего прижились праджняпарамитские традиции. Философия патриархов школ китайского буддизма развивалась в русле праджняпарамитских принципов.

Исходя из вышесказанного, необходимо исследование философского учения китайского буддизма ввести в контекст праджняпарамитских традиций, что даст возможность более глубокого и всестороннего анализа сущностных характеристик философского учения китайского буддизма в его исторической эволюции, обеспечившей устойчивость и единство мировоззренческих принципов буддизма на каждом историческом этапе его распространения в Китае. Оно позволяет рассматривать философию китайского буддизма как дальнейшее, логическое продолжение развития буддийской философии на Дальнем Востоке.

Изучение буддийской философии началось с исследования абхидхармических текстов. Большую роль в этом сыграли Луи де ла Валле Пуссен и Ф.И. Щербатской, обратившие внимание на трактат Васубандху «Абхидхармакоша». Стала хрестоматийной полемика этих двух ученых в вопросе об исследовательских подходах к проблеме Абхидхармы. Однако самым выдающимся вкладом в исследование философии Абхидхармы, на наш взгляд, до сих пор остается фундаментальный труд О.О. Розенберга «Проблемы буддийской философии», который получил достаточно подробную характеристику и оценку в научной литературе. Здесь же хочется отметить его выводы относительно истинно сущего, на которые обращается мало внимания. В 18 главе «Истинно-сущее. Будда. Мрак и спасение («авидья» и «нирвана») он пишет: «Основными проблемами буддийской систематической литературы являются вопросы о свойствах истинно-сущего и о спасении» [218, с.184]. По его словам, буддийские школы много спорили о характере истинно-сущего, но они были согласны в том, что эмпирическое бытие есть волнение истинно-сущей реальности. Такое волнение представляет собой омраченность. Истинно-сущее может называться дхармами, сознанием, пустотой, оно безначально во времени. Разногласия у буддистов-философов возникали главным образом по поводу двух вопросов: о сущности истинно-реального и отношении его к проявлениям, т.е. к фактическому бытию [218, с.186-187]. Эти выводы ученого, сделанные на основе его анализа абхидхармической литературы, вполне соответствуют философской концепции Праджняпарамиты. Из современных исследователей абхидхармической литературы следует упомянуть имена Б.В. Семичова и М.Г. Брянского, Е.П.Островской и В.И. Рудого.

Проникновению абхидхармических сочинений в Китай и становлению там абхидхармических традиций посвящено диссертационное исследование А.К. Хабдаевой. В нем дается экспозиция учения школ чэнши, цзюйшэ и фасян, сформировавшихся в Китае в русле абхидхармических принципов [269]. Диссертация Л.Л. Ветлужской, посвященная малоизученной в отечественном китаеведении школе китайского буддизма чжэньянь, затрагивает вопросы влияния философии абхидхармы на религиозную практику тантризма [95]. В ней опровергается существующее мнение о том, что направление тантризма не сумело в Китае оформиться в самостоятельную школу, вводятся в научный оборот сочинения адептов чжэньянь. Концепции сознания, представленной школой фасян посвящено монографическое исследование П.Д. Ленкова. Особое внимание в ней уделяется основному сочинению школы «Чэн вэй ши лунь», которое автор переводит как «Компендиум о только сознании» [161].

Праджняпарамита начала привлекать внимание российских ученых уже на заре отечественной буддологии. Ее родоначальник В.П.Васильев в фундаментальном труде «Буддизм: Его догматы, история и литература» [91] в числе «главнейших сутр Махаяны», которым дает краткую характеристику, уделяет внимание и Праджняпарамита-сутре. Он пишет: «Праджняпарамита¹ (По-жо По-ло-ми цзин). Под этим именем в Тибетском Ганджуре встречается множество сочинений неравномерного объема; есть Парамиты в 100 000, 25 000, 18 000, 10 000, 8 000, 700 шлок и Парамиты в несколько листов (Вадрачедика и Парамитахридая). Буддисты уверяют даже, что самая обширная Парамита в 100 000 шлок есть только самая меньшая часть из числа трех пространных Парамит [91, с.145]. Излагая концептуальную часть Праджняпарамита-сутры, В.П. Васильев говорит о том, что он может здесь выставить только некоторые понятия, излагаемые в Праджняпарамите. Числа, обозначенные в скобках, указывают на статьи «1-го отдела Китайской большой Парамиты»² Здесь мы полагаем уместным полностью воспроизвести концептуальную часть характеристики Праджняпарамита-сутры, изложенной в фундаментальном труде В.П. Васильева. «(3) Ни в каком предмете нет ни существования, ни несуществования, ничто

¹ Здесь и далее сохранена транскрипция В.П. Васильева.

² Под «Китайской большой Парамитой» подразумевается перевод «Праджняпарамита-сутры», осуществленный Сюань Цзаном под названием «Да банжо боломидо цзин».

не принадлежит ни вечности, ни не вечности, ни мучениям, ни удовольствиям, ни я, ни не я, ни пустоте, ни не пустоте. Все предметы, будучи беспризначны, имеют признаки, будучи без назначения, имеют назначение (7). Бодисаттвы и Праджна суть только названия имени; такое подложное имя ни рождается, ни исчезает, не находится ни внутри, ни вне, потому что не может быть добыто; и точно таковы и все предметы. Но бодисаттва в этих подложных именах должен совершать путь своего упражнения; он не должен взирать ни на форму, ни на все прочее как на нечто вечное или не вечное, чистое или нечистое и т.д. Только будучи в отношении ко всем предметам в безразличном состоянии (*sis*) он может совершить шесть Парамит и все члены Боди. Если вполне и подлинно постигнуть подложность предметов, то не будет зависимости от формы и чего бы то ни было, потому что все предметы не заключают в себе ничего, не могут приводить в зависимость и в самих их нет ни места, ни времени для зависимости. Когда бодисаттва убедится, что во всем нет ничего, тогда сердце его не будет знать ни трепета, ни боязни раскаяния (9). Это значит, он живет искусством непребывания ни в чем; он живет ни в форме, ни в представлении, ни в ощущении и проч. Все, что бы то ни было, не имеет сущности: форма не есть пустота, пустота формы не есть форма, но форма не отдельна от пустоты и пустота не отдельна от формы; и так как форма есть пустота, пустота есть форма, таковы же точно и все предметы. Если же бодисаттва будет без искусства, то его я свяжется, сердце будет обитать в субъективности, и потому что к ней он прикует свое познание, то не в силах будет и действовать вполне по предписаниям Праджнапарамиты (10). Неимение природы (*кит.* у-син) есть собственная природа всего: все предметы отделены от собственных своих признаков. Все предметы не являются, не рождаются, не исчезают, не прекращаются, не замарываются и не очищаются, не приобретаемы и не создаваемы. Если можешь постигнуть несуществования предметов – это значит неразумение: от неразумения происходят различные субъективные понятия. Оттого нельзя отделиться от 3-х миров, не можно выполнять учения 3-х Ян, нельзя поместиться на ступенях пути, ведущего к Боди (14). Все подобно эху, тени, и пр., потому что в сущности их ничего нет. Таковы все прошедшие, настоящие и будущие формы, все духовное и негреховное, огрязненное и неогрязненное и т.д. (19) Какой бы то ни был предмет (форма и пр.), он не есть нечто двойное по отношению к нерожден-

ному (т.е. несуществующему), потому что предмет нерожденный не есть ни один, ни два, ни много; когда же форма и проч. не отдельна от нерожденного, тогда она не есть форма.

Вся Праджняпарамита наполнена такого рода выражениями, которые мы старались передать буквально, чтобы дать понятие о языке буддийской метафизики» [91, с.147-149].

После В.П. Васильева праджняпарамитской литературе были посвящены исследования Вострикова и Е. Обермиллера [313, 314], однако Праджняпарамита как философия Махаяны, равно как и китайские источники по буддизму, не привлекали к себе особого внимания исследователей.

Как объект научного исследования сутры Праджняпарамиты, а также ее философская доктрина становятся популярными лишь в 50-60 гг. двадцатого столетия. Их интенсивное изучение связано в первую очередь с именем Эдварда Конзе. Ему принадлежат исследование и перевод наиболее известных сутр Праджняпарамиты: «Аштасахастрики», «Ваджраччхедики», «Абхисамаяаланкары». В результате исследования процесса формирования праджняпарамитской литературы он приходит к выводу о том, что начало создания текстов Праджняпарамиты приходится на 100 г. до н.э. Конзе выделил четыре этапа создания этих текстов. Первый – около 100 г. до н.э. – около 100 г. н.э., характеризуется разработкой основного содержания текста. Второй – 100-300 гг., когда получает дальнейшее развитие основное содержание текста. Третий – 300-500 гг., в этот период создаются короткие сутры, в которых выделяются их философско-мировоззренческие аспекты, а также сутры, содержащие развернутые комментарии. И, наконец, четвертый – 600-1200 гг. – характеризуется тантрическим влиянием и соединением с магией.

В числе западных исследователей, имеющих отношение к изучению Праджняпарамиты, следует также упомянуть имена Р. Робинсона, Э.Ламотта, Д.С. Рюегга, Т. Мурти.

В отечественной литературе большой интерес к изучению праджняпарамитской литературы, ее философской и сотериологической части в первую очередь мы видим в исследованиях Б.Д. Дандарона и Л. Мялля. Научная деятельность Б.Д. Дандарона в Институте общественных наук началась в 1957 г. (в те годы – Бурятский комплексный НИИ АН СССР). За это время в Институте, вплоть до ареста в 1972 г., он провел огромную работу по исследованию тибетских и монгольских памятников буддизма, которые в

последующем были преданы властями забвению. Сегодня его работы: «Девяносто девять писем о буддизме и любви», «Мысли буддиста», «О четырех благородных истинах» (Черная тетрадь) и другие стали достоянием широкой общественности. В 1995 г. под редакторством Н.В. Абаева вышел сборник статей «Тибетский буддизм: теория и практика» (Новосибирск, 1995), посвященный Бидие Дандаровичу Дандарону. В нем опубликованы его статьи «Махамудра как объединяющий принцип буддийского тантризма», «Геория шуньи у мадхьямиков», а также статья, написанная в соавторстве с его учеником В.Н. Пупышевым «Общая схема совершенствования по пути Мантраяны». В Санкт-Петербурге издан двухтомник сочинений Б.Д. Дандарона в серии «Философы России XX века». В настоящее время продолжается работа по изданию его сочинений, а также переводов с тибетского языка.

Кандидатская диссертация Л. Мялля и серия его статей: «Четыре термина праджняпарамитской психологии: по материалам Аштасахасрики праджняпарамиты» [190], «Заметки о праджняпарамитской металогике» [189] и др. – посвящены Аштасахасрика сутре. В них он выделяет основные термины праджняпарамитской философии, разрабатывает методологию изучения праджняпарамитских текстов. Методологическое значение имеет и его статья «Дхарма – текст и текстопорождающий механизм», опубликованная в «Ученых записках Тартуского университета» [191].

Философия Праджняпарамиты в свете учения Нагарджуны анализируется в статье И.М. Кутасовой «Философия Нагарджуны», где раскрывается содержание праджни как видение вещей такими, как они есть, в их таковости, а также как видение пустоты мира [156].

Ряд исследований С.П. Нестеркина касается одного из самых значительных трактатов Махаяны «Абхисамаяламкары», полное название которой «Абхисамаяламкара-праджняпарамита-упадешашастра-карика». Высоко оценивая значимость исследуемого трактата в индийской и тибетской традиции, в одной из статей он делает вывод о том, что «Абхисамаяламкара» занимает исключительное место в доктринальной и образовательной системе тибетского буддизма. Ее влияние определяется не только тем, что это – выдающееся произведение индийской буддийской мысли. Послужив одной из доктринальных основ системы пути спасения, разработанной Цзонхавой в его «Ламриме», системы, легшей в основу религиозного мировоззрения Гелугпы – доминирующей школы тибетского буд-

дизма, «Абхисамаямламкара» во многом определила характер всего тибетского буддизма» [197, с.161].

В монографии С.Ю. Лепехова «Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации» [157] большое внимание уделяется Праджняпарамите, ее роли в формировании ранней Махаяны, определению Праджни и Праджняпарамиты, влиянию Праджняпарамиты и Мадхьямики на идеологию народных движений традиционного Китая, формированию философии, государственной идеологии и культуры стран Восточной Азии в средние века. В его статье «Праджняпарамита в ранней Махаяне», опубликованной в сборнике статей «Тибетский буддизм: теория и практика», рассматривается история формирования праджняпарамитской литературы. Здесь же опубликована другая его статья «Свалпакшара-сутра в традициях праджняпарамиты и ваджраяны», в которой предлагается перевод этой сутры. Статья «Психологические проблемы в «Хридая-сутре» посвящена одной из самых популярных в Китае и Тибете праджняпарамитских сутр «Праджняпарамита-хридая-сутра», дан перевод этой сутры с тибетского языка [158].

Монографическое исследование А.М. Донца «Учение о верном познании в философии мадхьямики-прасангики» [114] освещает основные положения теории верного познания (праманы) и системы доказательств школы мадхьямика-прасангики, построенной в русле двух стилей срединного философствования.

Китайской версии праджняпарамитской литературы, философии и сотериологии посвящены работы Е.А. Торчинова и Е.Ж. Баяртуевой. В статье «Опыт текстологического анализа китайских переводов «Ваджраччхедика-Праджняпарамита сутры», известной как «Алмазная сутра», Е.А. Торчинов знакомит читателей с историей переводов «Ваджраччхедика-Праджняпарамита сутры» на китайский язык, проводит текстологический анализ этих переводов [241]. В статье «О психологических аспектах учения Праджняпарамиты (на примере «Ваджраччхедика-Праджняпарамита сутры»)» раскрывается философско-психологическое содержание сутры, делается вывод о том, что ее основные идеи могут быть суммированы следующим образом:

1. Никакая субстанциональная единичность не является самосушей.
2. Дхарма является всего лишь представлением-понятием.
3. Все эмпирическое познание имеет своим объектом только эти представления, а не истинно сущее. Всякий описываемый объект с

абсолютной точки зрения нереален. Истинно существующее трансцендентно эмпирическому познанию и не может как-либо обозначено.

4. Для достижения состояния бодхисаттвы следует проникнуться сутрами и пережить их. Это и есть обладание Праджняпарамитой.

В статье дается перевод «Ваджраччхедика-Праджняпарамита сутры» с китайского языка. В книге «Избранные сутры китайского буддизма» [57] опубликованы его переводы праджняпарамитских сутр «Сутра Сердца Праджняпарамиты» и «Ваджраччхедика-Праджняпарамита сутры» под названием «Алмазная Праджняпарамита сутра». Е.А. Торчинову принадлежат перевод и исследование «Махаяна-шраддхотпада-шастры», сыгравшей большую роль в становлении школ китайского буддизма, оказавшей значительное влияние на дальнейшее развитие философии и сотериологии Праджняпарамиты в Китае [57].

Проблеме становления письменных традиций мадхьямики в Китае посвящено диссертационное исследование Е.Ж. Баяртуевой, выполненное на стыке источниковедческих и культурологических исследований, в нем большое внимание уделяется анализу сочинений выдающегося деятеля китайского буддизма Сэн Чжао, одного из самых ярких комментаторов праджняпарамитской литературы в период становления Праджняпарамиты в Китае. Ею вводятся в научный оборот сочинения Сэн Чжао в переводе на русский язык [80].

Сотериологические принципы Праджняпарамиты в контексте амидаистической концепции спасения были отражены в диссертационном исследовании Е.И. Хантаевой, где подчеркивается, что своими истоками амидаистические традиции восходят к Нагарджуне [270].

Принципы истинной таковости, пустоты, единства истинного и феноменального, получившие свое развитие в философском учении третьего патриарха школы хуаянь, проанализированы в работе А.И. Бадмацыренова «Третий патриарх школы хуаянь Фа Цзан и его трактат “Хуаянь цзин вэньда”» [79], где делается вывод о том, что трактат Фа Цзана «Хуаянь цзин вэньда» представляет собой энциклопедию хуаяньских идей, в которой гармонично переплелись идеи Абхидхармы и Праджняпарамиты.

Перевод с тибетского языка текста «Сутры сердца Праджняпарамиты» и комментарии к ней, основанные на устных наставлениях Геше Джампа Тинлея, представляет собой работа И.С. Урбанаевой «Сутра сердца» [59]. Книга содержит подробный анализ «Хридая

сутры» с философской и сотериологической точек зрения.

Весьма интенсивно исследуются история, сотериология и философия Праджняпарамиты в трудах китайских ученых. В ставших уже классическими трудах по истории китайской философии «Чжунго чжэсюэ ши» (История китайской философии) Фэн Юланя [266], а также «Чжунго сысян тунши» (Всеобщая история китайской идеологии / отв. ред. Хоу Вайлу) [281] получили свое отражение основные принципы праджняпарамитской философии.

В фундаментальном исследовании тайбэйского ученого Хуан Чаньхуа «Фоцзяо гэ цзун да и» (Учения всех школ буддизма) [272] рассмотрены сочинения и принципы Праджняпарамиты в контексте изложения учений саньлунь и тяньтай.

В двухтомном труде Тан Юнтуня «Хань, Вэй, лян Цзинь, Наньбэйчао фоцзяо ши» (История буддизма в периоды Хань, Вэй, двух Цзинь, Южных и Северных царств) [232] на основе тщательного анализа источников периода Лян, Суй, Тан рассматривается история проникновения сутр Праджняпарамиты в Китай, их перевод на китайский язык. В нем излагаются также основные принципы сотериологии и философии сутр Праджняпарамиты.

Такое же исследование истории проникновения в Китай сутр Праджняпарамиты, а также становления там праджняпарамитской традиции представлено в обобщающих трудах по истории китайского буддизма «Чжунго фоцзяо чжэсюэ ши» (История философии китайского буддизма) [284], «Чжунго фоцзяо» (Китайский буддизм) [282], «Чжунго фоцзяо цзянь ши» (Краткий очерк истории китайского буддизма / под ред. Фан Литяня. Пекин, 2001).

Книга Хань Тинцзе «Цзи Цзан саньлунь сюань и цзяо ши» (Комментарии к сочинению Цзи Цзана «Сокровенный смысл трех шастр») [271] представляет собой анализ одного из трех основных сочинений Цзи Цзана, философской доктрины школы саньлунь. Особое внимание в книге уделяется теории двух истин и срединного пути «восьми не».

Из числа современных китайских исследователей буддизма особо следует отметить работы Фан Литяня. Его перу принадлежат монографические труды: «Хуаянь цзинь шицзы чжан цзяо ши» (Комментарии к трактату о золотом льве) [248]; «Вэй, Цзинь, Наньбэйчао фоцзяо луныцун» (Исследование китайского буддизма периода Вэй, Цзинь, Южных и Северных царств) [249]; «Хуй Юань цзы ли фосуэ» (Хуй Юань и его учение о буддизме) [250]; «Чжунго фоцзяо

юе чуаньтун вэньхуа» (Китайский буддизм и традиционная культура) [251]; «Чжунго фоцзяо чжэсюэ яо и» (Основные принципы философии китайского буддизма) [252]; «Фоцзяо чжэсюэ» (Философия буддизма) [253] и др.

В монографии «Хуаянь цзинь шицзы чжан цзяо ши» анализируется философская доктрина школы хуаянь, которую изложил Фа Цзан для императрицы У Хоу, используя для примера статую золотого льва. В этом объяснении нашли свое отражение сотериологические и философские аспекты Праджняпарамиты. В работе «Вэй, Цзинь, Наньбэйчао фоцзяо луньцун» освещается творческая деятельность выдающихся монахов раннего китайского буддизма Дао Аня, Дао Шэна, Сэн Чжао и др., сыгравших большую роль в становлении праджняпарамитских традиций в Китае. Современнику Дао Аня, основателю амидаистических традиций в Китае Хуй Юаню посвящена монография «Хуй Юань цзы ли фосюэ» (Хуй Юань и его учение о буддизме. Пекин, 1984); Взаимодействие буддизма, его праджняпарамитских и абхидхармических традиций с традиционной культурой Китая рассматривается в монографии «Чжунго фоцзяо юй чуаньтун вэньхуа»; и, наконец, в двух последних монографиях Фан Литяня «Чжунго фоцзяо чжэсюэ яо и» [252] и «Фоцзяо чжэсюэ» [253] излагаются основные принципы буддийской философии, в том числе и философии Праджняпарамиты.

Философское содержание Праджняпарамиты в общем контексте философии буддизма нашло свое отражение в книге Ма Тяньсяна «Чжунго цзунцзяо чжэсюэ ши» (История философии китайских религий. Пекин, 2005). История проникновения сутр Праджняпарамиты в Китай, их место и роль в распространении буддизма в Китае исследуются в работе Сюй Лихэ «Фоцзяо чжэнфу Чжунго» (Покорение Китая буддизмом. Пекин, 1998).

Влияние идей Праджняпарамиты на культуру Китая затрагивается в монографии Чэнь Ванхэна «Чжунго мэйсюэ ши» (История китайской эстетики) [289], а также в монографии «Фоцзяо юй Чжунго вэньхуа» (Буддизм и китайская культура. Пекин, 2000).

Большой интерес вызывают изданные в 90-х гг. труды Тан Юн-туна «Лисюэ, фосюэ, сюаньсюэ» [234] и «Лунь Чжунго фоцзяо у шицзун» [236]. В них философия китайского буддизма, в том числе и философия Праджняпарамиты, рассматривается в контексте традиционной философии. О взаимоотношении и взаимодействии буддизма с традиционной философией Китая говорится и в моно-

графии Хэ Сижуня «Фоцзяо юй Чжунго чжэсюэдэ шуан сян гоуцзянь» [273].

О повышенном внимании к буддизму в Китае в наши дни говорят такие фундаментальные издания, как «Чжунго фоцзяо байкэцюаньшу» (Энциклопедия китайского буддизма) [287]; «Чжунго гудянь чжэсюэ минчжу сюаньду» (Антология известных древних философских текстов Китая) [288]. Особую значимость имеет переиздание работ выдающегося представителя либеральной реформистской мысли Китая Нового времени Лян Цичао, посвященных буддизму. Известно, что он проявлял большой интерес к буддизму, среди его переизданных работ: «Фоцинчжи чучуанжу» (Первоначальная история проникновения буддийских сутр. Пекин, 1995). «Фосюэ яньцзю шиба пянь» (Восемнадцать статей по исследованию буддизма. Шанхай, 2001).

Во всех указанных исследованиях китайских ученых Праджняпарамита рассматривается как неотъемлемая составная китайского буддизма, подчеркивается особая значимость ее идей как для развития буддизма в Китае и на Дальнем Востоке, так и для развития его традиционной культуры в целом. В данной монографии предпринята попытка проанализировать развитие буддийской философии в Китае в контексте праджняпарамитских традиций, рассмотренных в единстве с абхидхармическими, раскрыть ее сущностные характеристики, обусловившие единство мировоззренческих и сотериологических принципов всех школ и направлений Хинаяны и Махаяны.

РАСПРОСТРАНЕНИЕ И ПЕРЕВОД
ПРАДЖНЯПАРАМИТСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ В КИТАЕ

Буддизму, возникшему в стране с высоким уровнем культуры, присуща весьма развитая письменная традиция. В Китае он столкнулся с такой же древней и высокоразвитой культурой, которая тоже имела богатые письменные традиции. Поэтому самые первые шаги буддизма в Китае были непосредственно связаны с переводами буддийских сутр, ибо страна с высокой письменной культурой стремилась понять чужое учение через письменные тексты. Переводческая деятельность первых буддийских миссионеров, растянувшаяся на века, составила в истории распространения и становления буддизма в Китае одну из ее самых ярких страниц. История переводов буддийских сутр неотделима от истории распространения буддизма в Китае.

Китайская традиция считает первыми переводчиками буддийской литературы двух легендарных индийских монахов Кашьяпу Матангу (*кит.* Шэ Мотэн) и Дхармаракшу (Дхармаратна, *кит.* Чжу Фалань). Однако историческая реальность этих двух монахов до сих пор не установлена. Сведения о них тесно связаны с известной легендой о сне императора Мин-ди, в которой утверждается, что в старину император Мин-ди увидел во сне Будду, послал посольство в Индию за священными книгами, которое по дороге повстречалось с монахами Шэ Мотэн и Чжу Фалань и пригласило их в страну Хань. Монахи приняли приглашение, привезли в Китай буддийские сутры на белом коне, в честь которого был построен в Лояне монастырь Баймасы (Монастырь белой лошади). Им приписывается перевод сутры «Сышиэр чжан цзин» – первого буддийского письменного текста на китайском языке.

Однако свидетельства о том, что монахи действительно были приглашены посольством императора Мин-ди, и о том, что именно они являются авторами перевода сутры «Сышиэр чжан цзин», вызывают сомнение. Версия о приглашении Шэ Мотэня и Чжу Фаланя в Китай посольством императора Мин-ди появилась гораздо позже, чем возникла сама легенда о сне императора и его посольстве. Она явилась более поздней припиской к легенде, поскольку самые пер-

вые версии легенды о сне императора Мин-ди, изложенные в трактате Моу-цзы «Лихолунь» и во введении сутры «Сышиэр чжан цзин», об этих монахах не упоминают ни слова.

Сочинение Моу-цзы «Лихолунь» (Трактат о разрешении сомнений) – это одно из самых ранних письменных свидетельств о буддизме, написанном на китайском языке, представляющем собой апологетику буддизма. Оно написано в конце правления династии Хань, после смерти императора Лин-ди (189 г. н.э.), т.е. через сто с лишним лет после правления Мин-ди (58-75 гг. н.э.). Легенда о сне императора Мин-ди в этом сочинении изложена следующим образом: «В старину император Мин-ди увидел во сне святого, тело которого (излучало) солнечные лучи, а сам он в блаженстве и радости летал перед дворцом. На другой день (Мин-ди) созвал сановников и спросил у них о своем сне. Мудрец Фу И ответил ему: «Ваш слуга слышал, что в Индии есть человек, который постиг Дао. Его зовут Буддой, он летает в пустоте, а тело его (излучает) солнечные лучи. Пожалуй, это был он». Тогда император Мин-ди отправил посланцев Чжан Цяня, юйлиньланчжуна Цинь Цзиня, бошидицзы Ван Цзуня и других, всего двенадцать человек. В Юэчжи была написана сутра «Сышиэр чжан цзин» [28, л. 8а-8б]. Иначе говоря, ранняя версия легенды о сне императора Мин-ди ограничивается лишь упоминанием о самом сне, об отправленном посольстве в Индию и о том, что во владениях Юэчжи была написана сутра «Сышиэр чжан цзин». Однако ни об авторах перевода этой сутры, ни о том, что она была привезена в Китай индийскими монахами, ни об их встрече с посольством ничего не говорится.

Сутра «Сышиэр чжан цзин», которая переводится как «Сутра в сорока двух главах», является первым буддийским текстом на китайском языке. Этот текст, хотя и называется сутрой, не представляет собой перевод какой-либо отдельной индийской сутры с санскрита на китайский язык. Согласно сведению одного из самых авторитетных энциклопедических словарей по буддизму «Фосюэ да цыдянь», составленному Дин Фубао, сутра «Сышиэр чжан цзин» – это свод положений буддийских сутр Хинаяны и Махаяны [260, с.347]. Известный китайский ученый Тан Юнтун, тщательно проанализировав текст этой сутры, пришел к выводу, что она была создана неизвестными авторами еще до начала правления императора Хуан-ди (147-167 гг. н.э.), т.е. в промежутке между 58 и 147 годами. Позже к этой сутре было написано введение, в котором была

изложена легенда о сне императора Мин-ди [232. Т.1, с.24]. По мнению Тан Юнтуна, это введение было написано приблизительно во второй половине II в. н.э., чуть раньше, чем трактат «Лихолунь» [232]. Изложение этой легенды в сутре «Сышиэр чжан цзин», как и в трактате «Лихолунь», заканчивается лишь упоминанием о том, что сутра была написана во владениях Юэчжи, о ее переводчиках ничего не говорится. А ведь вполне логичным было бы во введении к сутре, написанном позже, чем сам текст, упомянуть имена авторов ее перевода, тем более имеющих непосредственное отношение к ее появлению в Китае.

Буддийская традиция приписывает монахам Шэ Мотэну и Чжу Фаланю перевод ряда других сочинений, об этом упоминается в «Гаосэн чжуань» (Жизнеописание высококочтимых монахов), однако ни одно из них не дошло до наших дней.

Первыми переводчиками, чье реальное существование не вызывает сомнения, были Аньшигао и Локаракша (Локакшема), прибывшие в Китай в конце правления династии Хань. Они положили начало становлению переводческой традиции в Китае, которая смогла передать содержание буддийских сочинений на китайский язык, отличавшийся фонетическим своеобразием и сложной письменностью, а также отсутствием опыта восприятия чужой культуры. Потребовалось несколько веков творческих усилий целого ряда поколений переводчиков, прежде чем китайцы сумели познакомиться с содержанием буддийских текстов в том виде, в каком оно было представлено в оригиналах.

Исследователи китайского буддизма делят историю переводов буддийских текстов в Китае на период до переводческой деятельности Кумарадживы и после его деятельности. При этом с именем Кумарадживы связывают самые яркие страницы истории переводов буддийских сочинений на китайский язык. И с этим невозможно не согласиться. Кумараджива действительно внес огромный вклад в развитие переводческой техники в Китае. С его именем связаны лучшие образцы переводов буддийской литературы. Именно благодаря его творческим усилиям и усилиям его учеников китайцы получили возможность познакомиться с весьма близким к оригиналу содержанием буддийской литературы. Не будет большим преувеличением утверждение о том, что переводы Кумарадживы во многом ускорили процесс формирования буддийских школ в Китае. Однако, отмечая выдающийся вклад Кумарадживы в развитие буддизма

в Китае, ни в коем случае нельзя принижать и роль тех, кто был у истоков буддийской переводческой традиции. Хотя переводы предшественников Кумарадживы не отличались достаточной точностью и стилистическим совершенством, тем не менее, это им принадлежат мучительные поиски методов передачи сложного содержания буддийской догматики на язык, не имевший никогда опыта чужеземных заимствований, разработки форм отображения буддийского категориального аппарата посредством языка, обладающего труднопонимаемой многотональной и одноморфемной фонетикой, непонятной иероглифической письменностью.

На период их деятельности пришелся процесс адаптации буддизма к китайской почве и формирования основных направлений его дальнейшего развития в Китае, а это во многом зависело от переводческих усилий первых буддийских миссионеров, предшествовавших деятельности Кумарадживы.

Аньшигао и Локаракша, положившие начало переводу буддийской литературы, стали родоначальниками становления двух великих буддийских традиций в Китае, Аньшигао – абхидхармической, Локаракша – праджняпарамитской. Литература этих двух направлений дала возможность китайцам познакомиться с мировоззренческими основами буддизма Хинаяны и Махаяны. Перевод литературы этих двух направлений, наряду с переводами сочинений о дхьяне, стал одним из главенствующих в переводческой практике первых буддийских миссионеров в Китае, несмотря на то, что, по словам В.П.Васильева, первые переводчики буддийской литературы «были чужды всех антипатий, которые раздирали буддистов на Западе, и переводили все без разбора, к какой бы школе что ни принадлежало» [92, с.3].

Аньшигао и Локаракша в действительности не были ортодоксальными приверженцами учения какой-либо конкретной школы. В числе переведенной ими литературы встречаются сутры различных направлений буддизма. Такое отношение к буддийским сочинениям было характерно и для их последователей. Выделение тех или иных сутр в качестве приоритетов зависело не от воли и желания переводчиков, оно было подчинено логике развития буддизма в Китае, закономерностям его адаптации к местной почве, особенностям его восприятия местным менталитетом.

Аньшигао, положивший начало переводу абхидхармической литературы, был известен также как Ань Цин и Ань Хоу. Он прибыл

из Парфии в Китай чуть раньше, чем Локаракша, согласно буддийским источникам, на втором году правления ханьского императора Хуань-ди (147-167 гг. н.э.), т.е. в 148 г. Сохранилось множество сведений о его жизни, которые не всегда однозначны, к тому же часто переплетаются с причудливыми легендами. Однако все они единодушны в том, что Аньшигао был наследным принцем Парфии, но, будучи человеком исключительных способностей, имел склонности к изучению различных наук и буддийских канонов, поэтому, отрекшись от трона в пользу своего дяди – младшего брата отца, ушел в монахи. Из всех буддийских текстов он особенно углубленно изучал Абхидхарму и Дхьяну. Ему приписывается владение искусством врачевания. Прибыв в Китай в 148 г., он перевел свыше тридцати буддийских сутр. В буддийской литературе и научных исследованиях называется различное количество переводов, но все они сходятся в том, что их было свыше тридцати. Не все переводы Аньшигао дошли до нас, в известном каталоге Дао Аня перечисляется тринадцать утерянных сутр, общим объемом в 13 цзюаней. В числе переведенных им сутр встречаются и хинаянские, и махаянские сутры. Однако свое предпочтение Аньшигао отдавал хинаянской литературе, теоретическим обоснованием которой была абхидхармическая литература. Кроме того, как было сказано, Аньшигао проявлял большой интерес к сутрам, посвященным практике медитации – дхьяне (*кит.* чань). Среди переводов Аньшигао, принадлежащих к Абхидхарме, известны такие сутры, как «Апитань уфа син цзин» (Сутра об осуществлении пяти дхарм Абхидхармы), «Апитань цзю ши ба цзе цзин» (Сутра о девятидесяти восьми узах Абхидхармы). По свидетельству Дао Аня и Хуй Цзю – автора библиографического сочинения «Гао сэн чжуань» (Жизнеописание высокочтимых монахов), переводы Аньшигао отличались ясностью и простотой [319, p.54; 60, с.105].

Переводческая деятельность буддистов в Китае началась, таким образом, с перевода хинаянской-абхидхармической литературы. Казалось бы, здесь сохранилась историческая и концептуальная последовательность – Хинаяна и Абхидхарма предшествуют Махаяне и Праджняпарамите. Однако развитие буддизма на китайской почве внесло свои коррективы в эту последовательность.

Хинаянская литература, положив начало шествию буддизма в Китае, не смогла привлечь к себе должного внимания местных жителей. Поэтому переведенные Аньшигао сутры Абхидхармы оста-

вались не востребованными, как и идеи, заложенные в этих переводах. Причины такого холодного отношения китайцев к Хинаяне, очевидно, были связаны с отрицательным отношением китайцев к ее сотериологическим принципам, которые вступили в резкое противоречие с традиционным китайским менталитетом.

Во-первых, китайцев не мог удовлетворить предложенный Хинаяной путь спасения, согласно которому нирвану можно достичь в результате долгого цикла перерождений. Они слишком сильно были привязаны к ценностям настоящей жизни, которые культивировались конфуцианством, продолжавшим сохранять свои официальные позиции во времена первых шагов буддизма в Китае. Их идеология служения правителю, идеал благородного мужа, принципы регламентации социальной деятельности людей были ориентированы исключительно на настоящую жизнь. Кроме того, китайцы привыкли верить, что Яо и Шунем – воплощениями высшей добродетели, к которым должны стремиться все, можно стать при настоящей жизни [266. Т.1, с.662]. Не отрицали ценность данной жизни и даосы. Достаточно вспомнить призывы Ян Чжу «наслаждаться жизнью пока живы», а также постоянные поиски даосов эликсира бессмертия и рецептов долголетия, связанные с их культом «бессмертных» (сянь, шэнь сянь).

Во-вторых, китайцы не приняли концепцию ограниченной возможности спасения, допускающей к нирване лишь узкий круг людей. Они были убеждены в том, что каждый индивид обладает способностью постичь Дао. Они не видели для себя запрета реализовать возможности Благородного мужа, достичь состояния совершенномудрого, какими были Яо и Шунь.

В-третьих, китайцы отвергли принцип обязательного монашества как необходимого условия спасения. Он вступил в резкое противоречие с конфуцианским учением о сыновней почтительности, имевшим исключительную значимость в их жизни. Согласно этому учению, человек получает от своих родителей тело, волосы, кожу, поэтому он не должен вредить им. Он должен заботиться о своих родителях при их жизни и после их смерти; совершать молебствия и жертвоприношения в их честь; прославлять родителей, что возможно было только на службе государю [54. Ч.1, с.72-87]. Вступление же в монашескую общину предполагало пострижение волос, отречение от семьи и родителей, уклонение от службы государю. Иначе говоря, вступление в монашескую общину означало полный отказ

от всех принципов сыновней почитательности.

Недоверчивое отношение китайцев к хинаянской сотериологии было зафиксировано в указанном выше сочинении Моу-цзы «Лихолунь», написанном в конце династии Хань, после смерти Лин-цзи. Моу-цзы не случайно дал своему сочинению название «Лихолунь» (Трактат, разрешающий сомнения). Этот трактат был призван разрешить все сомнительные вопросы, связанные с проникающим в Китай буддизмом. Под сомнениями Моу-цзы имел в виду противоречия между буддизмом и китайской традицией, которые вызвали большие нарекания со стороны противников буддизма. Среди них особо выделяются перечисленные выше нарекания, зафиксированные в одном из самых ранних памятников буддизма непосредственным свидетелем его распространения в Китае, они воссоздают достоверную картину первых шагов буддизма в Китае, отношения к нему местных жителей, менталитет которых восходит к древнейшим традициям.

Отрицательное отношение китайцев к хинаянской сотериологии, составляющей доминанту ее религиозного комплекса, обусловило их холодное отношение к Абхидхарме как ее теоретическому обоснованию. Китайскому менталитету более всего соответствовала махаянская концепция широкого пути спасения, т.к. теоретическое обоснование этого пути включало в себя положения, соответствующие китайскому мировосприятию. Например, Махаяна усилила «демократические» тенденции буддизма, акцентировав внимание на ряде моментов, которые приобрели в ее учении принципиальное значение. Это представления о не сотворении мира, получившие свое логическое обоснование в философии Нагарджуны; представления об отсутствии антагонизма и борьбы между противоположностями, их единстве и взаимодействии; представления об истинно существе как отражении единства, тождества и гармонии, и, наконец, представления об отсутствии всякой вербальности в постижении истины.

Китайская традиция в вопросах сотворения мира также не ссылалась на бога-творца. Ее космологические принципы были предельно четко выражены в известной даосской формулировке: «Дао рождает одно, одно рождает два, два рождает три, три рождает тьму вещей».

Представления китайцев о противоположностях отразились в содержании категорий «инь» и «ян», составляющих оппозицию друг другу. Однако оппозиция инь и ян – это не есть противостояние, не есть борьба. Эта оппозиция – отражение дуализированности суще-

го. Сущее таково. Инь и ян не борются, они взаимодействуют. Одно не мыслится без другого. Инь и ян участвуют в процессе становления мира. В указанной выше формулировке: «Дао рождает одно; одно рождает два; два рождает три; три рождает тьму вещей» под «два» понимаются инь и ян, которые рождаются от ци (одно). Инь и ян это не просто порождения ци, это две его ипостаси.

Представления об инь и ян, восходящие к самой глубокой древности, наложили отпечаток на восприятие китайцами мира как единого, непротиворечивого. В даосской философии эта идея получила свое развитие в учении о Дао, в котором все мыслится в единстве, непротиворечивости и целостности. Противоречия не противопоставляются, как и не противопоставляются субъект и объект. Эти идеи были столь значимыми в даосизме, что дальнейшее их развитие привело к своеобразному релятивизму, выраженному даосским мудрецом Чжуан-цзы: «Огромнейшее в Поднебесной – кончик пушинки; мельчайшее – гора Великая. Нет жизни долговечнее, чем у того, кто умер младенцем; Пэн Цзу же (легендарный долгожитель – Л.Я.) умер преждевременно. Вселенная родилась вместе с нами, тьма вещей с нами едина. Если все едино, то к чему слова? Если уже все названо единым, к чему молчать?» [62, с.143]. Философия Чжуан-цзы провозгласила идею гармонии сущего, которая дополнялась даосским принципом недеяния (у вэй), суть его состояла в невмешательстве в естественный порядок вещей, не нарушении Дао, а также принципом естественности (цзы жань), согласно которому Дао следует самому себе.

И, наконец, буддийское отрицание вербальности в процессе постижении истины было весьма схожим с известными постулатами «Дао дэ цзина»: «Дао, которое можно пройти, не есть постоянное Дао, имя которое можно назвать, не есть постоянное имя»; «знающие не говорят, а говорящие не знают». Эти сходства китайского и буддийского мироощущений сыграли большую роль в становлении буддизма в Китае и обусловили его формирование в русле махаянского направления.

Локаракша, прибывший в Китай вслед за Аньшигао из царства Юэчжи в конце правления ханьского императора Хуань-ди (147-164), положил начало переводу махаянской литературы. Он был известен как человек редких способностей, следовавший ревностно и непреклонно обетам, знавший наизусть и декламировавший множество священных книг. К сожалению, о жизнедеятельности Локаракши сохранилось очень мало сведений. Его переводы были иден-

тифицированы Дао Анем [60, с.107].

Переводческая деятельность Локаракши пришлась на период правления императора Лин-ди (168-190). В Китае его имя было транскрибировано как Чжилоуцзячань, но более всего он был известен как Чжи Чань. За время своей переводческой деятельности, пришедшейся на период правления под девизами Гуан-хэ (178-184) и Чжун-пин (185-189), Чжи Чань перевел сутры из серий «Праджняпарамита» (*кит.* Баньжоболомидо), «Ратнакута» (*кит.* Бао цзи), «Аватмасака» (*кит.* Хуаянь), «Вайпуля» (*кит.* Фандэн), общей численностью 27 цзюаней. Из серии праджняпарамитских сутр он перевел сутру, получившую название «Даосин пинь цзин». Из серии «Ратнакуты» – сутры «Монибао цзин» и «Ашань фога цзин», из Аватамсаки Чжи Чань перевел «Доуша цзин» (*санскр.* Тушарасутра), из серии «Вайпуля» – сутры «Вэньшу цзин» и «Нэй цзан бай бао цзин» [284. Т.1, с.315-316].

Из всех переведенных им сутр наибольшую известность приобрела сутра «Дао син пинь цзин» (Сутра об осуществлении Дао), известная также под названием «Дао син баньжо боломи цзин» (Сутра праджняпарамиты об осуществлении Дао). Однако более всего она известна под сокращенным названием «Дао син цзин». В каталоге китайской Трипитаки «Да мин сань цзан шэнь цзю му лу», составленном Б. Нандзё, она помещена под пятым номером. В нем говорится о том, что «Дао син баньжо боломи цзин» является переводом «Дашасахасрика праджняпарамита сутры» и указывается, что она представляет собой первую главу Праджняпарамита-сутры «Практика пути». Переведена Локаракшей в период Восточной Хань (25-220). Имеет 10 цзюаней, 30 глав [315, р.4-5]. О том, что сутра «Дао син баньжо боло ми цзин» является переводом «Дашасахасрика Праджняпарамита-сутры» отмечается и в «Санскритско-китайском словаре буддийских терминов» Э. Эйтеля, где указывается, что «Дашасахасрика Праджняпарамита» является частью «Махапраджняпарамита-сутры», идентична «Аштасахасрика Праджняпарамита-сутре», была переведена Локаракшей под названием «Дао син баньжо боломи цзин» [307, р.41].

Тан Юнтун пишет о том, что к переводу сутры «Дао син цзин» был причастен и Чжу Фошо – выходец из Индии, прибывший в Китай в период правления ханьского императора Хуань-ди. Чжу Фошо привез с собой текст «Дао син цзин», а в период правления императора Лин-ди дважды в Лояне переводил эту сутру. Однако его пере-

воды были непонятными. Чжи Чань, будучи искусным переводчиком, осуществил перевод этой сутры. Записал его Мэн Юаньши – китаец по происхождению [232. Т.1, с.48].

«Дао син цзин» представляет собой перевод одной из самых ранних версий праджняпарамитской литературы. Об этом говорит и само содержание переведенного текста. Оно носит характер апологетики и пропаганды махаянского пути спасения, его преимущества перед хинаянским. Большое значение придается объяснению места и роли бодхисаттв в спасении живых существ, обоснованию исключительной значимости парамиты Мудрости (Праджняпарамиты) над другими парамитами.

Уже в самом начале сутры, в ее первой главе¹ говорится о том, что Будда пребывал в Раджагрихе в окружении большого собрания бхикшу, своих учеников Шарипутры, Субхути и др., а также бодхисаттв Махасаттвы, Майтрейи, Маньчжушри и др.

Главная идея проповедей о месте и роли бодхисаттв в спасении живых существ в сутре «Дао син цзин» сводится к тому, что путь к нирване является утомительным и нескончаемым. Он представляет большую трудность и сложность для простых людей, но он не недоступен для них. В мире существовало множество Будд в прошлом, их будет множество и в будущем. Каждый может достичь состояния Будды. Большую помощь в этом могут оказать бодхисаттвы, которые обладают беспредельным состраданием и множеством добродетелей. Они взяли на себя бремя спасения людей. В этих проповедях утверждалась одна из главных сотериологических идей Махаяны, с которой и начинался ее путь к верующим. Это идея более легкого пути достижения спасения, не связанного с обязательным монашеством, а также идея о том, что на своем пути к спасению каждый может опереться на усилия другого (*кит.* ита). Для достижения спасения необходимо совершить множество добродетелей, постичь множество врат дхарм (*кит.* фа мэнъ). Однако при постижении врат дхарм наиболее эффективным представляется постижение Праджняпарамиты. Это положение стало краеугольным камнем в содержании сутры «Дао син цзин», что вполне закономерно для текста, относящегося к самым ранним произведениям праджняпарамитской серии. Перед составителями текста стояла первоочередная задача обоснования и доказательства исключитель-

¹ Глава не имеет названия.

ной значимости Праджняпарамиты в буддийской сотериологии. В главе сутры под названием «Гун дэ» (Творить добро) изложен диалог между Буддой и Индрой, в котором Будда говорит о преимуществе Праджняпарамиты над всеми другими средствами и способами достижения нирваны.

«Будда спрашивает Индру: «После того, как Татхагата (Так Пришедший) перейдет в нирвану, добрые мужья и добрые женщины воздвигнут семь драгоценных ступ с мощами Будды под названиями «источающие аромат цветов», будут завязывать разноцветные шелковые знамена и флаги, стремиться к долголетию, совершать ритуал и служение, будут преподносить пожертвования. Этого много или мало для их благоденствия?»

Индра отвечает: «Очень много, очень много».

Тогда Будда сказал следующее: «Не более, чем чтение Праджняпарамиты. Достижение благоденствия путем чтения сутр [Праджняпарамиты] более предпочтительно, чем [достижение благоденствия] путем совершения ритуалов и преподношения пожертвований».

Будда вновь спросил: «Разве не много будет ниспослано благоденствия и сотворено добра людьми в бесконечном, подобно песчинкам в Ганге, мире Будды, которые воздвигнут семь драгоценных ступ и в течение многочисленных калп будут преподносить пожертвования?»

Индра ответил: «Очень много, очень много».

Тогда Будда сказал следующее: «Декларированием Праджняпарамиты добро будет сотворено в бесчисленное количество раз больше» [4].

В сутре содержится и такой диалог. «Будда спросил: «Разве не много благоденствия у людей в бесконечном, подобно песчинкам в Ганге, мире Будды, которые принадлежат касте Шудры, которые находятся на пути сытохань¹, на пути анахань², на пути архата³, на пути пратьекабудды?»⁴

¹ Сытохань – это те, которые достигнут нирваны в следующем перерождении (сан. – Санкрита агамин).

² Анахань – это те, которые освободились от сансарических перерождений (сан. – Анагамин).

³ Архат – идеал хинаяны. Считается, что тот, кто достиг состояния архата, уничтожил в себе все, что обуславливает страдание и омраченность (*кит.* алохань).

⁴ Идеал хинаяны. Это тот, кто достиг нирваны.

Индра ответил: «Очень много, очень много».

Тогда Будда сказал: «Не более, чем в добродетели, приобретенной в чтении сутр о Праджне, а также в приобщении других людей к чтению этих сутр и постижению учения [Праджняпарамиты]. Почему? Потому что постигшие учение через Праджняпарамиту становятся теми, кого называют саюнжо,⁵ постигшим благодать Дхармы [4. Цзюань 1, гл.1]. В главе «Лэй цзяо» (Следовать учению) утверждается, что почитание Праджняпарамиты гораздо важнее, чем почитание Будды [4. Цзюань 9, гл. 25].

В тексте «Дао син цзин» также уделяется большое внимание объяснению сути парамиты Мудрости (Праджни). Она рассматривается на фоне других пяти парамит: милостивого даяния (бу ши), воздержания (чи цзе), терпимости (жэнь жу), решимости (цзин цзинь), сосредоточения (чань дин). Парамита Мудрости (Праджни) рассматривается как самая главная, как сердцевина сотериологии. Однако она не исключает и другие парамиты. В главе «Гун дэ» (Творить добро) Индра спрашивает: «Если Праджня имеет такую значимость, то не означает ли это то, что нужно практиковать только парамиту Праджни, а остальные пять парамит не практиковать?» На это Будда отвечает: «Практиковать надо все шесть парамит» [4. Цзюань 2, гл. 3]. Однако в дальнейшем поясняется, что парамита Праджни среди них самая важная. Предыдущие пять парамит тесно связаны с парамитой Праджни. Они могут достичь результата лишь в праджняпарамитском контексте.

Другой важнейшей проблемой, выдвинутой в тексте «Дао син цзин», была проблема иллюзорности внешнего мира, которая обосновывалась посредством концепции пустоты. Однако учение о пустоте составляло уже философское содержание сутры. К нему мы вернемся чуть позже, в следующих главах монографии.

Изложенные в сутре «Дао син цзин» азы махаянской сотериологии, утверждающие о том, что каждому доступно достижение спасения, что в этом пути они не одиноки, что основное бремя спасения берут на себя бодхисаттвы, были гораздо привлекательней, чем путь спасения, предложенный Хинаяной, предполагающий долгий и изнурительный путь, пройденный архатом. Содержание сутры «Дао син цзин», в принципе, не противоречило китайскому менталитету. Древние китайские тексты всех школ и направлений никогда не от-

⁵ Саюнжо – досл. переводится как «Постигший все» (санскр. Сарваджнята).

рицали, что при достаточном усердии каждый может достичь своей цели. Для китайцев, которые до знакомства с сутрой «Дао син цзин» полагали, что нирвана как конечная цель спасения доступна лишь узкому кругу монашествующих людей, было весьма важным утверждение о широком пути к нирване. Однако первостепенным им представлялась перспектива достижения нирваны более легким и быстрым путем за счет опоры на бодхисаттву. Институт бодхисаттв и привносимое ими религиозное обрамление пути спасения было новым, но в то же время не противоречащим китайскому менталитету явлением. Согласно образному выражению Е. Воронцова, китайцы мало знали то, что «хорошо было известно семитам и арийцам» [99, с.538]. Под этими словами исследователь буддизма начала XX столетия имел в виду отсутствие в Китае развитой религии, подобной христианству и буддизму, что «оставляло многие запросы духовной жизни человека, относящегося к бытию души по смерти, без разрешения» [99, с.547].

Нельзя сказать, что ко времени знакомства с буддизмом китайцы не знали религии вообще, однако их религиозные верования значительно отличались от верований «семитов и арийцев», значительно уступая им по степени своей развитости. К тому времени религиозная картина китайцев замыкалась, главным образом, на культе Неба и культе предков. Культ Неба имел ярко выраженный социально-политический оттенок, культ предков был связан с ритуалами жертвоприношения и похорон, с которыми, в свою очередь, были связаны представления о душе и духе, кои открывали завесу загробного мира. Однако представления о загробном мире не занимали существенного места в жизни китайцев, для них весьма характерным был трезвый, расчетливый подход к жизни. Рационалистически мыслящий китаец, как уже было сказано, обращал большее внимание на обустройство настоящей жизни, нежели загробной. В этом вопросе были удивительно единодушными и конфуцианцы, и даосы. Они слишком сильно были привязаны к ценностям настоящей жизни. Эти ценности усиленно культивировались конфуцианцами. Очевидно поэтому на самых ранних порах проникновения текстов Праджняпарамиты в Китай его жителей в первую очередь заинтересовал их религиозный, сотериологический аспект. Содержание же метафизики не так сильно привлекало внимание (ведь зачем китайцам еще одно учение, причем чужеземное, схожее с их собственными?), оно представляло интерес лишь через призму идеи спасе-

ния. Их внимание было привлечено тем новым, что стояло за метафизикой, а именно – религиозным идеалом спасения, представленном в сотериологической части сутры «Дао син цзин». Этот момент стал решающим в том, что текст этой сутры заинтересовал китайцев. Интерес к тексту «Дао син цзин» обусловил интерес к остальной праджняпарамитской литературе, которая продолжала создаваться у себя на родине и проникать в Китай. В Китай продолжали проникать и переводиться и другие сутры, принадлежащие остальным школам и направлениям буддизма, однако преимущественное развитие получили переводы праджняпарамитской литературы, которые были продолжены последователями Чжи Чаня. Благодаря их усилиям, праджняпарамитская литература получила широкое распространение в Китае. Начало становления китайского буддизма, по сути, явилось становлением праджняпарамитского направления в Китае. По словам известного российского ученого Е.А. Торчинова, «тексты Праджняпарамиты многократно переводились на китайский язык, и именно они сыграли первостепенную роль в становлении китайской буддийской традиции. Можно выделить три основных этапа в истории переводов: 1) ранний период – время до начала деятельности Кумарадживы (II-IV вв. н.э.); 2) классический период, время от Кумарадживы до Сюань Цзана (вторая половина IV-VII вв.); 3) заключительный этап переводческой деятельности (VIII – начало XI вв.). Этапы переводческой деятельности являются как бы аналогами основных периодов формирования литературы Праджняпарамиты в Индии, т.е. каждому этапу деятельности буддийских миссионеров в Китае соответствует определенная стадия становления индийской школы Праджняпарамиты» [241, с.53].

Время появления первых текстов Праджняпарамиты большинство ученых датирует рубежом нынешней и донынешней эры. Это время фактически совпадает с формированием махаянского направления в Индии и проникновением буддизма в Китай. Один из самых авторитетных исследователей Праджняпарамиты Э. Конзе выделяет 4 этапа создания праджняпарамитских текстов: 1) создание основного текста Праджняпарамиты (около 100 г. до н.э. – около 100 г. н.э.); 2) расширение этого текста (100 – около 300 гг.); 3) создание коротких сутр и развернутых комментариев (300-500); 4) период тантрического влияния и соединения с магией (600-1200) [302, p.9].

Если формирование праджняпарамитских текстов действительно соответствует указанным Э. Конзе этапам, то нельзя не согласиться

с выводами Е. Торчинова о том, что «этапы переводческой деятельности являются как бы аналогами основных периодов формирования литературы Праджняпарамиты в Индии. Соответствие деятельности буддийских миссионеров в Китае определенным этапам становления текстов Праджняпарамиты будет еще более наглядным и убедительным, если мы, в свою очередь, также выделим отдельные вехи становления Праджняпарамиты в Китае.

Становление Праджняпарамиты в Китае можно разделить на четыре этапа: 1) период первых переводов текста Праджняпарамиты (вторая половина II в. н.э. – начало IV в.); 2) период влияния китайской традиции (учения сюаньсюэ) на становление Праджняпарамиты в Китае и формирование различных течений (люцзяцицзун), разъясняющих суть Праджняпарамиты (IV в.); 3) период деятельности Кумарадживы и Сэн Чжао (V в.); 4) период формирования буддийских школ в Китае в контексте учения Праджняпарамиты (VI-VII вв.).

Переведенный Чжи Чанем текст «Дао син цзин», несомненно, относится к периоду разработки основного текста Праджняпарамиты в Индии, а также к периоду первых опытов ее перевода в Китае.

Первые переводчики буддийских сутр, как было уже отмечено, столкнулись с огромными трудностями, связанными, главным образом, со специфическими особенностями китайского языка. К моменту проникновения буддизма в Китай слова в китайском языке в подавляющем большинстве были односложными. Односложное слово (*кит.* даньиньцы), будучи первичной, исходной лексической единицей, было ограничено в своем составе одной морфемой, лишено аффиксов или каких-либо иных словообразовательных элементов [103, с.19]. Это весьма затрудняло передачу иностранных терминов на китайский язык. Большим препятствием для передачи иностранных терминов была и соответствующая одноморфемному словообразованию многотональная фонетика, характеризующаяся небогатым лексическим арсеналом. Иероглифическая письменность, присущая китайскому языку, также стала большим препятствием для адекватного воспроизведения иноземного звукобуквенного письма.

Вместе с тем этот язык, обладающий скудными средствами передачи чужого письменного опыта, имел огромнейшую практику собственной письменной культуры с богатейшим категориальным аппаратом, который оформлялся в рамках философских традиций.

Философские воззрения о природе, обществе и человеке возник-

ли в Китае в середине первого тысячелетия до нашей эры. Для этого периода была характерна недифференцированность форм общественного сознания, обусловившая синкретизм, нерасчлененность форм его теоретического выражения, которые, как правило, развивались в рамках философского мировосприятия. В Китае синкретизм сохранялся вплоть до XIX-XX вв. К моменту проникновения буддизма философские категории использовались в равной степени в области политики, сельского хозяйства, общественных отношений, военного дела, астрономии, медицины, литературы, даже боевых искусств [141, с.5]. При этом категориальному аппарату китайской философии была присуща терминологическая устойчивость, обусловленная привязанностью китайцев ко всему традиционному. По словам В.Г. Бурова, «одной из наиболее ярких особенностей китайской философии, в отличие от западноевропейской мысли, является высокая степень преемственности и традиционности: обсуждение одних и тех же проблем, оперирование одними и теми же схемами и категориями на протяжении многих веков» [87, с.3]. Такая высокая традиционность вынуждала средневековых философов, независимо от их принадлежности к какому-либо направлению, выражать свои взгляды, используя традиционные понятия и категории, а точнее втискивать новое содержание в старые термины и понятия [87, там же]. Подобная практика передачи новых идей обусловила полисемантизм и взаимосвязанность терминов китайской философии, а в конечном счете их символический характер, достигающий порой «до совмещения противоположных значений» [142, с.57]. Все это обусловило развитие философской мысли Китая в рамках ограниченного набора категорий, который к тому же широко использовался практически во всех областях знания [141, с.7].

Буддизм, обладавший солидной философской аргументацией, с первых же шагов своего распространения в Китае вступил в наиболее тесное соприкосновение с философской традицией Китая.

Символический характер терминов китайской философии способствовал переводу санскритских терминов на китайский язык через непосредственное использование семантически соответствующих терминов китайской философии, а их устойчивость, дополненная односложностью, ограниченной в своем составе одной морфемой, лишенной аффиксов или каких-либо иных словообразовательных элементов, обеспечила преимущество перевода через калькирование над транскрипцией. Методу калькирования способствовало

и определенное сходство традиционно-китайских, в первую очередь даосских, и буддийских, главным образом махаянских, идей. Введение в буддизм терминов китайской философии облегчалось тем, что «лексикон традиционной китайской философии в широком смысле практически совпадает с естественным языком (в его письменно-литературном варианте – взньяне)» [296, с.20]. Кроме того, «размытость границ между философией, наукой и литературой в Китае приводила к использованию единой терминологии в самых широких пределах» [296, с.21]. Поэтому термины китайской философии были наиболее приспособленными для перевода санскритских понятий и передачи буддийских идей. В них буквально «втискивалось» буддийское содержание.

Первые переводчики буддийской литературы широко использовали понятия традиционной китайской философии, прежде всего даосские, которые вводились в буддийские тексты, в них «втискивалось» буддийское содержание. Чжи Чань, например, обозначал даосским понятием «бэнь у» (отсутствие корня) понятие праджни, а ключевое понятие «парамита» переводил центральным термином китайской философии «дао», понятие «нирвана» – важнейшим даосским термином «у вэй» (недеяние), этот термин употреблял и Ань Шигао. Однако такое использование даосской терминологии не могло отличаться достаточной точностью. В силу своей устойчивости, китайские термины сохраняли свое прежнее понятийное содержание и специфику. Например, семантическое поле понятия «дао» было гораздо шире его этимологического значения как главного или головного (шоу) движения (син), а содержание понятия «у вэй» как недеяния не имело ничего общего с отрицанием деяния. Поэтому, если термин «дао» как головное движение и имел отдаленное сходство с понятием «парамита», то в его философском контексте субстантивированной закономерности не имел ничего общего с парамитой. Таким же образом термин «увэй» в значении «недеяние», имея весьма отдаленное сходство с понятием нирваны, в своей даосской интерпретации как не делание того, что противоречит изначальной природе, имел несколько иной аспект, чем конечная цель спасения. Поэтому переводы Чжи Чаня более всего напоминали трактаты Лао-цзы и Чжуан-цзы [232, с.108]. Однако перевод Чжи Чаня сумел передать основную суть буддийской сутры – ее сотериологическое содержание и апологетику Праджняпарамиты как пути спасения, которые составили для китайцев большой инте-

рес как новая, но в то же время и не противоречащая их менталитету, а потому особенно манящая идея. В противном случае труд Чжи Чаня вряд ли смог так сильно заинтересовать китайцев. Ведь зачем им еще одно даосское сочинение, тем более в изложении чужеземцев. Привлекательность новых для китайского менталитета религиозных идей, при несовершенстве их изложения, обусловила практику повторных переводов, ставшей характерным явлением в истории распространения буддизма в Китае. Текст сутры «Дао син цзин» стал одним из первых, который был подвергнут повторному переводу, причем неоднократному.

Вторичный перевод текста «Дао син цзин» был осуществлен уже в период династии У (222-280) эпохи Троецарствия (Саньго). Его переводчиком стал Чжи Цянь, который был учеником Чжи Ляна, продолжившего переводческую деятельность Чжи Чаня. Чжи Цянь был потомком выходцев из Юэчжи. Он приобрел славу талантливого переводчика и знатока нескольких языков. Чжи Цянь уделял много внимания изучению Праджняпарамиты. Его вторичный перевод текста «Дао син цзин» получил название «Да мин ду у цзи цзин». Перевод Чжи Цяня составил 6 цзюаней, включающих, как и у Чжи Чаня, 30 глав. Этот перевод вошел в состав китайской «Трипитаки». В каталоге Нандзё он расположен под восьмым номером. В нем говорится, что текст «Да мин ду у цзи цзин» является переводом «Дашасахасрика-праджняпарамиты». В дальнейшем текст «Дао син цзин» совместно перевели Дхармаприйя и Чжу Фоянь в 382 г. Их перевод получил китайское название «Мохэ баньжо боломи чао цзин». Сутра состоит из 5 цзюаней, 13 глав. В каталоге Нандзё она расположена под номером 7. Об этой сутре сообщается, что она является переводом «Дашасахасрика-праджняпарамиты». И, наконец, в эпоху Восточная Цзинь сутру перевел Кумараджива. В его переводе сутра получила название «Сяо пинь баньжоболомицзин». В каталоге Нандзё она расположена под шестым номером. К переводам Кумарадживы мы вернемся чуть позже, здесь же продолжим хронологическую последовательность изложения истории перевода сутр Праджняпарамиты в Китае.

По мере расширения и углубления процесса создания текстов Праджняпарамиты в Индии, в Китай вслед за сутрой «Дао син цзин» стали проникать и другие тексты Праджняпарамиты, представляющие собой дальнейшее развитие праджняпарамитского учения.

В период династии Вэй из Туркестана (Хотана) монахом Чжу

Шисин был привезен санскритский оригинал праджняпарамитской сутры, состоявшей из 90 глав. Он оказался текстом «Панчавимшати-сахастрика праджняпарамиты». Позднее, в период Западной Цзинь, этот текст был переведен на китайский язык монахом из Хотана Мокшалой (*кит.* Улоша) и переводчиком буддийской литературы Чжу Шуланем – потомком выходцев из Индии. Текст на китайском языке был записан двумя переписчиками Чжу Тайсюанем и Чжоу Сюаньмином в 20 цзюанях. Китайский текст этого перевода получил название «Фан гуань бань жо бо ло ми цзин». В каталоге Нандзё он расположен под вторым номером, о нем говорится как о переводе «Панчавимшати-сахастрика праджняпарамиты». Авторами этого перевода названы Мокшала (Улоша) и Чжу Шулань. В энциклопедическом словаре Дин Фубао «Фосюэ да цыдянь» в качестве переводчика упоминается только имя Мокшалы.

В 286 г. хотанский шраман Ци Доло привез в Китай другой санскритский текст «Панчавимшати-сахастрика праджняпарамиты», который был переведен в том же году на китайский язык монахом и переводчиком Чжу Фаху (Дхармаракша) – потомком выходцев из Юэчжи. Перевод этого текста в 10 цзюанях получил название «Гуан цзань баньжоболоми цзин». В переводе этой сутры приняли также участие Бо Юаньсинь и Фа Дуи. В каталоге Нандзё сутра «Гуан цзань баньжоболоми цзин» расположена под четвертым номером. В нем указывается, что сутра является переводом «Панчавимшати-сахастрика праджняпарамиты», переведена Чжу Фаху (Дхармаракша из Юэчжи) в период Западной династии Цзинь (265-316), состоит из 10 цзюаней, 21 главы.

Переведенные сутры Праджняпарамиты не только проповедовались и изучались ее последователями, но и подвергались обработке. Так, например, верующий мирянин, отшельник Вэй Шиду в период правления цзиньского императора Хуй-ди, в целях более удобного восприятия и проповеди сутры «Дао син цзин», переведенной Чжи Чанем, сократил ее до двух цзюаней, дав ей название «Мохэ баньжоболоми дао син цзин» [282. Т.1, с.8-11; 232, с.109-117]. Этот вариант сутры не значится в каталоге Нандзё. Кроме того, к этому времени стали появляться и комментарии к сутрам. Так, по свидетельству Тан Юнтуна, выходец из Хэнаня монах Фацзо написал комментарий к сутре «Фан гуань баньжоболоми цзин» [232].

С расширением переводческой деятельности в Китае все острее становилась проблема совершенствования приемов и методов пере-

вода. Дальнейшее стихийное использование даосской терминологии не могло удовлетворить ни самих переводчиков, ни тех, кто пользовался их переводами. Подобная практика использования терминов традиционной китайской философии зачастую приводила к тому, что одно и то же буддийское понятие передавалось различными даосскими понятиями, а одно и то же даосское понятие могло обозначать несколько различных терминов буддизма. Так, понятие «бэнь у», обозначая учение о праджне, стало обозначать понятие «татха», а чуть позднее «шуньяту». Такая практика переводов не могла не вносить путаницу в понимании сути буддийского учения, а сами буддийские сутры становились непонятными и непривлекательными.

В качестве альтернативы стихийному использованию терминов традиционной китайской философии в начале эпохи Цзинь был предложен метод осознанной подгонки буддийских понятий к даосским или же уравнивания буддийских идей с даосскими, который получил название «гэ-и». Автором этого метода был Чжу Фая. Родом из Хэ Цзяня, он учился у Фо Тудэна, который был одновременно и учителем знаменитого монаха Дао Аня. Метод «гэ и» – это метод понимания буддийских текстов через традиционные китайские идеи, метод сознательного поиска схожих черт между буддийскими и китайскими учениями, использование традиционных терминов и понятий для перевода буддийских. Но это не механическое использование китайской терминологии, а целенаправленный поиск эквивалентов буддийским понятиям и идеям. Это выработка определенных стандартов применения этих эквивалентов при передаче содержания буддийских текстов. Уже в самом названии отражена суть метода: «гэ» переводится как «норма», «стандарт»; «и» – как «смысл», «значение», «гэ и», таким образом, можно перевести как метод «стандартизированного смысла» или как метод приведения смысла (значения) к определенному стандарту. Этот стандарт – среднее между китайским и буддийским содержанием переводимых текстов. В его основе лежит принцип усвоения нового знания на базе хорошо усвоенного старого. Поэтому метод «гэ-и» по сути своей представлял собой не столько метод *перевода* буддийских текстов с использованием даосской терминологии, как об этом часто пишут, сколько метод *постижения* этих текстов на базе традиционного китайского (в первую очередь – даосского) мировосприятия.

Такой метод постижения облегчал понимание буддийских текстов, но не давал точного представления о них, не раскрывал их

глубинной сути. Сами переводчики буддийской литературы, которые пользовались этим методом, осознавали его несовершенство. По словам Сэн Жуя – одного из ближайших учеников Кумарадживы, «гэ и» – «это окольный путь к истине» [232, с.165]. Сэн Гуань – один из соратников Дао Аня, самой яркой фигуры периода деятельности буддийских миссионеров до эпохи Кумарадживы, полагал, что «гэ и» – это метод предварительного знакомства с буддийскими истинами [282. Т.2, с.21]. В конечном итоге этот метод был отвергнут Дао Анем. Известен спор Дао Аня с Сэн Гуанем относительно метода «гэ и», изложенный в «Гао сэн чжуань» в разделе «Сэн Гуань чжуань». Сэн Гуань настаивал на том, что метод «гэ-и» необходимо сохранить как метод предварительного знакомства с буддийскими истинами. Дао Ань категорически не соглашался с ним, аргументируя свои высказывания тем, что текст переведенных сутр должен предельно точно выражать высказывания Будды. Однако, несмотря на столь резкое неприятие Дао Анем метода «гэ-и», все же необходимо признать огромную роль «гэ и» при начальном этапе перевода буддийских сутр. Но к моменту деятельности такой выдающейся личности, как Дао Ань, метод «гэ и» уже становился тормозом для дальнейшего развития переводческой практики китайских буддистов, с деятельностью Дао Аня связана ее новая яркая страница. Дао Ань является признанным лидером китайских буддистов эпохи Восточная Цзинь (317-420). Он родился в 312 г. в уезде Фу Лю (современная провинция Хэбэй). С семи лет начал читать, а в возрасте пятнадцати лет изучил все книги «Пятикнижия» («И цзин», «Ши цзин», «Шу цзин», «Ли цзи», «Чунь цю») и приступил к изучению буддийской литературы. Ушел в монастырь, по разным данным, в возрасте 18 (Мин сэн чжуань чао) или же 12 лет (Гао сэн чжуань) [282. Т.2, с.20]. Когда Дао Аню исполнилось 24 года, в местности Е Доу (современная провинция Хэ Нань) он встретился со знаменитым в то время учителем Дхармы Фо Тудэном. Великий мастер распознал в Дао Ане выдающиеся способности, проявил к нему благосклонность, взял его в свои ученики. В беседах с другими учениками он говорил: «Этот человек весьма далекого ума, не чета вам» [282. Т.2, с.20]. Согласно сведениям «Гао сэн чжуань», Дао Ань прожил в Е Доу до самой смерти Фо Тудэна. После смерти своего Учителя Дао Ань проповедовал его учение, объяснял многие трудные вопросы буддийской догматики, приобрел славу знатока буддийских текстов. В 335 г., когда в стране начались смуты, Дао

Ань покинул Е Доу, перебрался в Ху Цзэ, захолустный уголок, периодически подвергавшийся разбойным нападениям. Однако Дао Ань, пренебрегая опасностями, жил там совместно с единомышленниками, изучая сутры «Инь чи у цзин», «Дао ди цзин» и «Да ши эр мэнь цзин», посвященные дхьяне (медитации, *кит.* чань), которые в ханьское время перевел Ань Шигао. Они не только изучали эти сочинения, но и давали им пояснения. К этому времени Дао Ань все более приобретал славу большого знатока буддийских сутр. Изучение ранних переводов и пояснение трудных мест, связанных не только с содержанием буддийской теории, но и с некачественным переводом, составило одну из характерных черт деятельности Дао Аня.

В Ху Цзэ Дао Ань прожил недолго. Вместе со своим товарищем по имени Фа Тай он перебрался в Фэй Луншань (современная провинция Хэбэй). В период своей творческой деятельности в Фэй Луншани Дао Ань обращал большое внимание совершенствованию принципов перевода буддийских текстов с санскрита на китайский язык. Именно здесь он выступил с опровержением метода «гэ и» и требованием разработки новых принципов и методов перевода буддийских сутр.

Следующий этап его жизнедеятельности, отмеченный интенсивной творческой работой, был связан с Сяньяном, куда он, уже признанным лидером китайских буддистов, привел более 400 своих последователей. Вначале они жили в монастыре Баймасы, затем ими был построен монастырь Таньсисы. Со временем этот монастырь стал одним из крупнейших монастырей Китая периода правления династии Восточная Цзинь. В нем были установлены скульптуры с изображениями Будды Шакьямуни и Будды грядущего Майтрейи (*кит.* Милэфо), чей культ в Китае связывают с именем Дао Аня.

Основываясь на принципах Винаи, Дао Ань собственноручно написал устав для этого монастыря. Надо отметить, что ко времени деятельности Дао Аня литература Винаи, регулирующей внутренний распорядок монастырской жизни, переводилась на китайский язык еще не так интенсивно. Поэтому китайские буддисты не имели возможности полностью перенимать у своих индийских собратьев принципы монашеского обустройства. Это было невозможно и потому, что буддизм в Китае столкнулся с сильной государственной властью, олицетворением которой был император, опирающийся на бюрократические органы, созданные по конфуцианскому принципу.

И если в Индии буддийская сангха имела свой специфический независимый статус, то в Китае в дела сангхи постоянно вмешивалась имперская бюрократия, которая корректировала некоторые принципы обустройства сангхи. А это не могло не вызывать протесты со стороны буддистов [301, р.69-72]. Начавшееся во времена Дао Аня противостояние между сангхой и государством, неизменным свидетелем чего он был, продолжалось несколько веков. Дао Ань стал одним из первых разработчиков основных принципов обустройства сангхи в Китае.

Сяньян в те времена представлял собой относительно спокойное место, поэтому Дао Ань прожил там 15 лет, достиг вершин в своей творческой деятельности. В этом монастыре он проповедовал сутру «Фан гуан баньжо цзин». Помимо проповеди сутры и руководства монастырем, он уделял большое внимание изучению буддийских сутр, совершенствованию методов перевода, пояснению наиболее трудных для понимания буддийских догм.

Последние годы Дао Ань прожил в Чаньани, ставшем в то время крупным центром буддизма. Он руководил там большим буддийским монастырем под названием Учжунсы, который насчитывал несколько тысяч монахов. Здесь Дао Ань также уделял огромное внимание организации переводов буддийских сутр и сам непосредственно занимался переводами. Скончался выдающийся монах эпохи Вэй и Цзинь в 385 г. в монастыре Учжунсы.

Творческая деятельность Дао Аня была весьма разнообразной. Будучи признанным лидером китайских буддистов до деятельности Кумарадживы, он внес огромный вклад в развитие буддизма в Китае. Дао Аню принадлежит инициатива использования иероглифа «Ши», который употреблялся в качестве транскрипции имени Будды – Шакьямуни (Шицзямуни), в качестве фамильного знака для всех шраманов. В «Гао сэн чжуань» говорится: «Шраманы Вэй и Цзинь брали себе фамилию от своих учителей. Поэтому фамилии у них были разными. Дао Ань считал, что большие Учителя этим самым проявили неуважение к Шакьямуни. Поэтому изменил их фамилии на Ши» [282. Т.2, с.23].

Особую значимость представляет его деятельность по переводу буддийских сутр. Отказавшись от метода «гэ-и», который не дает адекватного понимания буддийских текстов, а передает лишь их общий смысл, Дао Ань поставил перед переводчиками задачу добиваться максимальной точности в переводе сутр для того, чтобы по-

стичь их глубокую, сокровенную суть. В 15 цзюани сочинения Сэн Ю – историографа периода династии Лян (502-557) Южных царств «Чу Сань цзан цзи цзи» (Собрание сведений о переводах Трипитаки) говорится: «Прошло много времени с [появления] первых сутр, однако старые переводы содержали ошибки, тайна глубокого смысла не была постигнута, всякий раз, излагая [буддийские истины], переводчики сохраняли лишь общий смысл, что искажало суть прочитанного. Дао Ань сумел ухватить их глубокое значение, добравшись до цели. В своих комментариях к «Бань жо», «Дао син», «Ми цзи» он доискивался до [сути] писаний (вэнь), сравнивал фразы, для того, чтобы постичь окончательный смысл. Его [труды], содержащие анализы, сомнения, сравнения и пояснения, достигли общим объемом двадцати двух цзюаней. Постичь суть письма можно, последовательно добираясь до глубинных богатств [буддийских сутр], искусно достигая сокровенной цели, дойдя до конца, вернуться к упорядоченности. Понимание истинной сути содержания сутр началось с Дао Аня» [282. Т.2, с.22]. Отвергнув метод «гэ-и» как не способствующий раскрытию истинного смысла буддийских истин, Дао Ань предложил искать новые, более совершенные формы передачи буддийского категориального аппарата на китайский язык. Выдвинутые Дао Анем принципы переводов, известные как «пять отклонений от изначального и три трудности» (у ши бэнь, сань бу и), указывающие на характерные ошибки и затруднения при переводе буддийских сутр, стали руководящими принципами для переводчиков буддийской литературы.

При Дао Ане переводчики буддийской литературы стали чаще переводить буддийские понятия через транскрипцию, что освобождало эти понятия от наслоения на них даосского содержания. При этом не все транскрипции сохранялись в своем качестве обозначения буддийских понятий. Иногда один и тот же термин имел несколько вариантов транскрипций. Из различных вариаций транскрибируемых санскритских терминов закреплялись наиболее удачные. Использование транскрипции при передаче санскритских терминов и слов не было нововведением Дао Аня. Первые переводчики буддийской литературы также пользовались транскрипцией. Так термин «праджня» уже с времен Локаракши переводился как «баньжо», а «парамита» – как «боломидо». Особенно широко метод транскрипции использовался при переводе иностранных имен и фамилий. Характерный пример тому – транскрибирование имени

Локаракши как Чжилоуцзячань. Однако использование этого метода при передаче буддийских понятий в первоначальный период распространения буддизма в Китае было не всегда пригодным. И этому есть причина. Слишком далекими и непонятными для китайцев были индийские звучания «Будда», «нирвана», «праджня», «парамита», «дхарма», «абхидхарма» и т.п. Вряд ли они могли бы затронуть умы китайцев, с их традиционным складом мышления, во времена их первоначального знакомства с буддизмом. Поэтому вполне логичным и закономерным было использование традиционных понятий китайской философии, а также метода «гэ-и». Для восприятия непонятных для китайского слуха новых понятий необходима была предварительная подготовка. Поэтому первые буддийские миссионеры усиленно подгоняли буддийские ценности под местные стандарты. Недаром Будда сравнивался с китайскими божествами – тремя мифологическими властителями: Неба, Земли, Благополучия, известными как Сань-хуань и пятью легендарными владыками Неба У-ди; нирвана – с одной из центральных даосских категорий увэй, парамита – с Дао. О степени даосского влияния на распространяющийся в Китае буддизм можно судить по двум фрагментам из позднедаосского и раннебуддийского сочинений. В позднедаосском трактате «Хуайнаньцзы» (II в. до н.э.) дается описание даосского идеала – Истинного человеке, в раннебуддийском трактате Моу-цзы «Лихолунь» (II в.н.э.) – описание Будды. Так в «Хуайнаньцзы об Истинном человеке читаем следующее: «Огонь горящих болот не может его опалить, мороз, сковывающий Великую реку и реку Хань, не может его обморозить; раскат грома, обрушивший гору, не может его испугать; сильнейший ветер, затмевающий солнце, не может его поранить» [203, с.65-66]. О Будде в «Лихолунь» говорится: «В огне не горит; когда ступает по лезвию, не режется; грязь к нему не пристает; не идет, а летает; когда садится, то сверкает пламенем, поэтому называется Буддой» [28, л. 2а-2б].

Для китайцев, относившихся с огромным недоверием ко всему новому и иноземному, очень важно было увидеть в буддизме свое знакомое, не противоречащее их традиционному мировосприятию. А если учесть тот факт, что китайские мыслители на протяжении многих веков выработали приемы передачи новых идей, облекая их в старые формы, то надо отметить – эти приемы в полной мере были усвоены буддистами. Буддизм в конечном итоге был преподнесен китайцам в их же собственных традициях. Вначале китайцы

разглядели в новом иноземном учении что-то свое, привычное, а затем в этом собственном и привычном увидели новое, иноземное. Период переводческой деятельности первых буддийских миссионеров, когда использовались даосские понятия и метод «гэ-и» – это, по сути, период, когда китайцы «разглядывали в буддизме свое собственное и привычное», а период деятельности Дао Аня – это период, когда китайцы увидели в «собственном привычном новое, иноземное». Предшествующий деятельности Дао Аня опыт переводческих усилий ранних буддистов подготовил почву для того, чтобы буддийские понятия воспринимались не только через призму даосского обрамления, но и в их собственном фонетическом звучании. Иными словами, китайцы могли воспринимать буддийские понятия так, как они звучали в их индийском варианте. Однако стоит оговориться, что специфика китайской фонетики не позволяла максимально точно передавать индийскую фонетику.

Метод передачи буддийских понятий путем транскрипции во многом способствовал тому, что буддийские понятия освободились от даосских наслоений и все больше наполнялись собственным буддийским содержанием. Однако метод транскрипции не мог стать панацеей в переводческой практике буддийских миссионеров. Кроме транскрипции, буддийские термины передавались через буквальный перевод санскритских терминов на китайский язык. Этот метод особенно часто применялся в период первых переводов абхидхармической литературы, особенно в отношении устойчивых количественных сочетаний. Например, «пять скандх» переводились как «у инь» (пять таинств); «двенадцать аятан» – как «ши эр жу» (12 вхождений); «пять индрий» – как «у гэнъ» (пять корней); пять вишайя как «у цзин» (пять границ, территорий).

Дао Ань требовал от своих учеников творческого подхода, предполагающего тщательный анализ каждого понятия, всестороннего изучения контекста его использования и гармоничного сочетания различных приемов и методов перевода. Очевидно, этот факт, а также необходимость более глубокого постижения буддийского категориального аппарата, необходимого для совершенствования переводческой деятельности, заставили Дао Аня – приверженца принципов Махаяны, стать инициатором нового, после Ань Шигао, подъема переводов абхидхармической литературы, тем более что понятия Абхидхармы неизменно присутствовали в текстах Праджняпарамиты. Поэтому в период своей жизнедеятельности в мона-

стыре Учжунсы города Чаньяня, придавая особое значение организации переводов буддийской литературы, он обращал пристальное внимание на перевод и хинаянской литературы. Он не только осуществлял организацию их переводов, но и принимал личное участие в них. Так, например, при его активной поддержке и непосредственном участии Таньмонаньти перевел сутры «Чжунахань цзин», «Цзэниахань цзин», а также шастру «Саньфаду лунь», Цзэнцзятип – шастру «Апитань бацзяньду лунь», Цзюмолобати – «Питань синь лунь» и «Сыханьму чао», Таньмоби перевел «Мохэ боломи цзин чао» [282. Т.2, с.23]. Все перечисленные сутры и шастры – это важнейшие каноны абхидхармического блока.

Говоря о широкомасштабной деятельности Дао Аня, нельзя не вспомнить о его знаменитом каталоге, который явился важной вехой в истории распространения буддийской литературы в Китае. Этот каталог представляет собой систематизацию переводов буддийских текстов на китайский язык, содержит около 600 переведенных на китайский язык текстов, снабженных характеристикой, комментариями и пояснениями. В каталоге нашли отражения переводы Ань Шигао и Чжи Чаня. Согласно Дао Аню, число переведенных текстов Ань Шигао составляет 35. В каталоге перечисляются 22 сохранившихся и 13 утерянных текстов. Из числа тех текстов, которые сумели сохраниться, отметим такие, как «У инь би юй цзин» (Сутра о пяти скандхах) – 1 цзюань; «Сы ди цзин» (Сутра о четырех истинах) – 1 цзюань; «Чан ахань ши бао фа цзин» (Сутра о законе 12 вознаграждений) – 2 цзюаня, «Цзинь фа и цзин» (Сутра о смысле дхармы) – 1 цзюань; «Апитань у фа цзин» (Абхидхарма сутра) – 1 цзюань. В них наиболее ярко нашли свое отражение устойчивые количественные сочетания буддийских понятий, а также ключевые понятия категориального аппарата Абхидхармы. Дао Ань высоко оценивает переводы Ань Шигао, считая, что они составляют классический образец искусства перевода текстов [319, р.54].

Исследуя творчество Чжи Чаня, Дао Ань определил двенадцать сутр, принадлежащих его переводу. Это упомянутая уже сутра «Баньжо дао син цзин» в 10 цзюанях, далее сутра «Бань чжоу сань мэй цзин» в двух цзюанях, являющаяся переводом «Пратьютпанна-буддхасаммука-вастхата-самадхи-сутры», «Шоулэн янь цзин» (Сурамгама-самадхи-сутра). Две последние сутры, как и «Баньжо дао син цзин», были привезены в Китай монахом Чжу Фошо. Остальные девять сутр Дао Ань относит переводам Чжи Чаня: «Ач-

жушиван цзин» (Аджатасатрукритья-винодана-сутра) – 2 цюаня; «Бао цзи цзин» (Монибао цзин) – 1 цюань; «Вэньшу цзин» – 1 цюань; «Доуша цзин» – 1 цюань; «Ачуфого цзин»; «Нэй цзан бай бао цзин» – 2 цюаня; «Фан Дэн бугу пинь жи и жи шо баньжо цзин» – 1 цюань; «Гу бань ни сюань цзин» – 1 цюань; «Бэй бэнь цзин» – 2 цюаня [319].

При составлении каталога Дао Ань проделал огромную исследовательскую работу. Необходимо было собрать тексты, установить имя переводчика, идентифицировать его авторство, установить санскритский оригинал, восстановить содержание текста, соответствующее оригиналу, поскольку качество первых переводов не всегда отражало истинное содержание оригинала. Кроме того, в практике первых переводчиков буддийской литературы, берущей начало со времен написания сутры «Сы ши эр чжан цзин», существовала тенденция компиляции текста, вольного пересказа его содержания. Поэтому требовалась огромная эрудиция, аналитический ум, великолепное знание буддийской литературы, чтобы определить соответствие того или иного текста санскритскому оригиналу, принадлежность того или иного перевода, тому или иному переводчику. В качестве примера такого скрупулезного исследовательского подхода приведем тот факт, что, анализируя переводы, приписываемые Ань Шигао, Дао Ань на основе сопоставления санскритских оригиналов и стиля работ Ань Шигао пришел к выводу: сутры «Сы ди цзин», «Ши сы и цзин» и «Апитань цю ши ба це цзин» не являются переводом буддийских сутр с санскрита, а представляют собой произведения, написанные самим Ань Шигао. Составляя список работ Чжи Чаня, Дао Ань основывался на переводах трех работ, санскритский оригинал которых был привезен в Китай монахом Чжу Фошо, принадлежность этих переводов Чжи Чаню не вызывала сомнений. Сравнив стиль и метод перевода, используемые термины и понятия, Дао Ань приписал Чжи Чаню еще девять переводов. Правда, известный историограф периода династий Лян Южных царств в своем труде «Чу сань цзан цзи цзи» к числу переводов Чжи Чаня добавил еще одну сутру «Гуан мин сань мэи цзин» [173, с.288].

К славе Дао Аня как переводчика, руководителя сангхи и составителя каталога необходимо добавить и славу буддийского мыслителя, основателя одного из течений буддийской мысли «бэнь у», оформившегося в русле постижения метафизики Праджняпарамиты. «Бэнь у» представляло собой одну из ранних буддийских школ

и направлений в Китае, принадлежащую к первым прообразам буддийских школ, известных как лю цзя ци цзун (шесть школ и семь направлений). Однако рассказ о его деятельности как основателе и лидере школы и направления «бэнь у» требует отдельного более подробного освещения, к которому мы вернемся в следующей главе. Здесь же отметим, что выдающийся талант Дао Аня, его неутомимое и разностороннее творчество подготовили благодатную почву для последующей деятельности Кумарадживы и его учеников, сумевших довести усилия первых буддийских переводчиков и комментаторов до их заветной цели. Суть ее – дать возможность китайцам познакомиться с буддийской литературой в том виде, в каком она создавалась у себя на родине в Индии.

Деятельность Дао Аня приходится на период перевода «Аштасасхасрики», «Дашасасхасрики» (*кит.* «Дао син цзин», «Да мин ду у цзи цзин»), «Панчавимшатисасхасрики» (*кит.* «Фан гуань бань жо бо ло ми цзин», «Гуан цань баньжо-болони цзин»), пришедшийся на эпохи Хань, Вэй, Западной и Восточной Цзинь. Это время соответствует двум первым этапам создания праджняпарамитских текстов в периодизации Э. Конзе, а именно – разработке основного текста Праджняпарамиты и его расширению, охватывающих время от 100 г. до н.э. до 300 г. н.э. Следующий этап создания текстов Праджняпарамиты – создание коротких сутр, уточняющих содержание Праджняпарамиты и акцентирующих внимание на ее важнейших метафизических проблемах, создание развернутых комментариев к сутрам, охватывающий время от 300 – ок. 500 г. н.э. совпадает с переводческой деятельностью Кумарадживы и его учеников.

Кумараджива (343-413), с именем которого связан новый этап в переводческой деятельности китайских буддистов, фактически был современником Дао Аня, родился позже него лишь на 31 год. Однако его деятельность в Китае в качестве переводчика, Учителя Дхармы и главы переводческой школы началась лишь после смерти Дао Аня.

Биография Кумарадживы и его творчество нашли свое отражение во многих сочинениях, как в буддийской историографии и библиографии, так и в научной литературе. В «Гао сэн чжуань» его биография, снабженная красочными легендами, изложена во второй цзюани в разделе «Переводчики».

Главные вехи биографии Кумарадживы связаны с такими городами и государствами, как Куча, Кашмир, Аксу, Лянчжоу, Гуаньчжун, Чанъань.

Кумараджива (*кит.* Цзюмолошэ) был выходцем из Индии. Он происходил из знатного рода. Его отец по имени Кумараяна отличался большим умом. Отказавшись наследовать пост министра, ушел в монахи. Мать – младшая сестра правителя государства Куча, по имени Джива, также отличалась ясным умом. Имя Кумарадживы складывается из имен отца и матери – Кумара и Джива.

С семи лет Кумараджива вместе с матерью ушел в монастырь, где наизусть заучивал гатхи, изучал хинаянские сутры из серий «Агама» и «Абхидхарма». В возрасте 9 лет вместе с матерью переехали в Кашмир, где он под руководством Бандхуатты изучал «Кшудракапитака-сутру», а также две сутры «Мадхьяма-сутру» и «Диргха-сутру» из серии «Агама».

Кумараджива в 12 лет, возвращаясь с матерью в государство Куча, остановился в Кашгаре. Здесь он изучал Абхидхарму. От шрамана Сурьясома – выходца из Яркенда, соседствовавшего с Хотаном, в котором получила большое распространение Махаяна, Кумараджива познакомился с махаянским учением о пустоте. Проникнувшись глубоким интересом к махаянскому учению, сравнив его с хинаянским, начал глубоко изучать сутры из серии «Вайпуля». Заучил наизусть сочинения Нагарджуны «Мадхьямика-шастру» и «Двадаша-астру», а также сочинение Арьядевы «Шата-шастру», которые впоследствии переведет на китайский язык под названиями «Чжун лунь», «Ши эр мэнь лунь», «Бай лунь».

Следующие вехи жизни Кумарадживы связаны с государством Аксу, которое находилось севернее от Куча, затем с государством Куча. Этот период его жизни связан с чтением сутр и шастр Махаяны, проповедью учения, содержащегося в них, принятием монашеских обетов. Проповеди Кумарадживы махаянских истин обретали все большую известность, его слава мудреца достигла Китая. В «Гао сэн чжуань» сообщается о том, что «на тринадцатом году правления Фу Цзяня под девизом Цзянь-юань, в году дин – чоу [377] в первую луну великий астролог сделал доклад трону: «На небосводе над чужими владениями появилась звезда. Означает это, что есть в тех краях мудрец великой добродетели и что он войдет в пределы Срединного государства». Фу Цзянь сказал: Мне известно, что в западных краях живет некий Кумараджива, а в Сяньяне шраман Дао Ань. Не они ли это?». И он отправил гонцов на их поиски» [60. Т.1, с.136-137].

Фу Цзянь – правитель Гуаньчжуна (часть территории современ-

ной провинции Шэньси) – направил в государство Куча свое войско во главе с Люй Гуаном, которое разбило войско Куча, Кумараджива был взят в плен. Возвращаясь назад, в Лянчжоу, Люй Гуан узнал о том, что его правитель Фу Цзянь убит, а власть захватил Яо Чан, основавший династию Поздняя (Восточная) Цзинь. Это известие заставило его объявить себя правителем Лянчжоу. Кумарадживе предстояло провести в плену долгие годы. Это был почетный плен. Правители Лянчжоу видели в Кумарадживе советника по государственным делам. Давая мудрые советы по делам государственного обустройства и политики, Кумараджива так и не смог приобщить к своему учению ни самого Люй Гуана, ни его сыновей, наследовавших его трон.

Между тем, в Гуаньчжуне умер Яо Чан, к власти пришел его сын Яо Син. В 401 г. он направил свое войско в Лянчжоу, которое, разбив войско Люй Гуана, освободило Кумарадживу из его почетного плена. В том же году Кумараджива прибыл в Чан Ань – резиденцию Яо Сина. Здесь Кумараджива провел 12 лет, вплоть до своей кончины. Эти 12 лет характеризуются великим подвигом Кумарадживы на поприще переводов буддийских сутр на китайский язык и совершенствования методов перевода. Будучи человеком выдающихся способностей, Кумараджива в плену у правителей Лянчжоу превосходно овладел китайским языком. К тому же он знал наизусть множество сутр и шастр. Поэтому Кумараджива, понимающий глубокий смысл сутр, имел возможность объяснить его на китайском языке. Знакомясь со старыми переводами буддийских сутр, Кумараджива находил множество неточностей. Поэтому повторный перевод уже переведенных сутр составил одну из важнейших сторон его деятельности. Работе Кумарадживы покровительствовал Яо Син. Он определил в помощь ему 800 монахов, а по другим данным – 3 тысячи. Из числа его помощников стали самыми известными и выдающимися переводчиками, мыслителями и комментаторами буддийских сутр Сэн Жуй, Сэн Чжао и Дао Шэн [60].

Кумараджива продолжил дальнейшую разработку техники перевода. Внимательно изучив предыдущие методы перевода, ранее используемые термины, их кальку и транскрипцию, он выдвинул свой «метод подбора смысла», согласно которому сравнивались все совпадения транскрипций в старых переводах, старые переводы сравнивались с современными вариантами, наиболее удачные сохранялись, а те, которые фонетически не отражали оригинальное

звучание, отвергались. Термины, которые передавались через непосредственный перевод, уточнялись, заменялись более точным переводом. Так, например, понятие «скандха», ранее переводимое как «инь» (тайный), было заменено на термин «чун» (группа), понятие «аятана», переводимое как «жу» (входить), заменено термином «лу» (место). Понятие «дхату», переводимое термином «чи» (держат), заменено термином «син» (природа), понятие «вимокша», переводимое термином «цзе ту» (освобождение, избавление), заменено термином «бэй шэ» (прогонять, бросать), понятие «самьянпрахана», переводимое как «и чжи» (остановка смысла, прекращение смысла), заменено на «чжэн гун» (истинное усилие), понятие «бодхи», переводимое как цзюе и (постижение смысла), изменено на транскрипцию «пути», понятие «арья марга», переводимое как «чжи син» (прямой путь), изменено на «шэн дао» (путь святого). Об усилиях Кумарадживы над совершенствованием техники перевода см. [316, р.79-88].

Следует заметить, что не все вносимые Кумарадживой изменения стали обязательными для последующих переводчиков. Многие переводчики продолжали переводить ряд понятий старыми терминами. Так, например, понятие «аятана» чаще всего встречается в переводе посредством термина «жу», понятие «скандха» в переводе посредством термина «инь», понятие дхату посредством понятия «фацзе».

Переводческая деятельность в Китае в лице Кумарадживы достигла очень высокого уровня. Благодаря переводу Кумарадживы и его учеников китайцы получили возможность познакомиться с содержанием буддийских сутр в том виде, в каком они были созданы у себя на родине в Индии. Вместе с тем, совершенствование техники переводов и поиски наиболее удачных их эквивалентов продолжались и после Кумарадживы, причем осуществлялись повторные переводы буддийских сутр, и даже тех, которые переводил Кумараджива.

Существуют различные версии о количестве переведенных Кумарадживой и его учениками сутр. В «Гао сэн чжуань» упоминается 300 сочинений. Однако современные исследования не подтверждают наличие этих трехсот сочинений. Из дошедших до нас сочинений, которые достоверно являются переводами Кумарадживы, большинство принадлежит к праджняпарамитским сутрам, а также комментариям к ним, изложенным в шастрах адептов мадхьямики.

В каталоге Нандзё из 22 сутр, относящихся к классу «Праджняпарамиты», пять являются переводами Кумарадживы. Это сутры: «Мохэ Баньжоболоми цзин» (Большая Праджняпарамита сутра), «Сяопин Баньжоболоми цзин» (Малая Праджняпарамита сутра), «Цзинган Баньжоболоми цзин» (Алмазная Праджняпарамита сутра), «Жэнь ван ху го Баньжоболоми цзин» (Сутра о человеколюбивом правителе оберегающем государство), «Мохэ баньжо боломи даминчжоу цзин» (Большая Праджняпарамита сутра мантры великого понимания).

Сутра «Мохэ Баньжоболоми цзин» представляет собой вторичный перевод «Панчавимшати-сахастрика – праджняпарамита сутры», состоит из 30 цзюаней и 90 глав. В каталоге Нандзё она расположена под номером 3. Сутра «Сяопин Баньжоболоми цзин» является третьим вариантом раннего перевода «Дао син цзин», состоит из 10 цзюаней и 29 глав, в каталоге Нандзё расположена под номером 6. Сутра «Цзин ган Баньжоболоми цзин» представляет собой перевод «Ваджраччхедика Праджняпарамита сутры», состоит из 14 листов, в каталоге Нандзё находится под номером 10. Сутра «Жэнь ван ху го Баньжоболоми цзин» (Сутра о человеколюбивом правителе, оберегающем государство) состоит из двух цзюаней и восьми глав, в каталоге Нандзё находится под номером 17. И, наконец, сутра «Мохэ Баньжоболоми даминчжоу цзин» представляет собой перевод «Маха праджняпарамита махавидья мантра сутры» или же «Праджняпарамита хридайя сутры» (Сутра сердца Праджняпарамиты), составляет всего один лист, в каталоге Нандзё значится под номером 19.

Период переводческой деятельности Кумарадживы и его учеников характеризуется тем, что в Китай стали интенсивно проникать и переводиться не только сутры, но и шастры. Шастры (лунь), в отличие от сутр (цзин) – сочинений, приписываемым самому Будде, являются авторскими произведениями, принадлежащими индийским учителям Дхармы. Они представляют собой комментарии к сутрам, в которых прослеживается авторская концепция. Наиболее почитаемыми в Китае были шастры, написанные великими буддийскими мыслителями Нагарджуной и Васубандху. Кумараджива, будучи приверженцем мадхьямического направления, переводил сочинения Нагарджуны, а также комментарии к Праджняпарамите. Среди переведенных им шастр, относящихся к комментариям Праджняпарамиты, наиболее известными являются сочинения Нагарджуны: «Да

чжи ду лунь» (Большая Праджняпарамита (сутра) шастра); «Чжун лунь» (Шастра срединности); «Ши эр мэнь лунь» (Шастра двенадцати врат), а также сочинение Арьядевы – ученика и последователя Нагарджуны «Бай лунь» (Шастра ста строф). Эти шастры содержатся в «Абхидхарма-питаке» (Лунь цзан), разделе «Дачэн лунь» (Шастры Махаяны).

Шастра «Да чжи ду лунь» (Махапраджняпарамита шастра) состоит из 100 цзюаней. В каталоге Нандзё она значится под номером 1169. Шастра «Чжун лунь» – перевод сочинения Нагарджуны «Мадхьямика шастры», состоит из 4 цзюаней и 27 глав, находится под номером 1179. Шастра «Ши эр мэнь лунь» («Двадаша мукха шастра» или же «Двадаша никая шастра»), состоит из 1 цзюаня, находится под номером 1186. И, наконец, шастра «Бай лунь» является сочинением Арьядевы «Шата шастры», состоит из 2 цзюаней и 10 глав.

Из числа переведенных Кумарадживой сутр первые две: «Мохэ Баньжоболоми цзин» и «Сяопин Баньжоболоми цзин» – относятся к сутрам Праджняпарамиты, которые были созданы в период формирования основного текста Праджняпарамиты и расширения этого текста. Сутры «Цзин ган Баньжоболоми цзин», «Мохэ Баньжоболоми даминчжоу цзин» относятся к периоду создания коротких сутр и развернутых комментариев, который совпал со временем переводческой деятельности Кумарадживы. В этот период уточнялось содержание Праджняпарамиты, ее тексты освобождались от излишних нагромождений и повторов, акцентировалось внимание на тех или иных ее теоретических и сотериологических аспектах.

Сутра «Мохэ Баньжоболоми даминчжоу цзин», известная как «Хридая сутра» (Синь цзин), представляет собой яркий пример сутр этой серии. Она является одной из наиболее известных самых коротких праджняпарамитских сутр, распространенных в Китае. Ее содержание сводится к тому, что все пять скандх пусты. Форма не отличается от пустоты, а пустота не отличается от формы. Форма это и есть пустота, пустота есть форма.

Пустыми являются и остальные четыре скандхи: ведана (*кит.* шоу); санджня (*кит.* сян); санскара (*кит.* син); виджняна (*кит.* ши). Всем дхармам присуща пустота внешнего вида. Они не рождаются и не уничтожаются, не загрязнены, не чисты, не увеличиваются, не уменьшаются. Поэтому в пустоте нет формы, нет веданы, нет санджни, нет сансары, нет виджняны. Нет видящего, слышащего, обоняющего, вкушающего, осязающего, нет аятаны манаса; нет ви-

димого, нет звука, нет обоняемого, нет вкушаемого, нет осязаемого, нет аятаны дхармы. Нет дхату видящего, нет других дхату, включая и дхату сознания – ши. Нет неведения, нет прекращения неведения. Нет старости, нет смерти. Также нет прекращения старости и смерти. Нет страдания, нет его возникновения, уничтожения и пути. Нет мудрости, а также нет достижения, поскольку нет достигнутого. Сознание бодхисаттв, поскольку опирается на Праджняпарамиту, не имеет препятствий, а поскольку не имеет препятствий, не имеет смятений, уйдя от заблуждений, в конечном итоге попадет в нирвану. Все Будды трех времен, опираясь на Праджняпарамиту, достигли наивысшего и совершенного просветления (аннатару-самья-самбодхи). Поэтому знание Праджняпарамиты это есть мантра великого святого, это есть мантра великого понимания, это есть непревзойденная мантра, это есть не имеющая равных мантра. Могущая покинуть все страдания, истинная, не пустотная (иллюзорная). Поэтому говорим мантра Праджняпарамиты [8]. «Хридайя сутра» включает в себя лаконичное изложение праджняпарамитской концепции пустоты, составляющей основное содержание философско-мировоззренческой концепции праджняпарамитских сутр. Здесь же нашла свое отражение и идея о тождестве субъекта и объекта, являющаяся другой важнейшей стороной содержания праджняпарамитских текстов. Кроме того, «Хридайя-сутра» представляет собой текст, наиболее удобный для медитативной практики. Этот аспект «Хридайя-сутры» подчеркивается в названии перевода Кумарадживы – «Мохэ баньжоболоми даминчжоу цзин». На русский язык она переводится как «Большая праджняпарамита сутра мантры великого понимания». В последующем переводе, осуществленном Сюань Цзаном, сутра имела название «Баньжоболомидо синь цзин» (Сутра сердца Праджняпарамиты).

Сутра «Цзиньган Баньжоболоми цзин» (Ваджраччхедика Праджняпарамита сутра) имела такую же популярность в Китае, как и «Хридайя сутра». Содержание этой сутры представляет собой диалог Субхути и Будды, в котором Будда объяснял суть совершенного и полного просветления. Основная суть этой беседы может быть сведена к следующему:

1. Никакая субстанциональная единичность не может быть самосущей.

2. Дхарма является всего лишь представлением – понятием (самджня *kit.* сянчжуань), из наличия которого вытекают пред-

ставления -- понятия «Я» (пудгала, *кит.* жэнь) и душа (джива, *кит.* шоучжэ-долгожитель).

3. Все эмпирическое познание имеет своим объектом только эти представления – понятия, а не истинно сущее. Всякий описываемый объект нерсален с точки зрения абсолютной истины. Истинно сущее (Дхармакая, Татхата) трансцендентно эмпирическому познанию и не может быть как-либо обозначено.

4. Для достижения состояния бодхисаттвы следует проникнуться идеями сутры и пережить их. Это и есть обладание Праджняпарамитой [242, с.48].

О популярности этой сутры в Китае говорит тот факт, что после Кумарадживы она переводилась еще пять раз. Под таким же названием, как и у Кумарадживы – «Цзиньган баньжоболоми цзин», ее перевели Бодхиручи и Парамартха. Бодхиручи перевел сутру во времена династии Северная Вэй (386-534) периода Северных династий, его перевод составил 12 глав, 17 листов. В каталоге Нандзё содержится под номером 11. Парамартха перевел сутру во времена династии Чэнь (557-589) периода Южных династий. Его перевод также составил 17 листов. Под названием «Цзиньган нэндуань баньжоболоми цзин» ее перевел Дхармагупта в период династии Суй (581-618). Его перевод составил 19 листов. И, наконец, под названием «Нэндуань цзиньган баньжоболоми цзин» сутру перевели в танский период (618-907) Сюань Цзан и И Цзин. В переводе Сюань Цзана сутра составила 21 лист, а в переводе И Цзина – 14 листов.

Творческая деятельность Сюань Цзана представляет собой третий заключительный этап буддийской переводческой эпопеи в Китае. Однако прежде чем приступить к характеристике этого этапа, закончим наш обзор переводов праджняпарамитских сутр, выполненных во втором периоде и вошедших в состав «Трипитаки». Это сутры: «Фошо жушоу пуса ушан цинцзин фэн вэй цзин» (Сутра, услышанная из уст Будды, о том, как бодхисаттва Маньчжуши всемерно оберегает высшую чистоту); «Вэньчжушили со шо мохэ Баньжоболоми цзин» (Большая Праджняпарамита сутра, изложенная бодхисаттвой Маньчжуши); «Вэньчжушили со шо Баньжоболоми цзин» (Праджняпарамита сутра, изложенная бодхисаттвой Маньчжуши).

Согласно Нандзё, сутра «Фошо Жушоу пуса ушан цинцзин фэн вэй цзин» представляет собой перевод «Панчасатика Праджняпарамита сутры. Однако Нандзё под этим ставит вопросительный знак.

Сутра переведена Сянь Куанем во времена династии Сун (420-479) периода Южных династий, представляет собой более ранний и более длинный перевод седьмой сутры (главы), вошедшей в состав «Маха Праджняпарамита сутры» (Да баньжо боломи цзин), состоит из двух цзюаней. В каталоге Нандзё расположена под номером 16.

Сутра «Вэньчжушили со шо мохэ Баньжоболоми цзин» – это перевод «Саптасатика Праджняпарамита сутры». Переведена Мандрой во времена династии Лян (502-557) периода Южных династий, состоит из 24 листов, в каталоге расположена под номером 21. Переводом «Саптасатика Праджняпарамита сутры» является и сутра «Вэньчжушили со шо Баньжоболоми цзин». Ее перевод осуществлен Сангапалой во времена династии Лян Южных царств. Сутра состоит из 23 листов, расположена под номером 22.

И, наконец, упомянутый нами перевод сутры «Жэнь ван ху го Баньжоболоми цзин», осуществленный Кумарадживой, занимает несколько обособленное положение в ряду праджняпарамитских сутр. Об этом говорит уже само название – «Праджняпарамита сутра о гуманном правителе, оберегающем государство». Сутра предлагала «оригинальную идеологическую и политическую концепцию управления государством» [157, с.129].

Третий период переводческой деятельности в Китае, связанный с именем Сюань Цзана, оставил в истории китайского буддизма яркий и глубокий след. Сюань Цзан был не только переводчиком буддийской литературы, но и глубоким ученым и мыслителем, комментатором буддийской литературы, основателем буддийской школы, путешественником, географом и писателем. Не случайно он стал одним из самых популярных персонажей средневековых китайских романов, в которых назывался Сань Цзаном (Трипитакой). Вершиной этих романов явилось сочинение У Чэнэня «Си ю цзи» (Путешествие на Запад). Сюань Цзан (Чэнь И) родился в 600 г. на территории современной провинции Хэнань. В юношеском возрасте стал послушником монастыря Цзинту в Чанъане, затем в Чэнду принял постриг. Учился у разных наставников, изучал Абхидхарму, Винаю. Особый интерес проявил к изучению сочинения Асанги «Сампариграха шастра» (*кит.* «Шэ дачэн лунь», «Пояснение Махаяны» или же «Введение в Махаяну»). Автор этой шастры Асанга был братом знаменитого Васубандху. Оба брата являются основоположниками школы йогачаров, представляющей собой другое направление Махаяны, основанное на абхидхармических принципах.

Согласно буддийской традиции, чтение сочинения Асанги не удовлетворило Сюань Цзана и он отправился в Индию, чтобы там непосредственно изучить доктрину, изложенную в «Сампариграхашастре». Путь Сюань Цзана в Индию проходил через Синьцзян, страны Средней Азии, Гиндукуш. Добравшись до знаменитого монастыря Наланда, находившегося на севере Индии, изучал санскрит и буддийскую литературу под руководством Силабадры. Силабадра был учеником Дхармапалы – наиболее авторитетного после Асанги и Васубандху учителя йогачары. Дхармапала, в свою очередь, был учеником Дигнаги – последователя учения Васубандху и одного из основателей буддийской логики [300, р.320-321]. Из Наланды Сюань Цзан совершил путешествие на юг Индии, в Непал и Ассам. По пути своего странствия Сюань Цзан посещал знаменитых в то время буддийских авторитетов, участвовал в дискуссиях.

В 645 г. Сюань Цзан вернулся в Китай, в город Чанъань, привез с собой большое количество буддийской литературы. По одной из версий – 657 сочинений. После прибытия в Китай Сюань Цзан развернул бурную деятельность по переводу буддийской литературы. Основное внимание его было сосредоточено на переводе сочинений Асанги и Васубандху. В числе переведенной им литературы – сутра «Сандхи-нирмокчана» («Цзе шэнь ми цзин» – Сутра, раскрывающая глубокие тайны) и сочинение Васубандху «Тримшика-виджняпти-карика» («Вэйши саньши лунь» – Шастра о тридцати суждений о только разуме (сознании). Эти переводы сыграли огромную роль в становлении школы фасян. Достаточно сказать, что своим названием «фасян» школа обязана одной из глав сутры «Цзе шэнь ми цзин» [272, с. 33а]. Трактат «Вэйши саньши лунь» лег в основу канонического текста созданной Сюань Цзаном и его учеником Куй Ци школы фасян. Текст имел название «Чэн вэйши лунь» (Трактат об установлении [обосновании] только сознания [разума]).

Школа фасян явилась китайским вариантом школы индийского буддизма йогачаров. Однако деятельность Сюань Цзана как переводчика не замыкалась на литературе этого направления. Ему принадлежит достаточное количество переводов праджняпарамитской литературы, наиболее значимым является перевод праджняпарамитских сутр, объединенных под названием «Маха Праджняпарамита сутра» (Да Баньжоболомидо цзин). В каталоге Нандзё он расположен под номером 1, состоит из 600 цзюаней, 200 000 шлоков. Этот перевод представляет собой свод 16 праджняпарамитских сутр –

коротких и длинных, переведенных ранее как самостоятельные произведения. По сути этот перевод является итоговым документом многовековой деятельности буддийских миссионеров по переводу праджняпарамитской литературы. Переводы Сюань Цзана, по оценке многих исследователей, обладали большой точностью, были написаны хорошим языком, выгодно отличались от предыдущих переводов. И это не удивительно, ведь в период деятельности Сюань Цзана в Китае уже сложилась мощная переводческая традиция, позволившая весьма точно передавать содержание буддийских текстов.

Переводческая деятельность буддийских миссионеров в Китае, растянувшаяся на века, стала, таким образом, не только одной из ярких страниц распространения буддизма в Китае, но и одним из самых уникальных явлений в истории распространения буддизма в странах Азии. Достаточно сказать, что многие утерянные на языке оригинала буддийские сочинения сохранились только в переводе на китайский язык. При этом китайские переводы сумели донести содержание буддийских текстов удивительно точно и достоверно, несмотря на трудности и специфические особенности языка. Переводческая деятельность буддийских миссионеров составила важнейшую веху не только в истории буддизма, но и в истории развития китайской культуры. Переводчики буддийской литературы сумели выработать эффективные приемы и методы передачи иноземных терминов и понятий на язык, не имевший до этого опыта заимствования чужих идей. В результате усилий переводчиков буддийской литературы китайский язык, его лексический запас, грамматические формы обогатились за счет языка не менее древней, не менее богатой культуры.

Вместе с тем, необходимо отметить, что не только переводческая деятельность способствовала знакомству китайцев с глубокими истинами буддизма. Наряду с переводами буддийской литературы получили широкое распространение комментарии к ней. В них предпринимались попытки понять суть буддийского учения с позиций традиционного мироощущения, приблизить истины буддизма к местному менталитету. Эти комментарии, в свою очередь, способствовали развитию и совершенствованию техники переводов, уточнению содержания текстов при их повторных переводах. Однако об этом более подробно в следующей главе.

СТАНОВЛЕНИЕ ПРАДЖНЯПАРАМИТЫ В КИТАЕ

Становление Праджняпарамиты в Китае приходится на период правления династий Вэй (221-265) и двух Цзинь – Западной (265-316) и Восточной (317-420).

С падением династии Хань (206 г. до н.э. – 220 г. н.э.) в Китае образовались три самостоятельных государства, три новых династии: династия Вэй во главе с Цао Пэй, со столицей Лоян; династия Шу (221-263) во главе с Лю Бэй со столицей Чэнду; династия У (222-280) во главе с Сунь Цюанем. Этот период характеризуется крайней нестабильностью, противостоянием между царствами, постоянными войнами между ними, большим бедствием среди населения. Противостояние между царствами привело к тому, что царство Вэй покорило вначале царство Шу, а затем царство У и на месте Вэй была основана династия Цзинь, известная как Западная Цзинь. В 316 г., раздираемая внутренними противоречиями и набегами со стороны кочевников, пала династия Западная Цзинь, на ее месте в г. Цзянье (совр. Нанкин) была провозглашена династия Восточная Цзинь.

Центр общественной и культурной жизни продолжал сосредотачиваться в бывшей столице империи Хань, а позднее в столицах царств Вэй и Западной Цзинь – Лояне, затем Чанъане. В этот период происходило крушение прежних ценностей, образование вакуума в духовной сфере, связанного с падением конфуцианства как господствующей идеологии империи Хань и даосизма, скомпрометировавшего себя тесными связями с восстанием «желтых повязок», идеологом которых был их проповедник Чжан Цзюэ. В этой обстановке проникающий в Китай буддизм с его проповедью об иллюзорности всего сущего, фатальности страдания и спасения в нирване был как нельзя кстати. Конфуцианство и даосизм не смогли оказать достаточного отпора этим проповедям, поскольку их собственные базовые положения подвергались критическому переосмыслению.

Конфуцианство, которое в период ханьской империи благодаря политической и творческой деятельности философа и политика Дун

Чжуншу (190/179-120/104 гг. до н.э.) стало государственной идеологией Китая, с крушением империи переживало кризис как официальная идеология и постепенно утрачивало свои идейно-политические и философские позиции. Между тем, утратив свою значимость с крушением империи Хань, конфуцианство не сошло окончательно с исторической арены в последовавшие после Хань эпохи Вэй и двух Цзинь, а продолжало сохранять свои позиции и в повседневной жизни людей различных слоев общества, а не только в чиновнической сфере, где оно оставалось как идеология служивого сословия (*кит.* ши). Служивое сословие – это социальная группа образованных людей, в обязанности которых входило служение государю. Формирование этого сословия началось в эпоху Восточного Чжоу (770-256 вв. до н.э.), в период разложения родоплеменных отношений и формирования государственности, когда в обществе, наряду с представителями аристократических родов, стала выделяться прослойка достаточно благородных по своему происхождению людей, привлекаемых к управлению государством [176, с.110]. Отличаясь своей образованностью и способностями, эти люди добивались привилегированного положения в обществе за счет служения государю, а не по праву рождения, поэтому единственным гарантом такого положения в обществе была верная и добросовестная служба государю. Государственная власть понималась как непосредственное продолжение благой созидательной работы Неба – высшей сакральной ценности на всем Дальнем Востоке [180, с.79]. Поэтому идея сильной власти и принципы ее взаимоотношения с подданными была одной из самых актуальных тем древнекитайской философии. Выдвинутое Конфуцием учение о «сыновней почтительности» (*кит.* ся) весьма ярко отразило соответствующие тому времени нормативные принципы взаимоотношения государя с подданными, основанными на требовании почитания государя как своего отца и полном подчинении ему. Учение Конфуция было дополнено положением Дун Чжуншу о «трех устоях и пяти постоянствах» (*кит.* сань ган у чан). Эти положения, еще раз подчеркивающие идею верности служения государю, указывали на то, что *государь является устоем для подданных, как муж для жены, а отец для сына*. Конфуцианские принципы сыновней почтительности, дополненные «тремя устоями и пятью постоянствами», стали главными ориентирами в государственной деятельности служивых людей. На их особую значимость указывали введенные по инициативе Дун

Чжуншу государственные экзамены на чиновническую должность, которые проверяли у претендентов знание конфуцианских канонов. Ярко выраженный апологетический характер конфуцианской концепции государственной службы всемерно поддерживался правителями Китая и культивировался среди служивого сословия. Бюрократические органы, помогающие государю осуществлять власть, были построены по конфуцианскому образцу. Поэтому конфуцианство как идеология служивого сословия, предполагающая верное служение государю и незыблемость устоев, основанных на принципах почитания государя и подчинения ему, было востребовано на протяжении всей истории императорского Китая и никогда не теряло своей значимости [176]. Эта значимость сохранялась и для служивого сословия эпох Вэй и двух Цзинь.

Востребованность конфуцианства в повседневной жизни китайцев, представлявших различные слои общества, определялась устойчивостью выработанных Конфуцием принципов социальной регуляции. Дело в том, что философия Конфуция явилась реакцией на разложение родоплеменных отношений и формирование государственности в Китае, когда родоплеменные моральные ценности вступили в противоречие с правовыми ценностями зарождающегося государства. В этих условиях требовалась новая социальная концепция, призванная стать регулятором взаимоотношений не только между правителем и подданными, но и между членами семьи (семья в период разложения родоплеменных отношений и формирования государственности приобретала новый социально-экономический статус), между членами общества и социальными группами. Выдающаяся роль Конфуция в историческом развитии Китая заключалась в том, что, выдвинув социально-этическую концепцию, соответствующую новому классовому состоянию общества, он сумел сохранить представления об общечеловеческих ценностях, восходящих к эпохам Шан-Инь (XVI-XI вв. до н.э.) и Западного Чжоу (XI-VIII вв. до н.э.), внедрить их в сознание людей, которые уже начали делиться по классовому принципу. Это придало особую привлекательность детально разработанным Конфуцием и его последователями принципам социальной регуляции и способствовало их укоренению в общественном сознании китайцев. При этом последователи Конфуция обнаружили удивительную способность вбирать в себя идеи других философских школ и, в зависимости от конкретной ситуации, приспосабливать их к своим теоретическим и

практическим разработкам, что придавало им гибкость и устойчивость. Поэтому не удивительно, что менталитет китайцев, сформированный в древний период их истории, по сути был конфуцианским менталитетом и продолжал им оставаться на всем протяжении древности и средневековья, включая эпохи Вэй и двух Цзинь. Именно с этим менталитетом столкнулся буддизм в период его становления в Китае.

Проблема взаимоотношения конфуцианства и буддизма этого периода получила достаточно широкое освещение в научной литературе. Главный вывод этих исследований сводится к тому, что буддизм вступил в резкие противоречия с конфуцианством, которые в основном касались хинаянского положения об обязательном монашестве, не соответствовавшем принципам сыновней почтительности, а также игнорирования буддистами ценностей настоящей жизни, весьма культивируемыми конфуцианцами.

Период становления буддизма в Китае охватывает очень большие временные рамки, оно продолжалось вплоть до формирования его основных школ, пришедшихся на период правления династий Суй (581-618) и Тан (618-907). Однако, по мнению многих исследователей, в первую очередь китайских, именно периоды династий Вэй и двух Цзинь были самыми характерными и переломными в истории взаимоотношения буддизма с конфуцианством, именно в это время разрешались основные противоречия между ними. И, действительно, анализ содержания упомянутого в предыдущей главе одного из самых ранних сочинений китайского буддизма «Лихолунь», написанного китайцем в защиту буддизма, показывает, что китайцам в конце ханьской эпохи буддизм был еще не понятен и практически неизвестен. Это сочинение ставило задачу разъяснить многие вопросы, связанные с распространением в Китае чужеземного учения, каковым был буддизм. Уже само его название – «Лихолунь» (Трактат, разрешающий сомнения) говорило о том, что оно намерено решить принципиальные разногласия между буддизмом и его противниками. Сочинение было написано в виде диалога между конфуцианцем и сторонником буддизма. Вопросы конфуцианца преследовали цель подвергнуть сомнению право буддизма на пребывание в Китае, а ответы отстаивали это право [28]. Однако как вопросы, так и ответы двух оппонентов не отличались глубиной знаний о буддизме, содержали поверхностные, а зачастую и наивные сведения о нем. Иными словами, диалог двух оппонентов отра-

зил весьма низкий уровень знакомства китайцев с буддизмом, характерный для конца ханьского периода. На таком уровне вряд ли можно говорить о достаточно серьезном взаимоотношении буддизма не только с конфуцианством, но и с китайской традицией вообще. Возможность серьезного диалога двух культур – индобуддийской и китайской была достигнута лишь благодаря усилиям переводчиков буддийской литературы, наиболее интенсивная деятельность которых, как показано выше, приходится на периоды Вэй и двух Цзинь.

Именно в этот период определились основные направления формирования буддизма в Китае. Конфуцианство внесло существенные коррективы в процесс ассимиляции буддизма на китайской почве. Он был вынужден приспособливаться к местному менталитету, а этот менталитет, как уже отмечалось, был конфуцианским. Поэтому буддизму пришлось вбирать в себя и ассимилировать конфуцианские принципы и, в первую очередь, принципы сыновней почтительности, перетолковав его как завет вывести родителей на путь «спасения», т.е. путь, указанный Буддой [54. Ч.1, с.74]. В последующие века становления буддизма в Китае уже закончились «притирки» конфуцианства и буддизма, были сняты основные противоречия между ними и отработаны все аспекты их взаимоотношений.

В Китай проникали не только религиозно-мировоззренческие и морально-этические принципы буддизма, с которыми столкнулся китайский менталитет, но и буддийские принципы социальной организации. Наиболее характерным отражением социальной позиции буддистов была сангха, имевшая в Индии специфический, независимый статус. Попытки буддистов сохранить этот статус неизменно приводили их к столкновению с государственной властью в лице его бюрократического аппарата, который продолжал сохранять верность конфуцианским принципам почитания государя. Поэтому столкновения сангхи и государства, по сути своей, были столкновениями социальных позиций буддистов и конфуцианцев. Главным вопросом разгоревшейся дискуссии между буддистами и представителями имперской бюрократии был вопрос о том, должны ли буддийские монахи оказывать почтение императору, как и прочие подданные. В ходе этой дискуссии фактически решался вопрос о том, обязаны ли буддисты подчиняться светским законам, стать частью существующей социальной и политической системы или могут сохранять свой независимый социальный статус [301, p.69-73].

Для представителей имперской бюрократии были естественными предписываемые конфуцианцами правила взаимоотношения между людьми, а также между подданными и императором, а потому нарушение их рассматривалось как нарушение установленного порядка. Для буддистов же естественным было непоклонение императору, поэтому они полагали, что если монахи никогда не почитали правителей в прошлом, то не обязательно делать это сейчас. Диалог между буддийской сангхой и государственной властью продолжался в течение веков и окончательно разрешился в эпоху Тан в пользу последней, хотя поражение социальной позиции буддизма определилось не в эту эпоху, а гораздо раньше – во времена Вэй и двух Цзинь, когда имперская бюрократия заявила о своей решительности отстаивать конфуцианские принципы социальной и политической организации общества несмотря на то, что конфуцианство как государственная идеология утратило свою значимость. По словам А.С. Мартынова, «китайская государственность и сопутствующий ей круг идей одержали над буддизмом решительную победу в самый неблагоприятный период раздробленности, последовавшей за крушением империи Хань (III-IV вв.), в результате чего в своем официальном статусе буддизм был низведен до уровня подсобного средства управления. Учению Шакаямуни не удалось стать в Китае повелевающей доктриной, подобной христианству на Западе, а пришлось довольствоваться утилитарно используемой идеологией» [178. Ч.1, с.122-123]. К сказанному следует добавить, что именно устойчивость конфуцианских принципов управления государством и социальной регуляции обществом стала тем идеологическим залогом, который не позволил буддизму стать «повелевающей доктриной», но позволил конфуцианству сохранить свои позиции в чиновничьей и бытовой сфере на протяжении всей истории императорского Китая. Периоды Вэй и Цзинь, последовавшие вслед за крушением империи Хань, явились переломным моментом для конфуцианства. Именно в этот период, в период его противостояния с буддизмом и проверялась на прочность его позиция как идеологии служивого сословия и социального регулятора общественной и повседневной жизни китайцев. Однако, оставаясь на своих твердых исходных позициях в бюрократической сфере и в области социальной регуляции, конфуцианство, как было отмечено, утратило свои прежние позиции в философско-мировоззренческой сфере.

Попытки противостоять все возрастающему влиянию буддизма

исходили, главным образом, от представителей бюрократических кругов. В результате их деятельности в период Восточной Цзинь сложилось антибуддийское течение. Это было время, когда не были оформлены школы буддизма с их философскими доктринами, однако монастырское строительство начало процветать. У истоков антибуддийского течения стоял Цай Мо (312-384) – выходец из служивого сословия, высокопоставленный чиновник при дворе династии Восточная Цзинь. Основными нападками Цай Мо на буддизм были обвинения его в варварском происхождении. В «Гуанхунминци» Цай Мо открывает список главных противников буддизма. Другой наиболее влиятельный противник буддизма Хэ Чэнтянь (370-447) был выходцем из семьи высокопоставленного чиновника, сам также видный государственный деятель династии Сун (420-479) Южных царств. Он, как и Цай Мо, настаивал на варварском происхождении буддизма. Эти обвинения были дополнены его доказательствами дурной природы жителей Индии, откуда пришел буддизм. Хэ Чэнтянь подвергал резкой критике идею неуничтожимости духа (о Цай Мо и Хэ Чэнтяне см.: [284]).

В те времена, когда еще не была окончательно четко сформулирована философская позиция Праджняпарамиты, выражающая сотериологию Махаяны, самые большие нарекания в теоретической части буддизма вызывала идея «неуничтожимости духа», которую противники буддизма считали главной доктриной буддизма, поскольку на ней основываются сотериологические представления о карме и перерождениях. Яркой фигурой, выступавшей против идеи «неуничтожимости духа», был Фань Чжэнь. Как и его предшественники он был выходцем из служивого сословия, занимал государственные посты при династиях Ци (479-502) и Лян (502-557) в Южных царствах. Его знаменитое сочинение «Шэнь ме лунь» (Трактат об уничтожимости духа) оказало огромное влияние на современников, стало для того времени логической вершиной опровержения идеи неуничтожимости духа. Так, в трактате сказано, что острота не является ножом, а нож – остротой. Но без остроты не бывает ножа, а без ножа нет остроты. И невозможно, чтобы нож исчез, а острота оставалась бы сама по себе. Подобно этому невозможно существование духа без тела [210, с.311], о проблеме уничтожимости духа см.: [284].

Вместе с тем, выступая против буддизма в лице своих представителей из служивого сословия, конфуцианство, тем не менее, не смогло противопоставить ему новую доктрину, способную удовле-

творить общественные и политические запросы того времени. Это произойдет гораздо позже в эпоху Сун (960-1279). Но в тот период оно не было в состоянии вновь занять свои господствующие философско-мировоззренческие позиции.

Не претендовал на господствующие позиции в этой сфере и даосизм в его классическом варианте. Это было связано не только с поражением восстания «желтых повязок», но и с тем, что древний даосизм, представленный, главным образом, космологической проблематикой, не удовлетворял уже философско-мировоззренческим потребностям того времени. Даосизму эпохи Вэй и двух Цзинь был присущ постепенный поворот от космологической проблематики к онтологической. Это был период поисков новых идей, нового отношения к традиционной философии. По словам В.В.Малявина: «Несмотря на обстановку смутного времени, а может быть, как раз благодаря ей, то был период замечательных достижений в области духовной культуры. Ярким, неповторимым колоритом отличается интеллектуальная жизнь того времени: увлечение вопросами метафизики, для обсуждения которых устраивались свободные ученые дискуссии, так называемые «Чистые беседы» (*кит.* цин тань) [177, с. 9].

«Чистые беседы» – это течение философской и общественной мысли, объединявшее философов, поэтов, писателей и других представителей интеллигенции. «Чистым беседам» было свойственно обсуждение как даосских, так и конфуцианских проблем. Обсуждались вопросы внутренней свободы человека в духе даосских идеалов и одновременно вопросы соединения идеалов внутренней свободы с ценностями чиновника-конфуцианца; вопросы метафизики и вопросы этики; вопросы общественные и вопросы политические. Сторонники Цин Тань не были единомышленниками, их состав был довольно пестрым. По духовному родству они объединялись в кружки, наиболее известным из которых был кружок «Семи мудрецов из бамбуковой рощи» (*кит.* Чжулинь ци сянь), объединивший известнейших в то время мыслителей и литераторов. Из когорты мыслителей «Чистых бесед» вышли философы школы сюань сюэ – учения о сокровенном, оказавшем огромное влияние на становление праджняпарамитских традиций в Китае (о Цин Тань см.: Малявин В.В. О понятии Цин Тань // Общество и государство в Китае. Ч.12. М., 1974).

Поиски новых идей и новое осмысление традиционной философии не сопровождалось громкими опровержениями старых идей,

отречением от прежних традиций. Слишком велик был авторитет древности, культивировавшийся еще Конфуцием. По сложившейся традиции авторитет того или иного учения во многом зависел от древности его происхождения. Не случайно в трактате Моу-цзы «Лихолунь» конфуцианский оппонент Моу-цзы спрашивает его о том, почему древние правители Яо и Шунь, а также Конфуций не следовали учению Будды и даже не упоминают его имени, если он действительно достиг уважения и величия [28, л. 36]. Следуя китайской традиции, первые буддийские миссионеры усиленно доказывали древность происхождения своего учения, относя его зарождение к самым далеким временам. Так, например, в легенде, изложенной Фа Линем, говорится: «На двадцать четвертом году правления чжоусского Чжао-вана, восьмого числа, четвертого месяца вода в реке неожиданно поднялась и разлилась. Горы, реки и вся земля пришли в движение. Той ночью лучи пяти цветов пронизали вокруг все от малого и заволокли Запад. Все стало багряным. Чжао-ван спросил главного историка Су Ю: «Что это такое?» Су Ю ответил: «На Западе родился великий мудрец». Далее Фа Линь пишет: «На пятьдесят третьем году правления Му-вана 15 числа, второго месяца утром поднялся внезапный ветер, который начал валить людей с ног, нанося им вред, повалил деревья, а горы, реки, земля пришли в движение. После полудня небо потемнело, а облака исчезли, на Западе появилась белая радуга с двадцатью поясами, которая пронизала Север и Юг и не исчезала до самой ночи. Му-ван спросил главного историка Ху До: «Чем все это вызвано?». Ху До ответил: «На Западе умер святой» [25, л.137]. Если учесть, что Чжао-ван правил в 1052-1002 гг. до н.э., а Му-ван в 1001-947 гг. до н.э., то получается, что легенда, изложенная Фа Линем, датировала годы жизни Шакьямуни 1028-948 гг. до н.э. Более того, существует легенда, которая гласит о том, что еще Бо И – помощник легендарного правителя Юя, которому приписывается авторство памятника «Шань хай цзин» (Каталог гор и морей), знал о существовании Будды. А годы «правления» Юя китайская историческая традиция датирует 2205-2197 гг. до н.э. [121, с.20]. Культ древности обусловил одну из самых характерных особенностей китайской философии – ее консервативность и традиционность, обеспечивающих высокую степень преемственности: обсуждение одних и тех же проблем, использование одних и тех же категорий на протяжении многих веков. Китайские философы выработали тонкие приемы и методы переда-

чи новых идей, облекая их в старые формы, «втискивая» в традиционные понятия и категории новое содержание. При этом новые идеи преподносились как старые [87, с.3; 143, с.86]. Такое отношение к традиционному наследию определило своеобразие развития китайской философии в период Вэй и двух Цзинь, выразившееся в преимуществе комментаторского творчества в литературной деятельности китайских мыслителей. В своих комментариях к древним канонам они имели возможность, не опровергая старые идеи, выдвигать собственные, объясняя их как пояснение глубокого смысла учения древних авторитетов.

В комментаторском творчестве философов Вэй и двух Цзинь внимание акцентировалось на онтологических аспектах даосских канонов. Постепенно происходил поворот от космологической проблематики к онтологической. Развитие комментаторской деятельности, направленной на онтологизацию космологических проблем даосизма, привело к формированию в период Вэй и Цзинь школы сюаньсюэ.

Учение сюаньсюэ оформилось в форме комментариев на классические каноны не только даосизма «Дао дэ цзин» и «Чжуан-цзы», но и конфуцианства «Чжоу и» и «Лунь юй». Его формирование явилось реакцией на социально-политическую и философско-мировоззренческую обстановку в Китае после крушения империи Хань и образования на ее месте трех государств.

Реакцией учения сюаньсюэ на социально-политическую обстановку явился ее новый подход к оказавшемуся в глубоком кризисе официальному конфуцианству за счет внесения в него даосской проблематики, а реакцией на философско-мировоззренческую ситуацию – онтологизация космологических представлений даосизма [243, с.68]. И именно эта онтологическая часть даосской философии стала наиболее привлекательной для буддистов, обнаруживших в ней множество точек соприкосновения с праджняпарамитской концепцией пустоты.

Основателями школы сюаньсюэ являются Ван Би (226-249) и Хэ Янь (190-249). Ван Би, несмотря на свою молодость и короткую жизнь, оставил в философском наследии более глубокий след, чем Хэ Янь. Согласно сведениям из династической истории «Сань го чжи», «Хэ Янь был поражен выдающимися способностями и умом молодого Ван Би и при знакомстве воскликнул: «Этот человек сможет говорить и о небе и о человеке!» [203, с.19]. В китай-

ских исторических хрониках сохранилось мало сведений относительно жизни и творчестве Ван Би. Слишком краткой была его жизнь, не успел он занять высокое положение в обществе. В «Сань го чжи» нет отдельной биографии Ван Би. Ему посвящено несколько строк, помещенных в биографии государственного и военного деятеля того периода Чжун Хуя: «Молодой Чжун Хуй и Ван Би из Шан Яна пользовались известностью. Ван Би любил рассуждать о конфуцианстве и даосизме и обладал выдающимся талантом и красноречием. Комментировал «И цзин» и «Дао дэ цзин» Лао цзы. Достиг чина шаншулана. Умер в 20 с лишним лет» [203, с.19]. В примечании к биографии Чжун Хуя дана дополнительная справка о Ван Би, составленная Хэ Шао. Резюмируя эти сведения, А.А.Петров в монографическом исследовании творчества Ван Би сообщает: «Ван Би – второе имя Фу Сы – родился в седьмом году правления под девизом Хуан-чу императора династии Вэй-Вэнь-ди (Уао Пэй – сын Уао Цао) или в 226 г. нашей эры в царстве Вэй (в уезде Шаньян, на территории нынешней провинции Цзянсу). По свидетельству современников, Ван Би уже в юношеском возрасте обнаружил исключительные способности, большую любознательность и проницательный ум. Особенно он любил рассуждать о принципах даосизма, подвергал их дискутированию в среде своих друзей и выделялся среди них своей начитанностью в классических книгах. В годы правления чжэн-ши при императоре Фэй-ди (240 г. н.э.) Ван Би служил в центральных придворных учреждениях государства Вэй, работая и развиваясь таким образом в окружении придворной феодальной бюрократии, к числу которой нужно отнести и его самого. Круг его знакомых состоял из образованных чиновников-литераторов того времени, среди которых упоминаются Пэй Хуй, Фу Гу, Хэ Янь, Цао Шуан» [203, с.19].

Сведения о жизни и творчестве Хэ Яня содержатся также в «Сань го чжи» в разделе «Вэй шу». Хэ Янь – второе имя Хэ Пиншу родился в 190 г., в царстве Вэй в уезде Вань (совр. Наньян) нынешней провинции Хэбэй. Состоял на государственной службе, интересовался конфуцианским канонам «Лунь Юй», написал комментарий к нему «Лунь юй цзи цзе», увлекался даосской философией, написал сочинения «Дао дэ лунь» (О дао и дэ), «У мин лунь» (Об отсутствии имен), «У вэй лунь» (О недеянии). Хэ Янь был одним из тех, кто стоял у истоков традиции «Чистых бесед». Погиб при узурпации трона в 249 г. [141, с.402].

Своими истоками онтология сяоаньсюэ восходит к тексту «Дао дэ цзин», в котором говорится: «Тьма вещей Поднебесной рождена из наличия (ю), а наличие рождено из отсутствия (у)» [50, цзюань 40]. Комментируя это выражение, Ван Би писал: «Все вещи Поднебесной рождены посредством наличия; началом наличия является корень посредством отсутствия. То, что стремится полностью реализоваться в «наличии», должно вернуться в отсутствие» [284. Т.1, с.224].

Здесь Ван Би, как и в «Дао дэ цзине», рождение вещей выводит из «наличия», а «наличие» – из «отсутствия». При этом он придает «отсутствию» субстанциональный характер посредством понятия «корень». Отождествив «отсутствие» с дао, Ван Би заострил свое внимание на дао как субстанциональной основе всего сущего, исключив его из космологического контекста. «Отсутствие» было выделено в качестве самостоятельной онтологической категории, рассматриваемой в неразрывном единстве с категорией «наличия».

Категории «отсутствия» и «наличия» составили базисный каркас философской концепции Ван Би. «Отсутствие» в этой концепции мыслилось первичным по отношению к «наличию», «наличие» производным от «отсутствия». Исключительная значимость такого соотношения подчеркивалась в сформулированном Ван Би принципе «гуй у» (ценить отсутствие). Согласно этому принципу «отсутствие» является единой субстанциональной основой всего сущего, представляющей собой некое неоформленное, не имеющее внешних признаков, постоянное и неизменное, потенциальное бытие. Оно обуславливает функционирование производного от него «наличия» как проявленного бытия, находящегося в движении, изменении и многообразии.

Конкретное содержание «отсутствия» и «наличия» Ван Би иллюстрирует дополнительными парами категорий:

ти (субстанция, сущность) – юн (проявление, функция);

бэнь (основа, корень) – мо (надстройка, верхушка);

и (единое) – до (многое);

ли (принцип) – у (вещь);

и (мысль) – янь (слово);

цзин (покой) – дун (движение);

чан (постоянство) – бянь (изменение).

Все перечисленные пары категорий, как и категории «отсутствие» и «наличие» находятся в оппозиции друг другу. Каждая из оп-

позиций соответствующим образом характеризует или же подчеркивает те или иные стороны «отсутствия» и «наличия». Так, например, категория «ти», имеющая основные смысловые значения: тело, плоть, система, вещество, субстанция, сущность, суть, существо, природа, натура, природа и т.п., в оппозиции с категорией «юн», имеющей значения: функция, польза, действие, качество, атрибут, принадлежность, применение, подчеркивает субстанциональный характер «отсутствия» и производный от субстанции (сущности) характер «наличия», его проявленность, функциональность, окачественность.

Категория «бэнь» (корень) в оппозиции к «мо» (верхушка) подчеркивает первичность «отсутствия» по отношению к «наличию». При этом «бэнь» (корень) не только выше «мо» (верхушки) по своему онтологическому статусу, но и более ценностно, что вполне соответствует выдвинутому им принципу «гуи у» (ценить отсутствие).

Категория «и» в оппозиции к категории «до» подчеркивает «отсутствие» как единую основу многообразного, качественно оформленного «наличия», множественность самого «наличия». При этом Ван Би, как было отмечено выше, утверждает: «То, что стремится полностью реализоваться в «наличии», должно вернуться в отсутствие» [284. Т.1, с.224]. Иными словами, проявленное, множественное наличие возвращается к своему единому началу «отсутствию».

Категория «ли», являющаяся одной из основополагающих категорий классической китайской философии, имеющая основное значение принцип, закон, в оппозиции с категорией «у», понимаемой как вещь, подчеркивает абсолютность «отсутствия», пребывающего в покое, лишённого всякой формы, однако являющегося причиной множественного и оформленного «наличия», его сущностное, упорядочивающее начало. Категория «у», характеризующая «наличие», по словам Е.А. Торчинова, «несколько тавтологична, поскольку понятие «вещность» предполагается самой категорией «наличия», причем достаточно явно (о чем свидетельствует и синонимичность понятий «вань у» – «десять тысяч вещей», «все сущее» и «вань ю» – «десять тысяч наличного», «все сущее» [243, с.72].

В оппозиции категорий «и» (мысль) к категории «янь» (слово) Ван Би дополнил онтологические характеристики «отсутствия» и «наличия» гносеологическими за счет онтологизированных категорий «мысль» (и) – «слово» (янь). Слово в этой оппозиции понималось как рожденное в мысли, но не способное адекватно и полно-

стью выразить эту мысль. Основной смысл введенной оппозиции «мысль» – «слово» заключался в отрицании истинности вербальных характеристик «отсутствия». Знание об «отсутствии» как и о дао не является вербальным, что вполне соответствует известному утверждению Лао-цзы: «знающие не говорят, говорящие не знают».

В оппозиции категории «цзин» (покой) к категории «дун» (движение) Ван Би подчеркивает абсолют покоя «отсутствия» и относительность движения «наличия». Наличие как проявленное бытие находится в постоянном изменении и движении, однако в основе всего этого движения и изменения лежит покой. К этому покою в конечном итоге возвращается движущееся и изменяющееся «наличие». Следующая оппозиция «чан» (постоянство) и «бянь» (изменение) дополняет характеристики «отсутствия» и «наличия» отраженные в предыдущей оппозиции [243, с.69-73].

Гносеологические аспекты учения Ван Би были затронуты и в комментаторском творчестве другого крупнейшего представителя сюаньсюэ Хэ Яня. Процесс постижения «отсутствия» он рассматривал как интуитивный, невербальный процесс возвращения к истокам, первоначальной основе (фань бэнь), обретения естественности (цзы жань), в результате которого достигается состояние совершенно-мудрого, исключаящего чувственные и эмоциональные привязанности к «наличию».

Хэ Янь и Ван Би были последовательными сторонниками принципа «гуй у» (ценить отсутствие). Однако этот принцип не стал главенствующей линией школы сюаньсюэ. Он был пересмотрен ее последующими представителями. Наиболее известными из них были Сян Сю (227-272) и Го Сян (252-312).

Сян Сю – второе имя Сян Цзыци – родился в эпоху Троецарствия, творческая деятельность его пришлась на периоды Вэй и Цзинь. Биографические сведения о нем содержатся в «Цзинь шу» (Истории династии Цзинь). Он был известным для своего времени мыслителем, став знаменитым как один из «семи мудрецов бамбуковой рощи». Его поклонником и последователем был Го Сян.

Принципу «гуй у» Сян Сю и Го Сян противопоставили принцип «чун ю» (упор на наличие), который отрицал «отсутствие» как единую субстанциональную основу сущего, Сян Сю настаивал на самостоятельном существовании вещей и рождении их из самих себя (цзы шэн). Вместе с тем он признавал существование некоего корня рождений и превращений. Более последовательным в обосновании

принципа «чун ю» был Го Сян, в его учении оно получило свою логическую завершенность.

Не опровергая текст канона «Дао дэ цзин» о том, что «наличие» рождается из «отсутствия», Го Сян дал собственную интерпретацию «отсутствию», согласно которой «отсутствие» – это отсутствие сущности, «ничто» в самом прямом смысле этого слова. Поэтому утверждения о рождении «наличия» из «отсутствия» означает лишь то, что каждая из вещей рождается не из какой-либо отличной от нее сущности, а из самой себя [243, с.81]. А поскольку вещь рождена из самой себя и не зависит от некоей субстанции, постольку она изменяется сама без посторонних воздействий (ду хуа), составляет себе собственную природу (цзы син), тождественную ей самой, является таковой, какой она предстает в наличном бытии (цзы жань). Таковы вкратце основные положения сюаньсюэ [подробно о философии сюаньсюэ см.: [133, 243, 284; Торчинов Е.А. Даосизм. СПб., 1998].

Период деятельности школы сюаньсюэ совпал с периодом распространения и становления буддизма в Китае, а также развития переводческой традиции буддийской литературы, в том числе и праджняпарамитской. Становление буддизма происходило, как было уже отмечено, в контексте его взаимоотношения с конфуцианством и даосизмом. Причем, если взаимоотношение буддизма с конфуцианством происходило в основном в социальной и политической сферах, то взаимоотношение с даосизмом касалось философско-мировоззренческой и религиозной сфер. Этот аспект взаимоотношения буддизма и даосизма достаточно подробно изучен как в зарубежной, так и в отечественной литературе. Главный вывод этих исследований – это внешнее сходство ряда принципиальных положений буддизма и даосизма, некоторая общность двух типов мышления, которые оказали большую помощь в становлении буддизма в Китае. Не оспаривая указанные выше выводы, тем не менее необходимо отметить, что все они основываются на сравнении буддизма и даосизма, рассмотренных вне их конкретно исторического и концептуального развития.

В момент встречи этих двух учений даосизм не был уже представлен древними трактатами Лао-цзы и Чжуан-цзы, идеи этих трактатов переосмыслились в комментаторском творчестве мыслителей сюаньсюэ. Буддизм также не был представлен сутрами Будды в том виде, в каком они были составлены в древней Индии. Истины древних канонов мучительно постигались в переведенных на китай-

ский язык сутрах, весьма далеких от совершенства. Эти переводы уточнялись в комментаторском творчестве первых китайских адептов буддизма. Поэтому, говоря о сходстве даосизма и буддизма и общности типов мышления, необходимо говорить не столько о схожести двух учений, обнаруженной в момент их первых непосредственных контактов, а сколько о схожести мировосприятия китайцев, воспитанных на древних трактатах, с мировосприятием буддийского миссионера, хорошо знакомого с истинным содержанием индийских сутр. Именно эта схожесть мировосприятий явилась главной причиной, позволившей первым переводчикам буддийской литературы обратиться к понятиям и терминам даосизма для перевода буддийских сутр на китайский язык. Что касается непосредственного взаимоотношения самих учений – даосизма и буддизма, то здесь более уместно говорить об отношении учения сюаньсюэ, представленного в комментариях к даосским трактатам с формирующейся переводческой и комментаторской традицией буддизма. А поскольку переводились и комментировались преимущественно сутры Праджняпарамиты, то точнее будет сказать, что взаимоотношение даосизма и буддизма эпохи Вэй и Цзинь – это, по сути, взаимоотношение учений сюаньсюэ и Праджняпарамиты.

Учение сюаньсюэ оказало весьма благодатное влияние на становление Праджняпарамиты в Китае. Ее адепты не могли не увидеть множество сходных черт между философией «отсутствия» – «наличия» и философией пустоты Праджняпарамиты.

Уже сама постановка проблемы «отсутствия» и «наличия» в онтологическом аспекте, в котором «отсутствие» понималось как потенциальное сущее, а «наличие» как проявленное, была созвучной буддийской проблеме пустоты; понимание лишённого качественных характеристик потенциально сущего как основы качественно определенного, проявленного сущего нашло свои схожести с буддийским пониманием таковости (*санскр.* татхата, *кит.* жу) и иллюзорности воспринимаемого сущего. Принципы взаимодействия «отсутствия» и «наличия», рассмотренные через призму неразрывного единства оппозиций «ти» (субстанции) и «юн» (проявления, функции), были близки буддийским принципам тождества нирваны и сансары. Принципы взаимоотношения «мысли» и «слов» соответствовали буддийским принципам взаимоотношения Парамартхасатьи и Самвритисатьи. Постижение «отсутствия», рассмотренное как интуитивный, невербальный процесс возвращения к истокам, пер-

воначальной основе (фань бэнь), обретения естественности (цзы жань), в результате которого достигается состояние совершенно-мудрого, были весьма близки праджняпарамитским принципам просветления.

Изначальная схожесть отдельных положений даосского и буддийского мироощущений, позволившая первым переводчикам буддийской литературы использовать даосские термины для передачи смысла буддийских понятий, усилиями адептов сюаньсюэ была расширена, углублена и непосредственно приближена к содержанию Праджняпарамиты, что позволило переводчикам Праджняпарамиты интенсивнее использовать даосские термины и понятия в интерпретации сюаньсюэ. Более того, понятия философии сюаньсюэ: «цзы жань» (естественность); «цзы син» (собственная природа); «ду хуа» (изменение без посторонних воздействий); «цзы шэн» (собственное рождение); «бэнь» (корень); «ли» (принцип) и другие – использовались не только в качестве эквивалента буддийских понятий, но и в их собственном значении с буддийским оттенком.

Учение сюаньсюэ, выдвинувшее, таким образом, в качестве своей главной проблемы – проблему соотношения отсутствия (у) и наличия (ю) смогло стать весьма созвучным основной праджняпарамитской идее – идее пустоты. Обсуждение проблемы пустоты в тот период велось преимущественно в онтологической плоскости. Это стало одной из дополнительных причин сильного влияния философии сюаньсюэ на первых китайских буддистов.

Для первых китайских буддистов, пытавшихся постичь суть Праджняпарамиты, главным камнем преткновения была концепция пустоты праджняпарамитских сутр. Выдвигались различные версии объяснения концепции пустоты и перевода содержания самого понятия пустоты, а также различные варианты комментариев к праджняпарамитским сутрам. Постепенно вокруг той или иной версии понимания пустоты, того или иного лидера стали складываться отдельные группы единомышленников. Ожесточенные споры и поиски наиболее точного варианта понимания пустоты, в конечном итоге, привели к формированию из этих групп ряда комментаторских течений, известных как люцзяцицзун (шесть школ и семь направлений).

Деятельность шести школ и семи направлений проходила в период Западной Цзинь. Она продолжалась сравнительно недолго – до середины Восточной Цзинь. Однако, несмотря на это, ее роль в ста-

новлении буддизма в Китае, в особенности его праджняпарамитской традиции, несомненно, огромна. Шесть школ и семь направлений стали известны в Китае как течения, в которых отразились попытки китайских буддистов адекватно истолковать учение Праджняпарамиты. В школы (*кит.* цзя) и направления (*кит.* цзун) их квалифицировали позже. Было бы большой натяжкой называть эти течения школами в прямом их смысле слова. Они не имели организационной оформленности и достаточного количества последователей, не было у них и линии преемственности в передаче учения.

Деление этих течений на шесть школ и семь направлений (люэцзяцицзун) предложил буддийский монах Тань Цзи, живший в период династии Сун (420-479) эпохи Южных и Северных царств. Об этом он написал в сочинении «Люэцзяцицзун лунь» (О шести школах и семи направлениях). Этот труд был утерян, но сохранились ссылки на него в сочинении буддийского монаха эпохи Лян (502-557) Южных и Северных Царств Бао Чана «Сюй фа лунь» (Дополнение к учению о дхармах) и в сочинении монаха танской эпохи Юань Каня «Чжао лунь шу» (Комментарии к сочинениям Сэн Чжао). В последнем говорится: «Лянский монах Бао Чан создал произведение «Дополнение к учению о дхармах» в 160 цзюанях, монах Тань Цзи из сунского монастыря Чжуан Янь создал трактат «О шести школах семи направлениях». В обоих пишется о шести школах, которые делятся на семь направлений. Первое направление – бэнь у цзун (отсутствия корня), второе – бэнь у и цзун (различения отсутствия корня), третье – цзи сы цзун (акцентирования на внешних явлениях), четвертое – ши хань цзун (содержания сознания), пятое – хунь хуа цзун (иллюзорных превращений), шестое – синь у цзун (отсутствия сознания), седьмое – юань хуй цзун (возникновения через причинность). Изначально их было шесть, однако первая разделилась на два: «отсутствия корня» и «различения отсутствия корня» [284, с.217].

Попытки адекватного толкования идей Праджняпарамиты осуществлялись адептами шести школ и семи направлений сквозь призму традиционных взглядов и представлений, а также в русле современной им идеологической и философско-мировоззренческой ситуации, о которой уже говорилось.

Шесть школ и семь направлений представляли собой окольный путь постижения Праджни, использующий принципы и понятия сюаньсюэ для облегчения понимания ее концепции пустоты. При

этом понятия сюаньсюэ, как было уже отмечено, использовались не только в качестве эквивалентов буддийских, но и в их собственном значении, которое включалось в контекст Праджняпарамиты, от чего ее учению о пустоте придавались специфические оттенки онтологии сюаньсюэ.

Наиболее ярко эти оттенки проявились в концепции двух первых направлений – бэнь у цзун (отсутствия корня) и бэнь у и цзун (различения отсутствия корня). Термин «бэнь у» (отсутствие корня) в первоначальный период распространения буддизма в Китае был очень популярным у переводчиков буддийской литературы. Он рассматривался и как другое название Праджни, и как эквивалент понятию «истинная таковость», и как характеристика природы дхарм. С периода Вэй и Цзин термином «бэнь у» стали переводить понятие пустоты. В этом значении он использовался и в концепциях двух направлений школы бэнь у [234, с.170-171]. Оба направления утверждали, что корень (бэнь), составляющий изначальную природу сущего (ю), отсутствует (у). Отсутствие изначальной природы отождествлялось ими с пустотой. Их мнения расходились в обосновании самой сути отсутствия корня.

Первое направление бэнь у цзун возглавил, как уже говорилось, Дао Ань. Он обратил внимание на утверждение Ван Би о том, что «корень», являющийся началом «наличия», формируется из «отсутствия», выдвинул его в качестве своего главного аргумента. Но при этом Дао Ань делает акцент не на соотношениях «отсутствия» и «наличия», как это было представлено в учении Ван Би, а на сути «отсутствия», которое он рассматривает в праджняпарамитском контексте. Согласно его логике, если «корень» формируется из «отсутствия» (и у вэй бэнь), а отсутствие предшествует проявленному множеству всего наличия, тогда изначальная природа всех дхарм должна быть пустой [284, с.224]. Отсутствие здесь отождествлялось с пустотой. Для Дао Аня важно было понять через категорию «отсутствия» природу пустоты, которая, в конечном итоге, понималась как отрицание проявленных характеристик «наличия». Проявленные характеристики «наличия» отрицались как не имеющие своей собственной природы – «корня». Иначе говоря, пустота как «отсутствие корня» рассматривается как пустота (отсутствие) изначальной природы всех дхарм. Пустота изначальной природы всех дхарм – как пустота (отсутствие) самих дхарм (внешних явлений). Поэтому

через пустоту изначальной природы дхарм постигается пустота самих дхарм (внешних явлений).

Лидеры другого направления бэнь у и цзун – Чжуфашэнь и Чжуфатай, как и Дао Ань, придерживались мнения о том, что изначальная природа вещей пуста, но в отличие от него они не были последовательными в отрицаниях проявленных характеристик «наличия». Свое внимание они заострили на положении о том, что «наличие» рождается в «отсутствии», а потому допускали возможность того, что в пустоте может родиться множество различия.

Основатель школы саньлунь Цзи Цзан (549-632), сопоставляя эти два направления, писал: «Дао Ань смысл корня отсутствия видел в том, что отсутствие предшествует множеству проявлений, пустота является началом внешних видов, а учитель дхармы Шэнь (Чжуфашэнь – Л.Я.), объясняя отсутствие корня, утверждал, что нет дхарм формы (явлений), «наличие» прежде пребывало в «отсутствии» поэтому из «отсутствия возникает «наличие» [284, с.223].

Идеологи направления синь у цзун (отсутствия сознания), основателем которого был Чжиминьду, понятие пустоты связывали с отрицанием сознания как реально сущего, а потому выдвинули концепцию отсутствия сознания. Согласно их воззрениям, под «пустотой» необходимо понимать отсутствие сознания (синь у). Сознание в этом контексте рассматривалось как нереальное, не имеющее постоянной основы, а потому нереальными объявлялись духовные проявления, составляющие содержание сознания. Сконцентрировавшись на отрицании сознания и его проявлений, Чжиминьду упустил из сферы своего внимания проблему пустоты внешних явлений, на которой настаивал Дао Ань, поэтому его учение подразумевало, что внешние явления обладают реальным существованием. Этот аспект учения Чжиминьду вызывал резкие возражения со стороны Дао Аня и других представителей течений люцзяцицзун.

В противовес концепции «отсутствия сознания», направление цзи сы цзун (акцентирования на внешних явлениях), возглавляемое Чжи Даолинем, делало акцент на пустоте внешних явлений. Они считали, что формы/явления (сэ) не тождественны собственной природе. Формы/явления не имеют самости (цзы), не обладают природой собственного существования и, хотя имеют внешний вид, тем не менее, пусты. Через пустоту формы/явления постигается истинная природа. Здесь Чжи Даолинь расходится во взглядах не

только с Чжиминьду, но и с Дао Анем. Последний полагал, что через отсутствие корня, а не через отсутствие внешнего вида постигается природа дхарм. Говоря об отсутствии корня, Дао Ань отрицал изначальную природу дхарм, считая, что через постижение пустоты изначальной природы постигаем пустоту дхарм. Или, как утверждает он сам, «опираясь на истинную таковость, постигаем природу дхарм», в то время как Чжи Даолинь считал, что, наоборот, «через дхармы постигаем сокровенное» [284, с.242-243].

Противоположность позиций Дао Аня и Чжи Даолиня отразила противоположность позиций Ван Би и Го Сяна. Если первый, исходя из принципа «гуй у» (ценить отсутствие), акцентировал внимание на отсутствии как субстанциональной основе сущего, то второй, делая упор на наличии «чун ю», придавал решающее значение отдельным вещам как имеющим собственную природу, тождественную ей самой. Позиция Дао Аня, соответствующая позиции Ван Би, в праджняпарамитской интерпретации приобретала смысл: «делать упор на пустоту изначальной природы дхарм», а Чжи Даолинь, соответствующая принципам Го Сяна – имела смысл: «делать упор на пустоту внешних явлений /форм».

Принцип акцентирования на одном через игнорирование другого лег в основу другой оппозиции – направления синь у цзун (отсутствия сознания) и направлений ши хань цзун (содержания сознания), хунь хуа цзун (иллюзорных превращений). Их мнения расходились во взглядах на природу сознания. В отличие от синь у цзун адепты ши хань цзун и хунь хуа цзун настаивали на реальности сознания как духовной субстанции.

Направление ши хань цзун (содержания сознания), представленное Юйфакаем, отрицало воспринимаемые сознанием явления внешнего мира, т.е. отрицало содержание того, что воспринимало сознание. Для обозначения сознания Юйфакай использует не иероглиф «синь», как это делал Чжиминьду, а иероглиф «ши». Дело в том, что в буддийских текстах понятие сознания передавалось такими терминами, как «читта», «виджняна» и «манас». По словам О.О. Розенберга, «различные названия элемента сознания – читта, манас, виджняна – выражают только различные тонкости анализа: читта – единая форма сознания, виджняна – то же сознание, но рассмотренное с точки зрения его содержания, манас – содержание предыдущего момента» [218, с.186].

В китайских переводах «читта» соответствовала иероглифу «синь», «виджняна» – иероглифу «ши», «манас» – иероглифу «и». Очевидно, ко времени деятельности шести школ и семи направлений указанные выше эквиваленты были уже выработаны и Юйфакай использовал иероглиф «ши» для обозначения конкретного содержания сознания. Излагая позицию Юйфакай, Цзи Цзан приводит следующую аналогию: «Три сферы – это пристанище длинной ночи. Сознание видит глубокий сон. Все то, что оно видит во сне, кажется реальным. Затем происходит пробуждение, длинная ночь заменяется рассветом. Заблуждения сознания (ши) исчезают, все три сферы оказываются пустотой. В это время нет ничего, из чего бы, что-то рождалось, нет ничего, из чего бы что-то не рождалось» [284, с.238]. Иллюзия реальности внешнего мира составляет здесь содержание сознания. Иллюзия подобна сновидению, это она, а не само сознание, по сути, и является пустотой. А поскольку иллюзия составляет содержание сознания (ши), постольку пустотой объявляется содержание сознания (ши), включающее в себя иллюзию внешних проявлений, а само сознание (синь) рассматривается обладающей реальностью духовной субстанции. Ведь когда человек просыпается, с исчезновением его снов не исчезает само сознание, видевшее эти сны. Пробуждение от сна ассоциируется с просветленностью сознания. В просветленном сознании нет места ни рождению, ни не-рождению.

Дао И – глава направления хунь хуа цзун (иллюзорных превращений) усилил аргументацию реальности духовной субстанции. По свидетельству Ань Чэна, монах Дао И считал, что «все дхармы подобны иллюзорным превращениям (хунь хуа). А поскольку они подобны иллюзорным превращениям, постольку составляют условную истину. Дух сознания (духовная субстанция сознания) подобен истинному существованию, не является пустотой. Это абсолютная истина. Если дух (духовная субстанция) будет тождественной пустоте, то каким образом можно осуществлять учение? Кто будет совершенствовать Дао? Каждый может стать святым (достичь состояния Будды), поэтому знаем, что дух (духовная субстанция) не является пустотой» [284, с.238].

Идея неуничтожимости духа стала одной из наиболее обсуждаемых тем в китайском буддизме. Причиной для ожесточенных споров вокруг этой проблемы стала буддийская идея о перерождении, понимаемая не как переселение души, поскольку буддизм отрицал ее наличие, а комбинация дхарм, обусловленная кармиче-

ским воздаянием. Китайцам трудно было понять эту идею, поэтому многие последователи буддизма полагали, что в основе всех перевоплощений лежит неуничтожимая духовная субстанция, представления о которой своими истоками восходят к глубокой древности. Согласно воззрениям китайцев, восходящим к эпохе Чжоу, каждая личность включает в себя семь «земных» душ (по) и три небесные души «хунь». Основу иероглифического изображения «по» и «хунь» составляет графический элемент «гуй», основные значения которого – «душа умершего», «умерший», «принадлежащий умершему», «душа предка», «дух», «местное, низшее божество, например, шан гуй – дух горы, шуй гуй – дух реки». В иероглифическом изображении «по» элемент «гуй» сочетается с графемой «бай», которая, помимо своего основного значения «белый», олицетворяет знак траура. Значение ритуального цвета траура графемы «бай» восходит к иньскому периоду. В иероглифе «хунь» элемент «гуй» сочетается с «юнь», древние значения которого – «говорить», «гласить». Сочетание иероглифов «юй» (дождь) и «юнь» составляет иероглиф «облако».

Как полагали древние китайцы, земные души «по» возникают при зачатии ребенка, уходят в землю вместе с умершим телом и превращаются в нечистую силу – гуй. Небесные души «хунь» появляются при рождении ребенка, а после смерти превращаются в духов «шэнь». Основные значения шэнь – это добрый дух, святой, душа. По словам О.Городецкой: «В целом семантика по и хунь, степень их принадлежности конкретному индивидууму довольно расплывчаты. Целью чжоусских погребальных действий было, во-первых, уничтожение вредоносности гуй, а во-вторых, объединение трех шэнь в единую духовную субстанцию рода – лин, которому живые потомки затем приносили поминальные жертвы и который воплощался в табличке с посмертным именем почивших предков. В отличие от хунь и по, лин принадлежал мертвому» [Городецкая О. Дух и тело в погребальных традициях Древнего Китая // Проблемы Дальнего Востока. 2005. №2].

«Лин» – это та самая конкретная духовная субстанция, которой поклоняются и которой приносят жертвы. В отличие от «лин», «шэнь» само по себе не имеет субстанциональной основы, способной иметь конкретное имя. Свое имя и субстанциональную основу «шэнь» получают в «лин». В памятнике «Чжоу шу» (Чжоусские писания), составленном в IV-III вв. до н.э., говорится: «То, что люди

не могут именоваться, называется «шэнь». В смерти письменно завершенный называется лин. Среди хаоса остающийся неущербным называется лин. В пределе знающих бесов и духов называется лин. Без движения создающий имя называется лин. Питающий пристрастие к жертвоприношениям бесам и духам называется лин». [Там же. С.135]. Характерно, что иероглифическое изображение «лин» связано с шаманским ритуалом. Оно состоит из трех частей: в самом низу расположен графический элемент «шаманка», имеющий также значение «танцовщица-шаманка» (у), в середине три рта «коу», на самом верху «дождь» (юй). Идеографический смысл иероглифа, очевидно, таков – шаманка в своем ритуальном танце и заклинаниях (три рта) вызывает дождь. Заклинание дождя – это одна из самых главных ритуальных функций шаманов. Очевидно, этим подчеркивается функциональная значимость лин как духовной субстанции умершего – быть объектом ритуального поминовения и жертвоприношения [Ср. Там же. С.136].

Характерный пример такого понимания духа был изложен в сочинении Моу-цзы «Лихолунь» (Трактат о разрешении сомнений), созданном, как уже отмечалось, на самом раннем этапе распространения буддизма. Здесь оппонент буддизма уверяет: «Путь Будды утверждает, что человек после смерти вновь рождается, а я не верю в правдивость этих утверждений». В ответ на это приводится пример одного из похоронных ритуалов китайцев, согласно которому нужно выкрикивать имя умершего, чтобы его душа вернулась назад, после чего задается вопрос: «Если (человек) умер, то кого же в данном случае зовут?» Оппонент отвечает: «Зовут его дух». Тогда Моу-цзы вновь спрашивает: «Если дух возвращается, то (человек) оживает, а если дух не возвращается, то куда он девается?», на что оппонент отвечает: «Превращается в душу умершего (в дьявола)». Тогда Моу-цзы делает заключение: «Это действительно так, в то время, когда тело умершего гниет, дух не уничтожается. Тело подобно корням и листьям пяти злаков. Корни и листья вырастают, затем с необходимостью погибают, а семена, неужели могут исчезнуть?» [28, л. 5а-5б]. Дао И, несомненно, был под влиянием подобной интерпретации перерождений, поскольку она была весьма характерной для раннего периода истории буддизма в Китае. Об устойчивости подобных взглядов в этот период говорят и отмеченные ранее аргументы против буддизма конфуцианских чиновников.

И, наконец, седьмое направление юань хуй цзун (возникновения через причинность), которое представлял Юйдасу, идею пустоты обосновывало посредством буддийской концепции причинности. Пустота здесь отождествлялась с отсутствием. Ань Чэн об этом пишет следующее: «Седьмой Юйдасу сочинил трактат «О двух истинах возникновения через причинность». В нем говорится: поскольку возникло через причинность, постольку существует (ю) – это условная истина. Поскольку [причина] разрушается, постольку отсутствует (у) – это абсолютная истина. Это подобно тому, что, соединив камни и дерево, строим дом. Но дом не имеет изначальной сущности. Поэтому существование (ю) – это только имя (мин), а отсутствие (у) – это реальность» [284, с.238].

Шесть школ и семь направлений, таким образом, представляли собой различные аспекты понимания центральной идеи Праджняпарамиты о пустоте. Новая для китайского менталитета религиозная идея о пустоте осознавалась через призму традиционного мышления. Такому осознанию во многом способствовал выработанный монахом Чжуфая метод «гэ и». Этот метод был создан благодаря использованию идей и понятий учения сюаньсюэ в постижении праджняпарамитских идей представителями шести школ и семи направлений. Метод «гэ и», повторяем, – это метод понимания буддийских текстов через традиционные китайские идеи. Это метод сознательного поиска схожих черт между буддийскими и китайскими учениями, использование традиционных терминов и понятий для перевода буддийских. Но это не механическое использование китайской терминологии, а целенаправленный поиск эквивалентов буддийским понятиям, идеям и выработка определенных стандартов применения этих эквивалентов при передаче содержания буддийских текстов. Такой метод постижения облегчал понимание буддийских текстов, но не давал точного представления о них, не раскрывал их глубинной сути.

«Шесть школ и семь направлений» явились важной вехой в постижении истинной сути праджняпарамитского учения и его окончательном становлении в Китае. Их адепты не только постигали суть Праджняпарамиты, но и совершенствовали язык, понятийный аппарат, способный наиболее адекватно передать смысл буддийских текстов.

Становление Праджняпарамиты способствовало привлечению внимания китайцев к Абхидхарме, поскольку Праджняпарамита

никогда не противостояла Абхидхарме, а составляла с ней неразрывную связь. Эта связь вытекала из буддийской теории «двух истин о параматхасатье (абсолютной истине) и самвритисатье (условной истине), рассматривающей их как неразрывное единство. Праджняпарамита, отрицающая всякую вербальность, соответствовала уровню параматхасатьи, а рациональное описание потока сознания, представленного Абхидхармой, отражало уровень самвритисатьи. Понятия, суждения и выводы Абхидхармы, в свою очередь, широко использовались в праджняпарамитском учении как дополнительное средство постижения Праджни.

Уже в процессе перевода праджняпарамитской литературы переводчики выделяли в ней устойчивые количественные сочетания буддийских терминов, отличающихся от терминов, переведенных методом гэ и. Это понятия «у инь» (пять скандх); «ши эр жу» (двенадцать аятан); «у гэн» (пять индрий), «у ли» (пять вишайя) и другие, принадлежащие абхидхармической традиции. Они получили название «ши шу» [232, с.168].

В текстах Праджняпарамиты понятия «ши шу» использовались для обоснования пустоты внешнего мира. Поэтому не случайно Дао Ань, как уже отмечалось, будучи адептом Праджняпарамиты, был инициатором новых переводов абхидхармической литературы.

Дальнейшее постижение праджняпарамитского учения связано с переводческой школой Кумарадживы. Ее значимость в становлении праджняпарамитской традиции в Китае определяется не только совершенствованием метода переводов праджняпарамитских сутр на китайский язык, но и в их творческом осмыслении, выразившемся в комментариях к ним. Среди большого количество учеников и помощников Кумарадживы были и наиболее талантливые, чьи имена вошли в историю распространения буддизма в Китае, это Сэн Жуй, Сэн Чжао и Дао Шэн.

Сведения о Сэн Жуйе встречаются в «Гао сэн чжуань» (Жизнеописание высоких монахов), «Лян гао сэн чжуань» (Жизнеописание высоких монахов Эпохи Лян), в сочинении Цзи Цзана «Чжун гуань лунь чжу» (Комментарии к шаштре срединности). Сэн Жуй был наиболее близким учеником Кумарадживы, выполнял обязанности секретаря, пропагандировал сутры, переведенные учителем. Он придавал большое значение и практике медитации. Свою известность Сэн Жуй приобрел не столько как переводчик буддийской литературы, сколько как редактор переводов и комментатор. Ком-

ментарии в школе Кумарадживы писались не только к сутрам, но и к шастрам. Напомним, что в период деятельности переводческой школы Кумарадживы с санскрита на китайский язык стали переводиться и шастры. Сэн Жуй, как и его учитель, был приверженцем учения мадхьямиков, поэтому среди его комментариев, написанных главным образом в виде предисловий, есть и комментарии к переводам шастр Нагарджуны: «Шиэр мэнь лунь» (Шастра двенадцати врат), «Чжун лунь» (Шастра срединности), «Да чжи ду лунь» (Праджняпарамита шастра).

Сэн Жуй не мог не обратить внимание на попытки объяснения сути Праджняпарамиты, представленные в концепциях шести школ и семи направлений. Он выделил из них шесть течений, назвав их шестью школами (цзя), не упоминая при этом о семи направлениях (цзун). Напомним, что деление этих течений на шесть школ и семь направлений (люцзяцицзун) предложил буддийский монах Тань Цзи, живший в период династии Сун (420-479) эпохи Южных и Северных царств.

Наибольшую известность как комментатор и просветитель идей Праджняпарамиты приобрел Сэн Чжао. Его перу принадлежат сочинения «Цзун бэнь и» (Смысл основ (учения) школы), «У чжэнь кун лунь» (О неистинности пустоты), «Баньжо у чжи лунь» (Праджня не имеет знания), «У бу цянь лунь» (О неизменности вещей), «Непань у мин лунь» (О безымянности Нирваны), которые были объединены под общим названием «Чжао лунь». Сэн Чжао принадлежит также комментарий к «Вималакирти сутре», имеющий название «Вэймоцзе цзин чжу». Сочинения Сэн Чжао приобрели большую известность и популярность среди приверженцев буддизма, стали ярким отражением философского мироощущения буддистов эпохи Восточная Цзинь.

Характерной особенностью сочинений Сэн Чжао явилось то, что они не представляли собой строгий комментарий к той или иной сутре. Эти сочинения явились в большей степени самостоятельным творчеством, в котором отразились попытки популярного изложения истин Праджняпарамиты, в первую очередь концепции пустоты, с позиций традиционного даосского мировосприятия. Однако в сочинении Сэн Чжао использование даосских параметров в истолковании буддийских истин отличается от использования этих параметров в концептуальных разработках адептов шести школ и семи направлений. У Сэн Чжао мы обнаруживаем более творческий под-

ход к учению даосизма, осознанные заимствования ряда его положений, попытки более доходчивого изложения сути праджняпарамитского учения по аналогии с учением даосизма.

Сэн Чжао – светское имя Чжан родился в 348 г. в период Восточной Цзинь в окрестностях Чаньяня. Родом был из бедной семьи, зарабатывал на пропитание перепиской книг, что способствовало к приобщению к даосской философии, а позже к буддизму.

Сочинения, написанные Сэн Чжао, получили высокую оценку его учителя Кумарадживы. Главная цель этих сочинений – пропаганда праджняпарамитского учения, разъяснение трудных для китайского восприятия его ключевых положений. Ко времени творческой деятельности Сэн Чжао сутры Праджняпарамиты уже имели более совершенные переводы, ее основные принципы, благодаря усиленным поискам, спорам и дискуссиям адептов шести школ и семи направлений, нашли всестороннюю разработку. Весьма важным был и тот факт, что Сэн Чжао уже имел возможность познакомиться с содержанием сочинений Нагарджуны и Арьядевы, в которых получили детальную и систематическую разработку философские и сотериологические положения Праджняпарамиты. Иными словами, китайцы получили возможность познакомиться с истинами Праджняпарамиты в том виде, в каком они были представлены в санскритских текстах. Перед буддийскими миссионерами встала задача донести эти истины до широких масс последователей буддизма.

Сэн Чжао, взявший на себя ответственность решения этой задачи, не мог обойти молчанием предшествующие попытки объяснения праджняпарамитских истин, не высказать своего критического мнения относительно их. В сочинении «О неистинности пустоты» Сэн Чжао, как и Сэн Жуй, подвергнул анализу предыдущие представления о пустоте, но в отличие от него Сэн Чжао выделил три, назвав их школами (цзя), не упоминая, как и Сэн Жуй, о направлениях (цзун). Это школы синь у цзя (школа отсутствия сознания); цзи цзя (школа акцентирования на внешних проявлениях); бэнь у цзя (школа отсутствия корня). Сэн Чжао концентрирует свое внимание на понимании пустоты как отрицании корня, который олицетворяет пустоту изначальной природы дхарм, на отрицании сознания как реально существующего, а также на отрицании реальности внешних явлений, игнорируя отрицание реальности содержания сознания, иллюзорных превращений, а также обоснование пустоты через возникновение через причинность. Нельзя сказать, что Сэн Чжао не был зна-

ком с последними тремя учениями, тем более его сотоварищ Сэн Жуй выделил шесть школ. В своем критическом анализе он выделил самые главные аспекты онтологического отрицания бытия как реально сущего – его изначальную природу, внешние явления и сознание, воспринимающее внешние явления. Остальные три школы не имели принципиального значения в плане отрицания тех или иных сторон бытия. Школы ши хань цзун и хунь хуа цзун выступили как оппозиции школе синь у цзун, школа юаньхуйцзун дополнила аргументацию школы бэнь у цзун. Поэтому свое внимание Сэн Чжао заострил на учении первых трех школ. Его критика учения этих трех школ – это критика попыток одностороннего решения проблемы пустоты.

Сэн Чжао считал, что школа отсутствия корня концентрирует внимание на «отсутствии», полагая, что отсутствие тождественно пустоте, поэтому пустота, как и «отсутствие», лежит в основе всех вещей. Однако отсутствие существования не есть истинное «наличие». Иными словами пустота существующих вещей не есть истинное существование вещей, а пустота пустоты не является истинной пустотой. Ошибочность учения о том, что «отсутствие», отождествляемое с пустотой, является основой всех вещей и исходит, по его мнению, из неверного толкования содержания праджняпарамитских сутр, о том, что «дхармы не существуют и не не-существуют» [284. Т.1, с.223].

Ошибку школы синь у цзун (отсутствия сознания) Сэн Чжао видел в том, что она предполагает существование тьмы вещей, которая пребывает в «отсутствии». Это, он считает, является большой ошибкой, поскольку упускается из виду пустота вещей. Акцентируя внимание на отсутствии сознания, адепты допускают наличие «тьмы вещей». Здесь Сэн Чжао не был оригинальным. Подобное обвинение выдвигали и современники адептов школы синь у цзун [284, Т.1, с.235].

И, наконец, ошибкой учения школы цзи сэ цзун (акцентирования на внешних явлениях), по мнению Сэн Чжао, является упущение адептами этой школы того факта, что форма и пустота взаимосвязаны, и телесно/ сущностно (ти), и функционально (юн). Они обладают взаимозависимым существованием. Это две стороны одного и того же. «Тьма вещей» имеет условное существование, их природа пуста. Неизменная пустота содержится в тьме вещей, имеющей условное существование. Чжи Даолинь – лидер школы цзи сэ цзун не

достиг такого понимания. Хотя он и пытался соединить форму и пустоту, но не смог постичь их сущностную/телесную и функциональную взаимосвязь. В итоге пришел к выводу об отличии формы и пустоты «сы фу и кун». Сэн Чжао обвинил школу цзи сэ цзун в том, что она разрушила принцип условности существования формы. Природа проявления формы/вещей пуста, не истинна. Поэтому говорится, что данная форма должна стать формой. Изначальная природа формы/вещей пуста, является лишь условным существованием, поскольку существует благодаря причинности [284. Т.1, с.246].

Обвинив предыдущие учения в крайности и категоричности, Сэн Чжао обращает внимание на то, что понятие пустоты не допускает крайности утверждения и крайности отрицания. Это демонстрируется им на примере единства абсолютной и условной истин. Сэн Чжао пишет: «В шастре «Да чжи ду лунь» (Праджняпарамита шастре) говорится, что все дхармы обладают внешним видом, они не могут обладать внешним видом. В шастре «Чжун лунь» (Шастра срединности) говорится, что все дхармы пусты и не существуют». Это абсолютная истина. Тот, кто ищет суть не-существования и не не-существования, не говорит об абсолютной истине как об избавлении от тьмы вещей, затыкании ушей и закрытии глаз для того, чтобы наступило безмолвие и пустота». Ссылаясь на шастру «Да чжи ду лунь», Сэн Чжао спрашивает, обладают ли отличиями абсолютная истина и условная истина? И отвечает на этот вопрос: не обладают» [Чжао лунь // Да чжэн синь сю да цзан цзин. Цзин 1858, цзюань 45]. Забегая вперед, отметим, что тема единства абсолютной и условной истин станет одной из самых главных тем школ китайского буддизма.

Другой аспект абсолютной истины, согласно которому абсолютная истина не опирается на слова и знаки, ее постижение тождественно постижению Праджни, характеризовал Праджню как мудрость, не обладающую вербальными характеристиками. Этот аспект понимания Праджняпарамиты, перекликающийся с даосским утверждением о том, что «знающие не говорят, а говорящие не знают», и позднедаосским (сюань сюэ) о том, что слово рождено в мысли, но не отражает ее подлинную суть, составлял важнейшую часть учения Праджняпарамиты. Поэтому не удивительно, что Сэн Чжао уделил большое внимание этой проблеме. Он посвящает ей специальное сочинение под названием «Баньжо у чжи лунь» (Праджня не обладает знаниями).

Под знанием Сэн Чжао понимает дискурсивное знание. Поэтому, говоря о том, что Праджня не обладает знанием, он имел в виду то, что Праджня не относится к такому знанию, которое можно передать обычным путем, через слова, мысли и знаки. Праджня свободна от обыденного знания, от различных идей и понятий, но она является высшим знанием, когда речь идет о постижении реальной природы вещей. В этом смысле Праджня является абсолютным, полным, всеобъемлющим знанием – сарваджня. Таким образом, Праджня, с одной стороны – это не-знание, с другой стороны – это абсолютное, полное всеобъемлющее знание. Чем же отличаются эти знания? Не-знание характерно простым людям, оно свойственно думающему (дискурсивному) сознанию. Думающее сознание сковано идеями, понятиями, словами и знаками. Поскольку оно сковано, постольку и ограничено. Ограниченное сознание не может быть полным и всеобъемлющим. Совершенномуудрый не обладает думающим сознанием. Поэтому его сознание не сковано словами, знаками, идеями и понятиями, а потому оно не ограничено. А поскольку не ограничено, постольку не имеет никаких границ, нет пределов. Поэтому он может одновременно и полностью охватить все дхармы. Для простого человека на уровне его дискурсивного сознания всегда есть то, что ему известно. Но когда есть, что известно, тогда есть и то, что неизвестно. Сознанию совершенномуудрого, свободно от дискурса, нет ничего, что известно и нет ничего, что неизвестно. Сознание совершенномуудрого – это сознание постигшего абсолютную истину.

Сочинение Сэн Чжао «Баньжо у чжи лунь» по сути своей является сочинением, поясняющим содержание теории двух истин, а именно один из ее аспектов – представление о невербальном характере постижения Праджни, ставшем ключевым в учении школы чань.

Следующий объект внимания Сэн Чжао – это иллюзорность внешнего мира. Сэн Чжао находился под большим влиянием сочинений Нагарджуны, которые переводились в творческой лаборатории Кумарадживы. Об этом свидетельствуют его частые ссылки на шастры «Да чжи ду лунь» и «Чжун лунь». Свое доказательство иллюзорности внешнего мира Сэн Чжао строит в русле аргументаций Нагарджуны, которые хорошо известны под названием «негативной диалектики». Эти доказательства Сэн Чжао отразил в сочинении «У

бу цянь лунь» (О неизменности вещей), в котором через обоснование неизменности вещей отрицает такие важнейшие характеристики внешнего мира как движение и время.

В сочинении «Непань у мин лунь» (О безымянности Нирваны) Сэн Чжао обращает внимание на традиционную для китайской философии проблему соотношения имен (*кит.* мин) и реалий (*кит.* ши). Проблема решается в буддийском контексте. И имена, и реалии в равной степени пусты, а потому не имеют отношения друг к другу. Подробные сведения о жизнедеятельности и творчестве Сэн Чжао отражены в диссертационном исследовании Е.Ж. Баяртуевой [80].

И, наконец, заканчивая изложение о деятельности учеников Кумарадживы, их роли в становлении буддийских, в том числе и праджняпарамитских традиций в Китае, нельзя не упомянуть имя Дао Шэна.

Дао Шэн (355-434) – шраман эпохи Цзинь, один из самых талантливых учеников Кумарадживы, известен, главным образом, как автор знаменитого тезиса о мгновенном достижении состояния Будды (*кит.* «дунь у чэн фо»). Этот тезис, несомненно, сыграл огромную роль в истории китайского буддизма, определил основные принципы становления его сотериологии, обусловившие, в свою очередь, главное направление развития философии его школ. Однако значение и роль Дао Шэна в становлении в Китае философских и сотериологических концепций буддизма не исчерпываются лишь этим тезисом.

Дао Шэн (Чжу Даошэн) известен также и как Шэн Гун. Его мирское имя – Вэй, родился в Цзюй Лу (современная провинция Хэбэй). С детства Дао Шэн отличался способностями и смысленностью. Под влиянием известного в то время монаха Чжу Фатая (320-387) ушел в монахи. В период правления Ань-ди (397-401) – императора династии Цзинь, прибыл в Лу Шань, где примкнул к школе Кумарадживы, получившей к тому времени широкую известность и популярность. До этого учился у прославленного Хуй Юаня.

Дао Шэн сумел в школе Кумарадживы постигнуть глубинную суть учения Нагарджуны, обратив пристальное внимание на положение теории двух истин школы мадхьямиков, в котором утверждалось, что мысли, слова и знаки не отражают Истину, они также пусты, как и весь феноменальный мир. Истина постигается непосредственно, целиком и полностью. Глубокие размышления на эту тему привели его к мысли о том, что состояние Будды достигается

внезапно и мгновенно. Этот тезис стал краеугольным в дальнейшем развитии сотериологического учения буддизма на китайской почве. Кроме того, Дао Шэн выдвинул и другой немаловажный для сотериологической практики китайских буддистов тезис о невозможности воздаяния за добро (Шан бу шоу бао) [287. Т.2, с.48].

В период деятельности Кумарадживы и его учеников основное внимание переводчиков и комментаторов буддийских текстов продолжало сосредотачиваться на праджняпарамитской литературе. Вместе с тем, в Китай проникали и переводились отдельные главы других сутр. Ранее уже было сказано, что Чжи Чаню, помимо сутр из праджняпарамитской серии, принадлежат переводы сутр из «Ратнакуты» (*кит.* Бао цзи), «Автамсаки» (*кит.* Хуаянь), «Вайпуля» (*кит.* Фандэн). Привлекали внимание «Вималакирти сутра» (Вэймо цзин), «Саддхармапундарика сутра» (Фа хуа цзин), «Нирвана сутра» (Непань цзин). Кумараджива перевел «Вималакирти сутру» и «Саддхармапундарика сутру».

Дао Шэн был одним из тех, кто не только обратил внимание на эти сутры, но и попытался глубоко вникнуть в их сотериологическое содержание, в особенности в содержание «Саддхармапундарика сутры» и «Нирвана сутры». Он был одним из первых, кто попытался творчески соединить философию Праджняпарамиты с сотериологическими концепциями этих сутр. Помимо комментариев к сутрам Праджняпарамиты, им были написаны комментарии к «Вималакирти», «Саддхармапундарике» и «Нирване». Особое значение он придавал «Нирвана сутре». В начальный период творческой деятельности Дао Шэна еще не был известен ее полный текст. В Китай проникали лишь отдельные части, в которых утверждалось, что все сущее обладает природой Будды. Дао Шэн был одним из первых, кто проявил интерес к этому положению, и стал его горячим сторонником. Он утверждал, что все люди, включая и тех, кто грешен и не верит Будде, обладают природой Будды. Это утверждение показалось для его современников слишком еретическим, и он был изгнан из монахов, выслан из столицы Восточной Цзинь – Цзянькана (совр. Нанкин). Однако впоследствии, когда большая часть текста «Нирвана сутры» была переведена на китайский язык, Дао Шэн был реабилитирован, вернулся в столицу, монастырь Лу Шань, стал одним из самых авторитетных толкователей и проповедников «Нирвана сутры». Ему принадлежат сочинения «Шан бу шоу бао» (Добро не получает воздаяния), «Дунь у чэн фо и» (О смысле вне-

запного просветления), «Эр ди и» (О смысле двух истин), «Фо син дан ю лунь» (Природа Будды содержится в данный момент), «Фа шэнь у сэ лунь» (Тело дхармы не имеет формы), «Фо у цзинту лунь» (Будда не имеет чистой земли) и др., которые, к сожалению, были утеряны [282. Т.2, с.48-51]. В этих сочинениях, обрывки которых сохранились в произведениях более поздних буддистов, а также сочинениях Сэн Чжао, Сэн Жуя и в творчестве самого Кумарадживы, были намечены основные принципы буддийской сотериологии и философии, которые определили дальнейшее направление их развития, обусловившее становление в Китае таких школ, как тяньтай, хуаянь и чань.

И, наконец, в заключение главы необходимо отметить, что если усилия первых буддийских миссионеров, направленные на перевод буддийской литературы, поиски и разработки методов ее перевода подготовили почву для переводческой деятельности Кумарадживы и его учеников, сумевших более точно отразить содержание буддийских канонов, в том числе и праджняпарамитских, а усилия адептов шести школ и семи направлений, направленные на толкование и поиски истинного смысла этих канонов, подготовили почву для учеников Кумарадживы, сумевших наиболее адекватно истолковать основные принципы Праджняпарамиты и махаянской сотериологии, то деятельность Кумарадживы и его учеников подготовила, в свою очередь, почву для творческого осмысления этих принципов, выразившегося в создании собственно китайских концепций в рамках праджняпарамитских традиций. Создание собственных концепций ознаменовало оформление в Китае собственных буддийских школ.

ФОРМИРОВАНИЕ БУДДИЙСКИХ ШКОЛ В КИТАЕ

По словам Л.Н. Меньшикова: «История китайского буддизма – и не только китайского буддизма складывается из развития различных направлений того или иного учения. Каждое из направлений имело среди огромного количества сочинений буддийского канона свои излюбленные тексты, на основании толкования которых и строилась доктрина. Поэтому важная задача исследователей состоит в том, чтобы определить, в какой период какие именно произведения были популярны – отсюда можно заключить, какое направление в тот или иной период господствовало» [182, с.61].

Во времена правления династий Вэй и двух Цзинь, прошедших под знаком популярности праджняпарамитской литературы, были сформированы шесть школ и семь направлений (люцзяцицзун). Хотя, с точки зрения структурной организованности, их нельзя назвать школами в прямом смысле этого слова, тем не менее уже существовал факт единения людей в отдельные группы вокруг определенного текста, его идеи, исходящей из ее определенной трактовки. Однако, несмотря на наметившееся господство праджняпарамитских идей и перевод преимущественно праджняпарамитских сутр, в Китай проникали и переводились другие тексты Махаяны, включая тексты амидаизма и тантризма, тексты «Саддхарма-пундарика-сутры», «Нирвана-сутры» и «Аватамсака-сутры». Кроме того, переводились сочинения Абхидхармы, Винаи, Дхьяны и др. Эти тексты имели свой круг читателей, своих последователей и единомышленников.

В период Вэй и двух Цзинь в Китай уже были привезены и частично переведены сочинения основных направлений буддизма, если и не во всем объеме, то хотя бы отдельными главами. По мере укрепления буддизма на китайской почве все более возрастал интерес ко всем этим направлениям и сутрам, который в конечном итоге привел к образованию различных течений и направлений, «имеющих в центре внимания свои излюбленные тексты». Их дальнейшее развитие обусловило формирование буддийских школ на территории Китая.

Формирование школ китайского буддизма в основном приходится на эпохи Суй и Тан, т.е. VI и VII вв. Наиболее ранняя из них – школа цзинту, оформилась в Китае в русле амидаистического направления.

Своими корнями школа цзинту уходит в индобуддийскую традицию, причем очень раннюю. В известном диалоге царя Милинды и Нагасены говорится о том, что камень, даже самых малых размеров, тонет в воде, но если огромный камень погрузить на лодку, то он поплывет. Точно так же люди даже с плохой кармой могут быть спасены, если будут полагаться на Будду. Впоследствии эту тему развил Нагарджуна, высказавший мысль, что есть два пути к достижению состояния Будды: один – трудный, другой – легкий. Трудный путь подобен тому, пути, в котором человек движется самостоятельно, второй подобен тому, в котором движется в лодке. Трудный путь – это путь, двигаясь по которому, человек полагается на собственные усилия, а легкий путь – это путь, на котором он опирается на усилия другого. Под этим понималась спасательная сила бодхисаттв, а также спасительная сила Будды Амитабы, переносящая верующего в рай, известный как Сукхавати.

Идея легкого пути не получила должного распространения в Индии, несмотря на то, что комментарии к сутрам, посвященным спасительной силе Будды Амитабы и его раю Сукхавати, писали великие учителя Нагарджуна (Дашабхумика-вибхаша, *кит.* Ши чжу пи по шэ лунь, Изложение десяти ступеней бодхисаттвы) и Васубандху (Упадеша шастра Амитаба, *кит.* Лян шоу ю по ти шэ, Трактат о возрождении в чистой земле).

Благодатную почву идеи амидаизма нашли в Китае. Сутры, содержащие описание рая Будды Амитабы, начали проникать в Китай уже в период первых китайских переводчиков Ань Шигао и Локаракши. Им принадлежат первые варианты перевода одного из главных канонических текстов амидаизма «Большой Сукхавативьюхасутры», в котором дано подробное описание жизни бодхисаттв в раю Амитабы, описание самого рая, обетов Амитабы, когда он пребывал в состоянии бодхисаттвы Дхармакары. Ань Шигао перевел этот канон под названием «У лян шоу цзин» (Сутра бесконечной жизни). Его перевод, к сожалению, не дошел до наших дней. Локаракша перевел ее под названием «Фо шо у лян цин цин пин дэн цзюэ цзин» (Сутра бесконечного, светлого, чистого, широкого и равного просветления, услышанная из уст Будды). Его перевод во-

шел в состав «Трипитаки», в раздел сутр «Да бао» (Ратнакута). В каталоге Нандзэ он отражен под номером 25. После Ань Шигао и Чжи Чаня этот канон переводился еще десять раз вплоть до эпохи Сун (960-1280), что свидетельствует о его большой популярности в Китае.

Локаракше принадлежит также перевод сутры «Бань чжоу сань мэй цзин» (Пратьютпанна-Буддха-саммука-вастьхита-самадхи-сутра, Сутра сосредоточения в самадхи), в которой описывается практика созерцания природы Будды Амитабы.

Широкая пропаганда идей амидаизма в Китае началась в период Восточной Цзинь. Среди первых пропагандистов были Цзюе Гунцзе (265- ?), его ученик Вэй Шииту, Сэн Сянь и Цзинь Тун. Однако зарождение культа Будды Амитабы связано с именем Хуй Юаня (334-416). В начале V в. н.э. у горы Лу Шань было основано братство во главе с Хуй Юанем, которое установило в Китае культ Будды Амитабы.

Амитаба в буддийском пантеоне божеств считается наиболее значимым. Принадлежащий ему рай Сукхавати дословно переводится как «земля блаженства», в китайском переводе – «цзин ту» (досл. «чистая земля»). Тот, кто верит в Амитабу и поклоняется ему, в следующем своем рождении окажется в чистой земле Будды Амитабы. Но чистая земля Амитабы не считалась конечной целью верующего – нирваной. Правда, последующее развитие амидаизма неоднократно ставило вопрос о тождестве нирваны и чистой земли Будды Амитабы, однако рассматриваемый нами амидаизм периода его становления не достиг уровня теоретических обобщений своей сотериологической практики, имел ярко выраженную религиозную направленность, пользовался успехом преимущественно среди простоядинов и представлял собой одно из течений популярного вероучения. Теоретические разработки учения цзинту принадлежат Тань Луаню (476-542), Дао Чо (562-645) и Шань Дао (613-681). Последнему принадлежит окончательное доктринальное оформление школы. Идеи, принципы, сотериология школы цзинту гармонично вплелись в ткань духовной традиции Китая. Возможно поэтому она сумела, наряду со школой чань, сохраниться в Китае после известных гонений на буддизм в конце танской эпохи, а также быть востребованной и в наши дни. Подробное описание становления школы цзинту и ее письменных источников изложено в диссертационном исследовании Е.И. Хантаевой [270].

Школа, продолжавшая разработку традиций Винаи, получила название Люй цзун – школа Винаи, которая делала свой главный

упор на соблюдении правил Винаи. Обращение к сутрам Винаи было обусловлено социальными потребностями организации сангхи, а также растущим количеством монахов, поведение которых нуждалось в регламентации, поскольку, по свидетельству «Гао сэн чжуань», многие из них вели себя неподобающим образом. Одним из первых поборником строгого соблюдения правил монастырской жизни был Дхармакала (Танькэцзяло). Уроженец Центральной Индии, в Китай он прибыл в период правления династии Вэй. В «Гао сэн чжуань» о нем сообщается следующее: «В правление династии Вэй под девизом Цзя-пин (249-254) Дхармакала прибыл в Лоян. В то время, хотя закон Будды и обретался в пределах Вэй, дух его был извращен. Находились такие монахи, которые не приняли монашеские обеты и отличались от мирян только тем, что прошли постриг. Они отправляли посты и покаяния по обряду, предписываемому при жертвоприношениях. Сразу по прибытии Дхармакала стал повсеместно проводить закон Будды. Монахи всей общиной просили его полностью перевести и опубликовать монашеский устав. Исходя из того, что построения и их стиль чрезвычайно сложны, а закон Будды еще не вошел в силу, Дхармакала решил, что проку от этого не будет. Он перевел «Сэн ци цзе синь», где содержались предписания по распорядку дня в монастырях» [60, с.109]. Большую роль в распространении правил Винаи сыграла, как уже отмечено, деятельность Дао Аня по организации монастырской жизни в Сяньяне, а позже в Чаньане. Интерес к сочинениям Винаи проявлял и Кумараджива. Ему принадлежит перевод сочинения «Ши тун люй» (Десять уложений Винаи).

Официальное оформление школы люй цзун связывают с именем Дао Сюня (кон. VI – нач. VII вв.). В период деятельности Дао Сюня школа люй цзун имела также название наньшань люй цзун (школа винаи южных гор). О школе люй цзун см. [282. Т.1, с.285-291].

Оформление школ абхидхармического направления, несмотря на то, что перевод буддийской литературы в Китае начался с переводов сутр Абхидхармы, произошло гораздо позже. Первый переводчик Абхидхармы и буддийской литературы Ань Шигао не прилагал особых усилий для широкого распространения переведенных им абхидхармических текстов, его более всего интересовали проблемы медитации. С другой стороны, интерес китайцев к махаянской концепции спасения и праджняпарамитским сутрам обусловил прохладное отношение к абхидхармической литературе. Но это не

означало того, что абхидхармическая литература перестала интересоваться китайцев. Указанное ранее единство Абхидхармы и Праджни вынуждало последователей Праджни обращаться к абхидхармической литературе, чтобы в ее понятиях лучше уяснить суть Праджни. Ведь инициатором нового подъема переводов абхидхармических сутр стал именно Дао Ань, который был ярким приверженцем Праджняпарамиты, главой одного из течений, оформившегося в русле трактовки ее идей. Напомним, что в период своей жизнедеятельности в монастыре Учжунсы города Чаньяна он не только осуществлял организацию переводов абхидхармической литературы, но и принимал личное участие в них. Так, например, при его активной поддержке и непосредственном участии Таньмонаньти перевел сутры «Чжунхунь цзин», «Цзэньхунь цзин», а также шастру «Саньфаду лунь», Цзэнцзятип перевел шастру «Апитань бацзяньду лунь», Цзюмолобати перевел «Питань синь лунь» и «Сяханьму чао», Таньмоби перевел «Мохэ боломицзинчао» [282. Т.2, с.23]. Все перечисленные выше сутры и шастры представляют собой важнейшие каноны абхидхармического блока. Однако было бы неверным утверждение о том, что внимание к Абхидхарме со стороны китайцев диктовалось исключительно потребностями постижения Праджняпарамиты. Она вызывала непосредственный интерес определенного круга людей, который во многом усилился благодаря проникновению в Китай сочинения Васубандху «Абхидхармакоша». Течения или же группы последователей Абхидхармы стали известными как сторонники Питань (Абхидхармы). В V в. это сочинение Васубандху было переведено Парамартхой (Чжэнь Ди, 499-569). В его переводе оно получило название «Апидамо цзюйшэ ши лунь». «Абхидхармакоша» стала базовым текстом в формировании школы цзюйшэ цзун. Учение школы цзюйшэ исходило из реальности дхарм и выдвигало классификацию дхарм, которая отражала содержание омраченного сознания.

В абхидхармическом контексте была написана «Сатьясиддхисастра», автором которой был Хариварман. На китайский язык састра была переведена Кумарадживой и получила название «Чэнши лунь» (Састра о постижении истины (реальности). Благодаря усилиям монахов Сэн Дао и Сэн Суна вокруг толкования этой састры сформировалась школа чэнши цзун, учение которой занимает промежуточное положение между Хинаяной и Махаяной. Она выдвинула учение о пустоте, но с позиций Хинаяны. (Подробное исследо-

вание школ цзюйшэ цзун и чэнши цзун осуществлено в диссертационной работе А.К. Хабдаевой [269].

Дальнейшее распространение Абхидхармы в Китае во многом обязано деятельности Сюань Цзана. Совместно с учеником Куй Цзи (632-682) он стал родоначальником школы фасян, учение которой содержит абхидхармические традиции, истолкованные с позиций махаянской концепции спасения.

Школа фасян представляет собой китайский вариант школы индийского буддизма йогачаров, но ее не следует полностью отождествлять с йогачарой. Учение последней было гораздо шире, к тому же не представляло собой единой системы взглядов, разделяемой всеми ее последователями. Непререкаемыми авторитетами считались Асанга и Васубандху – родоначальники школы. Истинность учения, изложенного в их сочинениях, признавалась всеми, однако толковалась по-разному. В школе фасян преобладала версия Дхармапалы – одного из наиболее маститых адептов йогачары после Асанги и Васубандху, хотя также нельзя утверждать, что учение фасян полностью копировало идеи Дхармапалы. Помимо его идей фасян вобрала в себя версии и других авторитетов йогачары, о чем свидетельствует главный текст школы фасян «Чэн вэй ши лунь».

Ранее уже отмечалось, что, вернувшись в Китай, Сюань Цзан занялся бурной переводческой деятельностью. В числе его переводов была «Сандхи-нимокана-сутра» (*кит.* «Цзе шэнь ми цзин» – Сутра, раскрывающая глубокие тайны), которая сыграла большую роль в становлении школы фасян. Достаточно сказать, что своим названием школа обязана одной из глав этой сутры [272, л. 33а]. Большое значение в становлении школы фасян имело и сочинение Васубандху «Тримшика-виджняптикарика». Оно легло в основу главного текста школы «Чэн вэй ши лунь».

История появления этого текста такова: Васубандху на основе шастры Асанги «Йогачарья-бхуми» составил трактат «Тримшика-виджняптикарика» (*кит.* «Вэй ши Сань ши лунь» – Тридцать суждений о только разуме (сознании). Впоследствии на этот трактат было написано 10 комментариев различными авторами, в том числе и Дхармапалой. Сюань Цзан перевел эти комментарии на китайский, а затем скомпоновал из них самостоятельное сочинение, получившее название «Чэн вэй ши лунь». Это название может быть переведено как «Трактат об установлении (постижении) [учения о] только сознании (разуме)». Интерпретация понятия «вэй ши» как

«только сознание (разум)» не вполне адекватно передает ее смысл. Дело в том, что само понятие сознания в школе фасян трактовалось гораздо шире, чем мы его понимаем. Оно включало в себя сознательные и бессознательные, чувственные и рациональные аспекты психики. Сложность понимания сознания в фасяновской интерпретации обуславливается и тем, что понятие «сознание» обозначалось разными терминами – «синь», «ши», «и». При этом каждый термин имел свои функциональные значения. В санскритских сочинениях аналогами этих терминов были такие термины, как «читта», «виджняна», «манас». Напомним, что по О.О. Розенбергу, «различные названия элемента сознания – читта, манас, виджняна – выражают только различные тонкости анализа: читта – единая форма сознания, виджняна – то же сознание, но рассмотренное с точки зрения его содержания, манас – сознание предыдущего момента» [218, с.186]. Китайским эквивалентом понятия «виджняна» стал термин «ши». Ши буквально означает «знание», «знать», «понимать», «быть осведомленным». Очевидно, этот аспект сознания стал решающим в выборе этого термина в качестве обозначения единственной реальности. По словам Радхакришнана: «Что бы мы не говорили о естественном мире, даже то, что он существует вне нас, внутренний опыт отрицать нельзя. Наше знание может не быть собранием истин природы, но никто не будет отрицать его существования. Знание существует. Его наличие очевидно» [212, с.537]. Термин «чэн» в названии сочинения Сюань Цзана переводится нами как «установление» (постижение). Содержание сочинения соответствует такому переводу термина, поскольку оно посвящено разъяснению концепции сознания школы фасян, установлению того, что существует только сознание (разум). Существуют и другие варианты перевода названия «Чэн вэй ши лунь». Так, например, в исследовании С.-Петербургского ученого П.Д. Ленкова предлагается название «Компендиум [учения о] только-сознании» [161. Здесь подразумевается тот факт, что сочинение было составлено как обобщение содержания комментариев к трактату «Тримшика-виджняптикарика». В составлении сочинения «Чэн вэй ши лунь» принял участие ученик Сюань Цзана Куй Ци.

Фасян (*дословно*: вид дхармы) – это не единственное название школы. Тайбэйский исследователь Хуан Чаньхуа насчитывает, по крайней мере, еще четыре названия: чжун дао цзун (школа срединного пути); пу вэй ите чэнцзяо цзун (школа всех колесниц); ин ли

юань ши цзяо (школа соответствия истинному и совершенному принципу); вэй ши цзун (школа только разума (сознания) [272, л.33а]. Каждое название отражало те или иные аспекты учения школы.

Учение школы йогачаров и фасян часто противопоставляется учению мадхьямиков и саньлунь. На самом деле их расхождения, с точки зрения философского контекста буддийской сотериологии, не являются чрезвычайно принципиальными. Философско-мировоззренческие принципы йогачары и фасян не противоречат принципам Праджняпарамиты. Они исходят из базисных положений Махаяны, согласно которым окружающий нас мир реально не существует, как не существует реально и наше собственное Я. Люди имеют две привязанности – к собственному Я и дхармам. Привязанность к Я порождает иллюзию реальности Я, а привязанность к дхармам порождает иллюзию реальности внешнего мира. На самом деле человеческое Я и окружающий его внешний мир не более чем пустота – ни то, ни другое не имеют реальной природы. Но при этом ни адепты йогачары, ни адепты фасян не допускали мысль, что пустота обладает реальным существованием. Они полагали, что признание реальности пустоты такая же крайность, как и признание реальности собственного Я и дхарм. Назвав свое учение средним, они утверждали, что реальность находится между двумя этими крайностями. Такой реальностью провозглашалось сознание (разум). Строго придерживаясь санскритских оригиналов, Сюань Цзан и Куй Цзи рассматривали понятие сознания с точки зрения его триединства, объединяющего читту, виджняну и манас. Читта обозначалась термином «синь», виджняна, как уже было отмечено, – термином «ши», манас – термином «и». О.О. Розенберг полагал, что все три понятия, – «читта», «виджняна», «манас» – могут быть употреблены как синонимы [218, с.186]. В учении школы фасян понятия «синь», «ши», «и» также могут рассматриваться как синонимы, но в основном они употребляются в соответствии с собственным функциональным значением. В дальнейшем мы будем обозначать их в соответствии с этими значениями терминами «сознание-синь», «сознание-ши» и «сознание-и».

В трактате «Чэн вэй ши лунь» внешний мир и ложное Я рассматривались как проекция сознания-ши. При этом проекция объявлялась пустотой, а источник проекции – сознание-ши рассматривался как существующий на самом деле. Но подробно об этом будет

сказано в последующих главах, посвященных концептуальной характеристике Праджняпарамиты. Здесь же продолжим дальнейшее изложение формирования буддийских школ в Китае.

В русле тантрического направления оформилась школа чжэнь-янь. Другое название этой школы – ми цзун. Тантрические сутры стали проникать в Китай в начале III века. Первой переведенной на китайский язык сутрой этого направления была сутра «Вэймичи цзин» (Сутра о сокровенных дхарани). Ее переводчиком был Чжи Цянь. Однако, как и многие сутры, переведенные на первых порах, она оставалась не востребовавшей. Интерес к сутрам тантрического направления стал проявляться лишь в период правления династии Восточная Цзинь (317-420). Этот интерес был связан с именем учителя Дао Аня – Фо Тудэна (231-348) и его современника Бо Шилимитоло (санск. Шримитра, 335-342). О последнем в «Гао сэн чжуань» сказано: «Шримитра превосходно освоил всемогущее искусство дхарани. Прежде в землях Цзяндун (низовья Янцзы) не было дхарани. Шримитра перевел и опубликовал «Кун цяо ван цзин»: он извлек на свет священные дхарани» [60, с.123]. Помимо Дао Аня, Фо Тудэн имел множество других учеников, которые продолжили распространять тантрическое учение в Китае. Среди них были и те, кто приобрел довольно широкую для своего времени известность. Это такие буддийские миссионеры, как Чжу Фае, Чжу Фатай, Чжу Фодяо.

В V в. проповедником буддизма эзотерического толка стал знаменитый монах Дхармакшема (*кит.* Таньучань). Уроженец Центральной Индии, он с десяти лет читал дхарани и приобрел славу на этом поприще. В «Гао сэн чжуань» о нем говорится: «Дхармакшема в совершенстве помнит искусство дхарани, предъявив тому многие доказательства. В западных краях его величали «Большим мастером дхарани» [60, с.155].

Активный процесс формирования традиции Ваджраяны в Китае начался с VII в. Среди проповедников Тантры были такие выдающиеся буддийские миссионеры и переводчики, как И Цзин, Фотоболы, Путилючжи. Однако непосредственное оформление школы тантрического направления в Китае, ставшей известной как чжэнь-янь цзун или же ми цзун, связано с именами трех индийских монахов – Шань Увэя (637-735, *санскр.* Шубхакарасимхи), Цзинь Ганьчжи (670-735, *санскр.* Ваджрабодхи), Букун Цзиньгана (705-727, *санскр.* Амогхаваджра), прибывшими в Китай в эпоху Тан (618-906). Им принадлежит перевод важнейших канонов Ваджраяны на китай-

ский язык и организационное оформление школы.

В научной литературе существует мнение о том, что тантрический буддизм не получил организационного оформления в Китае, был представлен разрозненными группами со своими наставниками. Однако это мнение опровергается в диссертационном исследовании Л.Л. Ветлужской и доказывается, что школа чжэньянь цзун была организационно оформлена и имела ряд формальных характеристик, которыми обладали все школы: это наличие собственных канонических текстов «Дажицзин» (Махавайрочана-сутра), «Цзингандин цзин» (Ваджрашekhаратантра), «Сусидицзелоцзин» (Сусидхикарамахатантра), «Да жицзин шу» (Комментарии И Сина на сутру «Дажицзин»); оформленность линии передачи учения от патриарха к патриарху, свидетельствующая о преемственности учения, что является немаловажным показателем формирования школы; формирование определенного круга последователей – собственного «электората»; и, наконец, в рамках сложившейся в Китае традиции классификаций буддийских школ в чжэньянь также составлена классификация, в которой себе отводится высшее положение. А это свидетельствует о том, что патриархи чжэньянь идентифицировали себя в качестве самостоятельной школы, определяя свое место в системе остальных школ [95].

В своей сотериологической части школа чжэньянь преследовала цель непосредственного достижения состояния Будды. Для этого использовались медитация, магические заклинания, ритуалы и религиозное искусство. По словам О.О. Розенберга, «расположение рук, предметы при изображении, группировки при изображении – все это имеет точное значение, это в сущности изображение в картинках того же, о чем говорит буддийская отвлеченная философия – это же учение о спасении от оков бытия» [219, с.44].

В теоретической части школа чжэньянь была близка к учению школы йогачаров. К восьми сознаниям йогачары адепты чжэньянь присоединяют девятое, которое считают истинным сознанием, чистым и непорочным, не имеющим признака [118, с.183]. В Китае школа чжэньянь просуществовала недолго. Возникнув в середине VIII столетия, она прекратила свое существование уже в IX веке. Утратив свое влияние в Китае, школа чжэньянь получила дальнейшее развитие в Японии, где пользовалась огромной популярностью. Подробное исследование школы чжэньянь представлено в диссертации Л.Л. Ветлужской [95].

Школы чэнши, цзюйшэ, фасян, чжэньянь и люй, представившие в Китае Абхидхарму, Ваджраяну и Винаю, не были характерными для китайского буддизма, поскольку их учения не могли в полной мере удовлетворить духовные запросы китайцев с их традиционным складом мышления. Поэтому они имели ограниченный круг последователей, а их существование в Китае не было продолжительным. Школа цзинту, более всего соответствовавшая традиционно китайскому менталитету, имела огромную популярность и большой круг последователей. Однако из-за специфики ее сотериологической практики школа не выработала достаточно развитой философско-теоретической концепции, ее популярность ограничивалась, главным образом, среди простых людей.

Школы, чьи учения гармонично вплелись в культурную ткань китайской традиции, в том числе и философской, чьи мировоззренческие установки в полной мере отвечали духовным запросам китайцев, были оформившимися в русле праджняпарамитского направления – это школы саньлунь, тяньтай, чань и хуаянь.

Школа саньлунь была китайским вариантом индийской школы мадхьямиков, школы тяньтай, чань и хуаянь – собственно китайскими, не имеющими своего аналога в Индии.

Школа саньлунь, как и рассмотренные выше школы люй, чэнши, цзюйшэ, фасян и чжэньянь, представляя собой китайский вариант одного из направлений индийского буддизма, вместе с тем занимала несколько иное положение. Если предыдущие школы представляли собой китайские аналоги различных индийских направлений, то саньлунь, будучи китайским вариантом мадхьямики, занималась дальнейшим творческим развитием ее идей, соединив их с традиционным китайским мышлением. Поэтому ее следует рассматривать как китайское ответвление мадхьямики на Дальнем Востоке. Учение школы саньлунь базируется на трех шастрах: «Мадхьямика-карике» (Шастра о срединности), «Двадаша-мукха-шастре» (Шастра двенадцати врат) и «Шата-шастре» (Шастра ста строф). Отсюда название – саньлунь, которое дословно переводится как «три шастры». Школа саньлунь, таким образом, – это школа трех шастр.

Родоначальником школы мадхьямиков в Индии был величайший буддийский мыслитель Нагарджуна – автор первых двух шастр – «Мадхьямика-карики» и «Двадаша-мукха-шастры». Автором третьей – «Шата-шастры» был ученик Нагарджуны Арьядева. Согласно легенде, сохранившейся в переводе Кумарадживы, Нагарджуна, ро-

дившийся в Южной Индии через 400 лет после паринирваны Будды, получил сутру Махаяны у престарелого Бхикшу. Поняв глубинную суть этой сутры, он не смог найти нужного истолкования ей. Тогда царь драконов Нагарджа взял его к себе во дворец и показал там семь драгоценных хранилищ с книгами Вайпуля и прочими сутрами глубокого и сокровенного смысла. Нагарджуна читал их на протяжении 90 лет и возвратился назад с ящиком книг. По одним сведениям, в них содержалась «Аватамсака-сутра», по другим – «Праджняпарамита-сутра» [91, с.212]. Имя самого Нагарджуны состоит из двух частей: «Нага» и «Арджуна». «Нага» переводится как дракон, «Арджуна» – дерево, под которым родился он [91, с.119]. Китайцы переводят это имя как Лун шу (лун – дракон, шу – дерево), а тибетцы – как Обращенный драконом [91, с.214].

Перевод праджняпарамитской литературы на китайский язык, растянувшийся на столетия, а также деятельность шести школ и семи направлений (люцзяцицзун) подготовили почву для распространения в Китае учения школы мадхьямиков. Огромную роль в этом сыграл Кумараджива. Ему принадлежит перевод трех шастр, легших в основу формирования школы саньлунь. Хотя эти шастры переводились не только Кумарадживой, но именно в его переводе «Мадхьямика-карика» (*кит.* «Чжун лунь»), «Двадаша-мукхашастра» (*кит.* «Ши эр мэнь лунь»), «Шата-шастра» (*кит.* «Бай лунь») впоследствии были канонизированы патриархами саньлунь. Распространением и пропагандой взглядов мадхьямиков занимались также многочисленные ученики Кумарадживы, самым одаренным среди которых, как отмечалось выше, был Сэн Чжао. Его сочинения, разъясняющие суть Праджняпарамиты, были написаны с позиций комментариев Нагарджуны на праджняпарамитские сутры.

Деятельность Кумарадживы и его учеников, таким образом, подготовила почву для формирования в Китае школы саньлунь. Ее основателем считается Цзи Цзан (549-632), который систематизировал доктрины трех шастр. Однако Цзи Цзану предшествовала созданная Саньланем школа шэлинсяньчуань цзун (Школа преемственности в горах Шэ), учение которой стало непосредственной базой для создания Цзи Цзаном школы саньлунь.

Цзи Цзану принадлежит ряд сочинений, в том числе и комментарии к трем шастрам. В своих сочинениях Цзи Цзан продолжил дальнейшую разработку основных идей, содержащихся в шастрах, и

выдвинул ряд новых, ставших логическим завершением отдельных принципов мадхьямики. Наиболее известны его сочинения «Сань лунь сюань и» (Сокровенный смысл трех шаштр), «Дачэн сюань и» (Сокровенный смысл Махаяны) и «Эр ди и» (О смысле [теории] двух истин). В этих сочинениях были изложены основные положения школы саньлунь.

Следует отметить, что параллельно с формированием в Китае школы саньлунь в Индии шел процесс деления школы мадхьямиков на сватантриков-мадхьямиков и прасангикиков-мадхьямиков. Сватантрики, основателем которых был Бхававивека (VI в.), настаивали на том, что необходимо не только опровергать доводы оппонентов, но и выдвигать собственный тезис (сватантра). Прасангики, основателем которых был Чандракирти (VII в.), критиковали сватантриков и полагали, что мадхьямик – это тот, кто не аргументирует собственной позиции и не выдвигает собственного тезиса. Они делали упор на прежней методике, которая «называлась прасанга – указание на взаимозависимость всего, на зависимость от обстоятельств, что сводило к абсурду любую попытку доказать самостоятельность какой бы то ни было сущности [78, с.731]. По мнению В.П. Андросова: «Главные различия между двумя ветвями мадхьямики заключались в трактовке позиции школы в философских диспутах того времени, а также в отношении к логико-диалектическому мастерству и задачам эпистемологии» [78, с.744].

Школа саньлунь была далека от споров прасангикиков и сватантриков. Уже само ее название – школа трех шаштр – указывало на то, что школа придерживается точки зрения самого Нагарджуны и его ближайшего ученика Арьядевы. Однако ее учение ни в коем случае нельзя рассматривать как точное воспроизведение учения трех шаштр. В сочинениях Цзи Цзана содержание шаштр получило творческую разработку и дальнейшее развитие с позиций традиционно китайского менталитета. Поэтому учение школы саньлунь можно в полной мере назвать третьим ответвлением мадхьямики на Дальнем Востоке.

Школа тяньтай стала первой китайской школой, не имеющей своего аналога в Индии. Ее философско-сотериологическая доктрина является наиболее близкой к учению школы саньлунь, потому и к учению Праджняпарамиты, несмотря на то, что ее каноническим текстом является «Саддхарма-пундарика-сутра», известная в буддо-

логической литературе как «Лотосовая сутра». Однако сами последователи школы тяньтай называют своим первым патриархом Нагарджуну. По мнению известного китайского ученого Люй Чэна, тяньтайское учение оформилось лишь тогда, когда его первые патриархи соединили положения индийской Махаяны, главным образом мадхьямиков, с практикой медитации, получившей к тому времени широкое распространение в Китае [173, с.325].

Первые тяньтайские патриархи – это Хуй Вэнь, считавшийся вторым после Нагарджуны, и Хуй Сы, считавшийся третьим. Годы жизни Хуй Вэня датируются по-разному, по одним данным это 550-557 гг., по другим – 550-577 гг. Хуй Сы, согласно данным «Сюй гао сэн чжуань» (Дополнение к биографии высоких монахов), родился в 515 г., умер в 577 г.

Четвертым патриархом школы и ее фактическим основателем был Чжи И (538-597). Он систематизировал учение своих предшественников, разработал основные принципы школы. Ему принадлежит канонизация «Лотосовой сутры» как основного текста школы. Место жительства и проповеди Чжи И – гора Тяньтай «Небесное подножие» послужило основанием названия школы. Впрочем, тяньтай – это не единственное название школы, она известна также как фахуа цзун (Лотосовая школа). Это название она получила от «Лотосовой сутры».

«Лотосовая сутра» относится к махаянскому направлению буддизма и содержит в себе идею возможности достижения состояния Будды для всех и каждого, а также концепцию единой колесницы [91, с.151]. На китайский язык «Саддхарма-пундарика-сутра» переводилась неоднократно. Каталог Нандзё включает в себя четыре перевода. Первые два относятся к периоду Западной Цзинь (265-316). Их авторами были Дхармаракша [315, р.45], а также переводчик, чье имя до нас не дошло [315, р. 44].

Третий перевод принадлежит Кумарадживе. И, наконец, четвертый вариант перевода «Лотосовой сутры» принадлежит Дхармагупте и Гнанагупте; он был осуществлен в период правления династии Сун (854-618) [315, р.45].

Школа тяньтай канонизировала «Саддхарма-пундарика-сутру» в варианте, предложенном Кумарадживой. Сутра в китайском переводе Кумарадживы получила название – «Мяо фа лянх хуа цзин». На русский язык переводится как «Сутра Лотоса Чудесной (Прекрасной) Дхармы». Однако более всего она известна под названием

«Лотосовой сутры». Философский контекст этой сутры не представляет собой принципиальное расхождение с мировосприятием праджняпарамитских сутр. Их главное отличие кроется в их сотериологическом видении. По словам О.О. Розенберга, «Саддхарма пундарика сутра» принесла благую весть о тождестве нирваны и сансары», что подразумевало возможность спасения для всех и каждого без всякого исключения. Однако здесь точнее было бы говорить не о сотериологических различиях сутр, а о дальнейшем логическом развитии сотериологической концепции широкого пути Махаяны, представленном в «Лотосовой сутре». Теоретическое обоснование сотериологической концепции «Лотосовой сутры», которое было широко представлено в комментариях к ней, а также мироощущение патриархов тяньтай базировались на философских принципах Праджняпарамиты. Об этом говорят факты их творческой деятельности. Известно, что на формирование взглядов Хуй Вэня большое влияние оказали шастры Нагарджуны «Мадхьямика-карика» (Чжун лунь), «Праджняпарамита-шастра» (Да чжи ду лунь), «Двадаша-мукха-шастра» (Ши эр мэнь лунь), а также «Шата шастра» (Бай лунь). Хуй Сы и Чжи И помимо проповеди «Саддхарма-пундарика-сутры» также занимались разъяснением и проповедью праджняпарамитских сутр и шастр. В числе сочинений Чжи И есть и такие как: «Цзинган Баньжо цзин шу (Комментарий к Ваджрачхедика Праджняпарамита сутре)»; «Жэнь ван ху го Баньжо цзин шу» (Праджняпарамита сутра о гуманном правителе, оберегающем государство). Высказывание Люй Чэна о том, что тяньтайское учение оформилось лишь тогда, когда его первые патриархи соединили положения индийской Махаяны, главным образом мадхьямиков, с практикой медитации, получившей к тому времени широкое распространение в Китае, следует понимать, что тяньтайское учение оформилось в результате соединения философских принципов Праджняпарамиты и сотериологической концепции «Лотосовой сутры».

Чжи И принадлежит большое количество сочинений, в том числе «Мяо фа лян хуа цзин сюань и» (Сокровенный смысл сутры Лотоса благого закона), «Мяо фа лян хуа цзин вэнь цзюй» (Письмена и фразы сутры Лотоса Благого закона) и «Мохэ чжигуань» (Большой чжигуань), которые получили известность как «Три больших текста школы тяньтай», а также сочинение меньшего объема, чем «Большой чжигуань», «Малый чжигуань» («Сяо чжигуань»), известное и под названием «Сюси чжигуань цзо чань фаяо» (Основные принци-

пы сидячей медитации для овладения (постижения) чжигуань).

Учение о чжигуань стало связующим звеном теории и практики тяньтайского комплекса. Чжигуань – это метод достижения спасения, представляющий собой буддийскую медитацию, состоящую из двух частей: чжи и гуань. При этом термин «чжи», имеющий смысловые значения «стоять» (неподвижно), «останавливать(ся)», «задерживать(ся)», «прекращать(ся)», «утверждать(ся)», «хватать», «подавлять», «искоренять», «уничтожать» [81. Т.2, с.220-221], представлял собой перевод на китайский язык индо-буддийского понятия «шаматха» (покой, тишина, успокоенность сознания, отсутствие страсти, усилие на прекращение страстей и желаний), а также «самадхи» (погруженное созерцание, сосредоточение мысли на одной точке созерцания, успокоение сознания) [260, с.336; 320, р.66, 158, 370]. Здесь надо отметить, что понятия «шаматха» и «самадхи» передавались на китайский язык также через транскрипцию. Шаматха, например, передавалась посредством иероглифов «шэ мо та», самадхи посредством «сань мэи ди». Кроме того, самадхи переводилось на китайский язык термином «дин» (семантическое поле термина «чжи») [260, с.635; 320, р.254].

В тяньтайской интерпретации «чжи» соответствовало понятию «шаматха». Оно трактовалось как приведение своего ума в такое состояние, когда от него «отступают» иллюзии предметов и явлений эмпирического мира, а также привычные связи и отношения с ними. Это состояние отрешенности от сансары. По этому поводу Чжи И писал: «Чжи – это первоначальные врата, подавляющие [привязанности] к мирской суетности» [45. Кн. 1, цз. 1, л. 6а]. Другими словами, чжи – это начальная стадия тяньтайской медитации. На этой стадии выполняется задача прекращения или же «приостановления» воздействия иллюзии внешнего мира. Однако с прекращением этого воздействия еще не достигается конечная цель спасения, человек не избавляется окончательно от привязанности к эмпирическому бытию. Для этого необходимо постижение истинно сущего. Оно постигается на следующей стадии медитации, известной в китайском буддизме как гуань.

Понятие «гуань», буквальный смысл которого – «смотреть», «глядеть», «предаваться созерцанию», «вникать», «глубоко продумывать», «изучать», «ясно видеть» [81. Т.4, с.460], соотносилось с индубуддийским понятием «випашьяна», понимаемым как истин-

ное видение. Суть этого «истинного видения» состоит в распознавании иллюзии феноменального мира, обнаружении и созерцании истинно сущего, скрывающегося за иллюзорностью, т.е. видение вещей такими, каковы они на самом деле, без их иллюзорной оболочки [260, с.1493]. Чжи И писал, что «гуань – это правильные [принципы], прерывающие заблуждения». Однако эти «правильные принципы», или знания, ни в коем случае нельзя связывать с дискурсивным знанием. В данном случае исключаются рациональные формы познания, признается интуитивная мудрость. Обе стадии медитации – чжи и гуань – трактовались как неразрывные, неотделимые друг от друга составные части единого метода. Причем в тяньтай подчеркивалось особо их единство. По поводу неразрывности чжи и гуань Чжи И писал: «Эти два метода подобны паре колес телеги, двум крыльям птицы. Если практиковать их по отдельности, то это приведет к заблуждению» [45. л. 66-7а].

В доктрине чжигуань проявились две тенденции школы тяньтай: первая тяготела к разработке религиозных задач спасения, медитативных способов постижения истинно сущего, другая – к рациональному объяснению буддийских догм, через стремление к рациональному описанию самого метода чжигуань, а также связанных с ним проблем. По свидетельству А.Н. Игнатовича: «В трактате Чжи И (имеется в виду его сочинение «Мохэ чжигуань». – Л.Я.) к толкованию чжигуань привязан весь комплекс тяньтайских доктрин» [129, с.166]. Кроме того, метод гуань, понимаемый как «истинное видение», давал постоянный импульс поискам теоретического объяснения и описания «истинно увиденного». Теоретические объяснения «истинно увиденного» будут рассмотрены в следующих главах.

Другой буддийской школой, возникшей в Китае, является школа чань. Многие ученые считают эту самую известную и влиятельную школу китайского буддизма наиболее китаизированной школой, а некоторые полагают, что она ближе к китайской традиции, нежели к буддизму. Так, например, известный специалист в области буддологии, ученик и последователь Д.Т. Судзуки по исследованию чань (дзэн)-буддизма А. Уоттс уверен, что хотя чань (в работе Уоттса – «дзэн» – японский вариант школы чань) можно рассматривать как результат взаимодействия китайской и индийской традиций, однако на самом деле в чань-буддизме больше китайского, чем индийского [318, р.3]. Тайваньский ученый У Цзинсюн утверждает, что «дзэн (чань. – Л.Я.) можно рассматривать как наиболее полное развитие

даосизма путем его соединения с близкими по духу буддийскими проникновениями и могущественным апостольским рвением. Если буддизм – отец, то даосизм – мать этого удивительного ребенка. Но нельзя отрицать, что этот ребенок больше походит на мать, нежели на отца» [68, с.75].

В учении школы чань очень ярко отразился синтез китайской и индобуддийской традиций. Она действительно испытала огромное влияние со стороны даосизма, вобрав в себя его отдельные элементы. Однако утверждение, что учение чань представляет собой «наиболее полное развитие даосизма» через соединение с буддизмом, является большим преувеличением.

Своими истоками школа чань восходит к индобуддийской традиции, разделяет ее основные положения, в первую очередь, сотериологические. Исходные принципы школы чань полностью соответствуют буддийским и не противоречат им. Внешний мир и человек, пребывающий в нем, рассматриваются чань-буддистами через призму идеи о том, что жизнь – страдание, Я – ложно, а все, что окружает ложное Я, – иллюзорно. Свою главную цель последователи чань видят (как и все буддисты всех школ и направлений) в избавлении от собственного Я и обнаружении в себе истинно сущего, понимаемого как истинная природа иллюзорного Я.

Согласно традиции, основателем школы чань был легендарный буддийский патриарх Бодхидхарма (*кит.* Путидамо), прибывший в Китай в конце V в. н.э. Бодхидхарма привез с собой метод религиозной практики – дхьяну, или медитацию, которая впоследствии стала считаться в школе чань одним из главных средств достижения конечной религиозной цели и на которой строилась вся ее теория и практика. Название самой школы также непосредственно было связано с методом медитации. Дело в том, что санскритский эквивалент медитации термин «дхьяна» передавался на китайский язык через транскрипцию термином «чаньна». «Чань» – это первый иероглиф бинорма «чаньна». Кроме того, школа чань была известна под названием «фосинь цзун» – «школа сознания Будды» [272, л.25]. Это название отражает другую особенность школы, а именно ее чрезвычайную психологизированность. Главное внимание школы было направлено на человеческую психику, которая, согласно adeptам чань, скрывает в себе сознание Будды. Впрочем, психологизированность школы – это прямое следствие чрезмерного увлечения медитацией. Метод медитации, который внедрил Бодхидхарма,

в Китае называется «цзо чань би гу ань», что дословно переводится «сидеть в медитации, уставившись в стену». Бодхидхарме приписывается сочинение под названием «Трактат о светильнике и свете» («Дэн дян цзин»), где содержится ряд положений, в которых отразились характерные особенности философии Праджняпарамиты. В нем говорится: «Передача истины вне писаний и речей, нет никакой зависимости от слов и букв. Передача мысли от сердца к сердцу, созерцание собственной изначальной природы и есть реализация состояния Будды» [124, с.18].

Вторым после Бодхидхармы патриархом школы чань считается монах Хуй Кэ (487-593), за ним следуют Сэн Цан (? – ум. в 606 г.), Дао Синь (580-651) и Хуй Жэнь (602-675) [282. Т.1, с.319]. После Хуй Жэня произошел раскол школы чань на южную и северную ветви. Наиболее влиятельной из них оказалась южная ветвь, хотя вначале процветала северная ветвь, однако впоследствии сдала свои позиции.

Патриархом южной ветви стал монах Хуй Нэн (637-713), который также признавался шестым патриархом школы чань, правда, уже после смерти. Но сам факт признания Хуй Нэна патриархом всей школы говорил о превосходстве Южной ветви над Северной. Поэтому многие исследователи, говоря о чань-буддизме, как правило, имеют в виду его южную ветвь.

Хуй Нэн считается самой выдающейся личностью в истории школы чань. Ему принадлежит трактат, известный в литературе как «Лю цзу тань цзин» «Сутра помоста шестого патриарха», в котором он сформулировал основные принципы школы. Существует несколько вариантов записей трактата Хуй Нэна, каждый из которых имеет свое название. Общее, что объединяет все названия – это утверждения, что трактат является сутрой помоста и принадлежит шестому патриарху, отсюда – обобщенное название «Сутра помоста шестого патриарха». Этот трактат стал каноническим текстом школы чань. Самый первый вариант трактата был записан учеником Хуй Нэна – Фа Хаем в 714 г., через год после смерти учителя.

И, наконец, самая поздняя буддийская школа, появившаяся в Китае – это школа хуаянь. Она возникла в период правления династии Суй (VI-VII вв. н.э.), когда буддизм вступал в Китае в полосу своего наивысшего расцвета. Ее возникновение явилось закономерным результатом дальнейшего процесса китаизации буддизма и ознаменовало собой завершение становления собственно китайских форм в теоретической мысли буддизма.

Если уже рассмотренные учения школ китайского буддизма были тесно привязаны к определенному направлению индийского буддизма – абхидхармическому (цзюйшэ цзун, чэнши цзун, фасян цзун), амидаистическому (цзинту цзун), тантрическому (чжэньян цзун), праджняпарамитскому (саньлунь цзун, тяньтай цзун) и винае (люй цзун), фактически продолжали разработку его концептуальной линии, строго придерживаясь индийских стандартов и, что очень важно, категорий индийского буддизма, то школа хуаянь нарушила эти традиции. Ее учение не было привязано к какому-либо направлению индийского буддизма, а представляло собой самостоятельное течение в буддизме. Она ввела китайские понятия в свое учение не только в качестве кальки или транскрипции, а в их собственном значении и без соответствующего аналога в индо-буддийской философии. В школе хуаянь учения индийских школ теряют свою значимость как самостоятельные направления буддийской мысли, а используются лишь как дополнительные средства доказательства теоретических концепций патриархов хуаянь.

По словам известного буддолога Г Чанга, школа хуаянь синтезировала множество идей Махаяны, объединила три главные ее концепции: единого, пустоты и только сознания (разума) [298]. Согласно предположению авторов «Чжунго сысян тунши» (Всеобщей истории китайской идеологии), хуаянь была самой «смешанной» среди всех школ китайского буддизма эпохи Суй и Тан (VII-IX вв.).

Действительно, хуаянь не была последовательной сторонницей одного конкретного направления индийской Махаяны, будь то мадхьямика или йогачара, но широко использовала их учения в своих теориях, поэтому при первом знакомстве с хуаяньскими сочинениями создается впечатление, что их авторы занимались «соединением» или же «смешением» этих учений. Однако это не так. В действительности хуаяньские мыслители менее всего занимались синтезом доктрин мадхьямик и йогачаров, поскольку эти доктрины интересовали их не сами по себе, а лишь в качестве «вспомогательных» аргументов при обосновании собственных концепций. Поэтому тот факт, что доктрины мадхьямик и йогачаров получили «гармоничное соединение» в хуаяньском учении – это следствие теоретической деятельности представителей хуаянь, создавших собственно китайскую модель буддийской картины мира, которую многие исследователи оценивают как высшее достижение философской мысли китайского буддизма.

Вместе с тем, отмечая самостоятельность позиции школы хуаянь как школы китайского буддизма, ни в коем случае нельзя противопоставлять ее индийскому буддизму. Несмотря ни на что, учение хуаянь – это логическое продолжение развития буддизма на Дальнем Востоке. При этом основные принципы хуаяньской картины мира более всего тяготеют к праджняпарамитским принципам учения о пустоте, татхате, единстве и гармонии субъекта и объекта, абсолютной и относительной истин.

Главным каноническим текстом школы хуаянь считается сутра «Хуаянь цзин», от которой она и получила свое официальное название. Кроме того, школа известна под названием фа цзе цзун (школа дхармадхату), которое она получила в связи с тем, что учение о дхармадхату занимало большое место как в сутре «Хуаянь цзин», так и в ее учении.

«Хуаянь цзин» – это китайский перевод «Аватамсака-сутры» (Гирляндовая сутра), которая считается одним из самых поздних махаянских текстов и, по мнению А. Уоттса, является кульминацией индийской махаяны [318, р.70], хотя сами последователи школы хуаянь относят возникновение текста сутры ко времени первых проповедей Будды Шакьямуни.

Оригинал «Аватамсака-сутры» не сохранился. Как передает буддийская традиция, это было огромное многотомное сочинение, насчитывавшее 100 тысяч гатх (*кит.* цзе) – буддийских проповедей в стихотворной форме, тогда как китайские переводы не включают в себя и половины этих гатх [232. Т.2, с.871].

Существует три перевода «Аватамсака-сутры» на китайский язык. Первый из них был осуществлен Буддхабхадрой (*кит.* Фотобатоло) и его учениками в конце династии Цзинь (265-420). Он состоит из 60 цзюаней и 34 глав и включает в себя всего 25 тысяч гатх. Второй перевод сделан Шикшанандой (Шиюнаньто) и его учениками в период династии Тан (618-907). Этот перевод состоит из 80 цзюаней и 39 глав и включает в себя 45 тысяч гатх. И, наконец, в Китае существует текст «Аватамсаки» в 40 цзюанях, который соответствует последней главе двух предыдущих переводов. Этот текст сохранился также на санскрите и известен под названием «Гандавьюха-сутра». Перевод этой сутры осуществил Праджна в 796-798 гг. Как считает В.П. Васильев, третий перевод сутры «Хуаянь цзин» пользовался у китайцев наибольшим успехом [Васильев В.П. Обзорение китайской трипитаки // ААИ. Ф. 775, оп. 1, Д-4, л. 7об.].

Родоначальником школы хуаянь и ее первым патриархом считается Ду Шунь (557-640), известный также под именем Фа Шунь. Ду Шунь проповедовал сутру «Хуаянь цзин» и пользовался огромной популярностью. В написанном им сочинении «Хуаянь фацзе гуань» (Созерцание дхармадхату в хуаянь) были заложены основные принципы философского учения хуаянь.

После Ду Шуня вторым патриархом школы был Чжи Янь (602-668). Как и Ду Шунь, он проповедовал сутру «Хуаянь цзин» и написал ряд сочинений, в которых развивал взгляды Ду Шуня. Из его работ наибольшей известностью пользуется сочинение «Хуаянь и чэн ши сюань мэнь» (Десять сокровенных врат в единой колеснице хуаянь).

Третий патриарх, Фа Цзан (643-712), считался фактическим основателем хуаянь. Им было дано официальное название этой школе и осуществлена окончательная систематизация учений его предшественников. Фа Цзан известен также под именем Сянь Шоу, поэтому школа хуаянь иногда называлась школой сяньшоу. Фа Цзан принимал участие во втором переводе сутры «Хуаянь цзин». Его перу принадлежит большое число сочинений и комментариев к сутрам и шастрам.

Четвертым патриархом школы был Чэн Гуань (760-820), написавший 60 цзюаней комментариев к сутре «Хуаянь цзин», 90 цзюаней ее популярного изложения, а также ряд других работ. Одно из самых значительных его произведений – «Ху аянь фацзе сюань цзин» (Чистое зеркало мира дхарм).

И, наконец, пятым и последним патриархом школы хуаянь был Цзун Ми (780-841), оставивший заметный след в истории китайского буддизма как наставник сразу двух школ. Будучи патриархом хуаянь, он одновременно был девятым патриархом школы чань, восходящей к южной ветви. Его перу принадлежит множество сочинений, в которых он продолжал развивать взгляды своих предшественников как по линии хуаянь, так и по линии чань. Наиболее известным сочинением Цзун Ми является трактат «Юань жэнь лунь» (О началах человека)¹

Учение школы хуаянь оформилось в русле общемахаянских доктрин, получивших наибольшее распространение и развитие в Китае.

¹ Подробно о школе хуаянь см.: Янгутов Л.Е. Учение школы хуаянь. Новосибирск, 1982 [101].

Ее концепция истинно сущего вобрала в себя и соединила воедино представления школ фаян, саньлунь и тяньтай. Однако это было не эклектическое соединение взглядов представителей различных школ, а стройная теория, включающая в себя наиболее существенные моменты («рациональные зерна») предшествующих учений, подчиненные собственной концептуальной линии. Так, например, из учения школы фаян адепты хуаянь выделяли концепцию только сознания, согласно которой, кроме сознания, других реальностей не существует, а истинно сущее содержится в самом сознании. В учении саньлунь они обратили свое внимание на такие аспекты, как отсутствие признаков, отсутствие бинарной оппозиции, отсутствие дуализма субъекта и объекта. В учении тяньтай их привлекли основные принципы концепции единого сознания (и синь), рассмотренного в контексте учений о бхутататхате и Татхагата-гарбхе. И, наконец, в хуаянь большое внимание уделялось махаянской идее единства истинного и феноменального, абсолютного и иллюзорного. Она становится центральной в учении хуаянь, преломляясь в ее философии Единого, составляющей главную концептуальную линию школы, восходящую к философии Праджняпарамиты.

УЧЕНИЕ О ПУСТОТЕ ПРАДЖНЯПАРАМИТЫ

Учение о пустоте занимает центральное место в текстах Праджняпарамиты. Ученый, буддист Бидия Дандарон считал, что Праджняпарамита – «это учение о праджне, которая есть видение пустоты мира (Сансары и Нирваны), или видение Шуньяты» [111, с.29]. Нельзя не согласиться с таким определением выдающегося ученого. Действительно, понятие пустоты, как ни одно из буддийских понятий, представляет собой наиболее характерное и существенное отражение основных принципов учения о Праджне. Поэтому она может быть определена лишь в контексте понимания Праджняпарамиты.

Праджня как видение пустоты мира, или видение шуньяты, имеет значение мудрости. Мудрость, означающая видение пустоты, это мудрость, которая приводит к постижению высшей истины, адекватной достижению нирваны. Нирвана, по словам Л. Мьялля, «это лишь один из терминов, обозначающих наивысшее состояние, которое является для буддистов целью их стремлений. Буддийская теория освобождения характеризуется вообще практически неограниченным набором этих терминов». При этом, считает Л. Мьяль, «следует отказаться от выделения одного термина в качестве основного, так как это означало бы чрезмерное упрощение описания буддийского учения» [190, с.202].

Э. Конзе пишет о том, что «под термином «мудрость» буддисты понимают методическое созерцание дхарм. Это наглядно иллюстрирует формальное и академическое определение, которое дает Буддхагхоша этому термину: «Мудрость обладает свойствами проникновения в истинную природу дхарм. Она выполняет функцию рассеивания тьмы заблуждения, которая скрывает подлинное бытие дхарм. Она проявляется как отсутствие заблуждения» [149, с.141].

Праджня как мудрость, которая приводит к постижению высшей истины, отличается от дискурсивного знания, опирающегося на слова, знаки и мысли. Она не имеет под собой рациональной основы, она интуитивна. Однако понятие интуиции в силу «многообразности и разноречивости» его содержания в истории философии [165, с.302] не дает нам адекватных представлений о праджне как высшей мудрости.

Обратиться к термину «интуиция» позволяет нам присутствие в содержании этого термина момента непосредственности в постижении истины. По мнению А. Лосева, «общим для различных толкований понятия «интуиция» является подчеркивание непосредственности в процессе познания» [165, с.302]. Этот момент был центральным в буддийском понимании Праджня. При этом сами буддисты отзывались о нем неоднозначно. В одном случае они говорили о «постижении истины без опор», т.е. без слов и мыслей, в другом – о «распознавании недвойственности, или недualityности», в третьем – о «созерцании истинной пустоты».

Говоря языком буддистов, Праджня – это мудрость, не опирающаяся на слова, знаки, письмена (или на все то, что составляет внешнюю опору) и обуславливающая непосредственное постижение высшей истины, что равнозначно просветлению. Просветление – это видение вещей в их таковости, т.е. в том их виде, в каком они существуют на самом деле. Видение вещей в их таковости – это видение пустоты. Праджня, таким образом, это то, что «обеспечивает» просветление. По словам Д.Т. Судзуки, «без Праджня не может быть просветления, наивысшей духовной силы, которую мы способны приобрести. Активность интеллекта, или того, что понимается буддистами как виджняна, носит относительный характер и не включает осознания высшей истины, то есть просветления» [229, с.73]. Осознание высшей истины «включает» праджня. Поэтому Судзуки полагал, что «махаяна может быть определена как религия праджня раг excellence. По сути, праджня в махаяне обожествлена, отношение к ней чрезвычайно почтительное» [229, с.73].

Парамита – дословно это «переправа», «выход за пределы». Это переправа к спасению, к нирване. В раннем буддизме парамиты не имели столь важного значения, они понимались как качества Будды Шакьямуни, которые были свойственны ему в его предыдущих рождениях, когда он пребывал в состоянии бодхисаттвы. В махаянских сутрах парамиты рассматривались не как качества Будды, а как обязательные рекомендации для тех, кто встал на путь спасения. В ранних сутрах Праджняпарамиты различаются шесть парамит. В предыдущей главе они уже были перечислены, это парамиты: милостивого даяния (бу ши); воздержания (чи цзе); терпимости (жэнь жу); решимости (цзин цзинь); сосредоточения (чань дин); мудрости (Праджня). Парамита Праджня рассматривается как одна из шести парамит, однако, как это подчеркивается в «Дао син цзин», она яв-

ляется центральной парамитой, самой важной из всех шести. Если предыдущие пять парамит могут быть описаны как психологические свойства личности или формы поведения, которые могут постоянно совершенствоваться, то этого нельзя сказать о парамите Праджня. Ее нельзя описать как обычное нормальное состояние человека, она никак не связана с его повседневной практикой, образом жизни, нормами нравственности и морали [157, с.99-100]. О ней нельзя сказать, что ее можно совершенствовать, она не может присутствовать в большей или меньшей степени, ее невозможно постигать по частям.

Таким образом, Праджняпарамита, если свести в одно ее составные «праджня» и «парамита», это интуитивная мудрость, которая переправляет к нирване – высшей истине, каковая может быть постигнута целиком и полностью. Постижение истины – это есть просветление, понимаемое как постижение таковости – пустоты. Иными словами – это высшая мудрость, выводящая нас за пределы обыденного (омраченного) сознания и обеспечивающая непосредственное постижение Истины, что адекватно достижению нирваны. Однако такое определение в некоторой степени сужает характеристики Праджняпарамиты.

По мнению Л. Мялля, Праджняпарамита – это самостоятельный термин, который не совпадает или совпадает лишь частично со своими элементами праджня и парамита [190, с.204]. В «Аштасахасрике» Праджняпарамита рассматривается как наивысшее сознание, которое характеризуется, с одной стороны, как тело Татхагаты, с другой – как знание Татхагаты. Наивысшее сознание тождественно наивысшему состоянию бытия (личности) – оно представляет собой психологическое явление, но в то же время имеет онтологический аспект, т.е. существует вне сознания данной личности [190, с.204].

В контексте понимания Праджняпарамиты имеют самостоятельное смысловое значение сами ее тексты. Во-первых, «Тексты для него (для буддиста) – это объективированное сознание или объективный аспект сознания, наивысшее состояние сознания- субъективный аспект той структуры, который был для него значимым в сутрах Праджняпарамиты. Поздние буддисты считали, по всей видимости, первичным второй аспект [190, с.208]. «Основной целью культа Праджняпарамиты авторами Аштасахасрики считалась, по-видимому, подготовка читающего или слушающего к процессу субъективизации текста» [190].

Текст для них – более или менее правильное отражение «неописуемого состояния сознания». Неописуемость состояния сознания, постигшего Высшую Истину, представляет собой важнейший аспект учения о Праджняпарамите. Сознание, постигшее Высшую Истину, отождествляется с таковостью. Это сознание, видящее окружающий мир таким, какой он есть на самом деле – истинно существующий – истинно сущий. Онтологическим выражением видения вещей в их таковости является пустота. Понятие пустоты, семантическую основу которой составляет отрицание и отсутствие, явилось удобным термином для обозначения того, что лишено рациональных характеристик.

Однако, объявив пустоту онтологической характеристикой рационально неописуемого истинно сущего, буддисты столкнулись с проблемой характеристики самой пустоты. А с проблемами понимания этих характеристик столкнулись исследователи буддизма.

Б. Дандарон пишет: «Европейские ученые истолковывали Шуньяту, исходя из буквального значения этого слова, как «пустоту» и из логических рассуждений, выводимых из понятия «относительность» (Ф.И. Щербатской), но ни одно из этих определений полностью не охватывает подлинных значений, которые содержит в себе этот емкий термин» [111, с.31]. Поэтому он предлагает не переводить соответствующую шунье реальность термином «пустота», а называть ее просто «Шунья» [111].

Э. Конзе обращается к корню этого слова, полагая, что «с его помощью слово пустотный может стать синонимом понятия отсутствия собственного «Я». Он пишет: «То, что мы называем пустотностью, передается санскритским словом *шуньята*. Санскритское слово *шунья* происходит от корня *шви*: надуваться, разбухать. Шунья буквально означает «относящийся к чему-то разбухшему». В отдаленном прошлом наши предки, обладая тонким восприятием диалектической природы реальности, часто пользовались одним и тем же глагольным корнем, чтобы обозначить два противоположных аспекта одного и того же события. Они хорошо понимали и единство и разделенность противоположностей. Так что глагольный корень *шви*, или греческое слово *ку*, по всей видимости, является обозначением чего-то такого, что выглядит «разбухшим» извне, но является «полым» внутри... Таким образом, наша собственная личность является разбухшей, поскольку составлена из пяти скандх, но она также пуста изнутри, поскольку лишена центрального «я» само-

сти. Кроме того, слово «разбухший» может означать «наполненный чем-то чужеродным» [149, с.174-175]. Э. Конзе сожалеет о том, что оттенки слова *шуньята* утрачиваются, когда речь идет о пустоте. Именно понимание термина пустоты приводит к множеству недоразумений. Самой распространенной ошибкой является то, что под пустотностью понимается простое ничто, полное отрицание чего бы то ни было. Однако пустотность в буддийском понимании не есть полное отрицание чего-то, буддийское отрицание – это отрицание того, что препятствует освобождению. Э. Конзе пишет: «Бодхидхарма – не то индеец, не то перс, прибывший в Китай примерно в 500 г. н.э. – сжато выразил значение этого термина, сказав: «Все вещи пусты, и не существует ничего, чего можно было бы желать, к чему можно было бы стремиться».

В своем специальном значении термины пустой и пустотность в буддийской традиции выражают полное отрицание этого мира усилием мудрости. Основная идея состоит в отрицании окружающего мира и отречении от него, в окончательном уходе и освобождении от него во всех его проявлениях и во всей его протяженности» [149, с.176].

Представление о пустоте, пустотности бытия стало камнем преткновения не только для европейских ученых. Оно трудно воспринималось и современниками создателей текстов Праджняпарамиты, в том числе и китайцами, активно занимавшимися переводами этих текстов. О трудности понимания пустоты китайцами свидетельствуют изложенные в предыдущей главе усиленные дискуссии шести школ и семи направлений (люцзяцицзун).

Созданная Нагарджуной школа мадхьямиков уделяла учению о пустоте столь пристальное внимание, что она одновременно называлась и школой шунья-вады, т.е. школой теории (вада) пустоты (шунья). От понятия «шунья» было образовано абстрактное сущестительное «шуньята» (пустотность), которое применялось для описания конечной реальности, или абсолюта [278, с.32].

Термин «шунья» в своем буквальном значении «пустота», «ничто», «абсолютное отсутствие чего-либо» не соответствовал тому содержанию, которым наполняли его мадхьямики. Вместе с тем, он использовался и в своем прямом значении. По мнению С. Радхакришнана, «Термин «шунья» понимается по-разному. Для одних он означает ничто, для других -постоянное начало, трансцендентное и неопределимое, имманентное всем вещам. Первое верно для мира опыта, последнее для метафизической реальности» [212, с.568]. Это

обстоятельство не могло не породить различные толкования содержания понятия «шунья» как в комментариях к сутрам Праджняпарамиты, так и в научной литературе. В трудах ученых постоянно присутствуют попытки нахождения адекватного термину «шунья» европейского эквивалента. Обобщая результаты этих попыток, И.М.Кутасова пришла к выводу, что шунья истолковывается как «пустота» (исходя из буквального значения этого слова), а также как «относительность» (Ф.И. Щербатской), «несубстанциональность» (Е.Е. Обермиллер), «нереальность», «несуществование» (Л. Валле-Пуссэн) [156, с.225]. Выводы И.М. Кутасовой представляют собой наиболее характерные схемы трактовки понятия пустоты. Последние исследования философии мадхьямиков укладываются в рамках данной схемы [157, 114, 78]. Здесь следует выделить подробный анализ понятия *шуньи*, представленный С.Ю. Лепеховым в результате которого он приходит к выводу о том, что «осознание сущности «пустоты» имеет длительную историю: от мифологического Хаоса, женского порождающего Первоначала к фиксированному моменту психотехнической практики и от него – к философской категории Праджняпарамиты и Вапджраяны, все эти генетически гетерохронные аспекты шуньи существовали синхронно как объект, процесс и результат религиозной практики» [157, с.82]. И, наконец, следует особо обратить внимание на выводы Р. Робинсона, который призывает рассматривать термин *шунья* в контексте определенной системы описания, как символ данной системы, без излишнего гипостазирования этого символа [316. Р.49]. Действительно, понятие *шуньи* – это не более чем вербальная характеристика бытия, которая, в зависимости от контекста, так же отвергается, как и все то, что отвергается самой шуньей как относительность, несубстанциональность, нереальность. В самой концепции пустоты Праджняпарамиты предполагается пустота пустоты. Поэтому, на наш взгляд, поиски адекватного шунье европейского эквивалента не имеют принципиального значения. Каждый из рассмотренных вариантов трактовки шуньи в той или иной степени имеет право на существование, но ни один из них не следует рассматривать в качестве единственно правильного варианта для всех систем описания сущего, тем более что сами мадхьямики относились весьма скептически к возможности понятийного описания бытия. Характеризуя в своем фундаментальном исследовании индийской философии учение мадхьямиков о пустоте, С. Радхакришнан приводит наиболее емкую

и четкую ее характеристику: «Она не может быть названа пустотой или не-пустотой, ни обоими вместе, ни каждым в отдельности, но для того чтобы обозначить ее, она названа пустотой» [212. Т.1, с.568].

Если отвлечься от попыток дать точный эквивалент понятию «шунья» или «пустота» и взглянуть на него с точки зрения его содержания, то можно выделить в нем два основных аспекта, на которые уже обращалось внимание в самом начале. Первый аспект – это содержание пустоты в отношении к феноменальному миру, второй – в отношении к истинной реальности. В первом случае пустота означает, что воспринимаемые нами предметы внешнего мира не-реальны, что внешний мир иллюзорен. На самом деле нет того, что мы принимаем за существующее. Но его отсутствие не означает абсолютное отсутствие чего-либо. В этом смысле пустота не есть абсолютное отрицание. Она и отрицает, и не отрицает.

Во втором случае пустота означает, что истинное бытие лишено каких-либо свойств, признаков и качеств, поддающихся рациональному описанию. Говоря словами буддистов, оно не может быть представлено в мыслях, а также выражено в словах и знаках. Отрицая вербальные характеристики истинного бытия или же истинно сущего, пустота в то же время не отрицает само истинное бытие – истинно сущее и рассматривается как тождественная этому бытию, этому сущему. Здесь пустота также и отрицает, и не отрицает. По словам С. Радхакришнана, «Всякое отрицание зависит от скрытого утверждения. Абсолютное отрицание невозможно» [212, с.568].

И если согласиться с выводами Л. Мялля о том, что «наивысшее состояние бытия (личности) – это, прежде всего, психологическое явление, наивысшее состояние сознания, но в то же время оно имеет и онтологический аспект, т.е. существует вне сознания данной личности», и что «тексты (Праджняпарамиты) для буддиста – это объективированное сознание или объективный аспект сознания, наивысшее состояние сознания – субъективный аспект той структуры, который был для него значим в сутрах Праджняпарамиты», то здесь легко понимается вся сложность понятия пустоты, суть которой постигается лишь в Праджне.

Трудности понимания *шуньи* как отрицания заключались в том, что учение о пустоте явилось новым направлением в буддийской мысли, которое вступило в противоречие с обыденным сознанием и требовало теоретического обоснования. Нагарджуне пришлось

строить целую систему доказательств отрицания внешних характеристик бытия, рассматриваемых в сутрах Праджняпарамиты как пустота внешнего мира. Эта система аргументации Нагарджуны получила известность как «негативная диалектика». В ней отразилась негативная сторона понимания пустоты. Пустота рассматривалась как отрицание реальных характеристик эмпирического бытия. Их пустотность доказывалась через вскрытие внутренней противоречивости категорий, посредством которых описывалось это бытие. Так, например, вскрывая противоречивую природу основополагающей характеристики эмпирического бытия – движения, Нагарджуна пишет: «Пройденное уже нельзя пройти; то, что должно быть пройдено, еще не пройдено. А без пройденного и предстоящего пройти движущее не существует.

Поскольку движение есть в движущемся (а в пройденном и непройденном движущегося нет), движение существует только в движущемся. Как может движущееся называться движением, если движущееся невозможно без двух движений?» [61, с.155-156].

Вскрывая противоречивую природу категорий, Нагарджуна показывает невозможность адекватного описания бытия в застывших категориях рассудка. Выход из этого затруднения, предлагаемый им, – концепция пустоты, в которой снимаются все противоречия. Причем сама логика суждений Нагарджуны направлена не столько на отрицание движения, сколько на обоснование пустоты как реального бытия. Главное, на что следует обратить наше внимание, – это исходные посыпки аргументации Нагарджуны, оказавшие большое влияние на китайских буддистов. Согласно Нагарджуне, все, что реально, то непротиворечиво, а что противоречиво, то не-реально. Эти посыпки лежат в основе его «негативной» системы аргументации, где истинные характеристики бытия рассматриваются от обратного. Вместе с тем в учении мадхьямиков присутствует и позитивная аргументация в пользу пустоты как реального бытия. Однако специфика понятия пустоты, включающего в себя негативные начала, отразилась и на определении реального бытия через отрицание позитивных свойств. Оно характеризовалось как не-обусловленность, не-двойственность, не-выразимость (в словах и знаках), безатрибутивность, не-крайность, безначальность и т.п.

В Китае непосредственным последователем учения мадхьямиков, как было отмечено, стал основатель школы саньлунь Цзи Цзан. Он был хорошо знаком с предыдущими версиями учения о пустоте,

представленными шестью школами и семью направлениями (люцзяцицзун). Об этом свидетельствует его комментарий к «Шастре срединности» («Чжун лунь шу»), где он дает экспозицию учения о пустоте каждого из семи направлений шести школ (люцзяцицзун). Его сочинение явилось одним из немногочисленных источников, сохранивших сведения об этих направлениях.

Цзи Цзан в своей разработке учения о пустоте сосредоточился на таких ее аспектах, как срединность, недвойственность, невыразимость в словах мыслях и знаках. При этом, как было отмечено в предыдущей главе, Цзи Цзан был далек от споров между сватантриками и прасангиками. Он продолжал разработку тех принципов, которые были изложены в трех шастрах – «Чжун лунь», «Шиэр мэнь лунь», «Бай лунь».

Китайским эквивалентом понятия «шунья» был избран иероглиф «кун». Его основные словарные значения: «пустота», «вакуум», «пробел»; «пустой», «пустопорожний», «полый», «бессодержательный», «бессмысленный», «нереальный»; «пустовать», «истощаться», «иссякать», «кончаться» и т.д. [81. Т.2, с.77-78] – так или иначе сводятся к отрицанию существования, наличия чего бы то ни было. И это, конечно, не могло не отразиться на однозначности трактовки термина «кун», тем более что в буквальном значении он часто употреблялся в сочинениях других школ. Вспомним, что понимание пустоты в концептуальных построениях всех школ и направлений люцзяцицзун было непременно связано с отрицанием. Так, начальная природа отрицалась направлениями бэнь у цзун, бэнь у и цзун; сознание отрицалось направлением синь у цзун; внешние явления отрицались направлением цзи сы; воспринимаемые сознанием явления внешнего мира отрицались направлениями ши хань цзун, хунь хуа цзун; обусловленность причинностью – направлением юань хуй цзун.

Цзи Цзан, как и Сэн Чжао, критически относившийся к односторонним отрицаниям шести школ и семи направлений, столкнулся с проблемой предостережения читателей от буквального понимания термина «кун». Он поясняет, что понимание пустоты как отсутствия чего-либо вообще является неверным. Такое понимание свойственно непосвященному уму, для которого пустота – это такое же отсутствие, как отсутствие шерсти у черепахи и рогов у зайца. К этим примерам, заимствованным у Нагарджуны, Цзи Цзан добавляет примеры из китайских реалий. Так, он считает большой ошибкой

отрицание таких моральных принципов, как путь государя и подданных; отца и сына; преданности государю; сыновней почитательности, которые составляют исключительно важную часть китайского образа жизни [41. Т.2. Ч.1, с.387].

Цзи Цзан отрешивается от обвинений в нигилизме, основанных на неправильной трактовке понятия «кун». Вместе с тем необходимо отметить: элемент отрицания в учении школы Цзи Цзана, несомненно, присутствует. Но следует заметить, что отрицание здесь не столько деструктивное, сколько позитивное. По словам Такакусу, одной из особенностей этой школы (школы саньлунь – Л.Я.) является то, что опровержение ложного в ее учении есть в то же время утверждение правильного [308, р.103].

Отрицая реальность внешнего мира, школа саньлунь провозглашала условность его существования. Термин «условность» (*кит. цзя*), выдвинутый как противовес деструктивному отрицанию, может быть истолкован как синоним пустоты. Однако однозначное толкование пустоты как условности противоречило бы принципу срединности, приверженцами которого считали себя мадхьямики и их китайские последователи. Цзи Цзан писал: «Причины порождают дхармы. Я говорю, что они пусты, а также являются условными обозначениями [именами]. В этом смысл срединного пути» [271, с.15]. Далее он пишет: «Множество причин порождают дхармы. Я говорю они пусты. Не было еще дхармы, которая не была бы рождена причинностью, поэтому все дхармы пусты» [271]. Обусловленность причинностью Цзи Цзан связывает с пустотностью, потому что обусловленность причинностью указывает на отсутствие собственной природы (цзы син), на отсутствие независимого существования вещей. Важнейшими принципами (признаками) пустотности, таким образом, являются – обусловленность причинностью, условность существования, отсутствие собственной природы, отсутствие независимого существования. К этому добавляется условность имен как внешняя характеристика пустотности вещей. Срединный путь здесь понимается как признание и пустотности и условности.

Тезис о том, что дхармы пусты, так как обусловлены причинностью, имел в саньлунь решающее значение, ибо считалось, что истинно сущее не зависит от причин и следствий, не обусловлено ничем, поэтому зависимая природа дхарм пуста. Цзи Цзан утверждал, что все дхармы рождаются от причин, нет ни одной, которая не зависела бы от них. Под дхармами в данном контексте понимались

предметы внешнего мира. Напомним, что китайские буддисты вне абхидхармического контекста часто отождествляли понятие дхармы с «тьмой вещей», под которыми они понимали все предметы внешнего мира. В этой связи стоит подчеркнуть, что необходимо отделить понятие «дхарма», как таковое, от понятия, от его абхидхармического контекста. Понятие дхармы, употребляемое в буддийских сочинениях, гораздо шире, чем оно представлено в Абхидхарме. Розенберг выделял шесть ее основных значений. Это: (1) качество, атрибут, сказуемое; (2) субстанциальный носитель, трансцендентный субстрат единичного элемента сознательной жизни; (3) нирвана, т.е., «дхарма» *par excellence*, объект изучения Будды; (4) абсолютное, истинно реальное и т.п. (5) учение, религия Будды; (6) вещь, предмет, объект, явление [218, с.81].

Л. Мьялль предлагает рассматривать дхарму в качестве текста и текстопорождающего механизма. Он считает, что именно такое понимание дхармы «позволяет соединять в единое все значения его, которые до сих пор рассматривались как совершенно разные (элементы бытия – нирвана – учение Будды и т.д.)» [191, с.204]. Действительно, соединить в целое существующие разночтения понятия дхармы можно при трактовке дхармы как текста и текстопорождающего механизма. Что же касается смыслового единства этого понятия, то надо сказать, что его не существует. Даже в рамках абхидхармической теории существуют расхождения во взглядах относительно степени ее реальности. Очевидно, поэтому важно учитывать содержательный контекст, в котором используется понятие дхармы, и под понятием дхармы иметь в виду не понятие буддизма вообще, а понятие той или иной школы, того или иного текста.

В сочинении Цзи Цзана дхарма рассматривалась как обозначение того, что было принято в древнекитайской философии называть «тьмой вещей». В этом значении акцент в понятии дхарма приходится на такую характеристику внешнего мира, как противоположность духовному. С ссылкой на «Чжун лунь» Цзи Цзан указывает на три вида пустоты: (1) пустота Я (во кун); (2) пустота дхармы (фа кун); (3) пустота пустоты (кун кун). Пустота Я отрицает реальность Я, пустота дхармы отрицает реальность эмпирического бытия, а пустота пустоты означает, что пустоты как таковой не существует. В конце концов она такая же условность, как и все то, что она отрицает [271, с.20-21].

Пустота в саньлунь ни в коем случае не гипостазируется. Три вида пустоты декларируют, что все сущее пустота, сама пустота – такая же пустота. Такое понимание пустоты отражало содержание сутр Праджняпарамиты и комментариев к ним, изложенных в шастрах Нагарджуны и Арьядевы. Однако главное внимание Цзи Цзана в учении о пустоте было сосредоточено на таких ее характеристиках, которые более всего соответствовали сотериологическим запросам китайцев. Наиболее ярко они отразились в концепции «восьми не» («ба бу»). Но об этом более подробно будет сказано в следующей главе, посвященной учению о пустоте, рассмотренному в контексте сотериологических взглядов китайских буддистов.

Принципы учения Праджняпарамиты о пустоте получили свое отражение в сочинениях основателя тьянтай Чжи И, который считал себя преемником учения Нагарджуны. Так, в своем фундаментальном сочинении «Первоначальные врата ступеней мира дхарм» изложение теории пустоты Чжи И начинается в традициях праджняпарамитских сутр с анализа иллюзорности дхарм. Это сочинение было задумано тьянтайским патриархом как энциклопедическое изложение буддийских учений, представленных как непротиворечащие друг другу ступени единого процесса постижения Истины. К сожалению, оно не было завершено. Из намеченных 300 глав были написаны только 60 [281. Ч.1, с.187-188]. Уже само название сочинения «Первоначальные врата ступеней мира дхарм» говорит о том, что ее основной темой будут дхармы. Оно действительно начинается с изложения абхидхармического учения о дхармах. Однако само по себе изложение учения о дхармах в этом сочинении не является самоцелью, оно подчинено идее обоснования и экспозиции пустоты дхарм. Поэтому анализ дхарм в сочинении Чжи И – это анализ дхарм, осуществленный с позиции праджняпарамитского мировосприятия. Об этом свидетельствуют его ссылки на праджняпарамитскую сутру «Да пин цзин».

Сочинение начинается с характеристики понятий «нама» и «рупа», которые обозначаются китайскими терминами «мин» и «сэ». «Мин» дословно переводится как «имя», «сэ» как форма. Использование этих терминов в качестве эквивалента санскритским понятиям «нама» и «рупа» восходит к традициям самых ранних переводов буддийских сутр на китайский язык. Чжи И пишет: «Знакомство с первоначальными вратами мира дхарм начнем с анализа имени (намы) и формы (рупы). Изначальная чистота всех дхарм оторвана от

имени и покидает внешний вид (форму). [Они] исчерпывают себя, остается только одно. Но каким образом, в таком случае, мы имеем два? [На самом деле] здесь нет двух, но при анализе разлагаем на два. В данном случае есть две дхармы – нама и рупа. Известно, что нама и рупа являются первоосновой всех дхарм, сансары и нирваны. Они являются тем, что могут порождать все дхармы и повсеместно охватывать их. Они и есть все дхармы. Когда совершенномуудрые рассуждают о распознавании всех дхарм, они подразумевают распознавание намы и рупы. Нет ни одной дхармы вне намы и рупы, поэтому в гатхе «Праджня – парамита шастры» (*кит.* Чжи ду лунь) говорится:

То, что во всех дхармах, Это лишь нама и рупа.

Видение страстей такими, какие они есть на самом деле,

Это видение намы и рупы.

Хотя омраченное сознание [порождает] множество мыслей,

Делит вещи как отличающиеся друг от друга,

На самом деле их нет, есть лишь одна дхарма,

Которая покидает нам и рупу» [46, с.665].

Далее, нама и рупа определяются им следующим образом: «Нама – это все то, что относится к сознанию (духовному)¹ Это есть дхармы, которые обуславливают образ сознания² Обладая функцией причинности, они, тем не менее, не препятствуют [проявлению] реальной природы. Дхармы сознания отличаются от рупы и имеют различные наименования, поэтому называются намой.

Рупа – это дхармы, обладающие формой и препятствующие [проявлению] реальной природы. Они обнимают десять аятан и еще одну аятану (включают 11 аятан). Дхармы, обладающие формой и препятствующие [проявлению] реальной природы, не имеют функций восприятия и отличаются от дхарм сознания, поэтому называются рупой» [46, с.665].

Нама и рупа делятся на пять скандх. В тексте скандхи обозначаются термином «инь», который в традиционной китайской философии представлен в паре с «ян», составляя две противоположности инь и ян. Чжи И, используя этот термин для обозначения скандхи, дает ему в тексте специальное толкование. Пять скандх – это рупа скандха, в тексте она обозначается термином сэ (сэ инь); ведана

¹ В тексте букв. – сердце, сознание (*кит.* синь).

² Имеются в виду дхармы, которые являются носителем признака сознания и обуславливают проявление сознания.

скандха, в тексте – шоу инь; санджня скандха, в тексте – сян инь; санскара скандха, в тексте син инь; виджняна скандха, в тексте ши инь. В тексте говорится: «Нама и рупа делятся на пять скандх. В связи с тем, что омраченные³ неверно отдают предпочтение мнимым именам, священномудрые в своих проповедях делят имя (наму) на четыре сознания⁴ и присоединяют к ним рупу, получая при этом [цифру] пять. Эти пять называются скандхами. В буддизме [термин] скандха (*кит.* инь) имеет значение «скрывать». [Она] может скрывать истинную мудрость постижения нирваны (освобождения от мирских сует), не прерывая при этом возрастающий цикл рождения и смертей⁵ в их единстве и разрозненности.

Дхармы, обладающие формой и препятствующие [проявлению] реальной природы, называются рупой. Рупа имеет 14 видов. Это четыре великих⁶, пять корней⁷ и пять пылинок⁸. Всего четырнадцать. Все они составляют дхармы рупы.

Способность воспринимать все то, что [обусловлено] причинностью, называется веданой. Ведана имеет шесть видов. Шесть осознаний посредством причинности порождают шесть ведан. Но поскольку существует деление на препятствующие и способствующие, не-препятствующие и не-способствующие, постольку каждая из ведан может различаться на ведану страдания, радости (блаженства), не-страдания, не-радости (не-блаженства).

Способность ухватить воспринимаемые внешние виды (признаки) причинности называется санджней. Санджня имеет шесть видов. Говорится, что схватывание воспринимаемых внешних видов шести пылинок становится шестью санджнями.

Способность производящего сознания стремиться к результату

³ Имеются в виду те, кто не получил просветления.

⁴ Рассматривают *наму* как четыре сознания.

⁵ Под термином «рождения и смерти» в текстах китайского буддизма имелась в виду сансара, обозначающая мир чувств и страстей, обусловленный ложным «Я», противопоставляемый нирване, но в то же время трактуемый в текстах мадхьямиков и в школах китайского буддизма как тождественный нирване.

⁶ Четыре великих (*кит.* сы да; *санскр.* махабхуты). Это – земля, огонь, вода, ветер. Привнесены из древнеиндийской традиции. В буддизме утратили свое первоначальное значение.

⁷ Пять корней – (*кит.* гэнь; *санскр.* «индрии») – это так называемые «субъективные». Это дхармы, обеспечивающие внутреннее восприятие внешних образов.

⁸ Пять пылинок (*кит.* чэнь; *санскр.* вишай) – «объективные», обуславливают внешние объекты.

(карме) называется санскаррой. Санскара имеет шесть видов. В сутре «Да пинь цзин» говорится о шести сы⁹ Это и есть санскары. [Они] называются обуславливающими плохую или хорошую кармы, а также не обуславливающими никакую карму.

Различение границ причинности называется виджняной. Виджняна имеет шесть видов. Это шесть сознаний. Если многие шастры утверждают, что виджняна скандха занимает первую позицию, то во множестве сутр махаяны она находится на самой последней позиции. Здесь Я излагаю, опираясь на сутру»¹⁰ [46].

Дхармы пяти скандх составляют двенадцать аятан, которые в тексте обозначаются термином «жу». Двенадцать аятан – это «Аятаны внутренних корней – аятана глаза, аятана уха, аятана носа, аятана языка, аятана тела, аятана духовного (манас)¹¹ Аятаны шести внешних пылинок: аятана формы (видимое), аятана звука (слышимое), аятана запаха (обоняемое), аятана вкуса (вкушаемое), аятана соприкосновения (осязаемое), аятана дхармы.

Пять скандх делятся на 12 аятан. Поскольку несведующие ошибочно придают рупам исключительную значимость, священномудрые делят в своих учениях рупу на десять, а сознание – на два. В итоге получают двенадцать. Эти двенадцать принято называть аятанами. Аятана имеет смысл «прохождения» (проникновения). Корни и пылинки, взаимодействуя друг с другом, порождают сознание. Сознание может пройти, лишь опираясь на корни и пылинки. Корни и пылинки – это то, через что все проникает. Ныне нама воспринимается через проникновение этих двенадцати, поэтому называется восприятием проникновения.

Шесть внутренних аятан

Эти шесть являются внутренними, так как относятся к чувственным (органам), а поскольку являются опорами для сознания, постольку называются аятанами. [Они] также именуется корнями. [Термин] корень имеет значение умения порождать. Эти шесть об-

⁹ Сы *дословно* мысль, ум, замысел.

¹⁰ Очевидно, здесь Чжи И имеет в виду праджняпарамитскую сутру «Да пинь цзин».

¹¹ Здесь предоставлен дословный перевод. Имеются в виду зрительная, слуховая, обонятельная, вкусовая, осзательная аятаны, к которым присоединяется манас.

ладают функцией порождения сознания, поэтому их обычно называют корнями.

1. *Аятана глаза* (зрительная аятана).

Индивид различает форму. Орган, который может видеть форму, называется глазом. Глаз – это форма, созданная четырьмя великими. Сущность глаза (зрительного) образуется из соединения десяти форм. Это так называемые четыре великие и четыре мельчайшие частицы, частица корня тела, частица корня глаза.

2. *Аятана уха* (слуховая аятана).

Индивид различает звук. Орган, способный услышать звук, называется ухом (слуховым органом). Ухо (слуховое) – это форма, образованная четырьмя великими, а также [как и зрительное] посредством соединения десяти форм. Это так называемые четыре великие, четыре мельчайшие частицы, частица корня тела, частица корня уха.

3. *Аятана языка* (вкусовая аятана).

Индивид различает вкус. Орган, способный различать вкус, называется языком. Язык – это форма, образованная четырьмя великими. Он также образован посредством соединения десяти форм. Это четыре великие, четыре мельчайшие частицы, частицы корня тела, частицы корня языка.

4. *Аятана носа* (обонятельная аятана).

Индивид различает запах. Орган, способный улавливать запах, называется носом (обонятельным). Нос (обоняние) – это форма, образованная четырьмя великими. Она также образована посредством соединения десяти форм. Это так называемые четыре великие, четыре мельчайшие частицы, частицы корня тела, частицы корня носа.

5. *Аятана тела* (осязательная аятана).

Условно соединяющая шесть частей субстанция обладает способностью осязать (способностью *соприкосновения*). Орган, способный осязать (соприкасаться), называется телом. Тело является продуктом четырех великих, однако образовано оно девятью [а не десятью] формами. Это четыре великие, четыре мельчайшие частицы и частица корня тела.

6. *Аятана манаса*.

Сознание воспринимает все дхармы. Способность распознавания всех дхарм называется манасом. Манас является сердцевинной сознанья. В нем исключаются все другие дхармы, но схватывается сердцевина сознанья, являющаяся аятаной манаса.

Шесть внешних аятан

Это то, что отличается от [предыдущих] шести дхарм и принадлежит внешнему [миру]. Но поскольку сознание проходит через [них], называются аятанами. Они также именуются пылинками. Пылинка имеет значение загрязнения. Ввиду того, что может загрязнить чувственное сознание, имеет распространенное название «пылинка».

1. Аятана формы.

Все видимые образы, что воспринимаются глазом, называются формами. Существуют два вида форм, которые охватывают все формы: 1) формы, видимые при непосредственном воздаянии (формы, которые можно увидеть при непосредственном воздаянии). Это формы всех живых существ. Формы синего, желтого, красного, белого, черного и т.д. цветов; 2) формы, которые можно увидеть при косвенном воздаянии. Это знание о синем, желтом, красном, белом, черном цветах, которыми мы обладаем, хотя и не имеем эти цвета перед собой.

2. Аятана звука.

Все слышимое, что воспринимается ухом, называется звуком. Существуют два вида звуков, которые охватывают все звуки: 1) звук, исходящий из форм непосредственного воздаяния. Это звук речей всех живых существ; 2) звук, исходящий из форм косвенного воздаяния.

3. Аятана запаха.

Все то, что воспринимается носом, все обоняемые формы называются запахом. Существуют запахи двух видов, которые охватывают все запахи: 1) запах, исходящий от форм непосредственного воздаяния. Это запах, исходящий от тел всех существ; 2) запах, исходящий от форм косвенного воздаяния. Это знание о наличии запаха, не имея при этом его в наличии.

4. Аятана вкуса.

Все, что воспринимается языком, знание о вкушаемом называется вкусом. Существуют два вида вкуса, которые охватывают все вкусы: 1) вкус, исходящий от форм непосредственного воздаяния. Это шесть вкусов тел живых существ; 2) вкус, исходящий от форм косвенного воздаяния. Это когда, не имея в наличии ничего, обладаешь знанием о шести вкусах.

5. Аятана соприкосновения (осязания).

Соприкосновением называются рупы, которые воспринимают все, что осязает тело. Существуют два вида соприкосновения, которые охватывают все остальные: 1) осязания, исходящие от форм непосредственного воздаяния. Это осязания, существующие среди живых тварей – осязания холода, тепла, шероховатости и гладкости, а также другие шестнадцать осязаний; 2) осязания, исходящие из форм косвенного воздаяния. Это знание о холоде, тепле и других 16 осязаниях без их непосредственного наличия.

6. Аятана дхармы.

Все, что воспринимается манасом, все дхармы, постигаемые им, называются дхармами. Существуют два вида дхарм, которые охватывают все остальные: 1) дхармы сознания. Среди них отсутствует центр чувств (разум), однако удерживаются дхармы сознания, которые обуславливают внешний вид; 2) дхармы, не относящиеся к сознанию. Это дхармы рупы прошлого и будущего, это санскары, не обуславливающие в сознании внешний вид, это три дхармы надеяния» [46, с.665-666].

Двенадцать аятан в свою очередь составляют 18 дхату. В тексте дхату обозначается термином «фа цзе». 18 дхату – это:

Шесть дхату внутренних корней: 1. Дхату глаза. 2. Дхату уха. 3. Дхату носа. 4. Дхату языка. 5. Дхату тела. 6. Дхату манаса.

Шесть дхату внешних пылинок: 1. Дхату формы. 2. Дхату звука. 3. Дхату запаха. 4. Дхату вкуса. 5. Дхату соприкосновения (осязания). 6. Дхату дхармы.

Шесть дхату сознаний: 1. Сознание глаза (сознание зрительного). 2. Сознание уха (сознание слуха). 3. Сознание носа (сознание обоняния) 4. Сознание языка (сознание вкуса). 5. Сознание тела (сознание осязания). 6. Сознание манаса.

Указанные двенадцать аятан распадаются на восемнадцать дхату. Поскольку омраченный ум ошибочно придает исключительную значимость наме и рупе, постольку рупу разлагают на десять, затем отрывая от нее наму, делят ее на восемь. В итоге получается восемнадцать дхату. То, что принято именовать дхату, имеет значение элемента. Каждая из этих восемнадцати дхарм имеет значение отдельного тела, не смешанного с остальными, и поэтому называется элементом.

1. Шесть дхату внутренних корней.

В шести корнях аятаны различается внешний вид. Еще более он

проясняется через дхату. Побуждает созерцающего адепта отбросить перегибы, избежать заблуждений, не препятствуя при этом заблуждениям шестнадцати знаний и видений.

II. Шесть дхату внешних пылинок.

Все они подобны предыдущим. В шести внешних пылинках аятан различается образ. Он еще более проясняется через дхату. В том же контексте, что и шесть корней, устанавливается название «дхату».

III. Шесть дхату сознаний.

Когда корни и пылинки взаимодействуют, тогда возникает сознание. Сознание имеет смысл осознания (различения). Опираясь на корни, сознание различает пылинки, поэтому эти шесть принято называть сознаниями.

1. Дхату сознания зрительного.

Если корень глаза имеет перед собой пылинку формы, тогда возникает сознание глаза. Когда возникает сознание глаза, тогда осознается пылинка формы. Поэтому называем дхату зрительного сознания.

2. Дхату сознания слуха.

Если перед корнем слуха предстает пылинка звука, тогда возникает сознание слуха. Когда возникает сознание слуха, тогда осознаются пылинки звука. Поэтому называем дхату сознания слуха.

3. Дхату сознания обоняния.

Если корень обоняния имеет перед собой пылинку запаха, тогда возникает сознание обоняния. Во время возникновения сознания обоняния осознается запах (пылинка запаха). Поэтому называем дхату сознания обоняния.

4. Дхату сознания вкуса.

Когда перед корнем языка предстает пылинка вкуса, тогда возникает сознание языка. Во время возникновения сознания языка осознается пылинка вкуса. Поэтому называем дхату сознания вкуса.

5. Дхату сознания осязания.

Когда перед корнем тела предстает пылинка осязания, тогда возникает сознание осязания. Во время возникновения сознания осязания осознается пылинка тела. Поэтому называем дхату сознания осязания.

6. Дхату сознания манаса.

Пять сознаний возникают и исчерпываются (исчезают), манас становится сознанием манаса¹. Это сознание манаса обеспечивает постоянство рождения. Когда возникает сознание манаса, тогда осознаются дхармы пылинки. Проще сознание манаса становится

манасом [настоящим]. Настоящее сознание манаса отмирает, но сознание продолжает рождаться. Предыдущее сознание манаса рождает последующее сознание манаса, что также называется сознанием корня, воспринимающего непрерывно сменяющееся. То, что может родить, именуется корнем, а то, что может рождаться – сознанием. Ныне говорим, что рожденное сознание – это есть дхату сознания манаса» [46, с.667].

Распределение дхарм по группам, именуемыми намой, рупой, скандхами, аятами, дхату, принято называть классификацией дхарм. Однако термин «классификация» едва ли точно отражает смысл деления дхарм по указанным группам. Здесь не может быть речи о разделении дхарм по определенным признакам, что является основным принципом классификации. Каждая дхарма в каждой из рассмотренных групп характеризуется тем, что имеет собственное функциональное значение, подчиненное общему групповому значению. Каждая из групп характеризуется тем, что, в свою очередь, имеет собственное функциональное значение. Функциональное значение каждой из групп подчинено функции друг друга. Предыдущее обуславливает последующее. В конечном итоге мы получаем развернутую экспозицию дхарм как потока сознания, обуславливающего ложное Я, а с точки зрения праджняпарамитского мировосприятия – пустоту Я, пустоту воспринимаемых сознанием внешних предметов.

Согласно тексту Чжи И, нама, рупа, скандхи, аятами, дхату обуславливают ложное представление о Я как реально существе. Ложное Я, в свою очередь, обуславливает другие ложные представления. «Нама, рупа скандхи, аятами и дхату анализируются через шестнадцать знаний и видений. В дхармах намы, рупы изначально нет [представлений] о собственном Я. Не имеющий представлений о дао (не имеющий просветления; не видящий (дао) ложно полагает, что в дхармах намы, рупы содержится Я. Сознание, осознающее себя как «Я», имеет 16 различий знания и видения» [46, с.667]. 16 знаний и видений – это знания и видения Я, живых существ, долголетия, воли, рождения, вскармливания, количества, человека, действия, побуждения к действию, возникновение, обуславливания возникновения, восприятия, побуждения к восприятию, знания, видения. Эти 16 знаний и видений характеризуются следующим образом: «Если не понять и не уяснить дхармы намы, рупы, скандх, ая-

тан, дхату, то можно неправильно предположить, что Я действительно существует. А поскольку [омраченное сознание] считает, что Я существует, постольку называет его Я.

Соединение дхарм намы, рупы, аятан, дхату ложно порождает представление о наличии Я. Поэтому называем живыми существами.

Среди дхарм намы, рупы, скандх, аятан, дхату ложно возникают представления о наличии Я, которое воспринимает карму долголетия как будто бы имеющую длинный или короткий промежуток времени, поэтому называется долголетием.

Среди дхарм намы, рупы, скандх, аятан, дхату образуются ложные представления о том, что «Я» обладает волей, устанавливающей крепкие, нерушимые связи. Поэтому называется волей.

В дхармах намы, рупы, скандх, аятан, дхату возникают ложные представления о том, что «Я» способно породить многое. Например, отец родить сына. Это называется рождением. Кроме того среди людей, осознающих себя как Я, существует восприятие рождения. Поэтому также называется рождением.

Образованное в дхармах намы, рупы, скандх, аятан, дхату ложное Я порождает представления о том, как один человек может вскормить (воспитать) другого. Это называется вскармливанием. Также существуют представления, что «Я» с момента своего рождения вскормлен матерью и отцом. Поэтому называется вскармливанием.

Образованное в дхармах намы, рупы, скандх, аятан, дхату ложное Я имеет представление о наличии намы, рупы, пяти скандх, двенадцати аятанах, шестнадцати дхату и многих других причинностях. Эти множества имеют количественную характеристику. Множество состоит из количества, поэтому называется количеством.

В дхармах намы, рупы, скандх, аятан, дхату ложно возникают представления о Я как человеке, который способен к деятельности, в отличие от человека, не способного быть деятельным, поэтому называется человеком. «Я» также порождает представления о пути человека, который отличается от пути излишеств, поэтому называется человеком.

В дхармах намы, рупы, скандх, аятан, дхату существуют неверные представления о том, что «Я» обладает телом, силой, руками и ногами, может проделать какую-либо работу, поэтому называется действием.

Образованное в дхармах намы, рупы, аятан, дхату ложное Я имеет представления о возможности заставить другого человека

совершить какое-либо действие, поэтому называется побуждением к действию.

В дхармах намы, рупы, скандх, аятан, дхату ложно возникают представления о Я, которое способно создать плохую или хорошую карму в своей прошлой жизни, поэтому называется возникновением.

В дхармах намы, рупы, скандх, аятан и дхату образуется ложное Я, которое полагает, что можно заставить другого в его прошлой жизни создать плохую или хорошую карму. Поэтому называется обусловливанием возникновения.

Образованное в дхармах намы, рупы, скандх, аятан, дхату ложное Я полагает, что мое данное тело, а также прошлое (в прошлом перерождении) способно воспринимать плохое или хорошее воздаяние. Поэтому называется восприятием.

Образованное в дхармах намы, рупы, скандх, аятан, дхату ложное Я полагает, что оно может в данный момент заставить другого воспринимать карму горя или радости, поэтому называется побуждением к восприятию.

В дхармах намы, рупы, скандх, аятан, дхату ложно возникают представления о том, что пять корней могут иметь знание о пяти пылинках. Поэтому называются знанием.

В дхармах намы, рупы, скандх, аятан, дхату возникают неправильные представления о Я, которое обладает корнем глаза, способном видеть все формы. Существуют представления о том, что Я может иметь неверные взгляды (порождать неверные взгляды) и правильные взгляды (порождать правильные взгляды). Поэтому называется видением» [46, с.667].

16 знаний и видений – это характеристики омраченного сознания. Они обуславливают страдания, которые Чжи И делит на страдания видения и страдания любви (привязанности). Страдания видения – «когда омраченное сознание созерцает ли¹² – это называется видением. Если [индивид] пытается вникнуть в суть истины, но вместе с тем еще не избавлен от ложных чувств и мыслей, тогда он следует однобокому восприятию истины и ложное принимает за реальное. Это называется [страданием] видения. Страдания видения образуют пять полезных искушений, а истина видения разбивает восемьдесят восемь искушений и шестьдесят два видения».

¹² Ли в данном случае – это истинная природа, в отличие от феноменальной.

Страдания любви (привязанности) – это когда «ожаждущее, загрязненное (омраченное) сознание называется любящим (имеющим привязанности). Чувства, следуя за заблуждениями, глубоко привязываются ко всем вещам, проецируемым сознанием. Это называется [страданием] любви (привязанностей). Страдания любви (привязанностей) называются пятью неверными искушениями» [46, с.667]. Привязанности делятся на три яда – яд желаний, яд гнева, яд глупости, которые характеризуются следующим образом: «Сознание, которое стремится овладеть [чем-либо], называется желанием. Если омраченное сознание стремится овладеть предметами внешнего мира, которые приятны чувствам, и не может насытиться ими, тогда это называется ядом желаний.

Испытывающее неудобства и негодования сознание называется гневом. Когда в омраченном сознании предметы внешнего мира вызывают раздражение и возникает чувство гнева и злости, тогда мы говорим о яде гнева. [Это и есть яд гнева].

Заблуждающееся сознание называется глупостью. Заблуждение относительно дхарм в дхармах *ли* и *ши*¹³, непонимание их и неумение их различить, овладение ложным, иллюзорным, которое вызывает неверные поступки – все это называется ядом глупости» [46, с.667].

Далее в тексте разворачивается картина пристрастий ложного Я, не позволяющих ему выйти из сансарического бытия. Говорится о пяти покровах, девяноста восьми искушениях, десяти грехах. В конечном итоге, дхармы, нама, рупа, скандхи, аятаны, дхату, шестнадцать знаний и видений, страдания видения и привязанностей, три яда, пять покровов, девяноста восемь искушений, десяти грехов – это признаки феноменального бытия, которые характеризуют его с точки зрения омраченности сознания. Трактат построен по такому принципу, что каждый предыдущий признак обуславливает следующий или же разворачивается в последующих признаках. Дхармы разворачиваются в наму и рупу, те – в скандхи, скандхи – в аятаны, аятаны – в дхату – в шестнадцати знаниях и видениях и т.д., которые отражают признаки феноменального бытия. Чем дальше раз-

¹³ *Ши* – категория философии китайского буддизма. В тексте *ши* использовалась для обозначения иллюзорной, феноменальной природы. Три яда обуславливают или же разворачиваются в пять покровов. Дхармы намы, рупы, скандх, дхату, шестнадцати знаний и видений, наконец, трех ядов – все это описание признаков феноменального мира, составляющее в своей совокупности мир дхарм.

ворачиваются эти признаки, тем дальше сознание удаляется от нирваны. Однако нирвана и сансара тождественны. В сансаре содержится нирвана, в омраченном сознании – истинная природа, в феноменальном мире – истинное бытие. В десяти грехах проявляются десять добродетелей, которые еще являются признаками феноменального бытия, но уже содержат характеристики истинного. Так, десятая добродетель, которая называется Не-видением зла, характеризуется следующим образом: «Это добродетель прекращения. Это прекращение предыдущего греха, исправления кармы односторонней веры. Поведение добродетельного – это установление истинной веры возврата сознания на истинный путь достижения праджни (мудрости или же просветления)» [46, с.668].

Здесь Чжи И приступает к непосредственному изложению сути Праджни – ее основной концепции – пустоты. Указывается восемнадцать видов пустоты, изложенных Нагарджуной в его сочинении «Махапраджняпарамита шастре». Это:

Внутренняя пустота.

Внешняя пустота.

Внутренняя и внешняя пустота.

Пустота пустоты.

Великая пустота.

Пустота первого значения (абсолютной истины).

Пустота наличия силы.

Пустота отсутствия силы.

Конечная пустота.

Пустота безначальности.

Пустота рассеивания (иллюзии).

Пустота природы.

Пустота собственного вида.

Пустота всех дхарм.

Пустота невозможности достижения.

Пустота отсутствия дхарм.

Пустота наличия дхарм.

Пустота отсутствия и наличия дхарм.

В этом перечислении видов пустоты наиболее дополнительного пояснения требуют три первых вида пустоты, остальные виды не нуждаются в дополнительном пояснении.

Внутренняя пустота – это пустота внутренних дхарм, а внутренние дхармы – это шесть аятан, составляющих внутренние корни

глаза, уха, носа, языка, тела, а также манас («ки»), понимаемые как субъективная сторона чувственного.

Внешняя пустота – это пустота внешних дхарм, представляющих собой шесть внешних пылинок цвета, звука, запаха, вкуса, соприкосновения и дхармовую аятану, являющихся соответственно объективной стороной чувственного.

Внутренняя и внешняя пустота – это пустота 12 аятан. Другие виды пустоты отрицают в таком же духе все остальные компоненты сущего [46, с.689].

Таковы принципы изложения концепции пустоты, которые были предложены тяньтайским патриархом в строгом контексте праджняпарамитских сутр и шаштр. Такой же контекст обнаруживается в сочинении патриарха хуаянь Душуня «Хуаянь фацзе гуань» (Созерцание мира дхарм в хуаянь). Здесь получила обоснование формула, изложенная в «Хридая сутре», согласно которой «форма не отличается от пустоты, а пустота не отличается от формы. Форма это и есть пустота, пустота есть форма». Ду Шунь пишет:

1. Форма не является пустотой, потому что она является пустотой.

Почему?

Так как форма не является абсолютной пустотой, поэтому она не пустота, а так как форма поднимается до сущности (ти), которая представляет собой истинную пустоту, поэтому мы говорим, что форма – это пустота.

Действительно, из-за того, что [форма] является истинной пустотой, [она] не может быть абсолютной пустотой. Поэтому и говорим, что так как [форма] является пустотой, [она] не является пустотой.

2. Форма не является пустотой, потому что она является пустотой.

Почему?

Внешний вид синего и желтого не составляет реальную суть истинной пустоты. Поэтому говорим, что не является пустотой. Вместе с тем, синее и желтое не имеют своей сущности, не могут не быть пустотой. Поэтому говорим, что является пустотой. Действительно, так как синее и желтое являются [реально сущим] синим и желтым, то мы говорим, что [форма] есть пустота.

3. Форма не является пустотой, потому что она является пустотой.

Почему?

В пустоте не содержатся формы, поэтому говорим – пустота. Понимаем, что так как форма не обладает сущностью, то она является пустотой. То, что может быть формой, не имеет сущности, поэтому оно есть пустота. Действительно, так как то, что может быть формой, возвращается к пустоте, а в пустоте не должно быть форм, поэтому [говорим, что] так как форма есть пустота, то форма не есть пустота. (Форма не является пустотой, потому что она является пустотой).

Три вышеперечисленных довода постигаются на уровне вербального (в тексте дословно – «на уровне чувственного восприятия») посредством учения о дхармах.

4. *Форма является пустотой.*

Почему?

Все окружающее это дхармы форм, [они] не должны отличаться от истинной пустоты. А поскольку дхармы не имеют собственной природы, постольку дхармы являются пустотой. А если форма и пустота таковы, то и все дхармы также таковы. Это может быть постигнуто в мыслях» [27].

Содержанием второго раздела стали суждения Ду Шуня, посвященные пустоте, ее взаимоотношениям с формой:

1. *Пустота не является формой, потому что пустота – это форма.*

Почему?

Абсолютная пустота не является формой, поэтому говорим, что [она] не является формой; истинная пустота не должна отличаться от формы, поэтому говорим, что [она] является формой. Из – за того, что истинная пустота является формой, абсолютная пустота не может быть формой.

2. *Пустота не является формой, потому что пустота – это форма.*

Почему?

Так как реальной сутью пустоты не является синее и желтое, поэтому говорим, что пустота не является формой. Вместе с тем, неверно, что истинная пустота синего и желтого должна не отличаться от синего и желтого, поэтому говорим, что пустота – это форма. Из-за того, что не отличается от синего и желтого, не является синим и желтым, мы говорим, что пустота является формой и не является формой.

3. *Пустота не является формой, потому что пустота – это форма.*

Почему?

Пустота – это то, на чем основываются (на что опираются), но не то, что [само] может опираться, поэтому она является формой. Но так как она может стать тем, на чем основываются (опорой), только совместно с тем, что может опираться, поэтому она является формой.

Действительно, в связи с тем, что не является формой потому, что является тем, на чем основываются; [в то же время] является формой потому, что является тем, на чем основываются – мы говорим, что так как [пустота] не является формой, то [она] является формой.

Вышеназванные трое врат также могут быть восприняты посредством учения о дхармах.

4. *Пустота является формой.*

Почему?

Все окружающее – это есть истинная пустота, [она] не должна отличаться от форм. А так как дхармы не обладают собственным ли, не уничтожаются и не исчезают, то пустота это есть форма. Если пустота и формы таковы, то все дхармы таковы. Это мыслимо» [27. Т.332].

В третьем разделе говорится об отсутствии преград между формой и пустотой: «Тот, кто созерцает отсутствие преград между формой и пустотой, утверждает, что форма и сущность не отличаются от пустоты. Поскольку все сущее – это есть пустота исчерпывающихся форм, постольку форма не исчерпывается, а пустота проявляется. Пустота и сущность не отличаются от формы. Поскольку все сущее – это есть формы исчерпывающейся пустоты, постольку пустота – это есть форма, [при этом] пустота не таится. Поэтому, когда бодхисаттва созерцает форму, он не может не видеть пустоту, а когда созерцает пустоту, не может не видеть формы. Нет границ, нет преград. Все в одной форме. Это можно представить в мыслях» [27].

И, наконец, в четвертом разделе Ду Шунь разъясняет суть созерцания истинной пустоты: Тот, кто созерцает непрекращающееся разрушение и исчезновение, утверждает, что это есть созерцание истинной пустоты. Нельзя сказать, что [она] есть форма, [или же] [она] не есть форма. Также нельзя сказать, что [она] есть пустота, [или же] [она] не есть пустота.

Обо всех дхармах также нельзя сказать [то же самое]. Нельзя, также нельзя. Это изречение также не воспринимается. [Оно] обрывается беспрерывно, неверно, что слова могут достичь цели, неверно, что

объяснения могут добиться [желаемого результата], это называется» пределом действий.

Почему? Поскольку мышление рожденного сознания не соответствует сущности дхарм, а истинная мысль утрачивается.

В восьми вратах двух первых разделов дается пояснение проявления чувственного [восприятия].

Врата третьего раздела отражают [состояния] постигающего [истину Будды] на конечном этапе.

Врата четвертого раздела отражают сущность истинного постижения» [27].

Рассуждения о не-преграде пустоты и формы, о созерцании истинной пустоты не содержатся в «Хридайя сутре». Это то новое, что привнес Ду Шунь в содержание праджняпарамитской сутры. Это новое было подчинено сотериологии китайского буддизма. Идея не-преграды пустоты и формы получила свое дальнейшее продолжение в последующих главах этого сочинения Ду Шуня. Она излагалась в контексте понимания пустоты как таковости видения мира. Однако к этому мы вернемся чуть позже.

Подводя итоги вышесказанному, необходимо отметить, что в период оформления школ китайского буддизма сутры Праджняпарамиты получили уже достаточно точные варианты своих переводов, учение о пустоте не вызывало особых разногласий, не было тех ожесточенных дискуссий относительно понимания пустоты, которые раздирали буддистов в эпохи Вэй и двух Цзинь. Китайские буддисты излагали свое понимание пустоты в концептуальных рамках Праджняпарамиты, однако изложение этой основной концепции Праджняпарамиты они подчиняли своим сотериологическим воззрениям. Поэтому допуская в своих сочинения традиции праджняпарамитских сутр в изложении концепции пустоты, китайские буддисты не могли останавливаться на этом. Поскольку концепция пустоты была одной из самых значимых в махаянской философии и была неразрывно связана с сотериологическими принципами, она не могла не получить своего дальнейшего творческого развития на китайской почве.

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ПУСТОТЕ
В КОНТЕКСТЕ СОТЕРИОЛОГИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ
КИТАЙСКОГО БУДДИЗМА

Главной идеей в сотериологической концепции школ китайского буддизма является идея возможности достижения состояния Будды при настоящей жизни. Выше было отмечено, что менталитет китайцев, привыкший к мысли о том, что состояния Яо и Шуня можно достичь при настоящей жизни, придавал исключительную значимость ценностям настоящей жизни. Поэтому идея достижения спасения через многочисленный цикл перерождений не импонировала им. Их усилия были направлены на поиски путей спасения, который мог бы привести к спасению при настоящей жизни. Идея возможности достижения нирваны для всех и каждого при настоящей жизни стала генеральной в сотериологии китайского буддизма. Обоснование этого положения нашло свое отражение в знаменитом тезисе Дао Шэна о внезапном достижении состояния Будды (Дунь у чэн фо).

Обоснованию этого тезиса способствовали проникшие к тому времени в Китай тексты «Саддхарма-пундарика-сутры» (Лотосовой сутры) и «Махапаринирвана сутры» (Нирвана сутры). Одной из главных идей Лотосовой сутры была идея о тождестве нирваны и сансары. По словам О.О. Розенберга, «в эмпирическом мы встречаемся с тем же абсолютным, только в другой форме, а, следовательно, «сансара» и «нирвана», в сущности одно и то же. Идея тождества бытия и нирваны, эмпирического и абсолютного истинно-сущего, является центральной идеей позднейших сект буддизма. Эта же идея составляет основоположение знаменитой «Саддхарма-пундарика-сутры» о Лотосе, символе истинно-сущей дхармы, в главе 11: «Искони все дхармы спасены», т.е. дхармы, находящиеся в процессе бытия, это все-таки те же абсолютные дхармы» [220]. Далее он повторяет: «Характернейшей формулой нового течения (Махаяны. – Л.Я.) является благая весть «Саддхарма-пундарика-сутры», формула о тождестве эмпирического и истинно-сущего, сансары и

нирваны» [220, с.196]. Как следствие формулы о тождестве нирваны и сансары явилось учение сутры о всеобщности спасения для всех живых существ. При этом, спасения могут достичь даже те, кто изначально обладает дурной кармой. Эта мысль была особо подчеркнута в «Нирвана сутре», в которой была сформулирована идея о наличии природы Будды во всем сущем. Тезис о внезапном достижении состояния Будды – это логический вывод Дао Шэна из положения о том, что в каждом человеке присутствует природа Будды, и, находясь в сансаре, он одновременно присутствует в нирване. Этот тезис стал главным сотериологическим ориентиром китайских буддистов. В этом контексте весьма важным становится идея отсутствия оппозиции между субъектом и объектом. Она была важной и для теоретической части школ, ориентированных на поиски путей достижения спасения при настоящей жизни, и для практической – медитативной. В русле идеи об отсутствии оппозиции между субъектом и объектом получают развитие идеи об отсутствии любой бинарной оппозиции, не-преграде, единстве, тождестве, составляющих характеристики истинной пустоты.

Отражением этих идей стала концепция «восьми не», изложенная Нагарджуной в его сочинениях «Праджняпарамита-шастре» и «Мадхьямика-карике». В Китае она была оценена исключительно высоко. Цзи Цзан выдвинул ее в качестве важнейшего принципа срединности, поясняющего суть учения о пустоте, считал, что «восемь не» (ба бу) составляют сердцевину учения всех будд, путь всех святых.

«Восемь не» – это:

- (1) не-рождение (бу шэн);
- (2) не-уничтожение (бу ме);
- (3) не-постоянство (бу чан);
- (4) не-прерывность (бу дуань);
- (5) не-тождество (бу и);
- (6) не-различие (бу и);
- (7) не-приход (бу лай);
- (8) не-уход (бу чу).

Термин «бу и», характеризующий пятую позицию, дословно может быть переведен как «не-одно». Но здесь скорее всего имеется в виду «не-тождество» (букв.: не одно и то же), тем более, что в качестве противоположного ему в текстах саньлунь употребляется другой термин «бу и», значение которого трактуется как «не-

различие», которое более всего соответствует термину «тождество» в качестве противоположного значения. Дело в том, что «восемь не» фактически составляют четыре пары противоположностей, вернее отрицание четырех пар противоположностей:

- 1) рождения и уничтожения (не-рождение – не-уничтожение);
- 2) постоянства и прерывности (не-постоянство – не-прерывность);
- 3) тождества и различия (не-тождество – не-различие);
- 4) прихода и ухода (не-приход – не-уход).

Среди восьми отрицаний «не» Цзи Цзан выделяет как самое значимое отрицание – отрицание рождения – «бу шэн». Он считал, что если доказать отсутствие рождения, то не составит трудности доказать остальные семь отсутствий. Свои доказательства «восьми не», или «отсутствия восьми», Цзи Цзан строит следующим образом. В комментариях к «Чжун лунь» он пишет: «Так как все дхармы обусловлены причинами, то они не имеют собственной природы. А так как они не имеют собственной природы, то не имеют и рождения» [271, с.19]. Иначе говоря, зависимость от причин в контексте праджняпарамитских текстов определяется отсутствием собственной природы. Отсутствие собственной природы берется в качестве исходного для отрицания факта рождения. Дхарма не может породить саму себя, поскольку не обладает собственной природой. Ведь лишённое собственной природы – нереально. Значит, нереальна и способность порождать. Точно так же дхарма не может быть рождена другими дхармами, поскольку те также не обладают собственной природой. Поэтому дхарма не может быть рождена ни из самой себя, ни от других дхарм. И там и здесь одинаково отсутствует собственная природа. Отсюда делается вывод, что рождения как такового не существует [271, с.19-20]. Таким образом, понятие рождения не имеет под собой реальной основы, оно пустотно. Рождение – это условность нашего условного бытия.

Таким же образом Цзи Цзан доказывает пустотность других «не»: не-уничтожения, не-постоянства, не-прерывности, не-тождества, не-различия, не-прибытия, не-убытия. Эти понятия, составляющие существенные характеристики эмпирического бытия, объявляются условными. Однако доказательство их пустотности и условности не было главным в концепции «восьми не». Не случайно все они были разделены на пары противоположностей.

«Восемь не» – это не только отрицание рождения и уничтожения, тождества и различия и т.д., но это и отрицание самой оп-

позиции рождения и уничтожения, тождества и различия и т.д., отрицание их как противоположностей. Ведь если условны и рождение, и уничтожение, то условны их отношения как двух противоположностей. В этом Цзи Цзан усматривал принцип срединности, отрицающий любые крайности. Противоположности, как проявления крайностей, не являются характеристиками истинного бытия. Это стереотипы человеческого мышления, допускающего оппозицию субъекта и объекта, нирваны и сансары. Срединный принцип отрицает различие между феноменальным бытием и истинным. Они тождественны. Различие между ними, как заметил Мурти, эпистемологическое [312].

Наше обыденное сознание допускает наличие оппозиции рождения и уничтожения, тождества и различия и т.д., так же как допускает и различие между феноменальным бытием и истинным. Но в просветленном сознании снимается оппозиция рождения и уничтожения, как снимается различие между феноменальным и истинным бытием. Отсюда исключительное внимание Цзи Цзана к концепции «восьми не». С одной стороны, она доказывает пустотность (иллюзорность) внешних характеристик бытия, что имеет важное значение в контексте общей теории пустоты, но, с другой – утверждает принцип срединности, отрицающий наличие любых противоположностей. Отрицание противоположностей – одна из важнейших сторон понимания пустоты.

В сочинении «Да чэн сюань лунь» Цзи Цзан писал: «Два – это условность, не-два – это срединный путь. Срединный путь – это истинный вид» [37, с.318]. «Восемь не» были призваны разъяснить срединный путь через ломку стереотипов человеческого мышления, склонного рассматривать мир через призму бинарной оппозиции. Такой оппозиции, согласно Цзи Цзану, не существует, поскольку не существуют единичные вещи и явления, могущие составить друг другу оппозицию.

Концепция «восьми не» подразумевает отрицание наличия единичных вещей, хотя об этом в сочинениях Цзи Цзана прямо не говорится. Вместе с тем третья пара противоположностей имплицитно свидетельствует об этом. Дело в том, что отрицание тождества и различия – это фактически отрицание единичного, поскольку наличие тождества и различия предполагает наличие как минимум двух единичных вещей, способных составить или тождество, или различие. А отсутствие тождества и различия, наоборот, свидетельствует

об отсутствии того, что могло бы составить либо тождество, либо различие.

Дальнейшее развитие этих суждений выводит Цзи Цзана на обоснование мысли об отсутствии оппозиции между истинным бытием и феноменальным, поскольку не существует какой бы то ни было бинарной оппозиции, а истинно сущее не может рассматриваться как единичное по отношению к феноменальному бытию, как и феноменальное бытие не может быть единичным по отношению к истинному [37, с.329-330].

По сути же истинное бытие совпадает с феноменальным.

Теория «восьми не» была призвана не только освободить человека от стереотипов мышления, обусловленного привязанностью к бинарному принципу видения мира, но и снять эпистемологическое различие между истинным и феноменальным бытием. Однако необходимо сказать, что последователи мадхьямиков и саньлунь достаточно отчетливо сознавали все трудности восприятия их доктрины «восьми не». Действительно, на уровне обыденного мышления невозможно представить отсутствие рождения и смерти, постоянства и прерывности, тождества и различия, прибытия и убытия. Ведь это характеристики бытия, с которыми человек постоянно сталкивается в своей повседневной практике. Тем более трудно перестроить свое мышление по принципу «срединного» восприятия окружающего мира как пустоты.

Эпистемологическое тождество между истинным бытием и феноменальным это тождество между нирваной и сансарой. Это один из важнейших выводов учения о пустоте. К такому пониманию пустоты ближе всех из адептов люцзяцицзун подошел Дао Ань. Цзи Цзан, критически относившийся к учениям шести школ и семи направлений, высоко оценивал концепцию Дао Аня об отсутствии корня. Не случайно он утверждал о том, что Сэн Чжао в своем критическом анализе трех школ семи направлений не критиковал учение Дао Аня.

В цзизановском обосновании нереальности дхарм (дхармы обусловлены причинами, поэтому не имеют собственной природы) отразились концепции Дао Аня об отсутствии корня, а также лидера направления юань хуй цзун Юйдасу о том, что возникшее через причинность – это условная истина.

Тождество истинного и феноменального – как отражение пустоты феноменального, в котором отрицается наличие единичного, ха-

рактизирующего эмпирическое бытие, получило свою дальнейшую разработку в хуаяньской концепции шести видов.

Здесь, как и в учении саньлунь, в основе отрицания эмпирического мира лежит принцип причинного возникновения. Концепция шести видов была внешне сходна с концепцией «восьми не». В хуаянь также была предпринята попытка логической аргументации условности и относительности противоположностей. Но в отличие от «восьми не» хуаяньское учение о шести видах не только доказывало идею пустотности эмпирического бытия и срединности буддийского пути через отрицание противоположностей, но и обосновывало, а вернее подчиняло эти идеи главному хуаяньскому принципу единства, тождества, не-преграды и гармонии. Не случайно шесть видов получили название «Совершенной гармонии шести видов» (Люсян юань жун) [101, с.149].

Шесть видов как признаки бытия вначале были изложены в сочинении Васубандху «Дашабхуми сутра шастра» (*кит.* «Ши ди цзин лунь» – Шастра о сутре десяти земель) [248, с.18]. Однако концепция Васубандху не получила специальной разработки в трудах его непосредственных учеников и последователей, и лишь в сочинениях адептов хуаянь она обрела второе рождение и оформилась в учение о шести видах. Согласно преданиям, второй патриарх школы, Чжи Янь, постиг смысл учения о шести видах в процессе медитации. Но при этом он полагал, что постигнутое в медитации должно быть дополнено рациональным знанием [306, р.154].

Наиболее полные разработки учения о шести видах были представлены в ряде работ Фа Цзана – «Хуаянь цзин и хай бай мэнь», «Хуаянь и чэн цзяо и фэн ци чжан», «Хуаянь цзинь ши цзы чжан», «Хуаянь у цзяо чжан».

Согласно учению о шести «видах», в каждом предмете можно обнаружить шесть следующих видов, или признаков:

- (1) целого (цзун сян);
- (2) части (бе сян);
- (3) тождества (тун сян);
- (4) различия (и сян);
- (5) установления (чэн сян);
- (6) разрушения (хуай сян).

Вид целого возникает, когда множество элементов благодаря причинности образуют некий предмет и предстают перед нами как одно целое.

Вид части, или отдельного, возникает, когда мы осознаем, что элементы, составляющие в своей совокупности некое целое, не составляют единую однородную массу, а сохраняют свою самостоятельность.

Вид тождества предстает перед нами, когда элементы, сохраняющие свою самостоятельность, в своей совокупности образуют единый общий вид, в котором каждый элемент подчинен этому единству, не проявляет себя как нечто самостоятельное и тождествен как всей совокупности элементов, так и каждому из них.

Вид различия обнаруживает себя, когда мы сознаем, что каждый элемент, будучи подчиненным общему виду и составляя со всеми единый вид, в то же время сохраняет свой специфический вид, отличный как от общего вида, так и от видов всех других элементов.

Вид установления возникает, когда все отличающиеся друг от друга элементы благодаря причинности соединяются и взаиморасполагаются определенным образом, тем самым участвуя в образовании (или установлении) единого, целостного, общего вида.

Вид разрушения возникает тогда, когда каждый элемент, участвуя во взаимодействии с другими в установлении единого, целостного, общего вида, сохраняет свое положение, свою позицию.

Шесть видов, в свою очередь, делятся на три противоположные пары:

- (1) часть и целое;
- (2) тождество и различие;
- (3) установление и разрушение.

Однако противоположность этих пар условна, на самом деле они составляют единство. Так, целое, согласно логике Фа Цзана, составлено из частей: не будь частей, не было бы целого. Вместе с тем мы можем говорить о наличии части лишь при наличии целого. Следовательно, целое может быть только там, где есть часть, а часть может быть там, где есть целое. Точно так же нет тождества без различия, как и различия без тождества, нет становления без разрушения, как и разрушения без становления. Из этого вполне диалектического суждения о невозможности существования противоположностей друг без друга Фа Цзан делает выводы, что целое — это есть часть, часть есть целое; тождество есть различие, различие есть тождество; разрушение есть становление, становление есть разрушение. Причем единство здесь не диалектическое, а абсолютное. Эту мысль Фа Цзан демонстрирует на примере с домом. Дом —

это вид целого, балки (т.е. все элементы, составляющие дом) – это вид части. Кроме того, дом – это вид тождества и вид становления, а балки – это вид различия и разрушения. Отсюда он полагает, что дом – это не что иное как балки, поскольку сделан из них, а не из чего-либо другого: «балки – это есть дом. Почему? Потому что они сами по себе могут составить дом» [31, л.861, 861об.].

Основной смысл учения о шести видах можно свести к трем видам.

Первый вывод: противоположности условны, а единство абсолютно.

Второй вывод: все противоположности взаимозависимы, взаимопроницаемы. Причем не только противоположные пары взаимопроницают друг в друга, в отношениях взаимопроницновения находятся и все шесть видов. В примере с домом и балками эта мысль подтверждается утверждением, что дом одновременно – это вид целого, тождества и установления, а балки одновременно – вид части, различия и разрушения. Все взаимосвязано, все проникает друг в друга.

В «Трактате о золотом льве» учение о шести видах излагается следующим образом: «Лев – это вид целого. Пять его различных органов – это вид части.

Все [части льва] возникли из одной причины – они представляют вид тождества. Однако части льва – глаза, уши и т.п. не выходят за границы своего вида – потому составляют вид различия.

Когда все части льва соединяются, они составляют общий вид льва. Это вид установления. Но при этом каждая часть льва занимает свою собственную [функциональную и видовую] позицию. Это называется видом разрушения» [33, л. 944об.].

Идея взаимопроницновения как отражение пустоты – это то, на что обращали особое внимание адепты хуаянь в понимании пустоты. Истоки этой идеи обнаруживаются не только в индубуддийской традиции, но и в древнекитайской, которая не рассматривала противоположности как взаимоисключающие стороны. Инь и ян всегда находятся в гармоничном взаимодействии. Ни то, ни другое не одерживает верх. В философии Чжуан-цзы эта гармония приобретает характер взаимопроницновения. Так в трактате «Чжуан-цзы» мы читаем: «Существует начальное, существует еще не начавшееся начальное, существует и никогда не начинавшееся безначальное. Существует бытие, существует небытие, существуют еще не начав-

шие бытие и небытие; существуют и никогда не начинавшиеся безначальное бытие и небытие. Вдруг [появляются] бытие и небытие, а еще не знают про бытие и небытие. Что же такое в действительности бытие? Что же такое небытие? Ныне я уже что-то сказал, но не знаю, сказанное мною в действительности существует [или] в действительности не существует?

Огромнейшее в Победоносной – кончик осенней пушинки; мельчайшее – гора Великая. Нет жизни долговечнее, чем у того, кто умер младенцем; Пэн Цзу (легендарный долгожитель – Л.Я.) умер преждевременно. Вселенная родилась вместе с нами, тьма вещей с нами едина. Если все едино, то к чему слова? Если уже названо единым, к чему молчать?» [62, с.143].

Третий вывод учения о шести видах сводится к отношениям единого и многого, где единое характеризуется такими качествами, как целое, тождество и установленное, а многое – такими, как часть, различие, разрушение.

Постигший суть шести видов достигает состояния сознания, в котором стираются различия между вещами: большое включает в себя малое, малое включает в себя большое; все проникает друг в друга, все сливается воедино. Сознание освобождается от пространства и времени, прошлое переносится в будущее, будущее – в прошлое. Здесь все становится гармоничным и нет места для противоречий. Это и есть состояния сознания постигшего Праджню, это есть видение вещей в их таковости. Здесь утверждается, что истинно сущее имманентно присуще каждому сознанию в каждый момент их существования, что вполне соответствовало тезису о наличии природы Будды во всем сущем.

Идея взаимопроникновения и не-преграды как характеристика пустоты внешнего мира дополняется в философии хуаянь разработкой учения о пустоте сознания. Учение о сознании излагается в хуаянь в контексте теории причинности. В этих разработках гармонично переплелись доктрины Абхидхармы в интерпретации йогачаров (фа-сян) и Праджняпарамиты в интерпретации мадхьямиков (саньлунь).

Если учение йогачаров о сознании как реальности противопоставлялось учению мадхьямиков о пустоте, то в хуаяньской философии учение о сознании было гармонично вписано в контекст учения о пустоте.

Проблема сознания – одна из наиболее важных проблем в буддизме. Его содержание трактовалось в буддийских школах гораздо ши-

ре, чем мы его понимаем. Сознание включало в себя сознательные и бессознательные, чувственные и рациональные аспекты психики. Как уже отмечалось, понятие «сознание» обозначилось в санскритских сочинениях такими терминами, как «читта», «виджняна», «манас». Эти понятия синонимичны. «Различные названия элемента сознания – читта, манас, виджняна, – по словам О.О. Розенберга, – выражают только различные тонкости анализа: читта – единая форма сознания, виджняна – то же сознание, но рассмотренное с точки зрения его содержания, манас – сознание предыдущего момента» [218, с.186]. В китайских текстах понятие сознания соответственно обозначалось терминами – «синь», «ши», «и».

«Синь» трактовалось как «единая форма» сознания, рассмотренного как целостность вне конкретного анализа его содержания, а «ши» – как сознание, «рассмотренное с точки зрения его содержания», сознание «и», в свою очередь, как сознание, соответствующее манасу.

Адептов хуаянь не интересовало сознание как таковое, рассмотренное с точки зрения его содержания. Оно привлекало их исключительно в плане его отношения к истинно сущему и эмпирическому бытию. Очевидно, поэтому в хуаяньских текстах очень редко встречается термин «ши», отражающий характеристики сознания с точки зрения анализа его конкретного содержания. Он встречается в трактате Фа Цзана «Хуаянь и чэн цзяо и фэн ци чжан» (Трактат, поясняющий значение учения единой колесницы хуаянь), однако рассматривается этот термин в контексте пояснения Фа Цзаном учения хинаяны и йогачаров. Чаще всего в хуаяньских сочинениях используется термин «синь», понимаемый как «единая форма сознания». Более того, в главном тезисе школы фасян о том, что сознание «ши» является единственной реальностью, второй патриарх школы Чжи Янь заменил термин «ши» (виджняну) на «синь» (читту). «Нет никакой реальности, кроме синь, поэтому говорю, что существует только сознание «синь», – писал он в своем сочинении «Десять сокровенных врат в единой колеснице хуаянь» [47, с. 29].

Дословно термин синь переводится как сердце, душа, ум, разум, интеллект, рассудок, мысль, желание, воля [81. Т.4, с.841]. Но ни одно из этих значений не передает точного смысла синь, используемого в хуаяньских текстах, где он включает в себя помимо элементов воли, желания, интеллекта, разума, рассудка и те, которые никогда не были присущи традиционному китайскому синь. Это эле-

менты просветленности и омраченности, чистоты и загрязненности. Другими словами, в традиционно китайское понятие «синь» вводилось сотериологическое содержание, которое не вытесняло собой старое, но вместе с тем становилось доминирующим.

При чтении хуаяньских сочинений очень важно определить контекст, в котором используется понятие «синь». В зависимости от него сознание-синь может пониматься либо как омраченное, непосредственно связанное с данным психическим состоянием индивида, обусловленным его привязанностями к собственному Я и внешнему миру, через которые проявляется его субъективность, либо как просветленное, порвавшее со всеми привязанностями и воспринимающееся как целостность, неизменность и не-дуальность. В первом случае сознание-синь адекватно индивидуальному сознанию человека в его эмпирическом бытии и включает в себя перечисленные выше традиционные элементы, во втором – оно адекватно сознанию, постигшему свою истинно сущую природу, свободную от конкретных психических состояний омраченного сознания. Это сознание, вышедшее за пределы обыденного, омраченного, представляет собой наивысшее, согласно праджняпарамитской концепции, сознание, существующее вне сознания данной личности.

Для уточнения контекста понятия «синь» к нему добавлялись другие термины, конкретизирующие его содержание. Так, присоединение к «синь» термина «ми», дословно означающего «заблуждение», «одержимость», «страсть», позволяло однозначно трактовать сознание-синь как омраченное сознание. В этом случае сознание обозначалось биномом «ми синь» [134]. Однако чаще всего дополнительные термины вводились для выделения просветленного аспекта сознания – синь. Так в хуаяньских текстах часто встречается «синь», которое употребляется совместно с термином «и» (единое) и переводится как единое сознание (и синь), которое подчеркивает целостность и неделимость просветленного сознания, и с термином «чжэнь» (истинный), переводимым как истинное сознание (чжэнь синь), в котором выделялся истинный, незагрязненный аспект сознания-синь [47; 32; 34].

Кроме того, синь встречается совместно с терминами «пути» и «фа» [см.: Фа Цзан. Хуаянь и чэн цзяо и фэнь ци чжан (Трактат, поясняющий значение единой колесницы в хуаянь) // Чжунго фоцзяо сысян цзыляо сюань бян. Т.2. Ч.2]. Пути – это китайская транскрипция санскритского термина «бодхи», означающего просветлен-

ре, чем мы его понимаем. Сознание включало в себя сознательные и бессознательные, чувственные и рациональные аспекты психики. Как уже отмечалось, понятие «сознание» обозначилось в санскритских сочинениях такими терминами, как «читта», «виджняна», «манас». Эти понятия синонимичны. «Различные названия элемента сознания – читта, манас, виджняна, – по словам О.О. Розенберга, – выражают только различные тонкости анализа: читта – единая форма сознания, виджняна – то же сознание, но рассмотренное с точки зрения его содержания, манас – сознание предыдущего момента» [218, с.186]. В китайских текстах понятие сознания соответственно обозначалось терминами – «синь», «ши», «и».

«Синь» трактовалось как «единая форма» сознания, рассмотренного как целостность вне конкретного анализа его содержания, а «ши» – как сознание, «рассмотренное с точки зрения его содержания», сознание «и», в свою очередь, как сознание, соответствующее манасу.

Адептов хуаянь не интересовало сознание как таковое, рассмотренное с точки зрения его содержания. Оно привлекало их исключительно в плане его отношения к истинно сущему и эмпирическому бытию. Очевидно, поэтому в хуаяньских текстах очень редко встречается термин «ши», отражающий характеристики сознания с точки зрения анализа его конкретного содержания. Он встречается в трактате Фа Цзана «Хуаянь и чэн цзяо и фэн ци чжан» (Трактат, поясняющий значение учения единой колесницы хуаянь), однако рассматривается этот термин в контексте пояснения Фа Цзаном учения хинаяны и йогачаров. Чаще всего в хуаяньских сочинениях используется термин «синь», понимаемый как «единая форма сознания». Более того, в главном тезисе школы фсян о том, что сознание «ши» является единственной реальностью, второй патриарх школы Чжи Янь заменил термин «ши» (виджняну) на «синь» (читту). «Нет никакой реальности, кроме синь, поэтому говорю, что существует только сознание «синь», – писал он в своем сочинении «Десять сокровенных врат в единой колеснице хуаянь» [47, с. 29].

Дословно термин синь переводится как сердце, душа, ум, разум, интеллект, рассудок, мысль, желание, воля [81. Т.4, с.841]. Но ни одно из этих значений не передает точного смысла синь, используемого в хуаяньских текстах, где он включает в себя помимо элементов воли, желания, интеллекта, разума, рассудка и те, которые никогда не были присущи традиционно китайскому синь. Это эле-

менты просветленности и омраченности, чистоты и загрязненности. Другими словами, в традиционном китайское понятие «синь» вводилось сотериологическое содержание, которое не вытесняло собой старое, но вместе с тем становилось доминирующим.

При чтении хуаяньских сочинений очень важно определить контекст, в котором используется понятие «синь». В зависимости от него сознание-синь может пониматься либо как омраченное, непосредственно связанное с данным психическим состоянием индивида, обусловленным его привязанностями к собственному Я и внешнему миру, через которые проявляется его субъективность, либо как просветленное, порвавшее со всеми привязанностями и воспринимающееся как целостность, неизменность и не-дуальность. В первом случае сознание-синь адекватно индивидуальному сознанию человека в его эмпирическом бытии и включает в себя перечисленные выше традиционные элементы, во втором – оно адекватно сознанию, постигшему свою истинно сущую природу, свободную от конкретных психических состояний омраченного сознания. Это сознание, вышедшее за пределы обыденного, омраченного, представляет собой наивысшее, согласно праджняпарамитской концепции, сознание, существующее вне сознания данной личности.

Для уточнения контекста понятия «синь» к нему добавлялись другие термины, конкретизирующие его содержание. Так, присоединение к «синь» термина «ми», дословно означающего «заблуждение», «одержимость», «страсть», позволяло однозначно трактовать сознание-синь как омраченное сознание. В этом случае сознание обозначалось биномом «ми синь» [134]. Однако чаще всего дополнительные термины вводились для выделения просветленного аспекта сознания – синь. Так в хуаяньских текстах часто встречается «синь», которое употребляется совместно с термином «и» (единое) и переводится как единое сознание (и синь), которое подчеркивает целостность и неделимость просветленного сознания, и с термином «чжэнь» (истинный), переводимым как истинное сознание (чжэнь синь), в котором выделялся истинный, незагрязненный аспект сознания-синь [47; 32; 34].

Кроме того, синь встречается совместно с терминами «пути» и «фа» [см.: Фа Цзан. Хуаянь и чэн цзяо и фэнь ци чжан (Трактат, поясняющий значение единой колесницы в хуаянь) // Чжунго фоцзяо сысян цзыляо сюань бян. Т.2. Ч.2]. Пути – это китайская транскрипция санскритского термина «бодхи», означающего просветлен-

му бытию. Наивысшее сознание это есть природа Будды, это есть Праджня. С другой стороны, отношение наивысшего сознания и индивидуальных сознаний – это только одна сторона хуаяньской концепции сознания, другую ее сторону составляли отношения между индивидуальным сознанием и эмпирическим миром, которые строятся по тому же принципу, что и отношения между (высшим сознанием) истинной сущностью и индивидуальными сознаниями. Если истинная сущность считалась проявляющейся через индивидуальные сознания, то индивидуальное сознание, в свою очередь, рассматривалось как проявляющееся через эмпирический мир.

Однако отношение индивидуального сознания и эмпирического бытия нельзя представить как отношения сущности и явления. Индивидуальное сознание рассматривалось как причина эмпирического мира. Фа Цзан писал: «Когда видишь пылинку, то [знаешь], что пылинка – это проявление собственного сознания, потому что собственное сознание становится причиной для [существования пылинки]. А так как дхарма (имеется в виду пылинка. – Л.Я.) возникает в сознании лишь после того, как проявляется причина, то мы говорим, что пылинка – это дхарма, возникшая через причину. В сутре говорится, что все дхармы возникли из причин, без причин нет возникновения. Погружение в сансару [происходит] из-за причин. Вне их нет ничего. В конечном счете нет дхармы вне сознания, она может возникнуть лишь тогда, когда сознание станет причиной» [34, л. 44].

В этом фрагменте пылинка олицетворяет собой все предметы и явления эмпирического мира, составляющие содержание проекции индивидуального сознания. Но индивидуальное сознание, в отличие от йогачаровского сознания (фасян) не обладает реальным существованием, поскольку не является единственной и конечной причиной всех своих проекций. Индивидуальное сознание, напомним, находится в таких же отношениях с предметами и явлениями эмпирического мира, в каких находится истинная сущность с индивидуальными сознаниями.

Индивидуальное сознание может существовать только как проектирующее предметы эмпирического мира, поэтому оно не может мыслиться оторванно от своей проекции, которая, в свою очередь, также считается причиной его существования. Иначе говоря, причина существования сознания находится не в высшей по сравнению с ней реальностью, а в ее же собственной проекции, не имеющей

собственной природы и функционирующей как ее «продукт». Не будь проекции – не было бы самого сознания, не будь сознания – не было бы проекции.

Фа Цзан пишет: «Пылинка является причиной сознания, а сознание – причиной пылинки» [34, л. 44об.]. И пылинка, и сознание являются причинами появления друг друга. Однако, несмотря на их взаимообусловленность, сознание все-таки первично по отношению к пылинке. Такой вывод вытекает из текста Фа Цзана. Дело в том, что, говоря о сознании как причине пылинки, Фа Цзан использует термин «инь», который означает главную, первичную причину, а говоря о пылинке как причине сознания употребляет термин «юань», имеющий значение вторичной по отношению к «инь» причины, или второстепенной причины [320, р. 440].

«[Главная] причина сама по себе не существует, утверждает Фа Цзан, – а существует благодаря [второстепенной] причине; второстепенная причина сама по себе не существует, а существует благодаря главной причине» [31, л. 44об.]. Такая взаимосвязь главной и второстепенной причин, или индивидуального сознания и эмпирического мира, представлялась адептам хуаянь очень важной для их сотериологии. Ведь если принять сознание за причину эмпирического мира, независимо от него существующую, то необходимо признать за индивидуальным сознанием право быть либо конечной причиной (субстанцией), либо зависящей от другой, более высокой, причины.

Вторая версия, как было уже рассмотрено, исключалась, а что касается первой, то она противоречила их сотериологии. Ведь признание индивидуального сознания конечной причиной означало бы наличие у нее собственной природы, а это было бы равнозначно признанию реальности собственного Я. Вместе с тем признание независимости индивидуального сознания от эмпирического мира могло бы привести к признанию реальности дуализма субъекта и объекта, что также было недопустимо. Поэтому адепты хуаянь постоянно сосредоточивались на взаимозависимости и взаимосвязи сущего и индивидуального сознания, с одной стороны, индивидуального сознания и эмпирического мира – с другой. Поставив сознание в зависимость от проецируемого им эмпирического мира, Фа Цзан тем самым вводит сознание в контекст пустоты.

Продолжая логически развивать эти принципы, он приходит к выводу о наличии взаимозависимой связи между предметами и яв-

лениями внутри самого эмпирического мира. Согласно их суждениям, любое явление или предмет эмпирического мира – это результат действия двух причин, главной и второстепенной. В свою очередь, каждое явление или предмет эмпирического мира может стать причиной другого явления или предмета, но совместно с главной причиной. Самостоятельно, без главной причины, подняться до уровня причин предмет не сможет. В то же время он сам является следствием другого предмета, ставшего его причиной, но совместно с главной.

Таким образом, получается, что каждый предмет или, говоря словами Фа Цзана, каждая пылинка существует в зависимости от другой пылинки, являясь в то же время причиной третьей пылинки, которая, в свою очередь, также является причиной четвертой и т.д., а все они вместе зависят от главной причины, т.е. от индивидуального сознания, которое, в свою очередь, зависит от них – всех и каждого. Одна пылинка совместно с главной причиной становится причиной всех пылинок, как и все пылинки совместно с главной причиной становятся причиной одной пылинки. Иначе говоря, если явление А зависит от явления В, а явление В зависит от С, то А также зависит от С. Кроме того, А и В зависят от С; В и С зависят от А; А и С зависят от В и т.п. [281, с. 240].

Все взаимообусловлено, все взаимозависимо, одно обуславливает все, все обуславливает одно. Истинная сущность взаимообусловлена с индивидуальными сознаниями, индивидуальные сознания – с эмпирическим миром, а предметы и явления эмпирического мира – друг с другом. Все едино. Разрозненность – пустота.

Единство и взаимозависимость всех пылинок (предметов и явлений эмпирического мира) обусловлены тем, что в основе каждого из них лежит общая и главная причина – индивидуальное сознание. А единство и взаимозависимость всех индивидуальных сознаний вытекают из положения о том, что все они одновременно и полностью содержат в себе целостную и неделимую истинную сущность, понимаемую как единое или же истинное сознание. В этом единстве и взаимозависимости обладает истинным существованием только единое сознание. Но, повторяем, единое сознание вне индивидуальных немислимо. Индивидуальное сознание также обладает существованием, но это существование нельзя назвать истинным, поскольку оно омрачено индивидуальным Я, порождающим дуализм своей самости и внешнего мира. Внешний мир, как продукт инди-

видуального сознания, не обладает существованием, он иллюзорен.

Здесь хуаяньские мыслители, как и адепты фасян, неоднозначно подходят к проблеме существования. Если адепты фасян в вопросе о внешнем мире ограничивались лишь признанием его иллюзорности и производности от сознания, то Фа Цзан не ограничивался этим. Признание наличия обратной зависимости сознания от эмпирического мира требовало более подробных пояснений относительно степени нереальности эмпирического мира, как и ее причины – сознания. Другими словами, необходима была дополнительная аргументация иллюзорности (пустотности) эмпирического мира. Эти аргументации мы находим в рассмотренном выше учении о шести видах, которое является ни чем иным как иллюстрацией пустоты эмпирического мира.

Внимание патриархов хуаянь к эмпирическому бытию было вызвано не только и не столько стремлением доказать его пустоту (иллюзорность), хотя и эта цель представлялась немаловажной. Главное, что интересовало их в эмпирическом бытии – это его неотъемлемость от сознания. Эмпирическое бытие мыслилось как составная часть сознания, составляющая основное содержание его индивидуального Я. Поэтому анализ эмпирического бытия – это, по сути, анализ содержания индивидуального Я, а доказательство его нереальности – это, во-первых, доказательство ложности Я, во-вторых, доказательство реальности только сознания (вэй синь), в-третьих, доказательство пустоты сознания, в-четвертых, доказательство наличия единой взаимозависимой связи.

В своем доказательстве иллюзорности эмпирического мира Фа Цзан, как и Цзи Цзан, обращает внимание на доказательство отсутствия его важнейших характеристик. Например, как и Цзи Цзан, он доказывает, отсутствие рождения. Однако если в саньлунь доказательства строились на основе посылки об отсутствии собственной природы, а отсутствие собственной природы выводилось из обусловленности причинностью, то в хуаянь было обращено внимание на доказательство самого тезиса об отсутствии собственной природы.

В сочинении Фа Цзана «Хуаянь цзин и хай бай мэнь» читаем: «Пылинка является вспомогательной причиной для сознания, а сознание – главной причиной для пылинки. И лишь когда соединяются главные и второстепенные причины, тогда рождаются иллюзорные внешние виды. Поскольку [они] рождаются из причин, то не должны иметь собственной природы. Почему? Потому, что ныне пылин-

ка не является причиной самой себя, а зависит от сознания, а сознание не исходит из самого себя, а также зависит от вспомогательной причины. А так как (пылинка и сознание. – Л.Я.) взаимозависимы, то рождение не исходит из постоянных причин (не вызвано постоянными причинами), поэтому называется отсутствием рождения.

Ныне называется рожденным только то, что рождено причиной. И когда мы поймем, что рожденное не имеет природы, тогда [поймем], что нет рождения. Рождение и не-рождение взаимно устанавливаются и разрушаются. Когда разрушаются, тогда нет рождения, когда устанавливаются, тогда есть рождение, обусловленное причинностью. А так как и рождается, и разрушается, то во время рождения нет рождения. Понимание этого называется постижением отсутствия рождения» [34, л. 44об.].

Фа Цзан отрицает наличие объективных (постоянных) причин, обуславливающих действительное рождение вещей. Причины субъективны. Ведь когда мы наблюдаем возникновение вещи в зависимости от другой, необходимо помнить, что в конечном счете в основе этой причинно-следственной связи и лежит главная причина – сознание, а потому рожденное лишено объективности. А поскольку обе причины – и сознание, и «пылинка» – не обладают самостоятельным существованием, рожденное лишено реальности или, говоря словами Фа Цзана, своей природы. Вместе с тем нет рождения, которое не было бы обусловлено причиной, как и нет причины вне сознания. Поэтому в процессе рождения нет рождения как такового, т.е. нет рождения реальной вещи.

Однако отсутствие рождения не является отсутствием рождения в буквальном смысле слова. Фа Цзан, как и его предшественники, пытается избежать крайностей в своих суждениях и быть верным буддийскому принципу срединного пути, что способствовало его диалектическому (с немалой примесью релятивизма) подходу к проблеме эмпирического бытия. Поэтому он предпочитает говорить о том, что, когда мы видим рождение данной вещи, на самом деле это не есть рождение именно этой вещи, за которой мы наблюдаем. Но нельзя отрицать наличие рождения, обусловленного причинностью, хотя из-за субъективности причин и их несамостоятельности также нельзя утверждать, что рожденное обладает реальным существованием. А поскольку рожденное не обладает реальным существованием, нельзя говорить о каком-либо рождении. Внешний вид принимаемого за рожденное – это вид отсутствующего на самом

деле. В контексте понимания вида отсутствующего на самом деле вводится понятие «отсутствие вида» (*кит.* у сян). Понятие отсутствия вида это еще одна из характеристик понятия пустоты. По этому поводу Фа Цзан пишет следующее: «Внешний вид маленькой круглой пылинки возник в результате проекции собственного сознания и является фальшивым и нереальным. Ныне, когда не появляются привязанности к [внешнему миру. – Л.Я.], понимаем, что внешний вид пылинки иллюзорен и нереален, является порождением сознания [рожден сознанием]. Понимание отсутствия собственной природы называется отсутствием вида.

В сутре [Хуаянь цзин. – Л.Я.] говорится: «Изначальная природа всех дхарм пустотна и не имеет никакого вида». И хотя нет привязанностей [к внешнему виду], этим идея не-существования полностью не исчерпывается.

Поскольку внешний вид не имеет своей сущности, но природа дхармы [тем не менее] устанавливается, то дхармы становятся опорами отсутствующего вида. А так как дхармы не теряют своего вида, внешний вид не является внешним видом, а не-внешний вид является внешним видом. Внешний вид и отсутствие внешнего вида на самом деле не имеют различий. Эта идея отсутствия вида подобна веревке, которую приняли за змею. Мы видим, что это вовсе не змея, но понимаем, что веревка послужила основанием [вида] отсутствующей змеи. [Точно так же] дхармы являются основанием отсутствующего внешнего мира, они и есть вид отсутствующего вида» [34, л. 44об.].

Суждения Фа Цзана о дхармах как об опорах строятся в русле абхидхармического учения о дхармах как носителях признаков. Однако здесь принципы Абхидхармы используются в качестве дополнительного средства, применяемого для обоснования идей, внешне сходных с идеями адептов саньлунь. Вспомним их теорию пустоты, согласно которой пустота, отрицая реальность внешнего мира, вместе с тем не означает абсолютное отсутствие чего бы то ни было. Здесь подразумевается лишь то, что внешние признаки предмета, которые мы воспринимаем как реальные, в действительности не таковы, какими они должны быть на самом деле.

Таким образом, мы получаем наглядную иллюстрацию мирного сосуществования идей йогачаров и мадхьямиков (фасян и саньлунь) в учении хуаянь. Утверждение об отсутствии рождения предметов и наличия их внешних признаков явилось следствием отрицания объ-

ективности причин. Отношения между предметами эмпирического мира всегда опосредованы сознанием. Вне сознания нет причин. Возникновение и существование одной вещи в зависимости от другой, а также восприятие внешнего вида этой вещи являются результатом психики отдельного индивида, а не объективно существующей причины. Но и здесь нельзя сказать, что причинно-следственная связь – это целиком продукт психики индивида, поскольку сама психика также включена в цепь причинно-следственных связей. Поэтому оценка адептами хуаянь процессов, обусловленных причинностью, не отличается категоричностью. С одной стороны, признается факт рождения, с другой – отрицается рождение этой вещи. Но любые причинно-следственные связи предполагают бинарность, а бинарность, согласно буддистам, – это следствие омраченности сознания. Поэтому в сутрах Праджняпарамиты одной из важнейших была проблема отсутствия оппозиции субъекта и объекта как отражения бинарности эмпирического бытия. Отсюда следует, что причинность есть фактор омраченного сознания, поэтому утверждения о том, что вещь возникла в результате причинности, условны и относительны. Условны и относительны и утверждения, что в причинно-следственной связи существует последовательность смены одного явления другими, предшествование возникновения одной вещи возникновению другой, так как хуаяньская концепция отрицает различие последовательности действий во времени и время как объективную характеристику действительного бытия.

В трактате Фа Цзана «Хуаянь цзинь шицзы чжан» читаем: «Мгновение делится на три времени, [о которых] говорю: прошедшее, настоящее и будущее. Каждое из этих трех времен в свою очередь имеет прошедшее, настоящее и будущее. В итоге каждое из этих трех имеет по три [времени], образуя десять времен, соединившихся в один отрезок. Хотя каждое из девяти времен отделено [одно от другого], но установились они и продолжают оставаться в гармонии, не препятствуя [друг другу] и мыслятся как одно» [33].

За отрицанием временных характеристик эмпирического бытия следует отрицание и пространственных характеристик. Фа Цзан пишет: «Круглая пылинка имеет маленький вид, а высокая и широкая гора Сюй Ми (транскрипция санскритского названия горы Сумеру – Гималаи) большой. Однако маленький и большой виды этой пылинки и той горы взаимно включаются друг в друга, обуслови-

ваются сознанием, вращаются [в нем], и нет здесь рождения и уничтожения. Так, когда видишь высокую и широкую гору, то это твое сознание производит большое, и нет другого большого, а когда видишь маленькую круглую пылинку, то это тоже твое сознание производит маленькое, и нет другого маленького. Сознание, которое видит высокую и широкую гору, проявляет и пылинку. Поэтому маленькое включает в себя большое» [34, л. 44об.].

Утверждения об относительности и необъективности пространственных характеристик бытия мы также встречаем в сочинении Ду Шуня «Хуаянь фа цзе гуань», где говорится, что пылинка одновременно может быть большой и маленькой, широкой и узкой, далекой и близкой [27, л. 892об. - 894].

В отрицании объективности пространственно-временных характеристик бытия примечательно следующее: это не просто деструктивное отрицание пространства и времени, а утверждение о взаимовключении противоположных характеристик, когда малое включает в себя большое, а будущее включает прошлое. В итоге утверждаются абсолютная всеобщая взаимосвязь и взаимообусловленность, где все относительно. Но относительность трактуется не как условность предметов по отношению друг к другу, а буквально – как отсутствие различий между вещами и явлениями, составляющими противоположность.

Противоположности как реальные характеристики бытия также отрицаются. Эта мысль имела исключительное значение не только для адептов хуаянь, но и для всех китайских буддистов. На отрицании противоположностей строилась концепция срединного пути. Этому была посвящена концепция «восьми не» школы саньлунь и концепция шести видов школы хуаянь. Отрицание противоположностей явилось основой для отрицания оппозиции субъекта и объекта, для утверждения не-преграды, единства и тождества всего сущего, являющихся главной характеристикой пустоты в китайском буддизме.

КОНЦЕПЦИЯ ТАКОВОСТИ (ТАТХАТЫ). ТАКОВОСТЬ ПУСТОТЫ

Праджня как мудрость, отражающая наивысшее состояние сознания – это просветленное сознание, которое видит вещи в том виде, в каком они существуют на самом деле, вне их преломленности через омраченное сознание. Видение вещей в том виде в каком они пребывают на самом деле – это видение вещей в их таковости.

Таковость – татхата (*кит.* жу) является важнейшим понятием сутр Праджняпарамиты и стоит в одном ряду с другими буддийскими понятиями, отражающими состояние наивысшего, просветленного сознания. Л. Мьяль выделяет в «Аштасахасрикапраджняпарамите» четыре основных термина, обозначающих наивысшее состояние сознания. Это такие термины, как «праджняпарамита», «сарваджнята», «ануттара самьяк самбодхи» и «татхата» [190, с. 204]. Все четыре термина, по сути, являются синонимами в их отражении конечной цели спасения.

Ануттара-самьяк-самбодхи (*кит.* аноудоло саньнисаньпути) переводится как наивысшее, всеобъемлющее просветление. Именно такое просветление получил Будда Шакьямуни под деревом бодхи на берегу Найраньджаны. Д.Т. Судзуки считает, что этот термин является синонимом японского «сатори», китайского «у» [229, с.273]. В энциклопедическом словаре Динфубао «Фосюз да цыдянь» говорится о том, что момент постижения Буддой Дхармы называется ануттарой-самьяк-самбодхи [260, с.730].

Сарваджня (*кит.* сапожо или итечжи) в переводе означает всеобъемлющую мудрость. В словаре Динфубао говорится, что сарваджней называется всеобъемлющая мудрость. Сарваджня (итечжи) – это другое название Праджняпарамиты [260, с.1403].

Татхага (таковость, *кит.* жу) – это истинный вид каждой дхармы, такой ее вид, каковой она является на самом деле. Внешнее проявление этой дхармы не имеет истинного вида, оно лишено реальности, в этом смысле дхарма пуста. Пустота – это истинный вид дхармы. Он таков, каким был изначально! Поэтому называется таковостью. Таковость составляет природу каждой дхармы, природу всех дхарм

(кит. фа син). И, наконец, таковость – это то, что существует в своем истинном виде – это истинное существование – это истинно сущее.

Здесь надо сразу же оговориться, что термина, однозначно эквивалентного термину «истинно сущее», в китайском буддизме нет. По словам О.О. Розенберга: «Основными проблемами буддийской систематической литературы являются вопросы о свойствах истинно-сущего и о спасении» [218, с.244]. Все буддийские школы, считал он, были едиными во мнении о том, что эмпирическое бытие представляет собой волнения или же омраченность «истинно сущей реальности», которые безначальны во времени, как и безначально само истинно сущее. А их разногласия сводятся, главным образом, к двум вопросам: «о сущности истинно реального и об отношении его к проявлению, т.е. к фактическому бытию в моменте, и к эмпирическому или иллюзорному бытию» [218, с.246].

Однако концепция истинно сущего в книге О.О. Розенберга не получила подробной разработки. Его анализ философского содержания буддизма был непосредственно привязан к теории дхармы, а само понятие дхармы не было рассмотрено в контексте учения об истинно сущем. Вместе с тем понятие истинно сущего представляется весьма перспективным в плане анализа философского содержания сутр Праджняпарамиты. Его семантическое поле: «имеющийся в действительности», «подлинный», «настоящий», «то же, что и бытие», «самое главное и существенное в чем-то», «внутреннее содержание» и т.п. [См.: Словарь русского языка АН СССР. М., 1984. Т. 4, с. 314; Даль. Толковый словарь. М., 1955. Т. 4, с. 368] может быть соотнесено с буддийскими понятиями, которые по сути синонимичны понятию «природа Будды» и характеризуются как противоположные страданию и его причине - ложному Я. Это, с одной стороны, термины индийского буддизма, переведенные с санскрита на китайский язык, например бхутатагхата (*кит.* чжэньжу – истинная таковость), Татхагата-гарбха (*кит.* Жулай цзан – сокровищница Татхагаты), Татхагата (*кит.* Жулай – так пришедший), дхармакайя (*кит.* фашэнь – тело дхармы) и т.п., с другой стороны, термины, заимствованные из китайской философии, например, дао, ли, чжэнь, синь и т.п. Однако ни одно из перечисленных выше понятий не переводится однозначно как истинно сущее. Главное значение истинно сущего, с которым соотносятся значения соответствующих буддийских понятий, – это *существование*, это то, что *есть* на самом деле, что *существует* изначально. Причем существование

в китайском буддизме не связано с наличием конкретных вещей, здесь имеются в виду не сущие вещи, а сущее как таковое, «сущее само по себе». Такое понимание истинно сущего весьма схоже с западноевропейским пониманием бытия как «сущего само по себе», адекватного реальности, подлинности, истинности [67. 278; Доброхотов А.Л. Категория бытия в западноевропейской философии. М., 1986, с.6]. Сущее в обоих случаях рассматривается как тождественное само себе. Однако в отличие от западноевропейской философии понятие истинно сущего в китайском буддизме не может быть определено с точки зрения пространственно–временных характеристик, оно несовместимо с миром явлений, не допускает наличия инобытия, в нем нет разделения на сущность и существование, оно не включает в себя элементы субстратности, и, наконец, к нему неприменимо знаменитое изречение Парменида «мыслить и быть одно и то же» [67, с.287]. В этом смысле понятие истинно сущего более всего соответствует содержанию татхаты. Оно не есть тождество мысли, но оно есть отражение наивысшего состояния сознания.

Следует выделить два специфических аспекта понятия «татхата» как отражающего наивысшее состояние сознания: во-первых, его онтологический акцент в отражении высшего состояния сознания, во-вторых, его имманентность феноменальному миру. В понятии «татхата» наиболее наглядно отразились представления буддистов о наличии природы Будды во всем сущем и тождестве нирваны и сансары.

Четыре термина: «праджняпарамита», «сарваджнята», «ануттара самьяк самбодхи» и «татхата» – это термины, отражающие состояние сознания, достигшего спасения. Однако, по мнению Л. Мялля, они не являются синонимами, представляют собой «основные элементы отличающихся друг от друга подструктур» [190, с.204]. Согласно Д.Т.Судзуки, «Понятие татхата (таковость), или бхутата (действительность), относится к метафизике. Нирвана считается духовным состоянием, в котором успокоены все страсти. Татхагата-гарбха имеет скорее психологический, нежели онтологический оттенок, шуньята является негативным термином, имеющим отношение к эпистемологии [229. Ч.1, с.108].

В Китае понятия «ануттара самьяк самбодхи» и «сарваджня» не получили достаточно широкого распространения. Большую популярность имело понятие татхаты, при этом основной акцент в понимании татхаты был сделан на его онтологическом аспекте, на его феноменальном контексте.

Понятие «татхата» проникло в Китай с сутрами Праджняпарами-

ты. Первый переводчик праджняпарамитской литературы Чжи Чань в качестве эквивалента понятию «татхата» использовал понятие «бэнь у» (отсутствие корня). Этот термин, заимствованный из философии сюаньсюэ, отражал онтологическую интерпретацию наивысшего состояния сознания. Позже, в учении Дао Аня, понятие «бэнь у» использовалось в качестве характеристики главных признаков понятия пустоты. Со временем, по мере совершенствования техники переводов, понятие «татхата» стало передаваться на китайский язык через кальку посредством термина «жу», который имеет такие значения как: «походить на...», «быть схожим с ...», «быть таким же как...», «такой как...» и т.п. [81, с.420]. В текстах китайских буддистов термин «жу» чаще употребляется с термином «чжэнь» и переводится как истинная таковость, что соответствует санскритскому «бхутататхата».

В текстах Праджняпарамиты понятие «татхата» было тесно привязано к понятию пустоты. Пустота рассматривалась как таковость, но, по определению Динфубао, если таковость сутр Праджняпарамиты устанавливала пустоту, то таковость Лотосовой сутры устанавливала одну из важнейших характеристик пустоты – срединность [260, с.544]. Таковость Лотосовой сутры акцентировала свое внимание на онтологическом аспекте, на ее имманентности феноменальному миру. Таковость пустоты получила яркое отражение в философии фасян, таковость срединности – в философии школ тяньтай, хуаянь и чань.

В школе фасян учение об истинной таковости было привязано к учению о дхармах, характеризующих истинно сущие аспекты сознания. Поэтому фасяновскую концепцию таковости мы можем понять лишь в контексте ее учения о дхармах, составляющих поток сознания. Сознание рассматривается как единственная реальность, для его обозначения в фасян использовался термин «ши», основное смысловое значение которого – «знание», «ум». Очевидно, этот факт стал решающим при выборе термина «ши» в его обозначении единственной реальности, поскольку, по словам Радхакришнана, «что бы мы ни говорили о естественном мире, даже то, что он существует вне нас, внутренний опыт отрицать нельзя. Наше знание может не быть собранием истин природы, но никто не будет отрицать его существования. Знание существует. Его наличие очевидно» [212, с.537].

В трактате «Чэн вэй ши лунь» внешний мир и ложное Я рассматривались как проекция сознания-ши. И, если проекция объявлялась нереальной, не существующей на самом деле, то сам источ-

ник проекции – сознание-ши – как существующий на самом деле. Вместе с тем сознание-ши не идентифицировалось в учении фасян с истинно сущим. Иначе говоря, реально сущее в фасян не воспринималось как тождественное истинно сущему и не всякое существование рассматривалось как истинное. Поэтому адепты фасян не идентифицировали реально сущее «ши» с понятием «истинная таковость» в отличие от адептов саньлунь, которые идентифицировали пустоту, понимаемую ими как реально сущее, с истинной таковостью. Понятие истинной таковости подчеркивало момент реальности истинно сущего, указывая на то, что оно действительно существует, является таковым. Очевидно, поэтому в текстах фасян придавалось большое внимание разъяснению сути «истинной таковости» как истинно сущего. Понимание истинно сущего как истинной таковости объяснялось теорией дхарм, в контексте которой раскрывалось содержание сознания.

Тексты Праджняпарамиты, делавшие акцент на иллюзорности не только собственного Я, но и окружающего Я внешнего мира, обратили в первую очередь свое внимание на отрицание реальности дхарм, которое осуществлялось в рамках абхидхармических схем.

Классические схемы абхидхармической теории, изложенные в сочинении Васубандху «Абхидхарма-коша», были переведены Сюань Цзаном под названием «Цзюйшэ лунь». Это сочинение легло в основу формирования школы цзюйшэ, которая объявила своим главным каноном «Абхидхарма-кошу» (Цзюйшэ лунь) и развивалась в традициях индийской хинаяны.

Школе фасян были присущи общие со школой цзюйшэ принципы смыслового и структурного построения дхармической теории. Однако в трактовках самого понятия «дхарма» они существенно расходились. Основное различие в их понимании дхармы состояло в том, что школа цзюйшэ признавала реальность существования дхарм, а школа фасян отрицала. Главное сочинение школы трактат «Чэн вэй ши лунь» начинается с подробного анализа нереальности Я и дхарм, который отражал также и убежденность адептов фасян в нереальности внешнего мира. Однако смысл отрицания дхарм, представленный в трактате, гораздо шире, чем просто отрицание внешнего мира. Здесь дхармы отрицаются как не имеющие отношения к природе существования. Им отказывается в онтологическом статусе. Они не могут вступать ни в какие отношения с природой существования, о них нельзя сказать, иллюзорно или истинно они

существуют. Они не имеют и трансцендентального значения, а, наоборот, являются внешними выражениями того, что скрыто от нашего зрения. В этом смысле дхармы – не более чем знаки описания того, что существует иллюзорно или же реально. В этом значении О.О. Розенберг определял дхармы как носители признака. «Дхарма, – писал он, – понимается как «носитель признака» – проявления. «Признаки» – это те элементы, на которые был разложен поток сознания и его содержания» [218, с.105].

Таким образом, дхармы – это символические характеристики сущего, но ни в коем случае не само сущее. Посредством дхарм осуществляется рациональное описание как явного, так и скрытого от нашего глаза трансцендентального существования «только сознания», поэтому дхармы суть знаки описания сознания.

Школы цзюйшэ и фасян расходились и в определении общего количества дхарм: школа цзюйшэ насчитывала 75 дхарм, фасян – 100. Дхармы в той и другой школе классифицировались по определенным признакам, причем принципы классификации, несмотря на наличие общих черт, также несколько различались.

Школа цзюйшэ делила 75 дхарм на «подверженные бытию» (*кит.* вэй фа, *санскр.* санскрита дхармы) и «неподверженные бытию» (*кит.* увэй фа, *санскр.* асанскрита дхармы).

Дхармы, подверженные бытию, характеризовались такими признаками, как рождение, пребывание, изменение и исчезновение, а неподверженные бытию – такими, как пустота, отсутствие рождения и отсутствие исчезновения [218, с.127-128]. Если первые дхармы считались неблагоприятными для спасения, то вторые, наоборот, как способствующие ему. В философском плане первые рассматривались как отражение иллюзорного эмпирического бытия, как причина ложного Я, а вторые – как признаки абсолютной реальности. Однако, по мнению Розенберга, этот вопрос вызывал большие споры среди различных школ.

Подверженные бытию дхармы, в свою очередь, делились на четыре группы. Первую группу составляли чувственные дхармы (в тексте «Чэн вэй ши лунь – «сэ», *санскр.* рупа, *досл.* – форма). Адепты цзюйшэ насчитывали 11 таких дхарм.

За чувственными дхармами следовала группа, а точнее, одна дхарма сознания (*кит.* синь, *санскр.* читта). Далее следовали дхармы, составляющие содержание сознания (в тексте – «синь со фа»; *санскр.* акушала-махабхумика). В научной литературе они часто

переводятся как дхармы, связанные с психическими процессами, и составляют самую большую группу – 46 дхарм. Последняя, четвертая группа – это дхармы действия, не соответствующие сознанию (в тексте – «синь бусян ин син фа», *санскр.* - читта випраюктусанскара). Их также называют дхармами, не соответствующими сознанию – санскарами. В цзюйшэ насчитывается 14 таких дхарм [272, 308]. Остальные три дхармы составляют отдельную категорию дхарм, не подверженных бытию.

В школе фасян сохранилось деление подверженных бытию дхарм на 4 группы. Вместе с тем неподверженные бытию дхармы не выделялись в отдельную категорию, а наряду с четырьмя группами дхарм, подверженных бытию, составляли пятую группу дхарм. На первый план в своей классификации адепты фасян выдвигали дхармы сознания. В отличие от школы цзюйшэ, фасян не исчерпывает эту группу лишь одной дхармой, а увеличивает до восьми дхарм. Вслед за дхармами сознания адепты фасян расположили дхармы, составляющие содержание сознания, увеличив их число до 51 дхармы. Далее они расположили чувственные дхармы. Их количество не изменилось – в фасян их также 11 дхарм. Дхармы, не соответствующие сознанию, были оставлены на своей четвертой позиции, однако число их возросло до 24 дхарм. И, наконец, пятая группа – это дхармы, неподверженные бытию, всего 6 дхарм. Дхармы надеяния рассматривались как дхармы, которые участвуют в проявлении истинной природы, которую адепты фасян идентифицируют с истинной таковостью (чжэнь жу). Истинная таковость, напомним, – это истинная реальность в том виде, в каком она есть на самом деле. И эта трактовка школы фасян не отличается от праджняпарамитской трактовки. Однако, если в праджняпарамитской трактовке истинная таковость была тесно привязана к феноменологическому контексту, то в трактовке фасян истинная таковость противопоставлялась феноменальному, такая трактовка вытекала из их учения о дхармах сознания.

Дхармы сознания в классификации дхарм фасян являются центральными, поскольку сознание представляет собой единственную реальность. Наличие, помимо дхарм сознания, других дхарм не означает признание адептами фасян другой реальности. Эти дхармы являются не чем иным, как отражением функций и свойств сознания, и ничего другого. Их присутствие указывает на тот или иной уровень глубины и тонкости анализа. Четыре последние группы

дхарм, повторяем, представляют собой не что иное, как те же дхармы сознания, но рассмотренные с точки зрения его конкретного содержания. При этом вторая, третья и четвертая группы дхарм характеризовали феноменальный аспект сознания, который в фаян рассматривался как не соответствующий истинно сущему. Содержание истинно сущего или же таковости отражалось пятой группой дхарм. Однако понимание дхарм таковости (татхаты) может быть понято только в контексте четырех предыдущих групп дхарм.

Итак, первая группа дхарм – это дхармы, непосредственно составляющие само сознание. Вторая группа дхарм, составляющих содержание сознания, часто понимается как группа дхарм, обуславливающих психические процессы или же наполняющих сознание психическим содержанием. Эта группа дхарм не случайно следует сразу же за дхармами сознания, поскольку именно она наиболее глубоко характеризует содержание сознания. Дхармы этой группы, в свою очередь, разделяются на универсальные и неуниверсальные. Универсальные дхармы обуславливают общие для всех индивидов психические восприятия, или, согласно Розенбергу, это дхармы, имеющие широкую область действия и встречающиеся в сознании всегда, в каждый момент [218, с.191]. Неуниверсальные, или имеющие ограниченную сферу действия, характеризуют индивидуальные психические особенности каждого индивида. Эти дхармы делятся на «добродетельные» и «омраченные». В этом смысле они трактуются шире, чем психические дхармы, поскольку затрагиваются и этические аспекты. Добродетельные дхармы определяют природу добра и проявляются там, где совершаются добрые (с точки зрения буддийской морали) поступки. Омраченные дхармы определяют злую природу и проявляются там, где имеют место чувственные наслаждения, где (согласно буддийской морали) совершаются недобрые поступки. И, наконец, в этой группе дхарм выделяются дхармы, которые не имеют отношения ни к универсальным, ни к неуниверсальным, ни к омраченным, ни к добродетельным дхармам. Это «неопределенные» дхармы [272, л. 45а-48б].

Третья группа чувственных дхарм обуславливала внешние объекты сознания и внутреннее их восприятие. Одиннадцать дхарм этой группы делятся на пять «объективных» (в тексте – «цзин», *санскр.* вишайя), пять «субъективных» (в тексте – «гэнь», *санскр.* индрия) и одну «координирующую». Так называемые объективные дхармы обуславливают внешние объекты, они разделяются на

дхармы цвета (объекты нашего зрения), звука (объекты слуха), аромата (объекты обоняния), вкуса (объекты языка), прикосновения (объекты осязания). Субъективные дхармы обеспечивают внутреннее восприятие внешних образов, они разделяются на дхармы глаза, уха, носа, языка, тела. И, наконец, одиннадцатая дхарма – это дхарма, координирующая предыдущие десять [272, л. 48а - 50б].

Четвертая группа дхарм, не соответствующих сознанию, чаще всего называется просто группой «действия» (в тексте – «син», *санскр.* санскар). Эти дхармы считаются не соответствующими сознанию, так как не составляют непосредственно содержание сознания, но вместе с тем немислимы без него [272, л. 50а-51б]. Ф.И. Щербатской понимал их как волевые акты [295, с.116], О.О. Розенберг – как активные начала, определяющие то, что бывает или сбывается, совершается или происходит [218, с.189].

Сознание, объединяющее восемь дхарм первой группы, обозначается термином «синь». Восемь дхарм, составляющие сознание-синь, рассматриваются в тексте «Чэн вэй ши лунь» как сознание-ши. Сознание-синь, напомним, представляет собой сознание, рассмотренное с точки зрения его «единой формы», а сознание-ши – как сознание, рассмотренное с точки зрения его содержания, или же, в нашем контексте, с точки зрения его соотносительности с другими группами дхарм.

Однако здесь следует сделать некоторое уточнение. О.О. Розенберг, характеризуя сознание-ши как сознание, рассмотренное с точки зрения его содержания, опирался на абхидхармическую версию, представленную школами хинаяны, а в Китае – школой цзюйшэ. Но в данном случае мы имеем дело не с цзюйшэ, которая признает только одну дхарму сознания, а с йогачаровской традицией, которая увеличивает количество дхарм сознания с одной до восьми. И если эти восемь дхарм, вступая в отношения с дхармами других групп, отражали содержание сознания-синь, то, вступая в отношения друг с другом, они отражали структуру сознания-синь. Поэтому в контексте учения школы фасян о сознании-синь мы можем сказать как о сознании, рассмотренном с точки зрения его структуры и содержания.

Первые пять сознаний-ши непосредственно связаны с органами чувств и представляют собой «чувственные сознания»: сознание зрения, сознание слуха, сознание обоняния, сознание вкуса, сознание осязания. В тексте о них говорится буквально как о сознаниях глаза (янь ши), уха (эр ши), носа (би ши), языка (шэ ши), тела (шэнь

ши). Пять «чувственных сознаний» непосредственно не связаны друг с другом, каждое из них имеет собственную сферу деятельности, а также присущую только ему внешнюю информацию. Их связь опосредована шестым сознанием (и ши; мановиджняна), которое рассматривается как своего рода центр чувственных сознаний. Он обрабатывает полученную извне, от чувственных сознаний, информацию и воспроизводит ее в качестве целостного образа. Другими словами, полученная извне чувственными сознаниями информация, пройдя обработку мановиджняной, воспроизводится в самом сознании как целостный образ внешнего мира. Однако на этом уровне объекты внешнего мира еще не осознаются как внешние по отношению к самому сознанию, поскольку еще не осознается собственное Я сознания. Ощущение собственного Я, или «самости», характерно на уровне седьмого сознания, известного как манас (в тексте – мо на) [272, л. 436-44а]. Манас фактически является сознанием в его собственном смысле слова, т.е. его содержание соответствует нашим представлениям о сознании как таковом. Здесь происходит осознание собственного Я, собственных чувств, а также чувственно воспринимаемых внешних объектов, формируется оппозиция субъекта и объекта.

Таким образом, пять чувственных сознаний добывают знание о внешнем мире, шестое сознание – мановиджняна – формирует из них целостный образ, седьмое сознание, манас, осознает этот образ как внешний по отношению к самому сознанию через осознание себя как Я. Но на самом деле нет реального Я, как нет и реального образа внешнего мира. Оппозиция внешнего мира и Я – это не что иное, как оппозиция внутри самого сознания. *Внешнего мира и Я как таковых не существует, но нельзя отрицать наличия знания о них.* Это знание порождено сознанием, что в конечном счете означает, что предметы внешнего мира и ощущение собственного Я суть продукты сознания. Здесь мы вернулись к тезису, с которого начали изложение учения этой школы. Однако философская доктрина школы фсян не исчерпывается этим тезисом, поскольку адепты йогачаров и фсян столкнулись с рядом проблем, суть которых сводилась к решению следующих вопросов: если внешние предметы – это продукты нашего сознания, то почему наше сознание не может произвольно воспроизводить те или иные предметы? Почему внешние предметы, например горы, реки, озера, видятся всеми людьми одинаково и почему они ощущают одинаковый эф-

фект, соприкасаясь с одними и теми же предметами? Каким образом человек, находясь на одном месте, одновременно может воспринимать множество различных предметов? Одним словом, необходимо было решить проблему постоянства и преемственности наших восприятий [308, р.88]. Эта проблема решалась в доктрине об Алая-виджняне.

Алая-виджняна дословно переводится как «сознание-хранилище». Многие исследователи индийского буддизма полагают, что учение об Алае-виджняне является одной из основных особенностей школы йогачаров. Между тем в текстах йогачары нет однозначного определения Алаи-виджняны; каждый текст давал ей собственную интерпретацию и наделял ее теми или иными признаками. Концепция Алая-виджняны школы фасян была отражена в тексте «Чэн вэй ши лунь». Сам термин «алая» в сочинении передавался через транскрипцию а-лай-е. В сочинении говорится: «Первоначальное проектирующее сознание в большой и малой колеснице называется Алаей, потому что имеет значение того, что может хранить то, что хранится, и того, что имеет привязанность к хранящемуся [умение хранить хранящееся и привязанности к хранящемуся], так как [Алая] взаимообусловлена со смешанными и загрязненными [дхармами] и так как существующие чувства имеют привязанность к собственному внутреннему Я» [29. Хань 378, 2, л. 17а]. Содержание этой фразы раскрывает перед нами тройкий смысл, вкладываемый авторами трактата в понимание сознания как хранилища. С одной стороны, Алая-виджняна – это хранилище, в котором содержатся все впечатления предыдущих семи сознаний. Эти впечатления хранятся в виде «семян», из которых впоследствии «прорастают» внешние образы, воспринимаемые семью сознаниями. В этом смысле Алая – это сознание, которое может хранить. Понятие «семя» (чжун цзы) весьма важно для характеристики Алаи в этой ее ипостаси. Семена – это содержащиеся в Алае потенциальные возможности тех или иных образов внешнего мира, воспринимаемых сознанием. Это то, из чего возникают внешние предметы, а также ощущения и восприятия этих предметов. Однако, если строго следовать тексту «Чэнь вэй ши лунь», то семена – это то, что поддерживает дхармы, которые, в свою очередь, обуславливают внешние объекты, а также восприятие их и отношение к ним [29. Кн. 2, л.176]. С другой стороны, Алая-виджняна как хранилище семян, ни в коем случае не противопоставляется предыдущим семи сознани-

ям, а, наоборот, как хранилище зависит от этих сознаний, которые являются своего рода поставщиками впечатлений, или семян, поэтому она не мыслится как внешняя по отношению к хранящимся в ней сознаниям и потому сама является тем, что хранится. И, наконец, Алая-виджняна причастна к тому, что манас, или седьмое сознание, создает иллюзию бытия собственного Я. И если манас – это сознание, которое может порождать привязанность к собственному Я, то Алая – это сознание, которое само привязано к собственному Я.

Такая «многофункциональность» Алая-виджняны породила самые разные толкования - от ее отождествления с эмпирическим Я до признания ее Абсолютом. В школе фасын Алая-виджняна ни в коем случае не считалась неким абсолютом и тем более не считалась истинно сущим. Однако Алая-виджняна не сводилась и к эмпирическому Я.

Таким образом, характеристики Алая-виджняны и семи предыдущих сознаний-ши, дополненные характеристиками второй, третьей, четвертой групп дхарм, составляют содержание сознания-синь, рассмотренного с точки зрения его способностей проецировать внешние объекты и ощущать свою «самость», наделенную чувствами и желаниями. Пять первых сознаний-ши доставляют информацию извне, шестое сознание перерабатывает ее и создает внутренний образ внешнего мира, седьмое сознание осознает этот образ как внешний по отношению к нему и формирует в себе представления о собственном Я, создает оппозицию субъекта и объекта. Внутри сознания происходит деление на внутреннее и внешнее. Впечатления собственного Я, его ощущения внешних объектов откладываются в восьмом сознании [ши] – Алая-виджняне в виде семян, которые при определенных условиях вновь выходят на поверхность сознания и благодаря универсальным семенам воспринимаются одинаково всеми индивидами, а благодаря индивидуальным семенам предстают как субъективное восприятие. Затем информация о внешних объектах и субъективных ощущениях вновь поступает пяти сознаниям – [ши] и передается шестому сознанию – [ши] и т.д. Вновь и вновь повторяется этот процесс в виде круговорота, подобный потоку, который обеспечивает кажущееся постоянство внешних объектов и индивидуального Я.

Алая-виджняна, таким образом, предстает перед нами как хранилище, с одной стороны, порождающее феноменальные процессы, с другой – тяготеющее к нирване, или к истинно сущему.

В тексте «Чэн вэй ши лунь» феноменальный аспект сознания делится также на четыре части, которые, по всей видимости, характеризуют его структуру. Правда, известный буддолог Такасуку полагал, что деление на 4 части это деление по функциональным признакам [308, р.90]. Однако здесь, скорее всего, представлена структура сознания, а не его функции. Если же говорить о функциональном делении, то к нему более всего подходит рассмотренное выше деление на три части.

Четыре части, на которые делится феноменальный аспект сознания – это:

- 1) видимая (сян фэн);
- 2) видящая (цзянь фэн);
- 3) самоудостоверяющая (цзы чжэн фэн);
- 4) удостоверяющая самоудостоверение (чжэн цзы чжэн фэн) [29. Кн. 2, л. 36об].

Видимая часть – это образы внешних предметов, которые отражаются в сознании. Видящая часть – это субъективное восприятие внешнего образа, то, что воспринимает объективный образ, ощущает его. Самоудостоверяющая часть – это то, что осознает процесс восприятия внешних объектов, имеет знание того, что сознание отражает, и знание того, что сознание ощущает при этом. И, наконец, четвертая часть – это фактически знание о самом себе, или сознание собственного осознания.

Надо сказать, что не во всех текстах школы йогачаров допускалось наличие четвертой части сознания и речь шла лишь о первых трех частях. В некоторых текстах признавалась лишь третья часть, поскольку считалось, что самоудостоверение является причиной видимой и видящей частей сознания и обе эти части находятся внутри самосознания [308, р.90]. В тексте «Чэн вэй ши лунь» признаются все четыре структурные характеристики сознания.

Подводя итоги анализа дхарм, отражающих феноменальные аспекты сознания, еще раз подчеркнем, что они являются не чем иным, как знаками тех признаков, которые характеризуют внешний мир и внутреннее Я, а также отношение Я к внешнему миру, выраженное в эмоциях, чувствах, рассудке и т.п. Но все это, согласно исходным принципам школы фасян, есть пустота. Дхармы, участвующие в этом процессе – также пустотны. Внешний мир и внутреннее Я реально не существуют, однако знание о них существует, и никуда от этого не деться. Иначе говоря, реально существует соз-

вание как знание о нереальном Я и нереальном внешнем мире, это знание о пустоте. Наличие такого знания так же реально, как реально само сознание, несмотря на нереальность отображаемых им объектов. Поэтому, когда в школе фасын говорится о сознании как единственной реальности, имеется в виду не сознание как фактор феноменального бытия, а как сознание, представляющее собой знание о феноменальном бытии. Но это знание не идентифицируется с истинно сущим, с истинно таковым. Это знание о пустоте. И хотя оно обладает реальным существованием, тем не менее не может способствовать достижению нирваны, конечной цели всякого существования. Наоборот, такое знание отдаляет индивидов от нирваны, которая адекватна истинному существованию. Значит, сознание как знание о феноменальном, не есть истинное существование. Но поскольку адепты школы фасын не признают наличия другой реальности, кроме сознания, значит, истинно сущее должно находиться в самом сознании. Оно отражено в неомраченных семенах, содержащихся в Алая-виджняне, в дхармах, способствующих добрым поступкам, характеризующих сознание как истинно сущее, т.е. истинную природу сознания, в отличие от феноменальной, которая характеризовалась шестью дхармами пятой группы – дхармами недеяния. Эти дхармы не участвуют совместно с другими дхармами в формировании в сознании представлений о внешнем мире и внутреннем Я. Они недеятельны в том смысле, что не проявляют или же не производят всего того, что имело бы отношение к феноменальным аспектам сознания, и не подвергаются воздействию причинно-следственных связей [272, л.516]. Однако было бы ошибочным полагать, что дхармы недеяния полностью бездеятельны. Подобно тому, как предыдущие дхармы участвовали в проявлениях феноменальной природы сознания, дхармы недеяния участвуют в проявлении его истинной природы, которую адепты фасын идентифицируют с истинной таковостью (чжэнь жу). В тексте «Чэн вэй ши лунь» истинная таковость трактуется как истинная реальность, которая тождественна истинно сущему, это реальность в том виде, в каком она есть на самом деле.

Пять первых дхарм недеяния характеризуют такие признаки проявления истинной природы сознания, как пустотность; отсутствие оппозиции субъекта и объекта, существования и несуществования, рождения и смерти, причины и следствия; просветленность; отсутствие омраченных дхарм; изначальность природы чистоты;

отсутствие эмоций, желаний, различения внешних объектов [272, л.516-52а, 550].

Если первые пять дхарм недеяния отражали признаки истинной таковости, то шестая – последняя в этой группе, или сотая дхарма школы фасян, – представляла собой дхарму истинной таковости. Однако это не означало идентичность дхармы истинной таковости самой истинной таковости, как не означала идентичность восьми первых дхарм, отражающих структуру и содержание сознания как такового, самому сознанию. И здесь необходимо отметить, что шесть дхарм недеяния, характеризуя истинную природу сознания, сами не обладают истинным существованием, впрочем, как и все остальные дхармы. Однако сказать, что они отличаются от природы существования, было бы неверным. В этой связи в трактате «Чэн вэй ши лунь» делается попытка анализа возможных вариантов отношения дхарм к природе существования, которые сводятся к следующему:

1) дхармы совершенно идентичны природе существования (дхармы по своей сущности совершенно идентичны природе существования);

2) дхармы совершенно отличаются от природы существования;

3) дхармы одновременно идентичны природе существования и отличаются от нее;

4) дхармы не идентичны природе существования и не отличаются от нее.

Согласно логике авторов трактата, если дхармы были бы идентичны природе существования, то не различались бы друг от друга по своей сущности, а это противоречило бы тому факту, что все дхармы отличаются друг от друга. Это подобно тому, что различные цвета – белый, черный, коричневый и т.д. – были бы идентичны природе цвета. В таком случае они не различались бы как коричневые, желтые и т.д. Но с другой стороны, невозможно также предположить и то, что дхармы отличаются от природы существования. Если это было бы так, то невозможно было бы объяснить наличие предметов внешнего мира в их явном виде, а это подобно тому, что если бы цвета отличались бы от природы цвета, тогда невозможно было бы наличие их как коричневого, желтого и т.д.

Что же касается одновременной идентичности и отличия дхарм от природы существования, то это невозможно, поскольку уже было доказано, что дхармы, во-первых, не могут быть идентичными природе существования, а во-вторых, дхармы не могут отличаться от

природы существования.

И, наконец, четвертое предположение о неидентичности и неотличии опровергается теми же аргументами, что и в предыдущем (третьем) случае, поскольку третье и четвертое предположения по сути тождественны [299].

В этом анализе природы существования дхарм отразилась суть понимания срединного пути адептами фасын. Дхармы как самостоятельно сущие отрицаются, но как знаки сущего или «носители признака» признаются. В связи с этим в учение фасын вводится понятие «вид дхармы» (*кит.* фасын, *санскр.* дхармалакшана), которое подчеркивало значение дхармы как «носителя признака». В учении о видах дхарм подробно раскрывается содержание истинной таковости. Учение о дхармалакшанах было изложено в сутре «Сандхинимокана» (*кит.* «Цзе шэнь ми цзин» – Сутра, раскрывающая глубокие тайны). Своим названием фасын школа обязана именно этой сутре [272, л. 33а]. Понятие вида дхарм иногда заменяется понятием «природа дхарм» (*кит.* фа син). Оба понятия рассматриваются как синонимы.

Многообразие видов дхарм адепты фасын сводят к трем основным видам:

- 1) вид привязанности к повсеместному (*кит.* бянь цзи со и син, *санскр.* парикалпита);
- 2) вид возникновения в зависимости от другого (*кит.* и та ци син, *санскр.* паратантра);
- 3) вид совершенной реальности (*кит.* юань чэн ши син, *санскр.* паринишпанна).

Парикалпита, или вид привязанности к повсеместному, характеризует привязанность индивида к внешнему миру и внутреннему Я. Другими словами, это принятие иллюзорных проекций сознания за реально существующие. Парикалпита характеризует омраченное сознание, пребывающее в неведении. Для иллюстрации состояния неведения буддисты часто используют пример с веревкой, которую ошибочно приняли за змею.

Паратантра, или вид возникновения в зависимости от другого, характеризует относительное познание того, что внешний мир и внутреннее Я не обладают собственной природой существования, а зависят от причин. По всей видимости, паратантра характеризует рациональное знание об иллюзорности внешних предметов и внутреннего Я, об их зависимости от сознаний-ши. Однако паратантра

еще не истинное знание, поскольку она еще не может раскрыть истинную природу сознания. Это подобно тому, что мы узнали, что нет змеи, а есть только веревка. Но мы не знаем, что представляет собой сама веревка [272, л. 66а].

Паринишпанна – это и есть истинная таковость. Она характеризуется как постижение истинной сути вещей, что равнозначно постижению истинной природы сознания – истинно сущего.

Учение о трех видах дхарм в школе фасын дополнялось учением о трех природах отсутствия природ:

1) природа отсутствия природы собственного вида (сян у цзы син син);

2) природа отсутствия природы рождения (шэн у цзы син син);

3) природа отсутствия природы побеждающего значения (шэн и у цзы син син).

В трактате «Чэн вэй ши лунь» сказано: «Отсутствие природы вида устанавливается в зависимости от парикалпиты, потому что природа [сущность] вида в конечном счете отсутствует. Это подобно цветку в пустыне. Отсутствие природы рождения устанавливается в зависимости от паратантры, потому что это подобно иллюзорным вещам, которые возникают благодаря множеству причин. Отсутствие собственной изначальной природы подобно ложным привязанностям. Об отсутствии природы говорим условно; неверно, что природа полностью отсутствует. Отсутствие природы побеждающего значения (высшей истины) устанавливается в зависимости от паринишпанна, потому что побеждающее значение (высшая истина) покидает привязанности парикалпиты к природе Я и дхарм. Об отсутствии природы говорим условно; неверно, что природа полностью отсутствует» [29. Кн. 9, л. 2а-2б].

В трактате «Чэн вэй ши лунь» также говорится, что сознание–силь с его внутренней оппозицией субъекта и объекта имеет природу возникновения в зависимости от другого поэтому не обладает реальным существованием, подобно тому как не обладают реальным существованием иллюзорные вещи. Однако отсутствие реального существования не адекватно абсолютному не-существованию, поскольку за отсутствием реального существования кроется истинное существование [29. Кн. 2, л. 9а-9б].

Истинное существование – это существование вещей в том виде, каковы они на самом деле. Это есть истинная таковость. В «Чэн вэй ши лунь» дается следующее определение понятию «истинная тако-

вость»: «Истинное – это есть истинное существование, проявление которого не является ложным. Таковость – это есть постоянство [признаков] того, что есть на самом деле, отражающее отсутствие проекций и изменчивости. Это означает то, что истинное существование при всех обстоятельствах постоянно обладает той природой, какую оно имеет на самом деле [природа истинной реальности постоянно такова]. Поэтому называется таковою» [29. Кн. 9, л. 3а-3б].

Истинная таковость далее характеризуется следующим образом: она проявляется в пустоте и в не-Я, не обладает ни существованием, ни не-существованием. Ее невозможно выразить в словах и мыслях; она не составляет со всеми дхармами одно и не отличается от них; является истинным принципом дхарм, поэтому называется природой дхарм. О ней говорится как о существовании, чтобы опровергнуть утверждение о ее не существовании; ее называют пустотой, чтобы опровергнуть наши привязанности к иллюзорному существованию. Она не является ложной и иллюзорной, поэтому называется истинной. А поскольку остается такой, какова она на самом деле, то и называется истинной таковою [272. Т. 2, л. 8а-8б].

В школе фасян насчитывали семь признаков истинной таковости:

1) истинная таковость круговорота перерождений. Это реальная природа дхарм круговорота перерождений (дхарм, участвующих в круговороте перерождений);

2) истинная таковость двух реальностей. Это реальная природа двух не-Я (не-Я личности и не-Я дхармы);

3) истинная таковость только сознания-ши. Это реальная природа омраченных и неомраченных (чистых и загрязненных) дхарм только сознания-ши;

4) истинная таковость становления. Это реальная природа страдания (истинная таковость феноменального, составляющего в конечном счете страдание);

5) истинная таковость дурных поступков;

6) истинная таковость чистоты и незагрязненности – реальная природа нирваны;

7) истинная таковость правильных поступков – реальная природа Дао [272, л. 51об.-52]. (Дао здесь понимается как синоним нирваны).

Перечисленные характеристики истинной таковости указывают на отсутствие дуализма существования и не-существования. Истинная таковость присутствует во всех дхармах, отражающих как феноменальные, так и истинные признаки бытия, она не адекватна

дхармам, проявляющим ее признаки, но она не отличается от них. Дхармы истинной таковости не участвуют в феноменальном проявлении бытия, хотя сама истинная таковость лежит в основе проявления как феноменального так и истинного. Она лежит в основе круговорота перерождений, но не всегда может проявить себя. Это зависит от дхарм. Истинная таковость лежит в основе всех поступков в сознании каждого.

Адепты фасын не различали онтологический и гносеологический аспекты понимания истинной таковости как истинно сущего. Истинно сущее – это истинная природа всего сущего, но все сущее – это сознание-ши, а потому истинная природа всего сущего и постижение истины об этой природе, по сути, составляют одно и то же.

И в заключение остановимся еще раз на отношении истинной таковости и феноменального бытия, поскольку этот вопрос имел очень важное значение для всех школ китайской махаяны, ибо именно он был непосредственно связан с проблемой спасения. Ведь переход из неистинного бытия в истинное (из сансары в нирвану) непосредственно связан с решением вопроса об их взаимоотношении.

Принципы отношения истинного бытия и ложного нашли отражение в учении школы фасын о взаимоотношении таковости как истинной природы дхарм и их внешнего вида как иллюзорного проявления. Истинная природа дхарм и их внешний вид рассматриваются как «параллельные» друг другу, не имеющие точек соприкосновения. Их тождество отрицается. Истинная таковость не имеет путей соединения с видом дхарм, поскольку не подвергается влиянию со стороны феноменального мира, представляющего собой проявление вида дхарм. Не все дхармы способны проявить истинную природу. Такой способностью обладают только шесть дхарм, не подверженных бытию, которые проявляются благодаря неомраченным семенам.

Сотериологическая интерпретация проблемы взаимоотношения истинно сущей и феноменальной природы сознания внесла коррективы в махаянскую сотериологию, открывавшую путь спасения для всех. Адепты фасын считали, что такая возможность дана не каждому. Есть существа, которые обречены на вечную сансару. Это положение вызвало возражения со стороны других школ китайского буддизма. Видимо, оно и оказалось одной из причин того, что фасын не пользовалась в Китае достаточной популярностью и просуществовала недолго.

ТАКОВОСТЬ В КОНТЕКСТЕ СОТЕРИОЛОГИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ КИТАЙСКОГО БУДДИЗМА. ТАКОВОСТЬ СРЕДИННОГО ПУТИ

Сотериологической концепции китайских буддистов, признающих широкий путь спасения для всех и каждого, причем мгновенно и в настоящей жизни более всего соответствовала концепция татхаты, предложенная «Махаяна-шраддхотпада-шастрой». В отличие от школы фасян объектом внимания этой шастры было не-сознание – ши, а сознание – синь. Оно понималось как единое сознание (*кит.* и синь). Согласно концепции шастры, за иллюзорными признаками бытия, отрицаемого как пустота, кроется единое сознание. Сознание, обозначаемое термином «ши», в конечном итоге было связано с иллюзией наличия собственного Я, а сознание, обозначаемое термином «синь» – как единое сознание, свободное от этой иллюзии. При этом сознание, свободное от иллюзии наличия Я, не противопоставляется сознанию, связанному с ложным Я, оно рассматривалось в контексте потока сознания, порождающего иллюзию бытия Я и внешнего мира, но вместе с тем оно не эксплицировалось как принадлежащее конкретному Я и не связывалось с данным психическим состоянием индивида.

Значение «Махаяна-шраддхотпада-шастры» в развитии философского учения школ китайского, а также соответствующих им школ дальневосточного буддизма невозможно переоценить. На русский язык эта шастра переводится как «Шастра о пробуждении веры в Махаяне». Ее китайское название – «Да чэн ци синь лунь». Фэн Юлань считал, что она была своего рода учебником для верующих китайцев [266, с.118]. О.О. Розенберг называл ее настольной книгой японских буддистов [218, с.345]. Автором этой шастры считается Ашвагхоша, время жизни которого датируется I-II вв. н.э. Однако, по мнению многих ученых, в «Махаяна-шраддхотпада-шастре» отражено более позднее махаянское учение, поэтому, вероятней всего, она написана гораздо позже, чем в I-II вв. Действительно, I-II вв. – это время, согласно Э. Конзе, создания разверну-

тых текстов праджняпарамитских сутр, в которых разрабатывались основы махаянского пути широкого спасения и философии пустоты. В тексте же «Махаяна-шраддхотпада-шастры» мы видим отражение сотериологических идей более поздних махаянских сутр – «Лотосовой» и «Нирвана», а также философских идей, присущих более поздним школам буддизма, в которых отразился синтез учений йогачаров и мадхьямиков. По словам Н.В. Абаева, в «Махаяна-шраддхотпада-шастре» важнейшие теоретические, философско-психологические принципы махаяны были изложены «более последовательно и развернуто, в более систематизированной и детально аргументированной форме, чем во многих других махаянских текстах. В частности, в нем почти отсутствуют столь характерные для махаянских текстов постоянные повторы, внезапные и логически не связанные переходы и нагромождения мифологических персонажей и сюжетов или энигматических высказываний и притч, разгадывание которых требует значительных усилий и определенных эзотерических знаний» [69, с.24]. В пользу того, что текст «Махаяна-шраддхотпада-шастры» был более позднего происхождения, чем I-II вв. говорит и тот факт, что на китайский язык он был переведен лишь в VI в. знаменитым переводчиком Парамартхой. А ведь индийские сутры переводились с санскрита на китайский язык буквально вслед за их созданием в Индии. В эпоху Вэй и Цзинь в Китай шел большой поток сутр на санскрите. Если же «Махаяна-шраддхотпада-шастра» была бы создана в I-II вв., было бы удивительно, что такой великий знаток буддийской литературы как Кумараджива не имел сведений об этой шастре, тем более что он не мог не знать о столь выдающемся учителе Дхармы, как Ашвагхоша. Санскритский оригинал шастры не сохранился, нет его и в тибетском переводе. Второй перевод «Махаяна-шраддхотпада-шастры» был осуществлен Шикшанандой ок. 695-700 гг. Однако наиболее широкую известность в Китае имел перевод Парамартхи.

В тексте «Махаяна-шраддхотпада-шастры» единое сознание (и синь) отождествляется с татхатой, бхутататхатой, Татхагата-гарбхой. Основной лейтмотив этого учения – это феноменальный контекст татхаты, получивший свое отражение в концепции Татхагата-гарбхи. Иными словами, в этом учении весьма недвусмысленно проявилась идея тождества и единства нирваны и сансары, истинного и феноменального, наличия природы Будды во всем сущем. В учении шастры о Татхагате-гарбхи фактически был намечен син-

тез философских идей «Праджняпарамиты» с сотериологическими идеями «Ланкаватара-сутры», «Саддхарма-пундарика-сутры» и «Нирвана-сутры», который был продолжен в школах китайского буддизма тяньтай, хуаянь, чань.

Концепция единого сознания была подробно рассмотрена в тяньтайском сочинении «Да чэн чжигуань фа мэнь» (Учение махаяны о чжигуань). Фэн Юлань считал это сочинение наиболее философским из всех тяньтайских произведений [266. Т.2, с.751]. Согласно буддийской традиции, это сочинение приписывается Хуй Сы. Однако, по мнению Фэн Юланя, оно более позднего происхождения: в нем отражены, взгляды школы тяньтай эпохи Тан (VII-IX вв. н.э.). Это сочинение испытало на себе большое влияние «Махаяна-шраддходпада-шастры». Содержание единого сознания в нем, как и в шастре, раскрывалось посредством понятий «чжэнь жу» (истинная таковость, бхутататха), «жулай цзан» (татхагата-гарбха – сокровищница так пришедшего), «фа шэнь» (дхармакая – тело дхармы), «чжэнь синь» (истинное сознание). В нем говорится:

«Все дхармы существуют, опираясь на сознание. Посредством сознания приобретают телесность [сущность]. [Когда] смотрим на все дхармы, то все они ложны, иллюзорны, [их] существование не есть существование. А поскольку предыдущее противостоит этой ложной и фальшивой дхарме, [оно] является истинным. Повторяю, что хотя дхармы в реальности и не существуют, однако благодаря [действию] ложных и иллюзорных причин получают признаки рождающегося и исчезающего. Но когда рождается та ложная дхарма, данное сознание не рождается. Когда исчезает дхарма, данное сознание не исчезает. Так как не рождаются, то не увеличивается, а так как не исчезает, значит не уменьшается, а так как не рождается и не исчезает, не увеличивается и не уменьшается, то и называется истинным.

Для Будд всех трех времен и для всех живых существ к одинаковой степени это чистое сознание является сущностью.

Простые [люди] и святые, а также все дхармы имеют свои признаки различия и разнообразия. Но это истинное сознание не имеет разнообразия, не имеет признаков, поэтому и называется таковым.

Далее, об истинной таковости. То, что во всех дхармах истинно реально и таково, – это только единое сознание. Поэтому это единое сознание является истинной таковостью. Если помимо сознания (единого сознания. – Л.Я.) существует дхарма, то она не является истинно реальной, не является таковой, а представляет собой фальшивый, изменчивый вид» [35. Кн. 5, л. 8а-9а].

Здесь тяньтайский автор разбивает термин «истинная таковость» (чжэнь жу) на две его составные: «чжэнь» – истинность, «жу» – таковость. Такой же подход к анализу истинной таковости, напомним, был предпринят в сочинении фасян «Чэй вэй ши лунь».

Истинность, с точки зрения тяньтайского автора, – это противоположность тому, что иллюзорно и ложно, что подвержено изменениям, рождению и уничтожению, что изменчиво и непостоянно. Наконец, это то, что реально. Реальность характеризовалась им такими качествами, как вечность, неизменность, неделимость, целостность и т.п.

Характеризуя единое сознание как вечное, неуничтожимое сущее, тяньтайские мыслители заостряли внимание на его целостности и неделимости, подразумевая, что оно одновременно целиком и полностью присутствует во всех живых существах, составляя истинную природу всех и каждого. В этом смысле единое сознание соотносилось с понятием «природа Будды», характеризующим со-териологический аспект понимания истинно сущего.

Таковость в сочинении определялась как противоположность всему, что имело собственные признаки, которые были иллюзорными, фальшивыми, обусловленными ложными причинами. Эти признаки отличали индивидов друг от друга, придавая каждому из них вид некой индивидуальности. А это с точки зрения вечности, неизменности и неделимости истинно сущего является ложным. Таковость поэтому есть отсутствие этих признаков, это тождественность самому себе.

Характеристика истинной таковости в тяньтайском произведении не противоречит характеристике, данной в школе фасян. Истинность в трактате «Чэн вэй ши лунь» трактовалась как истинное существование, проявление которого не является ложным. Таковость характеризовалась как обладание изначальными постоянными признаками, отсутствием иллюзий и изменчивости. В целом представления об истинной таковости адептов фасян и тяньтай не противоречили концепции истинной таковости, представленной в Праджняпарамите. Однако если в фасян истинная таковость рассматривалась в отрыве от дхарм, подверженных бытию, то в тяньтай она рассматривалась в контексте феноменального.

В сочинении «Да чэн чжи гуань фа мэн» приводится цитата из «Махаяна-шрадхотпада-шастры»: «Все дхармы, изначально отлученные от внешних видов [признаков], которые можно было бы вы-

разить в словах – отлучены от внешних [признаков], которые можно было бы выразить именами и знаками», отлучены от внешних видов [признаков], обусловленных сознанием. В конечном счете [они] не имеют изменений и отличий, не могут разрушаться. Существует лишь единое сознание. Поэтому называем истинной таковостью» [35, л.9а-9б]. Иначе говоря, внешние признаки, а также слова, знаки, характеризующие их, не являются первоначальными признаками всех вещей, не отражают их реальную природу, не отражают вещей в том виде, в каком они существуют на самом деле, не соответствуют «таковости». Таковость – это существование в собственном первоначальном виде. Это истинное существование, это то, что есть на самом деле.

Единое сознание, таким образом, характеризуемое понятием «истинная таковость», представляет собой изначальное неизменное, неразрозненное существование (истинное), тождественное самому себе (таковость). Это есть первоначальное существование в своем собственном виде. Оно не имеет никаких признаков, кроме признаков истинности и таковости. Иначе говоря, истинно сущее имеет лишь два признака – истинность существования и тождественность самому себе. Это отрицание условности, это то, что противостоит условной истине. Это то, что подчеркивает истинные черты сущего, или то, что принадлежит абсолютной истине. Понимание истинной таковости означает понимание истинно сущего как чистого, вне всяких иллюзорных его проявлений, вне его имманентности миру вещей, миру дхарм. Поэтому, если мы говорим об истинно сущем в этом его значении, то его признаки совпадают с признаками истинного сознания (чжэнь синь), или признаками абсолютного существования единичного сознания. Между тем согласно теории «двух истин», а также доктрине «круглой гармонии трех истин», абсолютная истина не может мыслиться вне ее связи с условной. Поэтому, в соответствии с этим, истинно сущее не может мыслиться само по себе в чистом виде вне своей имманентности феноменальному миру. Взгляд на истину как единство абсолютной и условной истин соответствовал пониманию истинно сущего как имманентного феноменальному миру, при его одновременно абсолютной, чистой и неизменной природе. Этот момент имел особую значимость для тьянтайской сотериологии. Дело в том, что идея постижения индивидом истинного состояния собственной изначальной природы в том его виде, в каком она действительно существует – в контексте

пустоты Я и пустоты внешнего мира была чрезвычайно значимой для сотериологии китайских буддистов, направленной на поиски путей спасения в настоящей жизни. Этот аспект отразился в учении о Татхагата-гарбхе, или сокровищнице Татхагаты.

Татхагата-гарбха – это один из синонимов Будды. Его смысл «так пришедший» означал, что Будда – это тот, кто пришел как и все другие будды или кто обрел истинную таковость [320, р.219]. Учение о Татхагата-гарбхе было разработано в «Махаяна-шраддходпада-шастре» (Да чэн ци синь лунь). Татхагата-гарбха в этом сочинении понимается одновременно как зародыш (семя) и как чрево Татхагаты. Значение зародыша непосредственно несло сотериологическую нагрузку, подразумевало, что потенция «просветления» находится в каждом существе. Значение чрева толковалось в том смысле, что в омраченном бытии в непроявленной форме постоянно присутствует чистая дхармакая [69, с.26]. Чистая дхармакая в тьянтай понимается как истинная таковость.

В сочинении «Да чэн чжигуань фа мэнь» о Татхагате-гарбхе говорится: «Сущность Татхагата-гарбхи включает в себя природу всех живых существ, которые отличаются друг от друга, не тождественны друг другу. Это есть различие без различия. Так, изначально в природе каждого живого существа постоянно содержатся бесконечные и беспредельные природы: это шесть дао, четыре рождения, страдания, радость, прекрасное, безобразное, долголетие, судьба, форма, вес, глупость, мудрость и т.п., [составляющие] все загрязненные дхармы мира суеты, а также причины и следствия трех колесниц; все четыре дхармы, покинувшие мир суеты. Точно так же природы бесконечно разнообразных дхарм находятся в каждом живом существе. Все они обладают ими в немалой степени. По этой причине Татхагата-гарбха изначально содержит в себе одновременно две природы: чистого и загрязненного. Вследствие загрязненной природы могут проявляться все живые существа и другие загрязненные вещи. По этой причине сокровищница представляет собой дхармакаю, находящуюся в оковах, и называется природой Будды. Вследствие чистой природы могут проявляться все будды и другие чистые добродетели, поэтому эта сокровищница является дхармакаей, покинувшей оковы, и называется чистой природой дхармакаи, а также чистой природой нирваны» [35, л.66-8а].

Употребляемый в данном тексте термин «дхармакая» (фа шэнь) – это один из важнейших терминов буддизма, а также одна из ха-

рактистик истинно сущего. Дословно он переводился как «тело дхармы» и отражал в махаянской догматике одно из трех тел Будды. В учениях школ хуаянь и тяньтай он рассматривался в том же значении, что и термин истинная таковость (чжэнь жу, бхутататхата) [320, р.273]. О дхармакае в тексте говорится как о присутствующей в каждом и во всех одновременно, целиком и полностью. Ее имманентность каждому и всем рассматривается как два аспекта Татхагата-гарбхи, содержащей в себе природу чистого и загрязненного. Загрязненный аспект Татхагата-гарбхи, понимаемый как дхармакаая, или истинная таковость, «находящаяся в оковах», лежит в основе феноменальных явлений и трактуется как природа Будды, содержащаяся во всех вещах и явлениях.

Чистый аспект Татхагата-гарбхи, понимаемый как дхармакаая, или истинная таковость, «покинувшая оковы», лежит в основе очищенности и просветленности и трактуется как чистая дхармакаая, или чистая природа нирваны.

Первый аспект Татхагата-гарбхи соотносится с условной истиной, второй – с абсолютной. И, наконец, существует третий аспект Татхагата-гарбхи, который понимается как сущность Татхагата-гарбхи, которая одновременно содержит в себе природу чистого и загрязненного. Этот аспект Татхагата-гарбхи вбирает в себя предыдущие два в их единстве. Это есть содержание срединной истины. Ведь согласно тяньтайской доктрине о «совершенной гармонии трех истин»¹, все три истины должны рассматриваться в неразрывном единстве и лишь тогда возможно адекватное отражение истинно сущего. Поэтому, следуя логике этого учения, правильное понимание единого сознания как Татхагата-гарбхи возможно лишь при рассмотрении всех его аспектов в качестве единого целого, без абсолютизации каких-либо сторон или отрыва их друг от друга. Имманентность единого сознания феноменальному бытию должна рассматриваться как неотъемлемая характеристика истинно сущего.

Присутствие истинно сущего во всех и каждом в целостности, неделимости и неизменности обуславливает существование вещей, как имеющих «различие без различия». Смысл этой фразы состоит в том, что все явления и предметы феноменального мира, хотя они и различаются по своим внешним проявлениям, но по своей внутренней сути не отличаются друг от друга, поскольку все содержат

¹ О «совершенной гармонии трех истин» см. в следующей главе.

себе одну и ту же сущность. Это утверждение также построено на принципе единства абсолютного и условного.

Единое сознание, таким образом, обладая истинным существованием, является истинным и таковым, однако в этом своем качестве оно недоступно человеку и предстает перед ним в своей имманентности феноменальному миру, а это соответствует принципам Праджняпарамиты. В этом случае каждый из нас воспринимает единое сознание как свое собственное Я и через это Я воспринимает внешний мир. Другими словами, единое сознание, будучи целостным и неделимым, обнаруживает себя в эмпирическом мире через множество индивидуальных сознаний. Этот момент единого сознания рассматривается как два аспекта Татхагата-гарбхи. Татхагата-гарбха мыслится как истинная природа всех и каждого, но истинная природа – Татхагата-гарбхи и дхарм (индивидов) – не составляет две сущности: Татхагата-гарбхи целиком и полностью и одновременно является природой всех и каждого. В сочинении приводится пример с комком грязи для пояснения сути единства Татхагата-гарбхи и каждой из дхарм. Комок грязи содержит в себе множество пылинок. При этом пылинки действительно существуют, а комок условен, зависит от суммы пылинок. Все пылинки отличаются одна от другой, но, когда соединяются, они составляют один комок. Комок грязи содержит в себе множество пылинок и с каждой из них составляет пару. Природа же Татхагата-гарбхи не такова, поскольку она не составляет с пылинкой пару, а целиком и полностью содержится в каждой из них, являясь ее природой [35, л. 10].

Учение о двух аспектах Татхагата-гарбхи созвучно учению адептов фасян об Алая-виджняне, содержащей в себе омраченные и неомраченные семена. Однако ни в «Махаяна-шраддхотпада-шастре», ни в «Да чэн чжи гуань фа мэнь» учение о Татхагата-гарбхе не рассматривается как заменяющее концепцию Алая-виджняны. Вместе с тем, в обоих сочинениях учение об Алае используется в трактовке отдельных аспектов учения о Татхагата-гарбхе. Так, в «Махаяна-шраддхотпада-шастре» Алая-виджняна, рассматриваемая как постоянно изменяющийся поток сознания, придает Татхагата-гарбхе, рассматриваемой в качестве неизменной, динамический характер. Алая отождествляется с загрязненным аспектом Татхагата-гарбхи, поскольку не является истинно сущим, а вместе с тем как сознание, обладающее неомраченными семенами, она рассматривается как взаимопроницаемая и взаимодействующая с чистым аспектом Тат-

хагата-гарбхи [69, с.31].

В «Да чэн чжи гуань фа мэнь» Алая рассматривается как тождественная истинной таковости и одновременно отличающаяся от нее: тождественная в силу наличия неомраченных семян, отличающаяся в силу наличия омраченных. Об Алая-виджняне в сочинении говорится как о сознании, в котором рождения и смерти соединяются с не-рождением и не-смертями. Здесь рождения и смерти – это отражение иллюзорного, эмпирического бытия, а не-рождения и не-смерти – образ нирваны. Другими словами, Алая в контексте учения о Татхагата-гарбхе выступает как своеобразный мост между загрязненным и чистым в Татхагата-гарбхе.

Кроме Алая-виджняны, которая составляет восьмое сознание в концепции школы фасян, в сочинении рассматриваются и остальные семь сознаний этой же концепции. В контексте учения о едином сознании они выступают как отражение его динамики, как функционирование единого сознания в его сансарическом проявлении.

Подводя итоги анализа единого сознания как истинно сущего в свете понятий «Татхагата-гарбха», «истинная таковость», «истинное сознание», «дхармакая», «Алая-виджняна» и «семь сознаний», отметим вслед за автором «Да чэн чжи гуань фа мэнь» следующее:

- Татхагата-гарбха – это единое сознание как таковое; истинная таковость, истинное сознание, дхармакая – это сущность (*кит.* ти) единого сознания, или его абсолютный аспект;

- Алая-виджняна – это внешний вид (сян) единого сознания, или его относительный аспект; семь сознаний – это отражение функционирования единого сознания в его сансарической ипостаси [35, л. 12об.-14].

Единое сознание, таким образом, рассмотренное как Татхагата-гарбха, лежит в основе всего многообразия феноменального мира, составляет его истинную природу, оставаясь одновременно чистым, целостным и неизменным. При этом единое сознание не мыслится как порождающая многообразие феноменального мира субстанция. В конечном счете, существует только единое сознание, все остальное – это его признаки, которые делятся на два аспекта: феноменальный, или загрязненный (это признаки его условного существования в сансаре), и истинно-таковый, или чистый аспект – его абсолютное существование в нирване.

Единое сознание нельзя трактовать и как сущность каждой вещи. Оно является истинной природой всех и каждого и не имеет ничего

общего с данным психическим состоянием каждого. Все единичные и изменчивые явления феноменального мира, будучи причастными к единому, целостному неизменному сознанию, мыслятся взаимопроницаемыми. Одно содержится во всем, все – в одном. Поэтому сказано: «В каждой пылинке проявляются земли всех будд десяти сторон» [35, л. 12]. Единое сознание, как истинно-такое, неизменное и постоянное, утверждает взаимопроникновение не только в пространстве, но и во времени. В трактате утверждается: «прошлое – это есть будущее, будущее – это есть настоящее» [35, л. 16]. Эти идеи нашли свое отражение в тьянтайской концепции «О трех тысячах в одном мгновении».

В сочинении Чжи И «Мохэ чжи гуань» говорится: «Единое сознание включает в себя десять миров дхарм. Каждый мир дхарм, в свою очередь, включает в себя десять миров дхарм. Итого составляют 100 миров дхарм. Один мир включает в себя 30 видов сфер. Сто миров дхарм включают в себя три тысячи сфер. Эти три тысячи содержатся в одном мгновении сознания» [121, с. 68, 72].

Десять миров дхарм – это определенные психические состояния индивида, но отнюдь не пространственные характеристики бытия. Они были изложены в «Лотосовой сутре», но в сочинениях Чжи И получили праджняпарамитскую интерпретацию. Рассмотрим эти миры по порядку.

1. Мир ада (диюй фацзе). Это состояние страдания. Но страдание в буддизме необходимо понимать в широком и узком смысле. В широком – это состояние индивида в сансаре, соответствующее первой благородной истине о жизни как страдании. В узком смысле страдание – это непосредственные мучения, которые испытывает человек из-за болезней, старости, бедности и т.п. Мир ада в данном случае – это непосредственное состояние страдания.

2. Мир голодных духов (эгуи фацзе). Это состояние, обусловленное низменными желаниями обладать чем-либо. Наличие желаний трактуется как результат ложного сознания себя как Я.

3. Мир скотов (чу шэн фацзе). Это состояние, обусловленное чувственными желаниями, когда человек на первый план выдвигает чувственные наслаждения.

4. Мир Ашуры (Асюло фацзе). Это состояние, обусловленное также желаниями. Но желания здесь, в отличие от предыдущих, не чувственные, а скорее социальные, когда человек стремится возвыситься над другими и пренебрежительно относится к тем, кто ниже его.

5. Мир людей (жэнь фацзе). Это состояние человека, который, хотя и не освободился от омраченного сознания, но тем не менее его помыслы устремлены к нирване.

6. Мир неба (тянь фацзе). Это состояние человека, не освобожденного еще от омраченного сознания, но также стремящегося к нирване и сделавшего уже конкретные шаги к спасению.

Перечисленные выше миры – это шесть миров, характеризующих омраченное сознание (лю фань фацзе). Первые четыре – это состояние человека, пребывающего в сансаре и не помышляющего о нирване. Пятая и шестая – это состояние человека, устремленного к нирване. Далее следуют четыре мира святых (сы шэн фацзе).

7. Мир Шраваков (шэньвэнь фацзе). К ним буддийская традиция относил непосредственных учеников Будды.

8. Мир пратьекабудд (юаньцзюэ фацзе). Это те, кто самостоятельно получил просветление без какой-либо помощи, но и не оказал помощи другим. Это идеал Хинаяны.

9. Мир бодхисаттв (пуса фацзе). Это те, кто освободился от омраченного сознания, однако отказался вступить в нирвану ради того, чтобы посвятить себя оказанию помощи другим. Это идеал Махаяны.

10. Мир Будды (фо фацзе). Это состояние нирваны – конечная цель буддийского спасения [260, с.119; 132, с.101-106].

Все десять миров считаются взаимовключающимися: каждый мир включает в себя все остальные миры. Мир ада, например, включает в себя все миры вплоть до мира Будды. Это означает, что даже самое низшее существо, с самыми низменными желаниями, не помышляющее о нирване, содержит в себе природу Будды, а потому и возможность спасения. Точно так же мир Будды включает в себя все остальные миры вплоть до мира ада. Это означает, что истинно сущая природа Будды содержится во всем и даже в самом низшем существе, гарантируя тем самым спасение каждому существу. Таким образом, имманентность десяти миров каждому из них в сумме составляет 100 миров.

Согласно учению о десяти признаках, каждый из перечисленных выше миров характеризуется десятью признаками проявления таковости (жу ши), или единого сознания. Иными словами, единое сознание, которое, согласно нашей исходной посылке, включает в себя десять миров, одновременно целиком и полностью присутствует в каждом из этих миров. Каждый из них при этом проявляет признаки

единого сознания. Адепты тяньтай насчитывали 10 таких признаков – жу ши. Десять признаков также были изложены в «Лотосовой сутре» и получили свое изложение в сочинениях Чжи И в праджня-парамитском философском контексте.

Десять признаков проявления таковости:

1. Признак внешнего вида (жу ши сян) – это внешнее проявление таковости.

2. Признак природы (жу ши син) – это проявление собственной природы таковости, которая характеризуется как то, что неизменно, как собственная природа вещей и явлений, как высшая реальность.

3. Признак сущности, или телесности (жу ши ти). Это одновременное проявление природы и внешнего мира.

4. Признак силы (жу ши ли). Имеется в виду внутренняя сила, потенция к действию.

5. Признак действия (жу ши цзо). Это реализация потенции к действию.

6. Признак главной, первичной причины (жу ши инь).

7. Признак второстепенной, вторичной причины (жу ши юань).

8. Признак результата (жу ши го). Это скрытый результат действия главной и второстепенной причин.

9. Признак воздаяния (жу ши бао). Это явный результат действия главной и второстепенной причин. Это проявление скрытого результата.

10. Признак завершения (исчерпания) начала и конца (жу ши бэнь мо цзюцзин дэн). Под началом понимается признак внешнего вида, под концом – признак воздаяния, а в итоге все признаки проявляются одновременно [130, с.107-109].

Каждый из 100 миров, таким образом, обладает десятью признаками. В итоге мы получаем цифру 1000, или тысячу миров,

И, наконец, согласно тяньтайской концепции десяти миров, каждый из них обитает в трех сферах.

1. Сфера пяти скандх. Пять скандх, напомним, это чувственные дхармы (сэ-рупа), ощущения (шоу-ведана), восприятия (сян-санджня), энергии, или волевые акты (син-санскар), сознание (ши-виджняна).

Из пяти скандх, в свою очередь, выделяются две другие сферы: чувственного и пространства.

2. Сфера чувственного – это сфера восприятия индивидом явлений внешнего мира.

3. Сфера пространства, или сосуда – это сфера воспринимаемых индивидами предметов внешнего мира [272, с.277].

Каждый из упомянутых выше тысяч миров пребывает во всех трех сферах. Таким образом, получаем цифру три тысячи, о которой вначале говорил Чжи И. Эти три тысячи миров не имеют пространственных и временных характеристик. Другими словами, они не существуют в пространстве и во времени. Не существуют в пространстве, поскольку пребывают в едином сознании. Базисные десять миров, из которых разворачиваются три тысячи миров, как мы помним, включены в единое сознание. Этим утверждением начиналась фраза Чжи И о «трех тысячах мирах в одном мгновении». Три тысячи миров не существуют во времени, поскольку все они проявляют себя в одно мгновение единого сознания. Истинно существует только единое сознание, в котором теряют свою значимость все пространственные и временные характеристики. В едином сознании каждая пылинка проявляет «земли всех будд десяти сторон», прошлое становится будущим, будущее настоящим.

Концепция «трех тысяч в одном мгновении» не противоречит учению о Татхагате-гарбхе. Они в равной степени характеризуют истинно сущее как имманентное феноменальному миру. В этом смысле одно заменяет другое. Однако при этом следует обратить внимание на то, что в концепции «трех тысяч в одном мгновении» акцентируется внимание на феноменальных аспектах истинно сущего. Абсолютный аспект здесь имплицитно характеризуется через феноменальный. Взаимопроникновение всех миров, их наличие друг в друге и проявление в одном мгновении – это черты истинно сущего как неделимого, целостного, единого и имманентного всем и каждому.

Тяньтайское учение о «трех тысячах в одном мгновении» получило логическое дополнение в хуаяньской концепции «десяти сокровенных врат».

Учение о «десяти сокровенных вратах» без преувеличения можно назвать высшим достижением хуаяньской теоретической мысли. В нем нашли свое завершение идеи китайских буддистов о гармонии, непротиворечивости и взаимообусловленности всего сущего. Десять врат по сути – это описание мира таким, какой он есть в его непротиворечивости, тождестве и единстве. Это таковость, представленная в рациональных характеристиках. Концепция десяти сокровенных врат вобрала в себя элементы всех теорий китайской Ма-

хаяны и представила их в органическом единстве и внутренней взаимосвязи.

Десять сокровенных врат своими истоками восходят к каноническому тексту школы сутре «Хуаянь цзин» [248, с.21]. Впервые сформулировал их второй патриарх школы Чжи Янь в сочинении «Хуаянь и чэн ши сюань мэнь» (Десять сокровенных врат в единой колеснице хуаянь). Однако ранее основные принципы десяти сокровенных врат были изложены Ду Шунем в рассмотренном нами его сочинении «Хуаянь фацзе гуань». Хотя в нем о «десяти сокровенных вратах» конкретно не упоминается, однако их основные идеи имплицитно присутствуют. Они выражены в его учении о *ли* и *ши*. В сочинении «Хуаянь у цзяо чжи гуань» (Пять учений о чжигуань в хуаянь) Ду Шунь сравнивает *ли* с сознанием истинной таковости (синь чжэнь жу), а *ши* – с сознанием, подверженным рождением и смертям (синь шэн ме), что равнозначно было омраченному (сансарическому) сознанию [26, с.7]. *Ли* и *ши* рассматриваются Ду Шунем исключительно в контексте их отношения друг к другу, это отношения пустоты и формы. Во второй и третьей главах сочинения «Хуаянь фацзе гуань» Ду Шунь понятия пустоты и формы заменяет традиционно китайскими понятиями *ли* и *ши*. Напомним, что это сочинение начинается с анализа отношения пустоты и формы в русле суждений «Хридая сутры». Отношения *ли* и *ши* строятся по такому же образцу.

Учение о *ли* и *ши* было связано буддийским понятием «дхармадхату» (мир дхарм, *кит.* фа цзе). Все дхармы сводились к двум понятиям – *ли* и *ши*. Вместе с тем в хуаянь содержание *ли* и *ши* практически не исследуется; все внимание адептов хуаянь концентрируется на анализе их отношений, а о самих понятиях мы получаем весьма скудные сведения. Тем не менее попытаемся определить содержание понятий *ли* и *ши* в хуаяньском контексте.

На русский язык термин *ли* переводится как «высший принцип», «справедливость», «правильность», «истина», «основное положение», «установленный порядок», «норма», «резон», «мотив», «идея», «закон», «принцип», «разум», «рассудок», «естество», «сущность», «природа» и т.п. [81, с.205-206]. Сами адепты хуаянь указывали на такие качества *ли*, как целостность, истинность, неделимость. Кроме того, Чэн Гуань полагал, что *ли* имеет значение единой природы [48, с.325].

Обобщая сказанное, отметим, что *ли* в контексте хуаяньских сочинений следует понимать как олицетворение абсолютной и истинной реальности, которое наделяется теми же признаками, что и в других буддийских школах, а потому находится в одном ряду с такими понятиями, как истинная таковость, природа Будды, нирвана и т.п.

Что же заставило адептов хуаянь прибегнуть не к одному из этих традиционных буддийских понятий, а к сугубо китайскому? Причем не как к эквиваленту буддийскому понятию, а в его собственном значении. По всей вероятности, их стремление особо выделить и подчеркнуть отношение истинного, истинно сущего к нереальному, иллюзорному, феноменальному. Содержание понятия *ли* более всего соответствовало этому. В нем были отражены моменты истинности, сущности и абсолютности. Кроме того, понятие *ли*, понимаемое в древнекитайской философии как структурно-образующая закономерность, имманентно присущая каждой отдельной вещи [142, с.20], более всего соответствовало хуаяньской концепции единого.

Понятие *ши* нельзя смешивать с ранее упомянутым нами термином *ши*, имевшим значение «сознание». *Ши* в данном контексте дословно переводится как «дело», «событие», «случай» «обстоятельство» и т.д. [81. Т.3, с.102]. В философском контексте учения хуаянь *ши* олицетворяло собой все то, что не относилось к абсолютной реальности, обозначаемой термином «ли». Другими словами, оно означало иллюзорный, изменчивый, многообразный мир. Если соотнести учения о *ли* и *ши* с хуаяньским учением о сознании, то *ли* будет соответствовать истинному сознанию, а *ши* – индивидуальным сознаниям, включая их проекцию – эмпирический мир.

Во второй главе сочинения под названием «Созерцание непреграды *ли* и *ши*» говорится: «Гармония существования и исчезновения, противодействия и согласия *ли* и *ши* имеет в целом 10 врат.

Врата 1. Ли содержится в ши.

Утверждаю, что природа *ли*, которая может содержаться [в *ши*], не делится на части. *Ши*, которые содержат [*ли*], делятся на части и различаются. В одном *ши* *ли* содержится целиком и полностью. Неверно, что содержится по частям.

Почему?

Поскольку то истинное *ли* не может делиться, постольку каждая пылинка полностью вмещает в себя беспредельное истинное *ли*, при этом не может не оставаться полной и завершенной.

Врата 2. Ши содержатся в ли.

Утверждаю, что *ши*, которые могут содержаться в [ли], делятся на части. *Ли*, которое содержит *ши*, должно быть неделимо. А это делящееся *ши* содержится в неделимом *ли*.

Ли [и *ши*] тождественны полностью, а не по частям.

Почему?

Поскольку *ши* не имеют сущности [телесной], но подобны *ли*, постольку пылинка, не разрушаясь, охватывает (содержит в себе) весь мир дхарм. Все дхармы подобны этой пылинке. [Это] постижимо.

Это врата полного охватывания.

[Они] за пределами чувственного [восприятия] [их] трудно увидеть. Нельзя это постичь на уровне обыденного (мирского) понимания.

Это подобно тому, что большое море полностью находится в одной волне, но море от этого не становится маленьким. Это подобно тому, как маленькая волна охватывает большое море, при этом волна не становится большой. В то же время [море] полностью содержится во всех волнах, при этом оно не отличается [от волн]². Одновременно с этим, каждая [из волн] охватывает большое море, но эти волны не составляют одно.

Далее, наличие большого моря целиком в одной волне не препятствует его наличию во всех волнах; когда одна волна полностью охватывает большое море, каждая из остальных волн также охватывает [море], они взаимно не препятствуют друг другу. Это постижимо.

Вопрос: Если *ли* целиком и полностью³ содержится в одной пылинке, то почему оно не мало? А так как оно не мало, подобно пылинке, то почему утверждаем, что *ли* целиком и полностью содержится в одной пылинке?

Далее.

Если одна пылинка полностью охватывает природу *ли*, то почему она не велика? Если она не велика подобно *ли*, то почему полностью охватывает природу *ли*? Это составляет противоречие, ведь исчерпывается смысл, разрушается вид.

Ответ: Если рассмотреть *ли* и *ши* по отношению друг к другу, то

² Море, содержась в одной волне, одновременно содержится в других волнах. При этом море, содержась в каждой из волн, не мыслится как другое, т.е. в каждой волне одно и то же «другое» море. Оно одно. Оно тождественно самому себе.

³ В тексте дословно - ли всей своей сущностью.

увидим, что оба они не составляют одно и не отличаются друг от друга. Поэтому, вмещая в себе [друг друга] целиком, не нарушают изначального положения.

А теперь рассмотрим *ли* по отношению к *ши*. Здесь имеются четыре довода:

1) истинное *ли* и *ши* не отличаются друг от друга. Поэтому истинное *ли* целиком и полностью находится в одном *ши*;

2) истинное *ли* и *ши* не составляют одно, поэтому природа *ли* постоянна и беспредельна;

3) поскольку [*ли* и *ши*] не составляют одно и не отличаются друг от друга, постольку природа беспредельного *ли* полностью содержится в одной пылинке;

4) поскольку [*ли* и *ши*] не различаются и не составляют одно, постольку одна пылинка и природа *ли* не имеют различий.

Затем рассмотрим *ши* по отношению к *ли*. Это также имеет 4 довода:

1) так как дхармы *ши* и *ли* не отличают друг от друга, одна пылинка полностью содержит природу *ли*;

2) так как дхармы *ши* и *ли* не есть одно и то же, то [природа *ли*] не разрушает пылинку;

3) так как [*ли* и *ши*] не составляют одно и не различаются, то одна маленькая пылинка охватывает собой беспредельное истинное *ли*;

4) так как [*ли* и *ши*] не различаются и не составляют одно, то (пылинка), охватывая беспредельное *ли*, вместе с тем не является огромной. Это постижимо.

Вопрос: Когда природа беспредельного *ли* полностью содержится в одной пылинке, то все остальные *ши*, оставаясь на своих местах, содержат в себе природу *ли* или же не содержат ее? Если вне пылинки есть *ли*, то неверно ведь, что [*ли*] целиком и полностью содержится в одной пылинке? А если вне пылинки нет *ли*, то неверно ведь, что *ли* целиком и полностью содержится во всех *ши*? Смысл исчерпывается, вид разрушается.

Ответ: Поскольку природа *ли* гармонична, а многочисленные *ши* не препятствуют [друг другу], поэтому достигается полное пребывание и внутри, и снаружи. Нет границ, нет препятствий. Отсюда имеем четыре довода.

Сначала четыре довода с позиций *ли*.

1. Природа *ли* целиком и полностью содержится во всех *ши*, а это не препятствует ей в то же самое время полностью содержаться в

одной пылинке. Поэтому [она] находится и внутри, и снаружи.

2. (Природа *ли*) целиком и полностью содержится в одной пылинке. Это не мешает ей в то же время полностью находиться в остальных *ши*. Поэтому находится и внутри, и снаружи.

3. Так как нет двух природ [*ли*], каждая из которых содержалась бы и там, и здесь, поэтому говорим, что находится и внутри, и снаружи.

4. Так как нет двух природ [*ли*], которые не содержались бы нигде, поэтому нет внутри, нет снаружи.

Первые три довода поясняют, что все дхармы не отличаются [друг от друга], а этот последний довод поясняет, что все дхармы не составляют одно. Лучше сказать, что так как не составляют одно и не отличаются [друг от друга], поэтому нет преград между внутренним и внешним.

Затем четыре довода с позиций *ши*.

1. Когда одно *ши* вмещает в себя *ли*, это не препятствует тому, что все другие дхармы *ши* в это же время полностью вмещают в себя [*ли*]. Поэтому находится и внутри, и снаружи.

2. Когда каждая из всех дхарм *ши* вмещает в себя *ли*, это не мешает тому, что одна пылинка в то же самое время полностью вмещает в себя *ли*. Поэтому находится и снаружи, и внутри.

3. Так как каждая из дхарм *ши* одновременно содержит *ли*, поэтому полностью находится внутри, также полностью находится снаружи. Нет преград, нет препятствий.

4. Так как ни одна из дхарм не разрушается⁴, поэтому обе⁵ по отношению друг к другу не являются ни внутренней, ни внешней.

Это постижимо.

Врата 3. Становление ши в зависимости от ли.

Утверждаю, что *ши* не имеет другой сущности, [оно] должно обрести становление и существование в зависимости от истинного *ли*, поскольку все возникшее, благодаря причинности, не имеет собственной природы, а не имеющее собственной природы установилось благодаря [взаимодействию] *ли* и *ши*. Это подобно тому, как волны устанавливаются и двигаются водой, а вода может устанавливаться и двигаться как волны⁶

⁴ Каждая из дхарм *ши* одновременно содержит целиком и полностью *ли*, но при этом не разрушается.

⁵ Имеются в виду - *ли* и *ши*.

⁶ В тексте дословно - только через отношение к волнам.

Опираясь на Татхагата-гарбху, проявляются дхармы. Данное знание также таково. Это постижимо.

Врата 4. Ши могут проявить ли.

Поскольку *ши* заключает в себе *ли*, то *ши* иллюзорно, а *ли* истинно (реально). А так как *ши* иллюзорно, то *ли*, которое находится во всем *ши*, выделяется и проявляется.

Это подобно тому, как сквозь иллюзорность внешнего вида волн проявляется сущность воды. Данное знание соответствует принципу срединного пути. Это постижимо.

Врата 5. Посредством ли исчерпывается ши.

Утверждаю, что *ши* устанавливается благодаря тому, что содержит в себе *ли*. Вследствие этого, внешние виды *ши* все исчерпываются и лишь истинное *ли* равномерно проявляется. Это потому, что невозможно наличие ни одного *ши* вне истинного *ли*. Это подобно тому, когда вода разрушает волны, волны не могут не исчезнуть. Если так, то вода существует, а разрушающиеся волны исчезают (исчерпывают себя).

Врата 6. Ши может скрывать ли.

Истинное *ли* благодаря причинности устанавливает дхармы *ши*. В этом случае эти дхармы *ши* содержат⁷ в себе *ли*, а это обуславливает то, что *ши* проявляется, а *ли* не проявляется.

Подобно тому, что вода, формируя волны, в движении их проявляет, а в покое скрывает.

В каноне⁸ говорится: «Тело дхармы растекается в пяти дао, это есть все сущее. Поэтому, когда все сущее проявляется, в теле дхармы не проявляется».

Врата 7. Истинное ли это есть ши.

Все [сущее] есть истинное *ли*. [Истинное *ли*] не должно быть вне *ши*. Так как эти дхармы не имеют собственного принципа, поэтому они зависят от *ли*. А поскольку *ли* пустотно, не имеет своей телесной формы, постольку *ли* поднимается до телесной формы (посредством) всех *ши*. Тем самым оно становится истинным *ли*.

Подобно тому, что вода – это волны. Без движения [волны] не проявляются. Поэтому вода – это волны. Это постижимо.

⁷ В тексте дан термин «вэй», имеющий значения «противодействовать», «избегать» «нарушать». Однако Цзун Ми и Чэн Гуань указывают, что здесь должен быть термин «бу», имеющий значение «содержать».

⁸ Имеется в виду сутра «Хуаянь цзин».

Врата 8. Дхармы ши – это есть ли.

Обусловленные причинностью дхармы ши не имеют собственной природы. А так как [дхармы ши] не имеют собственной природы, то ли, только поднявшись до сущности всех дхарм, становится истинным [ли]. Все сущее таково, поэтому оно не исчезает⁹ Это подобно тому, что вид движущейся волны, поднимаясь до своей сущности, становится водой¹⁰ Поэтому [говорим] о внешнем виде, не имеющем различий.

Врата 9. Истинное ли не есть ши.

Ли, которое является ши, не есть ши, потому что истинное отличается от ложного; реальное не является иллюзорным; то, на что опираются, не является тем, что может опираться¹¹

Это подобно тому, что вода, которая является волной, не есть вода, потому что движение отличается от мокроты.

Врата 10. Дхармы ши не есть ли.

Ши, которое содержит в себе ли целиком и полностью, никогда не может быть ли. Потому что природа (сущность) и внешний вид (явление) отличаются друг от друга, а то, что может опираться, не есть то, на что опираются. Поэтому внешний вид ши может быть таким, какой он есть только тогда, когда [ши] поднимаются до сущности целого и полного ли.

Это подобно волне, содержащей воду целиком и полностью. Волна никогда не может быть водой, так как смысл движения отличается от смысла мокроты.

Смысл этих вышесказанных десяти [врат] обусловлен схожими причинами. Если взглянуть на ши с точки зрения ли, то будем иметь становление и разрушение, присутствие и удаление. Если взглянуть на ли с позиций ши, то будем иметь проявление и сокрытие, тождество и различие. Противодействие и доследование (соответствие) остаются на своих местах, отсутствие преград и пределов проявляется одновременно и внезапно. Глубокое постижение обуславливает созерцание понимания проявляющегося. Это называется созерцанием круглой гармонии не-преграды ли и ши [27].

⁹ Все сущее таково, т.е. иллюзорно. Но за этой иллюзорностью находится ли, которое обеспечивает им постоянное пребывание. Поэтому они не исчезают как не имеющие собственной сущности, а постоянно воспринимаются как проявление ли. В тексте дословно - «не находятся в исчезновении». В комментариях Цзун Ми - «не возвращаются к исчезновению». То, от чего зависит, не есть то, что зависимо.

¹⁰ Движущаяся волна по сути своей - это вода.

¹¹ То, от чего зависят, не есть то, что зависимо.

В третьей главе этого сочинения, которое называется «Созерцание полного и повсеместного охватывания и вмещения», Ду Шунь продолжает логически развивать идею о взаимоотношении *ли* и *ши*. Согласно его суждениям, *ли* полностью содержится в *ши*, вне *ши* нет *ли*. Точно так же *ши* полностью содержится в *ли*, вне *ли* нет *ши*. А так как *ли* и *ши* полностью содержатся друг в друге и вне друг друга не мыслятся, то *ли* и *ши* не отличаются друг от друга. Однако, не отличаясь друг от друга, *ли* и *ши* продолжают оставаться самими собой, о них нельзя сказать, что они представляют собой одно и то же. *Ли*, будучи неделимым и единым, одновременно присутствует в каждом *ши*, причем не сокращаясь до единичного *ши*. Единое, неделимое *ли* содержится в каждом *ши* вплоть до мельчайшей пылинки. Здесь, полагал Ду Шунь, закономерны следующие вопросы:

1. Поскольку *ли* полностью вмещается в одну пылинку, почему само оно не мало?

2. Если пылинка полностью охватывает *ли*, почему она не велика?

На эти вопросы Ду Шунь дает следующие ответы: истинное *ли* и *ши* не различаются между собой, поэтому истинное *ли* целиком и полностью содержится в каждом *ши*; но в то же время *ли* и *ши* – не составляют одно, т.е. не идентичны, поэтому природа истинного *ли*, вмещаясь в *ши*, сохраняет свою неизменность и беспредельность. Отсюда следуют выводы: поскольку *ли* и *ши* не различаются, но в то же время не составляют одно, то природа беспредельного *ли*, полностью содержась в каждом *ши*, в то же время не делится на части. В этих суждениях те же принципы, что и в учении о шести видах: одновременно составляя целое, тождество и становление, части этих целого, тождества и становления сохраняют свои позиции. Таким же образом *ши* не различаются с *ли*, поэтому каждое *ши* полностью охватывает *ли*, но поскольку *ли* и *ши* составляют одно, то *ли*, содержась в каждой пылинке, не разрушается. А поскольку не различаются и не составляют одно, то одна пылинка содержит беспредельное *ли*, но в то же время не мыслится огромной. Продолжая развивать эти мысли, Ду Шунь приходит к выводу, что если все *ши* одновременно содержат в себе одно и то же неделимое *ли*, то каждая из них одновременно составляет при этом тождество с *ли*, а потому все пылинки тождественны друг другу. Но поскольку *ли* и *ши* не являются одним и тем же, постольку все *ши*, будучи тождественными друг другу, сохраняют свою индивидуальность и различаются между собой. Все *ши* не только тождественны друг другу,

они взаимопроникают друг в друга [27, л.890-892].

Отношения между *ли* и *ши* Ду Шунь переносит на отношения между *ши* и *ши*. Так как каждое *ши* тождественно *ли*, включает его целиком и полностью, тогда каждое *ши* должно быть тождественно другим *ши*, тождественным *ли*, включающим его целиком и полностью. Поэтому каждое *ши* одновременно целиком и полностью включает в себя все *ши* и не может мыслиться вне этих *ши*. В то же время каждое *ши* содержится во всех *ши* и не может мыслиться вне их. Все *ши* содержат в себе одно *ши* и не могут мыслиться вне его. Все *ши* также содержатся в одном *ши* и не могут мыслиться вне его. Каждое *ши* не отличается от других *ши*, но в то же время не составляет с ними одно и то же.

Исходя из всего этого, Ду Шунь делает следующее заключение: одна пылинка, оставаясь на своем месте, в то же время проникает во все пылинки всех десяти направлений, поэтому, оставаясь близко, в то же время находится далеко. Одна пылинка, оставаясь маленькой, в то же время включает в себя все вещи десяти направлений, поэтому, оставаясь маленькой, в то же время представляется большой, оставаясь узкой, в то же время представляется широкой. Свои суждения Ду Шунь обобщает в следующих формулах:

В одном есть одно. Во всем есть одно.

В одном все. Во всем все

Одно содержит все, одно проникает во все.

Все содержит одно, все проникает во все.

Одно содержит одно, проникает в одно.

Все содержит все, проникает во все

Все содержит одно, входит в одно.

Все содержит все, входит в одно.

Все содержит одно, входит во все.

Все содержит все, входит во все [27, л. 892 об.-894].

Выводы о взаимном включении друг в друга одного и многого являются выводами «Аватамсака-сутры». Они составляют ее главное содержание. Однако эти выводы ни в коем случае не противоречат философии Праджняпарамиты. Более того, учение о взаимной не-преграде «Аватамсаки» гармонично вписывается в учение о срединности пустоты и таковости сущего Праджняпарамиты.

Принципы взаимоотношения *ли* и *ши*, *ши* и *ши* нашли свое конкретное воплощение в учении о «10 сокровенных вратах» Чжи Яня, о которых было сказано, что они представляют собой описание мира таким, какой он есть на самом деле, в его непротиворечивости,

тожестве и единстве. Это таковость, представленная в рациональных характеристиках. Вслед за Чжи Янем разработку десяти сокровенных врат продолжил третий патриарх школы Фа Цзан. Он изложил свое понимание «Десяти сокровенных врат» в ряде сочинений.

Десять сокровенных врат Чжи Яня называют «десятью старыми вратами», а десять сокровенных врат Фа Цзана – «десятью новыми вратами» [121, с.94-95], хотя принципиальной разницы в концепциях двух патриархов практически нет. Основные расхождения в учениях Чжи Яня и Фа Цзана сводятся к тому, что врата описываются в разной последовательности.

Рассмотрим «десять сокровенных врат» Чжи Яня в той последовательности, в какой он излагает их в «Хуаянь и чэн ши сюань мэнь».

Врата 1. Одновременное обладание завершенностью и взаимное соответствие

Здесь утверждается, что *ли* и *ши* существуют одновременно. Неверно, что в мире что-то возникает раньше, а что-то позже. Нет здесь причинной обусловленности, когда одна вещь порождает другую и является первичной по отношению к ней во времени. Так же неверно, что истинная реальность первична по отношению к иллюзорному бытию и генетически предопределяет его. Истинная реальность и иллюзорное бытие тождественны друг другу, так же как все вещи и явления иллюзорного бытия тождественны друг другу, а каждое из них – всем остальным [47, с.23-24].

Г. Чанг считает, что эти врата являются главными в десяти сокровенных, а остальные девять лишь тщательно разрабатывают этот базисный принцип. С этим утверждением можно согласиться, но можно и нет. Дело в том, что десять сокровенных врат представлены таким образом, что все они взаимно дополняют друг друга, в равной степени можно сказать о каждой из них как о базисной, а об остальных – как разрабатывающих базисные принципы. Свои десять сокровенных врат Чжи Янь, а затем и Фа Цзан представили в соответствии с их концепцией единства, тождества и гармонии, где одно есть все, а все есть одно.

Врата 2. Пределы сети Индры

Сеть Индры, согласно преданиям, состоит из жемчужин. В одной жемчужине отражается вся сеть в целом и все остальные жемчужины. Одновременно эта жемчужина отражается во всех остальных жемчужинах. Точно так же каждая жемчужина, отражая в себе всю сеть, одновременно отражается в другой жемчужине, отражающей

одновременно все остальные жемчужины, отраженные, в свою очередь, в других, и так без конца. Подобно сети Индры, крошечная пылинка включает в себя все остальные пылинки, одновременно содержась в каждой из них и т.п. Большое включает в себя малое, малое – большое. Нет конца и предела взаимному проникновению и включению [47, с.24].

Врата 3. Скрытое и явное одинаково проявляются

Скрытое и явное составляют единое целое. Явное предполагает скрытое, скрытое предполагает явное, они всегда в единстве. Когда просветленный ум созерцает истинную природу вещей, перед ним «отступают» их внешние иллюзорные оболочки и на передний план выступает то, что действительно характеризует вещь такой, какая она есть в действительности. Но здесь не может быть речи о том, что иллюзорная оболочка исчезает совсем. Когда просветленный ум наблюдает за вещью, тогда на передний план выступают ее внешние, иллюзорные свойства, истинная природа отступает на задний план, присутствуя в вещи. То, что явно предстает невооруженному взгляду, скрывает в себе то, что постигается в самадхи. Скрытое и явное не находятся в отношениях первичного и вторичного, они равнозначны [47, с.25].

Врата 4. Тонкое и крошечное установились взаимно и вмещающая [друг друга]

Тонкое и крошечное, находящиеся вне пределов восприятий человека, так же как и воспринимаемые человеком предметы, устанавливаются и существуют как взаимопроникающие и взаимообусловленные друг с другом и всеми предметами и явлениями. Чжи Янь излагает эту мысль на примере с мельчайшей пылинкой, которая вмещает в себя другую пылинку, которая, в свою очередь, вмещает в себя весь огромный мир, в то же время продолжая оставаться мельчайшей пылинкой [47, с.25].

Врата 5. Дхармы, делящиеся на десять времен, имеют различное установление

Эти врата заостряют наше внимание на относительности времени. Время делится на прошлое, настоящее, будущее. Каждое из этих трех времен, в свою очередь, делится на три времени: прошлое, настоящее, будущее. Таким образом, каждое из трех времен имеет еще по три времени. В конечном счете мы имеем десять времен, которые составляют одно мгновение. Каждое из времен, включающих в себя прошлое, настоящее, будущее, существует во взаимной

связи и взаимной обусловленности с другими, составляя с ними единое целое, но при этом мыслится отдельно от других, сохраняя или (если быть ближе к тексту) не теряя свой особенный вид [47, с.25-26].

Врата 6. Все хранящие чистое и загрязненное, обладают добродетелью (истинностью) в полной мере

Основные принципы этих врат выражены в учении о Татхагата-гарбхе, которая изначально содержит в себе природу чистого и загрязненного. Загрязненный аспект лежит в основе проявления феноменальных явлений и трактуется как природа Будды, содержащаяся во всех вещах и явлениях. Чистый аспект Татхагата-гарбхи лежит в основе просветленности и трактуется как чистая природа нирваны. Оба аспекта мыслятся в единстве. Чжи Янь пишет, что между чистотой и загрязненностью нет преград, поэтому все, кто хранит чистоту и загрязненность, в полной мере обладают добродетелью (истинностью) [47, с.26]. Иначе говоря, каждый обладает природой Будды и каждый может достичь спасения, независимо от того, насколько омрачено его сознание.

Врата 7. Одно и многое взаимно вмещаются друг в друга, но не являются тождественными

Смысл этих врат подробно был изложен в сочинении Ду Шуня «Хуаянь фацзе гуань». Одна из фраз этого сочинения гласит: одно содержит все, все содержит одно. Сам же Чжи Янь пишет: «Так как одно проникает в многое, многое в одно, поэтому называется взаимным вмещением». При этом, полагает он, их сущность не находится в отношениях первичного и вторичного во времени, оба существуют одновременно, и каждое не теряет собственного вида. Одно не теряет вид одного, многое не теряет вид многого, поэтому о них говорится, что они, вмещаясь друг в друга, не являются тождественными [47, с.26-27].

В учебнике по буддизму смысл этих врат разъясняется сравнением: если в зале находится тысяча свечей, то свет каждой свечи включает в себя свет остальных, а вместе они освещают весь зал [265. Т.3, л.35].

Врата 8. Вид всех дхарм взаимно приближается, но [при этом каждый] находится на своем месте

Здесь раскрываются смысл тождества и различия всех дхарм. Под видами всех дхарм подразумеваются воспринимаемые нашими органами чувств внешние образы эмпирического мира. Смысл этих врат раскрывается в учении о шести видах, где говорится, что каж-

дый предмет одновременно обладает видом целого и части, тождества и различия, установления и разрушения. Целое состоит из частей, части составляют целое. Без частей нет целого, без целого нет частей, но при этом целое остается целым, а части, составляя целое, сохраняют свой единичный вид, остаются на своем месте [47, с.27-29].

Врата 9. Добродетель устанавливается в зависимости от только сознания

Г. Чанг считает, что легчайший и простейший путь к установлению не-преграды *ши* и *ши* открывается в этих вратах. Они включают в себя содержание изложенного нами учения о сознании, согласно которому существует только сознание. Вне сознания нет ничего – ни трех миров (мира чувств, форм и не-форм), ни пустоты, ни рождения, ни смертей. Это сознание называется единым сознанием, определяющим всеобщую взаимозависимость, взаимосвязь и не-преграду [47, с.29].

Врата 10. Объяснение смысла учения (рождения дхарм) посредством проявляющихся *ши*

Здесь развивается мысль о единстве абсолютной реальности и феноменального бытия. Через постижение изначально непротиворечивой природы феноменального бытия мы постигаем истинную реальность. Поэтому учение о не-преграде *ши* и *ши* – это и есть учение об истинно сущем. Не-преграда *ши* и *ши* – это отражение единства и не-преграды *ли* и *ши*, это есть истинное бытие. Поэтому впоследствии Чэн Гуань, характеризуя уровни мира дхарм, считает высшим уровнем дхарм тот, где нет преград между *ши* и *ши*.

Фа Цзан в своих сочинениях не придерживался той последовательности изложения врат, которую предложил Чжи Янь. Вместе с тем, сам он также не устанавливал строгую последовательность врат. Так, например, в «Трактате о золотом льве» предлагается следующий порядок изложения врат:

Врата 1. Одновременное обладание завершенностью и взаимное соответствие.

Врата 2. Все, хранящие чистое и загрязненное, обладают добродетелью (истинностью) в полной мере.

Врата 3. Одно и многое взаимно вмещаются [друг в друге], но не тождественны.

Врата 4. Вид всех дхарм взаимно приближается, но [при этом каждый] находится на своем месте.

Врата 5. Скрытое и явное одинаково проявляются.

Врата 6. Тонкое и крошечное установились взаимно и вмеща [друг друга].

Врата 7. Пределы сети Индры.

Врата 8. Смысл учения (рождения дхарм) объясняется посредством проявляющихся *ши*.

Врата 9. Дхармы, делящиеся на десять времен, имеют различное установление.

Врата 10. Добродетель устанавливается в зависимости от только сознания.

В сочинении «Хуаянь у цзяо чжан» (Трактат о пяти учениях в хуаянь) Фа Цзан придерживается уже другой последовательности:

Врата 1. Одновременное обладание завершенностью и взаимное соответствие.

Врата 2. Одно и многое взаимно вмещаются [друг в друге], но не тождественны.

Врата 3. Вид всех дхарм взаимно приближается, но [при этом каждый] находится на своем месте.

Врата 4. Пределы сети Индры.

Врата 5. Тонкое и крошечное установились взаимно и вмеща [друг друга].

Врата 6. Скрытое и явное одинаково проявляются.

Врата 7. Все, хранящие чистое и загрязненное, обладают добродетелью (истинностью) в полной мере.

Врата 8. Дхармы, делящиеся на десять времен, имеют различное установление.

Врата 9. Добродетель устанавливается в зависимости от только сознания.

Врата 10. Смысл учения (рождения дхарм) объясняется посредством проявляющихся *ши*.

В сочинении «Записки о поисках сокровенного» (Соу сюань цзи) Фа Цзан предлагает не только иную последовательность изложения, но и иной вариант двух врат. Так врата «Чжу цзан чун цза цзюй дэ» (Все, хранящие чистое и загрязненное, обладают добродетелью (истинностью) в полной мере) заменены на врата «Гуань ся цзы цзай у ай» (Широкое и узкое находятся на своих позициях, но нет преград (между ними)). Врата «Вэй синь хуй чжуань шан чэн» (Добродетель устанавливается в зависимости от только сознания) заменены на врата «Чжу бань юань мин цзюй дэ» (Главное и сопутствующее составляет завершенность, обладает добродетелью (чистотой)). Поня-

тия «главное» (чжу) и «сопутствующее» в этих вратах объясняют связь между предметами и явлениями внешнего мира, находящимися в отношении основополагающего и зависимого. Главное – это основополагающее, то, что обуславливает, определяет другое. Сопутствующее – это производное от главного, это то, что зависит от основополагающего, это то, что опирается на главное, на основополагающее [101, с.154]. Здесь, как и в других вратах, утверждается условность различения, провозглашается взаимная не-преграда, взаимное вмещение.

Таким образом, мы имеем три варианта учения Фа Цзана о «десяти сокровенных вратах», по сути своей мало отличающихся друг от друга. Все они подчинены одной идее – идее единства, тождества и гармонии, которая является основной характеристикой истинно сущего, истинно такового. Конкретное содержание этих врат рассмотрим на примере сочинения «Трактат о золотом льве». Этот трактат предлагается вниманию читателей по двум причинам: во-первых, десять сокровенных врат в нем изложены весьма оригинально, на примере статуи золотого льва, поэтому это избавит нас от повторения многих моментов, затронутых выше, во-вторых, сам трактат представляет исключительный интерес и заслуживает того, чтобы о нем здесь было сказано более подробно.

Многие исследователи выделяют из всех хуаяньских произведений именно этот трактат (например см.: [268, 248, 310] и др.). Его можно назвать введением в хуаяньскую философию, поскольку в нем содержится краткое изложение всех основных положений хуаяньской доктрины. Этот труд примечателен также тем, что он был написан в результате объяснения Фа Цзаном императрице У Хоу сути буддийского учения. Поэтому в нем предпринята попытка популярно изложить сложные философские истины буддизма, сделать их доступными каждому. Для того и понадобилась статуя золотого льва, чтобы на ее примере просто рассказать о сложном.

Весьма интересной представляется и структура сочинения. Текст его разделен на десять частей. Цифра 10 у Фа Цзана не случайна: такое деление текста можно увидеть и в других его сочинениях, в которых делается попытка изложить учение в целом. Так, в сочинении «Сто врат в море идей сутры “Хуаянь цзин”», где дается цельная, наиболее детальная иллюстрация хуаяньской доктрины, текст разделен на 10 глав, а каждая глава, в свою очередь, на 10 параграфов. Цифра 10 была для патриархов хуаянь символом гармонии, приверженностью к которой отличались все они.

В «Трактате о золотом льве» излагаются буддийские теории: о причинности (первая глава); о пустоте (вторая глава); о парикалпите, паратантре и паринишпанне (третья глава); об отсутствии вида (четвертая глава); об отсутствии рождения (пятая глава); о пяти учениях или же о классификации буддийских учений (шестая глава); о десяти сокровенных вратах (седьмая глава); о шести видах (восьмая глава); о бодхисаттве (девятая глава); о вхождении в нирвану (десятая глава). Эти главы объединяются характеристикой статуи золотого льва, послужившей примером для популярного изложения буддийских истин. Вокруг этой характеристики строится концептуальная связь, последовательно отражающая этапы проповеди Буддой своих истин.

Согласно версии адептов тяньтай и хуаянь, Будда сразу же после своего просветления начал проповедовать истины в том виде, в каком он узрел их во время своего озарения. Это было учение, которое было изложено в сутре «Хуаянь цзин». Однако никто из простых слушающих не смог понять его: слишком сложным и глубоким было его учение. Тогда Будда был вынужден строить свои проповеди более упрощенно. Эти проповеди Будда разделил на несколько стадий, восходящих от простого к сложному, с тем, чтобы каждая предыдущая стадия подготавливала слушателей к восприятию следующей. Фа Цзан насчитывал пять стадий: первая – учение Хинаяны; вторая – начальное учение Махаяны; третья – конечное учение Махаяны; четвертая – учение Махаяны о мгновенном; пятая – высшая стадия – совершенное учение, которое и есть хуаянь.

Таким образом, хуаяньские мыслители рассматривали развитие буддизма до хуаянь как подготовительные стадии постижения хуаяньской доктрины. Поэтому предшествовавшие ей доктрины Хинаяны и Махаяны представлялись более простыми и менее глубокими. По этому принципу построены главы «Трактата о золотом льве». Начальная глава предназначена для усвоения простых, с точки зрения Фа Цана, истин. Это учение хинаяны о причинности. Оно лежит в основе буддийского учения и служит ключом к пониманию многих положений буддизма. Поэтому Фа Цзан начинает разъяснение своего учения именно с этой теории, затем следуют вторая и третья главы, знакомящие читателя с азами Махаяны. Это учение о пустоте и трех видах дхарм. Четвертая и пятая главы соответствуют конечному учению махаяны и учению о мгновенности. Они подводят читателя к мысли об отсутствии дуализма абсолютной реальности и феноменального бытия.

Представления об отсутствии дуализма Фа Цзан связывает с учением Махаяны о мгновенном, которое постепенно подводит читателя к главной хуаянской идее о всеобщей взаимозависимости и взаимосвязи, об отсутствии преград между истинной реальностью и иллюзорным бытием, а также отсутствии преград в самом иллюзорном бытии как высшем отражении всеобщей не-преграды. Это Фа Цзан называет совершенной (круглой) доктриной. Она получила свое наиболее яркое отражение в учениях о «десяти сокровенных вратах», «шести видах». Перед изложением совершенной доктрины Фа Цзан в шестой главе излагает свою концепцию пяти стадий, видимо, чтобы показать место хуаянского учения в системе буддийских учений. «Десять сокровенных врат» излагаются в седьмой главе. В восьмой главе говорится о «шести видах», девятая и десятая главы отражают сотериологический аспект хуаянского учения.

Поясняя суть учения о пустоте, Фа Цзан утверждает, что воспринимаемые нами вещи окружающего мира являются не тем, чем они являются на самом деле, точно так же как мы приняли бы статую золотого льва за настоящего льва. На самом деле нет льва – есть только золото. Этот принцип лежит в основе изложения «десяти сокровенных врат».

Врата 1. Одновременная завершенность и взаимное соответствие

Золото и лев одновременно установились и продолжают оставаться целостными и в полной мере завершенными.

Врата 2. Все, хранящие чистое и загрязненное, обладают добродетелью (истинностью) в полной мере

Если глаз льва включает в себя льва целиком, тогда все, что чисто, – это глаз. Если ухо [льва] включает в себя льва целиком, тогда все, что чисто, – это ухо. Все части [льва] одновременно включают в себя [друг друга] и все они обладают в полной мере завершенностью. Тогда каждая из них является и смешанной, и каждая из них является чистой, становится хранителем ценности.

Врата 3. Одно и многое взаимно вмещаются [друг в друге], но не тождественны

Золото и лев установились и продолжают оставаться взаимовмещающими друг друга. Нет разницы между одним и многим. В них *ли* и *ши* тождественны. Либо одно, либо многое – каждое занимает свою позицию.

Врата 4. Вид всех дхарм взаимно приближается, но [при этом каждый] находится на своем месте

Все части льва, вплоть до каждого его волоска, посредством золота включают в себя целого льва и каждая из них проникает в глаза беспредельного льва, глаза – в уши, уши – в нос, нос – в язык, язык – в тело. [Но при этом] они установились и продолжают оставаться на своем месте, нет препятствий и преград [между ними].

Врата 5. Скрытое и явное одинаково проявляются

Если смотреть на льва, и лишь на льва, не на золото, тогда лев будет проявляться, а золото будет скрытым. Если смотреть на золото, и лишь на золото, а не на льва, то золото будет проявляться, а лев будет скрытым. Если смотреть на обоих, то оба будут проявляться, оба будут скрытыми. Если скрытое, то тайное, если проявляющееся, то очевидное.

Врата 6. Тонкое и крошечное установились взаимно и вмещающая [друг друга]

Золото и лев могут быть либо явными, либо скрытыми, либо одним, либо многим. Определяются [они] как чистые или смешанные, и либо обладают силой, либо нет, [находятся] то здесь, то там. Главное и второстепенное обмениваются славой. *Ли* и *ши* одинаково проявляются, оба полностью вмещают в себя друг друга, не препятствуют спокойному существованию и установлению тонкого и крошечного.

Врата 7. Пределы сети Индры

В глазах, ушах, суставах льва, во всех его волосках и в каждом из них содержится лев. Все его волоски, имея [в себе] льва, одновременно содержатся в одном волоске. [Значит] во всех волосках содержится бесконечное число львов. Повторяю, что все волоски, содержащиеся в себе бесконечное число львов, содержатся в одном волоске. Как бы слой за слоем – так без конца, словно жемчужная сеть Индры.

Врата 8. Смысл учения (рождения дхарм) объясняется посредством проявляющихся *ши*

[Когда] говорим о льве, то демонстрируем свое непонимание. Суждения же о его золотом теле содержат в себе знание истинной природы. Рассуждения о *ли* и *ши*, не отделяя их друг от друга, подобны тому, как мы правильно объясняем проявления Алаи.

Врата 9. Дхармы, делящиеся на десять времен, имеют различное установление

Лев состоит из дхарм бытия и постоянно подвергается рождению и смерти.

Мгновение делится на три времени, [о которых] говорю: прошлое, настоящее и будущее. Каждое из этих времен, в свою очередь, имеет прошлое, настоящее и будущее. В итоге каждое из этих трех имеет по три [времени], образуя десять времен, соединяющихся в один отрезок. Хотя каждое из девяти времен отдельно [одно от другого], но установились они и продолжают оставаться в гармонии, не препятствуя [друг другу] и мыслятся как одно.

Врата 10. Добродетель устанавливается в зависимости от только сознания

Золото и лев либо скрыты, либо проявляются. Либо одно, либо многое.

Каждое из них не имеет собственной природы и зависит от разума. Если говорить о *ши* и *ли*, то оба они имеют становление и существование [33, л. 943об.-944об.].

Основные выводы «десяти сокровенных врат» суммировали взгляды хуаяньских мыслителей на природу сущего. Их можно свести к следующему:

1. Все существует одновременно; нельзя сказать, что одно существовало раньше, другое позже.
2. Все существует в полной завершенности, в том виде, в каком оно находится в данное время. Нет такого субстанционального начала, которое было бы источником всякого существования.
3. Все существует во взаимной обусловленности, взаимной зависимости, взаимной не-преграде.
4. В единой гармонии нет места противоречиям, нет места бинарной оппозиции.
5. Взаимопроникновение вещей и не-преграды в эмпирическом мире – это высшее отражение не-преграды между феноменальным бытием и абсолютным, проявление единства их различия и тождества.
6. Диалектика различия и тождества абсолютного бытия и феноменального проявляет себя в диалектике скрытого и явного. Явное тождество скрывает в себе различие. Различие становится явным, когда скрывается тождество. Тождество и различие не составляют (говоря языком буддийских текстов) два. Одно скрывается в другом. Тождество являет себя перед просветленным сознанием и од-

новременно скрывает в себе различие. Различие предстает перед омраченным сознанием, хотя скрывает в себе тождество.

7. Истинно сущее не знает ни пространственных, ни временных преград.

8. Эмпирический мир – это порождение индивидуального сознания, но и индивидуальное сознание – это результат проявления эмпирического мира.

Вне сознания нет эмпирического мира, вне эмпирического мира нет сознания. Это и есть таковость сущего. Сущее таково. Эти выводы школы хуаянь полностью соответствуют убеждениям чаньского патриарха Хуй Нэна. Так, в его знаменитом сочинении «Лю цзу тань цзин» (Сутра помоста шестого патриарха), удостоенном чести быть названным сутрой, говорится: «Из одной Праджни рождается 84 тысячи мудростей.

Почему?

Потому что в мирской суетности содержится 84 тысячи страстей. Если освободиться от этих страстей, праджня все равно будет постоянно присутствовать, не теряя своей природы. Постигший эту дхарму [получивший просветление] не имеет мыслей, не имеет воспоминаний, не имеет привязанностей. Не возникают неведения и заблуждения. Это указывает на его природу истинной таковости. Используя Праджню, он созерцает [истинную природу], однако находясь среди вещей [в сансаре], не привязывается к этим вещам и не отбрасывает их. Это называется: видеть [свою] природу и стать Буддой» [7, с.14].

Главный смысл этой фразы в том, что истинную природу человек обнаруживает, «находясь среди всех вещей» или будучи еще в сансаре, когда он избавляется от 84 страстей, за которыми обнаруживает себя Праджня, проявлением которой является отсутствие мыслей, воспоминаний и привязанностей. Но отсутствие мыслей, повторяем, не равнозначно абсолютному уничтожению мысли. Точно так же отсутствие привязанности к вещам не означает отсутствия самих этих вещей, т.е. через созерцание своей истинной природы мы обнаруживаем природу самих вещей. Обнаружение истинной природы вещей, в свою очередь, равнозначно уничтожению привязанностей к ним, но отнюдь не избавлению от них самих. Иначе говоря, иллюзия вещей продолжает оставаться, но привязанности к ним уже не существует – это и есть вступление на путь Будды через созерцание своей истинной природы. Это есть признаки таковости.

Этим выводам Хуй Нэна соответствуют хуаяньские врата обоюдного установления скрытого и явного, когда явное содержит в себе скрытое, а скрытое обнаруживает себя через явное. Когда просветленный ум созерцает истинную природу вещей такой, какая она есть на самом деле, перед ним «отступает» их внешняя иллюзорная оболочка, но не исчезает совсем, поскольку наличие явного не означает отсутствие скрытого, а проявление скрытого не означает уничтожение явного. Скрытое и явное мыслятся в единстве, одно предполагает другое. Внешняя, иллюзорная оболочка, которая была явной для непросветленного ума, становится, в свою очередь, скрытой для просветленного ума, а истинная природа вещи становится явной для просветленного ума, одновременно сохраняя в себе, как скрытое, иллюзорную природу. То же самое происходит, когда наше сознание получает просветленность в настоящей жизни. Нирвана становится для нас явной, а сансара – скрытой. Она не исчезает совсем, а скрывается в нирване.

Достижение нирваны в настоящей жизни, согласно концепции Дао Шэна, должно осуществляться внезапно и мгновенно. Хуй Нэн придавал этой концепции большое значение. Сотериологический смысл его знаменитой гатхи, написанной в противовес гатхе Шэнь Сю, указывал на разные подходы к практике религиозного спасения в южной и северной ветвях школы чань. Шэнь Сю придерживался концепции постепенного просветления, Хуй Нэн – внезапного. Мысль о необходимости постоянно очищать зеркало соответствовала идее постепенного просветления, в то время как гатха Хуй Нэна отражала идею внезапного просветления, раскрывающего истинно сущее в одно мгновение и во всей его изначальной чистоте и целостности. Сам акт просветления в этом смысле должен быть целостным, одновременным, не расчлененным на части. Такое просветление и есть интуитивная мудрость, Праджня, которая характеризовалась теми же признаками, что и истинно сущее. Так, в сутре «Лю цзу тань цзин» о праджне говорится как о мудрости, в которой отсутствуют формы и признаки [7, с.23], которая не может быть большой и маленькой [7, с.15], которая постоянно целостна и неделима. Гносеологическая категория «праджня» в чань наделялась онтологическими чертами, а онтологическая категория «истинная таковость» трактовалась в гносеологическом контексте. В «Лю цзу тань цзин» мы читаем: «Истинная таковость – это сущность мысли, а мысль – это функция истинной таковости» [7, с.10]. Истинная та-

ковость проявляет себя через мысль, мысль в своей изначальной сути – это истинная таковость.

В чань-буддизме истинно существе отождествлялось с просветленностью сознания. Истинно существе – это просветленное сознание, это сознание, обнаруживающее свою истинную природу, это человеческая субъективность вне ее связи с внешним миром, вне ее опосредованности ложными Я. Это сознание, постигшее истину «первичного значения» (абсолютную истину). Целостность и нерасчлененность мгновенного акта просветления рассматриваются как преодоление дуализма субъекта и объекта, что составляло важный аспект содержания праджняпарамитских сутр. Понимание целостности и нерасчлененности мгновенного просветления обуславливает, в свою очередь, взгляд на природу самого просветленного сознания как на единое целостное и неделимое существе, которое не может быть постигнуто по частям и присутствует в каждом индивиду одновременно целиком и полностью. В «Лю цзу тань цзин» говорится: «Махапраджняпарамита не пребывает, не уходит, не приходит» (с.14); «мудрость Праджни не бывает большой или маленькой» (с.15). Просветленное сознание как единое, целостное и неделимое существе – это сознание, преодолевшее дуализм субъекта и объекта, это сознание, в котором нет места каким бы то ни было бинарным оппозициям.

Чань-буддисты настаивают на том, что всякая дуализация есть следствие омраченности сознания, воспринимающего себя как некое Я и противопоставляющее это Я своей истинной природе. Постигшее свою истинную природу сознание избавляется от ощущения самости и иллюзии Я. Отсутствие Я как субъекта, или ощущение собственной субъективности, подразумевает и отсутствие объекта. Субъект растворяется в объекте, объект исчезает в субъекте – и нет здесь места дуализму, нет места бинарному противостоянию. В этом смысле чаньское мировосприятие укладывается в рамки учения саньлунь о «восьми не», тяньтайского учения о едином сознании, «трех тысячах в одном мгновении», хуаяньских концепции «десяти сокровенных врат» и «шести видов» «не-преграды *ли* и *ши*; *ши* и *ши*». И это есть отражение праджняпарамитского учения о таковости (татхате) срединного пути.

ПРОБЛЕМЫ ИСТИННОГО И ФЕНОМЕНАЛЬНОГО, АБСОЛЮТНОГО
И УСЛОВНОГО В ФИЛОСОФИИ ПРАДЖНЯПАРАМИТЫ

Понимание Праджни как знания, которое приводит к достижению высшей истины, соответствующей просветлению, которая не опирается на слова, знаки и мысли, не могло не поставить вопрос об Истине как таковой, соотношении интуитивного знания и рационального. Однако своими истоками эта проблема восходит не к Праджняпарамите, а к четырем благородным истинам. Вторая истина, объявившая о том, что причина страдания кроется в ложном представлении о себе как истинном «Я», обусловила нигилистическое отношение ко всем ценностям, связанным с ложным «Я». Праджняпарамита усилила нигилистическое отношение, перенеся его акцент с ложного «Я» на внешний мир, что не могло не обострить проблему соотношения истинного и ложного. Решение этой проблемы было предложено в теории двух истин, которая стала важнейшей темой праджняпарамитской литературы. По словам самого выдающегося комментатора этой литературы Нагарджуны, «не знающий теорию двух истин не способен понять глубинный смысл буддийского учения» [312, р.243].

Согласно этой теории, существуют истины: парамартха-сатья и самврити-сатья. Парамартха-сатья – это истина, которая отражает природу вещей в том виде, в каком они есть на самом деле, ее нельзя ни выразить словами, ни изобразить в знаках, ни охватить мыслью. Она может быть постигнута непосредственно целиком и полностью, через непосредственное переживание в процессе религиозной практики. Ее постижение ведет к религиозному спасению, самвритисатья – это истина, связанная с мирской жизнью человека, она доступна дискурсивному познанию, поскольку может быть выражена словами и знаками. Ее постижение не ведет непосредственно к религиозному спасению, но приближает к абсолютной истине. Парамартха-сатья трактуется как абсолютная истина, как истина просветленных, святых; самврити-сатья – как условная истина, или мирская истина, как истина обыкновенных людей. С точки зрения абсолютной истины, пространство, время, причинность, дхармы, как и все ценности жиз-

ни, пусты и нереальны, а с точки зрения условной (обыденной) истины, они допустимы, обладают условным существованием.

Замечательный русский буддолог В.П. Васильев, обративший внимание на важность теории «двух истин», определял самврити как то, что не имеет силы, какую должно предполагать в рождении; «то, что существует как характер материи»; «непостижимое»; «общепринятое в мире»; «то, что есть только одно имя и слово»; «общее выражение», «общее понятие». Кроме того, В.П. Васильев приписывал самврити значения ««непрочности как названия всего существующего только моментально»; «неистинного»; «нелогического» и, наконец, «отрицания» в смысле парамартхи. Противоположное каждому из этих определений относится к парамартхе» [91, с.294-295].

Самврити-сатья, в свою очередь, делилась на два уровня: лока-самврити и алока-самврити. Уровни самврити можно охарактеризовать как уровни ее нереальности. Иначе говоря, самврити по отношению к парамартхе нереальна, однако в своей нереальности может быть нереальной в большей или меньшей степени. В буддийской литературе в связи с этим часто приводились такие примеры: человек может увидеть воду в водоеме, но может ее увидеть в мираже. Может увидеть настоящую змею, но может принять и веревку за змею. Увиденная вода в мираже и принятая за змею веревка, по отношению к парамартхе нереальны в большей степени по сравнению с водой в водоеме и настоящей змеей. В первом случае мы говорим об алока-самврити, во втором – лока-самврити [278, с.95]. Противоположность характеристик каждой из двух истин не означала противоположности самих истин. В. П. Васильев писал об этих истинах: «Нельзя сказать ни то, чтоб они были одно и то же, или что-нибудь различное, потому что в первом случае и простое существо постигало бы истину, а во втором не было бы спасения» [91, с.296]. И, действительно, согласно логике буддистов, если абсолютная и условная истины были бы одним и тем же, то фактически проблема спасения не составляла бы для простых людей особой трудности, поскольку уже на уровне условного, мирского познания можно было бы достичь спасения, так как условная истина обладала бы способностью обеспечить человека спасением. Но, с другой стороны, если бы они были различными, оторванными друг от друга, то спасение практически было бы невозможным [91, с.296], ведь любой человек так или иначе привязан к словам и знакам, понятийному мышлению и иной формы передачи информации и познания, как через посредство слов и мыс-

лей, не знает. Поэтому постижение истины вне этих привычных форм невозможно. Абсолютную истину постичь можно только через условную. В этом смысле условная истина считалась истиной, приближающей человека к абсолютной истине, а ее единство с ней необходимо понимать как диалектическое.

Абсолютная истина раскрывает суть истинно сущего, условная истина – суть феноменального мира. Но поскольку истинно сущее тождественно феноменальному, постольку абсолютная истина не должна отличаться от условной истины.

Абсолютная истина не доступна дискурсивному познанию, не может быть описана в категориях рассудка, тогда как условная истина предполагает дискурсивное познание и описывается именно в категориях рассудка. Абсолютная истина иррациональна, условная – рациональна. Постигание абсолютной истины – это и есть то самое просветление, которое обеспечивает достижение нирваны, обретение состояния Будды, в то же время как условная истина не может обеспечить человеку спасения. Абсолютная истина не может не отличаться от условной истины, но в то же время не может и отличаться от нее.

В китайском буддизме особое внимание было уделено единству абсолютной и условной истин и невербальности абсолютной истины.

Единство двух истин отражало суть концепции тождества нирваны и сансары. По словам В.П. Васильева, эти истины могли рассматриваться как своего рода «представители нирваны и сансары» [91, с.296]. В Китае единство истин связывалось с концепцией наличия природы Будды во всем сущем, тождества истинно сущего и феноменального мира. Онтологическое единство преломлялось через гносеологическое. Постигание абсолютной истины отождествлялось с постижением истинно сущего, а постижение истинно сущего, в свою очередь, ассоциировалось с психическим состоянием индивида, обнаружившего свою истинную природу. Субъективная природа человека оказывалась в центре внимания. Только через нее возможно было постижение истинно сущего, но оно, как уже сказано, не идентифицировалось с данным психическим состоянием индивида. В этой ситуации объявлялась ложной оппозиция субъекта и объекта. Такая оппозиция возникает как следствие омраченности сознания, осознающего себя как личность (Я), наделенную психикой, эмоциями и желаниями, порождающими мир объектов. Субъект и объект ложно противопоставляются друг другу. На самом деле между ними нет

принципиальной разницы, потому что существует только истинно сущее, проявляющееся через омраченное сознание. Поэтому познание кажущегося объективным внешнего мира на самом деле есть познание человеческой субъективности, которая является не чем иным, как способом существования истинно сущего. В конечном счете, нет человеческой субъективности, есть только истинно сущее, которое и спасает само себя. По выражению О.О. Розенберга, «то, что спасает-ся, есть не что иное, как истинно-сущее» [218, с.260].

Таким образом, условная истина не противопоставлялась абсолютной истине. Предполагалось, что условная истина содержит в себе абсолютную, а абсолютная истина не существует вне условной истины. Но при этом условная истина, в силу своей опосредованности словами и знаками, не может раскрыть абсолютную истину. Вместе с тем она способствует постижению абсолютной истины. Тот факт, что условная истина может быть достоверной по отношению к абсолютной истине в большей или меньшей мере, позволял сделать предположение о динамичности содержания условной истины, о ее способности приближаться к абсолютной истине или удаляться от нее. Так, человека, привязанного к словам и мыслям, к стереотипам вербального мышления, она отдаляет от абсолютной истины, но человека, понявшего пустотность категорий рассудка, она может приблизить к ней, однако до конца раскрыть ее не может, поскольку понимание пустотности в категориях рассудка также происходит на уровне рационального мышления. Постепенное избавление от стереотипов рационального мышления постепенно приближает к абсолютной истине. Поэтому условная истина – это не застывшая истина, это истина, имеющая тенденцию постоянно стремиться к абсолютной истине или отдаляться от нее.

Цзи Цзан акцентировал внимание именно на эти аспекты условной истины. Новое, что он внес в теорию двух истин, – это ее деление на три, а затем и на четыре вида. Эта теория в его сочинении была представлена с методологических позиций самой теории.

Пристальное внимание к теории двух истин было обусловлено потребностями формирующейся в Китае сотериологической концепции. Ко времени формирования школы саньлунь большой популярностью пользовались сотериологические идеи о тождестве нирваны и сансары, наличии природы Будды во всем сущем, привнесенные «Саддхармапундарика» и «Нирвана» сутрами, а также сформулированный Дао Шэном тезис о внезапном и мгновенном достижении

состояния Будды. Эти положения давали возможность для аргументации идеи достижения нирваны в настоящей жизни. Принцип единства абсолютного и условного отражал идею тождества нирваны и сансары; наличия природы Будды во всем сущем, а невербальность, интуитивность постижения истины идею внезапного и мгновенного просветления.

Теория двух истин привлекла внимание лидеров шести школ и семи направлений. При помощи этой теории они обосновывали свое понимание учения о пустоте. Вспомним суждения Юйдасу – главы седьмого направления юаньхуйцзун: «Поскольку возникло через причинность, постольку существует (ю) – это условная истина. Поскольку [причина] разрушается, постольку отсутствует (у) – это абсолютная истина» [284. Т.1, с.238].

Парамартха-сатья в китайских текстах переводилась как «настоящая», «подлинная» истина (чжэнь ди), а также как «истина первого значения» (ди и и ди) и как «истина победившего значения» (шэн и ди). Самврити-сатья толковалась как «мирская, светская истина» (ши ди, су ди).

Цзи Цзан, вслед за Нагарджуной, отмечал исключительную важность теории двух истин. Так, он писал: «Все Будды проповедуют дхарму, опираясь на две истины. Во-первых, на мирскую истину, во-вторых, на истину первого значения. Если люди не смогут понять деление на две истины, то [они] не смогут познать истинный смысл глубокой буддийской дхармы» [271, с.23].

В сочинении «Эр ди и» (Смысл двух истин) он анализирует теорию двух истин, разделив ее на три вида:

«Первый [вид] поясняет, что утверждение о существовании является условной истиной, а утверждение о несуществовании составляет абсолютную истину.

Второй [вид] поясняет, что утверждение о существовании и утверждение о не-существовании составляют двойственность (дословно: «составляют два», *кит.* эр), а [двойственность] – это условная истина. Утверждение, отрицающее существование, и утверждение, отрицающее не-существование, не составляют двойственность (дословно: не два, *кит.* бу эр). Это – абсолютная истина.

Смысл третьего [вида] заключается в следующем: предыдущие две истины означают, что существование и не-существование – это двойственность, а отрицание и существования и не-существования – это не-двойственность. Но суждение о двойственности и не-

двойственности является условной истиной. Суждение, отрицающее двойственность и не-двойственность, – это абсолютная истина» [281, с.173-174; 266. Т.2, с.703].

Все три вида теории двух истин тесно связаны между собой, каждая последующая вытекает из предыдущей. При этом содержание предыдущей становится условной истиной последующей. Так, содержание первого вида становится условной истиной второго вида, а содержание второго вида – условной истиной третьего. Здесь происходит как бы движение по пути диалектического отрицания низшего уровня более высшим. В основе каждого отрицания лежит принцип срединного подхода, не допускающий проявления каких-либо крайностей и односторонностей. Например, в первом случае, когда говорится, что утверждение о существовании – это условная истина, а утверждение о не-существовании – абсолютная истина, уже в самом суждении допущено наличие бинарной оппозиции существования и не-существования, что в итоге также не может отражать подлинную истину. Поэтому отрицание этой бинарной оппозиции, или двойственности, является истинным по отношению к суждению, допускающему эту двойственность. Однако отрицание двойственности не может, в свою очередь, избежать односторонности, поскольку само отрицание двойственности предполагает наличие двойственности. Поэтому суждение о двойственности и не-двойственности предполагает две крайности и не избавляет от двойственности, является условным по отношению к суждению, отрицающему и двойственность, и не-двойственность. В конечном счете три вида этой теории представляют собой постепенное движение к абсолютной истине через отрицание стереотипов человеческого мышления. Пояснял эти положения Цзи Цзан следующим образом:

«Три вида [теории двух истин] имеют смысл постепенного отказа от [условного], подобно тому как, опираясь о землю, приподнимаешься. Почему?»

Обыкновенные люди считают, что все дхармы реальны и существуют, не зная того, что [они] не существуют. Поэтому все Будды говорят, что все дхармы в конечном счете пусты, не существуют. Говорящие, что все дхармы существуют, являются обыкновенными [людьми]. Это условная истина, это истина обыкновенных. Святые и мудрые [обладают] правильным знанием о том, что природа всех дхарм пуста. Это абсолютная истина, это истина святых. Руководствуясь этим, через условную истину постигаем абсолютную. От-

брасываем мирское, постигаем святое. В этом смысл первого вида [теории] двух истин.

Следующий второй вид [теории двух истин] поясняет, что двойственность существующего и не-существующего является условной истиной, а не-двойственность – абсолютной истиной. Поясняю: существующее и не-существующее – это две крайности. Существующее – это одна крайность, не-существующее – другая. Точно так же постоянное и не-постоянное, рождения-смерти (сансара) и нирвана составляют по две крайности. И поскольку абсолютное и относительное, сансара и нирвана – это две крайности, постольку называется условной истиной.

Не-абсолютное и не-условное; не-сансара и не-нирвана не составляют двойственность, являются срединным путем, составляют высшую истину.

Третий вид [теории утверждает, что] двойственность и недвойственность составляют условную истину, а отрицание двойственности и не-двойственности составляет более высокую истину. Поясняем предыдущее: абсолютная и условная [истины], рождения-смерти и нирвана – [это две крайности] являются однокостью. Поэтому являются мирской [условной] истиной. Не-абсолютное и не-условное, не-рождения-и-смерти и не-нирвана, не-двойственность составляют срединный путь, являются высшей истиной. Это также две крайности. Почему?

Двойственность – это односторонность, не-двойственность – это середина. Односторонность – это одна крайность, середина – это другая крайность. Односторонность и середина составляют две крайности. А поскольку [они] составляют две крайности, называются условной истиной. Отрицание односторонности и отрицание срединности – это и есть срединный путь, высшая истина» [41, с.388-389].

Однако третий вид теории двух истин не может быть последней инстанцией, поскольку он также не дает окончательного решения проблемы бинарной оппозиции, односторонности и крайности. Ведь если логически продолжить анализ Цзи Цзана, то мы придем к мысли, что отрицание двойственности и не-двойственности – это одна крайность, которая порождает другую крайность – отрицание самого отрицания двойственности и не-двойственности. И от этого невозможно избавиться, поскольку любое отрицание так или иначе порождает свою противоположность, которая отрицает ее самое. В любом случае присутствуют стереотипы человеческого мышления, допус-

кающего бинарную оппозицию, поскольку сама природа рационального мышления невозможна без нее. Отсюда следует: избавление от двойственности, односторонности и крайностей возможно лишь с избавлением от рациональных форм познания, отказа от слов, знаков, понятийного мышления и т.п.

Цзи Цзан, видимо, сознавая незавершенность концепции трех видов теории двух истин, вновь возвращается к этой теме в сочинении «О сокровенном [смысле] Махаяны» (*кит.* Дачэн сюань лунь), где к трем предыдущим видам теории двух истин добавляет четвертый. Теперь он пишет: «Одни считают, что существование – это мирская [условная] истина, пустота – это настоящая [абсолютная] истина. Ныне понимаем, что пустота, как и существование, составляет условную истину, а абсолютной истиной является не-существование и не-пустота. Далее, пустота и существование составляют два, не-пустота и не-существование составляют не-два. Не-два – это условная истина, а не не-два – абсолютная.

И, наконец, три вида двух истин представляют собой врата учения. О них говорим, как о трех вратах. Ныне понимаем, что отрицание трех [врат], отсутствие всех опор, необладание ничем – это начало понимания истины – ли» [37, с.305].

Последнее [четвертое] отрицание в данном тексте касается одновременно всех трех предыдущих видов, которые Цзи Цзан называет «тремя вратами учения». Под этим он понимал учения, опосредованные словами, ограниченные рамками дискурсивного знания. Цзи Цзан отрицает все «опоры» и «обладания», под которыми он подразумевает вербальные конструкции. Уточняя сказанное, Цзи Цзан пишет: «Когда слова исчезают и мысли обрываются, тогда достигается истина первого значения (Абсолютная истина. – Л.Я). В этом суть четвертого вида [двух истин] [37, с.306].

Таким способом решает Цзи Цзан проблему взаимоотношения условной и абсолютной истин. Условная стремится к адекватному выражению абсолютной истины, постоянно приближается к этой цели, но не может достичь ее. Абсолютная истина, постулированная в словесной форме, остается условной. Она может раскрыться лишь через отрицание условной истины, через избавление от вербальных конструкций мышления. Отрицание у Цзи Цзана отнюдь не деструктивно. Здесь он следует принципу, на который обратил свое внимание Такакусу: опровержение ошибочного одновременно есть утверждение истинного.

Каждый вид теории двух истин в учении Цзи Цзана является отрицанием предыдущего, однако отрицается принцип экспликации теории, но не сама теория и тем более не абсолютная истина как таковая. Например, когда второй вид отрицает первый, в котором утверждается, что все есть пустота, само суждение о пустотности дхарм не вызывает сомнения, но та форма, в которую облечено оно, допускает наличие двойственности. Поэтому условной истиной становится не сама истина, утверждающая, что все есть пустота, а те вербальные конструкции, при помощи которых она выражается.

В диалектическом взаимодействии условной и абсолютной истины Цзи Цзан особо выделял проблему единства двух истин. Эта проблема стала одной из центральных в учениях школ китайского буддизма хуаянь и тяньтай. Условная и абсолютная истины не являются двумя параллельными истинами. Они едины в том смысле, что одно без другого не существует. Их единство отражает единство истинного и феноменального бытия: нирваны и сансары. Условная истина не устанавливается из самой себя, она проявляется через абсолютную. Абсолютная истина также не устанавливается из самой себя, а опирается на условную истину. При этом между условной истиной, утверждающей, что существует, и абсолютной истиной, утверждающей, что не существует, – нет принципиального разногласия, ибо когда мы говорим, что все пустота, мы имеем в виду не абсолютное отсутствие, а отсутствие собственной сущности. Когда мы говорим, что существует, мы имеем в виду иллюзорное существование.

Таким образом, между абсолютной и условной истинами не только нет барьеров, но они и немислимы одна без другой. Цзи Цзан утверждает: «Условное без абсолютного не является условным. Абсолютное без условного не является абсолютным. [Если] без абсолютного нет условного, то и условное не препятствует абсолютному, а [если] без условного нет абсолютного, то и абсолютное не препятствует условному. Условное не препятствует абсолютному, оно приобретает смысл «условного» лишь благодаря наличию абсолютного. Абсолютное не препятствует условному, оно приобретает смысл абсолютного благодаря наличию условного» [41, с.390-391]. Иными словами, условное и абсолютное взаимозависимы, взаимообусловлены, одно не существует без другого. Мы можем говорить об условном лишь по отношению к абсолютному, так же как об абсолютном лишь по отношению к условному. В этом суть срединного пути, который считается единственным путем, ведущим к постижению истинной сути вещей.

Анализируя каждый их четырех видов двух истин с позиций срединности, адепты саньлунь соответственно насчитывают и четыре вида срединного пути, подчеркивая тем самым важность срединного принципа для саньлунь. Отклонение от этого принципа приводит к крайностям, которые удаляют от понимания истинной сути вещей, порождают в сознании стереотипы, воздвигающие вербальные барьеры между абсолютной и условной истиной.

Срединный путь провозглашает диалектический принцип взаимодействия между абсолютной и условной истинами, согласно которому абсолютная и условная истина – это не параллельные друг другу истины, а составляющие одно, но в зависимости от степени его достоверности это «одно» выступает либо как условность, либо как абсолют. Поэтому предположение о наличии двух истин является относительным. Такое предположение есть факт условной истины для тех, кто не получил просветления. На уровне абсолютной истины снимается дуализм абсолютной и условной истин, приходит понимание того, что Истина одна.

Отношения между условной и абсолютной истинами тождественны отношениям между истинно сущим и феноменальным бытием. Здесь мы имеем тот случай, когда онтологические структуры преломляются через гносеологические и, по сути, подчинены одной идее.

Истинно сущее немислимо вне феноменального бытия так же, как и феноменальное бытие немислимо без истинно сущего. Феноменальное бытие и истинно сущее – это не два разных бытия, это одно бытие. Человек, находящийся в сансаре, одновременно пребывает и в нирване.

Истинно сущее в соотношении с абсолютной истиной характеризуется как пустота, не-двойственность, не-противоречивость, целостность, отсутствие дуализма субъекта и объекта; оппозиции рождения и смерти; тождества и различия; постоянства и прерывности; ухода и прихода. Вместе с тем истинно сущему невозможно приписать ни одну из этих словесных характеристик, так как его невозможно описать в категориях рассудка.

Истинно сущее не познается по частям. Оно познается целиком и полностью, поскольку не делится на части, хотя такое разложение его на уровне дискурса считается возможным. Постижение истинно сущего тождественно просветлению, что, в свою очередь, тождественно спасению, а также достижению состояния Будды, или вхождению в нирвану.

Перечисленные представления об истинно сущем и об абсолютной истине имели важное значение для развития философской мысли в китайском буддизме. Особенно значимой была идея о единстве истинно сущего и феноменального бытия, единстве абсолютной и условной истины. Возникшие на китайской почве школы чань, хуаянь, таньтай создавали собственные концепции, уточняя и дополняя эти идеи как наиболее соответствующие китайскому мировосприятию.

Школа таньтай выдвинула учение о «совершенной гармонии трех истин» (гармоничном единстве трех истин, *кит.* сань ди юань жун). Учение о «совершенной гармонии трех истин» явилось важнейшим методологическим принципом в теоретических рекомендациях и практических установках таньтайских патриархов. Эта теория является дальнейшим развитием теории двух истин в ее таньтайском варианте. Однако здесь речь идет не о двух истинах, как это было в индубуддийской традиции, а о трех. И даже не о трех видах или уровнях теории двух истин, как, например, в школе саньлунь, а о самих истинах. Вместе с тем таньтайская теория «совершенной гармонии трех истин» не была абсолютно новым, отличающимся от теории двух истин, учением. Она полностью исходила из принципов теории двух истин. Главным содержанием теории трех истин явилась идея единства истин, которая была сформулирована в теории двух истин. Эта идея весьма импонировала китайцам, поскольку соответствовала положениям о наличии природы Будды во всем сущем, о тождестве нирваны и сансары, которые явились теоретическим фундаментом сотериологической концепции китайских буддистов о возможности мгновенного достижения нирваны в настоящей жизни.

Предположение о возможности достижения нирваны в настоящей жизни было зафиксировано уже в индийских сутрах. Оно было тесно привязано к тезису о тождестве нирваны и сансары. В Китае эта концепция чаще всего привязывалась к тезису о наличии природы Будды во всем сущем, хотя оба тезиса были равнозначными. В одном случае провозглашается, что каждый индивид одновременно пребывает в нирване, в другом – утверждается, что каждый индивид несет в себе частицу Будды. Таким образом, каждому с необходимостью гарантировано спасение. В первом случае необходимо обнаружить в своем сансарическом бытии нирвану, а это возможно только через преодоление иллюзорного Я, во втором, – обнаружить в себе природу Будды, также через преодоление иллюзии Я.

Вместе с тем в Китае все большей популярностью пользовалась концепция о наличии природы Будды во всем сущем. Здесь, с одной стороны, сказалось все большее влияние сотериологических идей «Саддхармапундарика сутры» и «Махапаринирвана-сутры», с другой стороны, очевидно и влияние китайской традиции, которую «определяет прежде всего господство натурализма и отсутствие в ней развитых идеалистических концепций типа платонизма или неоплатонизма [296, с.22]. По мнению Е.А. Торчинова, взаимодействие китайского натурализма и буддийского психологизма обусловили онтологизацию последнего [238, с.48]. В тезисе о тождестве нирваны и сансары преобладали психологические элементы, поскольку нирвана и сансара по сути представляли собой различные уровни психического состояния индивида. Столкновение в Китае психологизированных концепций бытия и натуралистических взглядов на мир способствовало тому, что новым китаизирующимся формам буддизма более всего соответствовала онтологическая концепция о наличии природы Будды во всем сущем, хотя психологическая трактовка бытия не отвергалась, а в школе чань она продолжала оставаться доминирующей.

Таким образом, два тезиса – о возможности внезапного достижения спасения в настоящей жизни и о наличии природы Будды во всем сущем – составили доминанту всех теоретических построений, ярким выражением которых стала идея единства, которая получила наибольшее свое воплощение в учении о единстве абсолютной и условной истины. Своими истоками учение о «совершенной гармонии трех истин» восходит к традиции школы мадхьямиков. В одной из ее шастр, а именно в «Мадхьямика-шастре» говорилось о том, что все дхармы, рожденные причинностью, они – суть пустота, условность и срединность. Цитируя эту шастру, Чжи И писал: «[В одной из] гатх «Чжун лунь» говорится: «Рожденные посредством причинности дхармы подвергаются рождению и смертям, [поэтому] я говорю: они – пусты; они имеют рождения и смерти, [поэтому] также называются условными именами; не имеют границ (между пустотой и условностью нет границ. – Л.Я.) [поэтому], также называются смыслом срединного пути» [283, с.49].

Онтологическое содержание данного высказывания тяньтайские адепты преломляли через гносеологическую призму теории двух истин и, в соответствии с содержанием гатхи из «Чжун лунь», выдвинули три истины: истину пустоты (кун ди), истину условности (цзя ди), истину срединности (чжун ди).

Истина пустоты трактовалась как абсолютная истина. Согласно ей, все вещи «установились» благодаря причинности, они пусты и не имеют своей природы. Эту истину также называют истиной несуществования (у ди).

Истина условности (цзя ди) трактуется как условная, или мирская истина. Содержание ее сводится к тому, что все вещи хотя и признаются пустыми и не имеющими своей истинной природы, тем не менее не отрицаются, как не существующие вообще или не имеющие абсолютного существования, как имеющие условный вид.

Третья истина – «чжун ди» называется также высшей истиной срединного пути. С точки зрения этой истины, все вещи рассматриваются одновременно и как пустота, и как условность. Вместе с тем истина срединности не должна рассматриваться как что-то внешнее по отношению к предыдущим двум. Она составляет с ними единство [44. Хань 563. Кн. 4, л. 55 об.-57 об.].

Все три истины пронизывают друг друга и составляют гармонию. Ни одна из них не может рассматриваться в отрыве от других. Вещи обладают условным существованием, так как они пусты, т.е. условность вещей определяется их пустотностью. Они пусты, так как существование их условно, т.е. пустота вещей определяется их условностью. Оба этих аспекта неотделимы друг от друга и существуют одновременно, а это составляет содержание срединности. Срединность тождественна обоим, так как срединность – это состояние условности и пустотности. Таким образом, все три составляют одну истину, т.е. все три истины являются тремя в одной, одной в трех [308. Р.141-142].

С точки зрения «совершенной гармонии трех истин» истинно сущее не является чистым бытием, находящимся в отрыве от иллюзорного бытия. Истинный вид сущего – это одновременное сосуществование абсолютного и условного. Иначе говоря, вне иллюзорного (феноменального) нет абсолютного (истинного).

Учение о гармоничном единстве трех истин, таким образом, не противоречит теории двух истин, не корректируя ее содержание, лишь акцентирует свое внимание на единстве абсолютной и условной истин, на гармонии и непротиворечивости их друг другу. Третья – срединная истина – это истина о единстве и гармонии условного и абсолютного. Отражая единство условного и абсолютного, она сама составляет с ними единство, а это уже отражение Единства и Гармонии мира. Единство и Гармония – вот главный лейтмотив учения школы тяньтай, на который ориентирует ее теория трех истин.

В теории гармонического единства трех истин отразилось тяньтайское понимание срединного пути, на верность которому, как мы помним, «присягали» все без исключения буддийские школы, хотя вкладывали в него различное содержание. Тяньтайский вариант срединного пути отличается от вариантов школ фаян и саньлунь не только содержанием, но и своим принципом. Если в тех школах срединный путь трактовался как попытка избежать крайности, то в школе тяньтай он понимался как единство этих крайностей. Через это единство адепты тяньтай рассматривали как свое собственное учение, так и учения других буддийских школ. Чжи И и его последователи не считали их доктрины ложными и непригодными для спасения.

В первой главе уже говорилось, что в китайских школах буддизма учения оценивались не столько с позиций истинности или ложности, а сколько с позиций их возможностей приблизить человека к абсолютной истине. Ведь в конечном счете условная истина содержит в себе абсолютную, как и абсолютная включает в себя условную. А с точки зрения срединной истины вещи рассматриваются одновременно с позиций абсолютного и условного существования. Руководствуясь этими принципами, Чжи И пытался объединить все буддийские учения в единый комплекс, расположив их в зависимости от степени их близости к абсолютной истине.

Особенно наглядно стремление тяньтайских адептов представить все буддийские учения в «качестве компонентов общей системы» проявились в рассмотренном нами сочинении Чжи И «Фацзе цы ди чу мэнь» (Первоначальные врата ступеней мира дхарм). Уже сама концепция построения текста подтверждала приверженность Чжи И принципам гармонии трех истин.

Принципы «совершенной гармонии трех истин» обусловили характер теоретических концепций школы тяньтай, а также ее религиозной практики чжи гуань. Особенно наглядно проявилось в понимании адептами тяньтай истинной таковости.

Если взглянуть на эту проблему с точки зрения «совершенной гармонии трех истин», то понятия «чжэньжу» и «жулай цзан» представляли в тяньтай две стороны одного и того же понимания истинно сущего. Если в первом случае описываются характеристики истинно сущего с позиций абсолютной истины, то во втором – с позиций единства абсолютной и условной истин, или же с позиции срединной истины.

В школе хуаянь не было специальных разработок теории двух истин. Во втором параграфе шестой главы сочинения Фа Цзана «Сто

теорий в море идей сутры Хуаянь цзин» дается краткое изложение теории двух истин, где говорится: «условная истина – это когда видишь маленькую круглую пылинку, ее иллюзорный вид существует и проявляется перед тобой. Абсолютная истина – это когда постигаешь, что пылинка не обладает своей сущностью, а ее иллюзорный вид исчерпывается. Существование условного не отличается от вида пустоты – это называется условной истиной; а пустота абсолютного, следуя за проявлением причинности, не отличается от внешнего вида – это называется абсолютной истиной. Пустота опирается на проявляющееся существование, поэтому условная истина устанавливает абсолютную истину. Так как существование устанавливается, включив в себя пустоту, поэтому абсолютная истина устанавливает условную. Так как нет ни абсолютного, ни условного, поэтому возможно и абсолютное, возможно и условное. Есть «два» и нет «два». «Одно» и «два» не препятствуют друг другу» [34, л.49]. Главное, на что акцентируется внимание патриархов хуаянь – это отсутствие препятствий между условной и абсолютной истиной. Эти принципы нашли свое отражение в их учении о *ли* и *ши*. Впрочем это же можно сказать и обо всех других теориях хуаянь. В них в равной мере отразились принципы единства абсолютного и условного, согласно которым вне условной истины нет абсолютной, как и вне абсолютной истины нет условной. Дискурсивное знание, рациональная теория, понятия и письма не раскрывают абсолютную истину, но приближают сознание человека к ее непосредственному постижению. Поэтому содержание теории или знания может быть любым, но истина, к которой они стремятся – одна. Такое отношение к дискурсу породило в буддизме множество концепций, доказывающих фактически одни и те же положения, но отличающихся друг от друга и по форме, и по содержанию, и по использованию терминов и понятий, являющихся, по сути, синонимами. Даже в рамках одной школы, например хуаянь, можно обнаружить разные теории и понятия, доказывающие одни и те же положения. Не составляет в этом смысле исключения и учение о *ли* и *ши*. Его основные выводы не отличаются от тех, что были изложены в учениях о сознании и шести видах, десяти сокровенных вратах, хотя сами учения различаются и по форме и по содержанию.

Главное, что отличало учение о *ли* и *ши* – это его формализованность. В нем практически отсутствует содержательное описание бытия, которое либо отодвигается на задний план, либо исключается вообще, уступая место анализу отношений как таковых. На первый

план выдвигаются отношения между *ли* и *ши*. Поэтому в этом учении наиболее ярко отразились принципы теории двух истин. Правда, нельзя сказать, что в предыдущих учениях отношениям не уделялось должного внимания, но там они рассматривались в контексте содержательного описания бытия, здесь же вне этого контекста.

Учение о *ли* и *ши*, как уже было сказано, связывалось с доктриной о мире дхарм (фа цзе – дхармадхату). Все дхармы сводились к двум понятиям – «ли» и «ши». Вместе с тем в хуаянь содержание «ли» и «ши» практически не исследуется; все внимание адептов хуаянь концентрируется на анализе их отношений.

Понятие «ли» в контексте хуаяньских сочинений следует понимать как олицетворение абсолютной и истинной реальности, которое наделяется теми же признаками, что и в других буддийских школах, а потому находится в одном ряду с такими понятиями, как истинная таковость, природа Будды, нирвана и т.п.

Понятие «ши» олицетворяло собой все то, что не относилось к абсолютной реальности, обозначаемой термином «ли». Другими словами, оно означало ложный, иллюзорный, изменчивый, многообразный мир.

Ли и *ши*, повторяем, рассматриваются исключительно в контексте их отношения друг к другу. Отношения *ли* и *ши* – это отношения пустоты и формы.

Ли, согласно Ду Шуню, полностью содержится в *ши*, вне *ши* нет *ли*. Точно так же *ши* полностью содержится в *ли*, вне *ли* нет *ши*. А так как *ли* и *ши* полностью содержатся друг в друге и вне друг друга не мыслятся, то *ли* и *ши* не отличаются друг от друга. Однако, не отличаясь друг от друга, *ли* и *ши* продолжают оставаться самими собой, о них нельзя сказать, что они представляют собой одно и то же.

Отношение *ли* и *ши* – это, по сути, отношение условной и абсолютной истин. Им вполне соответствует высказывание В.П. Васильева о том, что о них нельзя сказать, что они отличаются друг от друга, но и нельзя сказать, что они составляют одно и то же. *Ли*, будучи неделимым и единым, одновременно присутствует в каждом *ши*, причем не сокращаясь до единичного *ши*. Единое, неделимое *ли* содержится в каждом *ши* вплоть до мельчайшей пылинки. Истинное *ли* и *ши* не различаются между собой, поэтому истинное *ли* целиком и полностью содержится в каждом *ши*; но в то же время *ли* и *ши* – не составляют одно, т.е. не идентичны, поэтому природа истинного *ли*, вмещающаяся в *ши*, сохраняет свою неизменность и беспредельность.

Отсюда следуют выводы: поскольку *ли* и *ши* не различаются, но в то же время не составляют одно, то природа беспредельного *ли*, полностью содержась в каждом *ши*, в то же время не делится на части. В этих суждениях те же принципы, что и в учении о шести видах: одновременно составляя целое, тождество и становление, части этого целого, тождества и становления сохраняют свои позиции. Таким же образом *ши* не различаются с *ли*, поэтому каждое *ши* полностью охватывает *ли*, но поскольку *ли* и *ши* составляют одно, то *ли*, содержась в каждой пылинке, не разрушается. А поскольку не различаются и не составляют одно, то одна пылинка содержит беспредельное *ли*, но в то же время не мыслится огромной. Все *ши* одновременно содержат в себе одно и то же неделимое *ли*, то каждая из них одновременно составляет при этом тождество с *ли*, а потому все пылинки тождественны друг другу. Но поскольку *ли* и *ши* не являются одним и тем же, постольку все *ши*, будучи тождественными друг другу, сохраняют свою индивидуальность и различаются между собой. Все *ши* не только тождественны друг другу, они взаимопроникают друг в друга [27, л. 890-892]. Изложенные выше принципы взаимоотношения между *ли* и *ши* вполне укладываются в рамки тяньтайской теории о «совершенной гармонии трех истин».

Отношения между *ли* и *ши* Ду Шунь переносит на отношения между *ши* и *ши*. Так как каждое *ши* тождественно *ли*, включает его целиком и полностью, тогда каждое *ши* должно быть тождественно другим *ши*, тождественным *ли*, включающим его целиком и полностью. Поэтому каждое *ши* одновременно целиком и полностью включает в себя все *ши* и не может мыслиться вне этих *ши*. В то же время каждое *ши* содержится во всех *ши* и не может мыслиться вне их. Все *ши* содержат в себе одно *ши* и не могут мыслиться вне его. Все *ши* также содержатся в одном *ши* и не могут мыслиться вне его. Каждое *ши* не отличается от других *ши*, но в то же время не составляет с ними одно и то же.

Разработка учения о *ли* и *ши* была продолжена в сочинении четвертого патриарха школы Чэн Гуаня «Хуаянь фацзе сюань цзин» (Сокровенное зеркало мира дхарм в хуаянь), в котором наиболее четко нашли свое отражение теория «двух истин» и теория «совершенной гармонии трех истин». Представления о *ли* и *ши* в сочинении Чэн Гуаня оформились в концепцию «четырех дхармадхату» (сы фацзе, четыре мира дхарм). Четыре мира дхарм представляют собой классификацию уровней взаимоотношения между *ли* и *ши*. Чэн Гуань де-

лил мир дхарм на следующие четыре уровня:

- (1) мир дхарм *ши* (ши фацзе);
- (2) мир дхарм *ли* (ли фацзе);
- (3) мир дхарм, где нет преград между *ли* и *ши* (ли ши у ай фацзе);
- (4) мир дхарм, где нет преград между *ши* и *ши* (ши ши у ай фацзе) [48, л. 325].

Мир дхарм *ши* – это изменчивый, непостоянный, многообразный, подверженный смертям и рождениям феноменальный мир. Его существование условно. Он соответствует условной истине.

Мир дхарм *ли* – целостная, неделимая, беспредельная и неизменная абсолютная реальность. Он соответствует абсолютной истине.

Мир дхарм, где нет преград между *ли* и *ши*, – это взаимообусловленность, взаимозависимость, тождество и различие абсолютной реальности и феноменального мира. Это имманентность абсолютной реальности феноменальному миру [48, л. 333-343]. Это единство парамартхасатьи и самвритисатьи, абсолютной и условной истины. Это срединная истина.

Мир дхарм, где нет преград между *ши* и *ши* – это высшее проявление единства абсолютной реальности и феноменального мира. Абсолютное здесь понимается как истинное, феноменальное как иллюзорное, условное. Не-преграда между предметами и явлениями эмпирического мира, их взаимосвязь, обусловленность и, наконец, тождество – это не что иное, как отражение непротиворечивости и тождественности феноменального мира и абсолютной реальности, истинного и условного. Указывая на не-преграду и тождественность между *ши* и *ши*, Чэн Гуань тем самым указывает на их причастность к единому, целостному, беспредельному и неизменному *ли* [48, л.343-350]. Другими словами, мир *ши* такой же целостный и неделимый, как мир *ли*. Они тождественны. Просветленное сознание созерцает это единство и тождество в его таковости.

В учении о *ли* и *ши* получило свое отражение положение о том, что природа Будды присутствует во всем сущем. Главный акцент здесь делается на возможности достижения состояния Будды в настоящей жизни, причем мгновенно. Тезис об отсутствии преград между абсолютным (*ли*) и феноменальным (*ши*) отражал идею об отсутствии преград между нирваной и сансарой. Но абсолютное (истинное) и условное (феноменальное) – это не одно и то же, иначе каждый без труда обнаруживал бы в себе природу Будды, чего не было на самом деле. Вместе с тем нельзя было сказать, что они представ-

ляют собой нечто отличное друг от друга, иначе нельзя было бы обнаружить в себе природу Будды.

Камень преткновения для многих буддийских и небуддийских мыслителей – проблема единого и многого – в хуаянь устраняется в диалектике тождества и различия, абсолютного и феноменального, истинного и условного: единое – *ли* – олицетворяет собой абсолютную, истинную реальность, многое – *ши* – феноменальное, условное бытие. Понимание единства многого и единого усложнялось тем, что под понятием «многое» понимался разрозненный, изменчивый, непостоянный, условно сущий мир, а под понятием «единое» – целостный и неделимый, неизменный, истинный и вечный абсолютный мир. Концепция не-преграды *ши* и *ши*, в которой феноменальный мир выступает как внутренне непротиворечивый, доказывала отсутствие такого барьера между ними. В этом внутренне непротиворечивом мире нет ни пространственных, ни временных преград, здесь царствует Гармония. Истинно сущее непротиворечиво. Поэтому доказательство отсутствия противоречий в мире *ши*, отсутствия преград между *ши* и *ши* было наглядной и убедительной аргументацией того, что между *ши* и внутренне непротиворечивом *ли* нет принципиальной разницы.

Единое не мыслится вне многого. Оно не есть субстанция многого, не есть его генетическое начало. Оно – внутреннее состояние многого, так же как многое – это внешнее проявление единого. Такое соотношение единого и многого, основанное на диалектике тождества и различия – вот главная характеристика истинного существования.

Если школа саньлунь в своей теории двух истин акцентировала внимание на отсутствии бинарной оппозиции, школа тяньтай на единстве истинного и феноменального, школа хуаянь на единстве всего феноменального как высшем отражении единства истинного и феноменального, то школа чань в своем понимании Истины акцентировала внимание на таких ее характеристиках, как отсутствие рационального, невыразимость в словах и знаках. Этот акцент, как и в предыдущих случаях со школами саньлунь, тяньтай и хуаянь, обуславливался сотериологическими принципами. Школа чань, в отличие от хуаянь, саньлунь и даже тяньтай, уделяла наибольшее внимание практическим методам непосредственного достижения спасения в настоящей жизни, а одним из главных препятствий к этому чаньбуддисты видели в стереотипах человеческого сознания, обусловленного его привязанностью к словам, знакам и мыслям. В этом на-

правления они разрабатывали теоретические и практические положения, в которых красной нитью проходит идея возможности постижения истинной сущности (природы Будды, высшей истины) непосредственно, целиком и полностью. По словам Д.Т. Судзуки, основная идея дзэн (чань. – Л.Я.) – это «вхождение в непосредственный контакт со своей внутренней природой без всякой помощи извне» [Suzuki D.T. An introduction to Zen Buddhism. L., 1970. P.44].

Мировоззренческое кредо школы чань, отрицающее всякую рациональность, очень ярко выражает гатха Хуй Нэна, изложенная в «Сутре помоста шестого патриарха» (Люцзутаньцзин). Согласно чаньской версии, гатха Хуй Нэна была реакцией на гатху Шэнь Сю – главы северной ветви школы чань. Представленное там в сравнении с гатхой Шэнь Сю четверостишие Хуй Нэна очень выразительно подчеркивает особенности южной ветви чань.

Так, в гатхе Шэнь Сю говорится:

Тело – это древо просветления.

Сознание похоже на подставку светлого зеркала.

Постоянно трудимся, протирая [его],

не позволяя тому, чтобы на (нем) образовалась пыль

[283. Т.2. Ч.4, с.6-7].

А в гатхе Хуй Нэна утверждается:

Просветление изначально не имеет древа,

Светлое зеркало также не имеет подставки,

Природа Будды постоянно чиста –

Откуда взяться пыли? [283. Т.2. Ч.4, с.6].

В другом варианте сутры «Люцзутаньцзин» гатха Хуй Нэна излагается следующим образом:

Просветление изначально не имеет древа,

Светлое зеркало также не имеет подставки,

На самом деле нет ни одной вещи –

Откуда взяться пыли? [283, с.7]

В этих гатхах фактически отражены два взгляда на природу истинно сущего. С одной стороны – это взгляд просветленного сознания (гатха Хуй Нэна), а с другой – еще не получившего просветления (гатха Шэнь Сю), но движущегося к просветлению. В трактате «Люцзутаньцзин» говорится, что пятый патриарх Хун Жэнь оценил гатху Шэнь Сю как отражающую сознание человека, еще не достигшего просветления, но подошедшего к этому, а гатху Хуй Нэна – как отражающую просветленное сознание [283, с.6-7].

В гатхе Хуй Нэна просветленное сознание обнаруживает свою природу, освобожденную от внешних привязанностей к телу и эмпирическому сознанию. Просветленное сознание – это сознание, постигшее высшую истину. Постигание высшей истины не нуждается в «подставке» в виде знаков, слов и мыслей. Оно исключает любую рациональность, любую вербальность, в то время как в гатхе Шэнь Сю сознание не освобождено от внешних привязанностей к телу, которое мыслится как древо просветления, и к эмпирическому сознанию, рассматриваемому как подставка ясного зеркала. Ясное зеркало – это аллегорический образ истинно сущего, или природы Будды, которая в сансаре опирается на эмпирическое сознание, или индивидуальное Я, т.е. проявляет себя через индивидуальное сознание, характеризующееся привязанностью к Я. Это сознание вербализовано, оно проявляет себя через слова, знаки, мысли. Оно обусловлено стереотипами обыденного мышления.

В «Люцзутаныцзин» эмпирическое сознание обозначается иероглифом «синь», означающим в чаньском контексте совокупность чувственных и рациональных аспектов человеческой субъективности, обуславливающих, в конечном счете, иллюзорность Я. Сознание-синь, таким образом, – это сознание, обусловленное привязанностью к Я.

В гатхе же Хуй Нэна утверждается, что нет ничего, кроме просветленного сознания. Оно не имеет древа в виде тела, не имеет опоры (подставки) в виде эмпирического сознания-синь. Эмпирическое сознание отсутствует (*кит.* у синь). А. Уоттс характеризует отсутствие сознания – синь (у синь) как состояние сознания, которое не ощущает присутствия собственного Я [318, p.23]. Просветленное сознание свободно от них. В просветленном сознании природа Будды предстает постоянно чистой, не замутненной мирской пылью, что соответствует праджняпарамитской версии о том, что к просветленному сознанию Будды и бодхисаттв уже не может пристать скверна. Бодхисаттвы, находясь в сансаре, постоянно пребывают в чистоте, их сознание уже не может омрачиться. Другими словами, просветленный ум Хуй Нэна увидел изначальную чистую природу Будды. Для просветленного ума уже не существует угрозы омрачения. Говоря словами из гатхи, на нем уже не образуется пыль. В другом варианте гатхи просветленный ум постиг, что на самом деле не существует вещей внешнего мира, увидел их иллюзорность, поэтому исчезла угроза того, что вновь может появиться привязанность к вещам. Если

нет вещей, нет привязанностей, откуда же появиться омраченности, т.е. пыли?

Между тем перед еще не просветленным умом Шэнь Сю стоит задача постоянно очищать зеркало, т.е. природу Будды, заложенную в нем, но еще не обнаруженную им. Шэнь Сю не видит эту природу в ее чистоте и совершенстве, его сознание еще «омрачено» привязанностью к мирской пыли, поэтому он должен постоянно трудиться, чтобы избавиться от нее, не дать своей природе еще более загрязниться. И сознание Шэнь Сю должно постоянно совершенствоваться. Оно еще не может обойтись без опор. Его эмпирическое сознание (синь) является подставкой для природы Будды, т.е. Шэнь Сю пока не может увидеть природу Будды непосредственно, в том виде, в каком она существует (в ее таковости), он вынужден апеллировать к понятиям и мыслям, образам и чувствам, составляющими содержание его сознания, которое опосредовано вербальными опорами (подставками), оно нуждается в них, в то время как Хуй Нэну уже не нужны ни слова, ни знаки, ни мысли. Просветленному сознанию уже не нужно все то, что составляло опору для «светлого зеркала».

Непрятие эмпирического сознания как опоры для истинно существующего (светлого зеркала) выразилось в резком неприятии того, что, в свою очередь, составляет опору эмпирического сознания – понятий, слов, мыслей, дискурсивного знания. Такое непрятие было выражено еще Бодхидхармой и стало одним из главных в практике чань. Высшая истина должна постигаться непосредственно, интуитивно. Все, что имеет какую-либо опосредованность, в конечном счете ложно. В этом смысле даже медитация теряет свою значимость как истинный метод постижения истинно существующего, поскольку медитация – это не естественное свойство сознания, а состояние, которое вызывается искусственно [Suzuki D.T. An introduction to Zen Buddhism. L., 1970. P.41]. Просветленность возможна лишь тогда, когда сознание освобождается от внешних оков в виде любых опосредованностей, составляющих главные стереотипы обыденного сознания, а по сути и само обыденное сознание как таковое. Ложное Я, составляющее главную суть обыденного сознания, реализует себя через опосредованность словами, знаками, мыслью и чувствами. Эта идея была одной из главных в трактате Хуй Нэна.

Многие исследователи усматривают в негативном отношении чань-буддистов к какой бы то ни было опосредованности исключительное влияние даосской философии, указывая при этом на извест-

ное даосское изречение: «знающие не говорят, говорящие не знают». Однако вряд ли стоит односторонне относить к даосам негативное отношение чань-буддистов к словам, знакам и мыслям. Ведь в самом буддизме тенденция к отрицанию вербальных структур была весьма сильной.

Проблема невербального постижения высшей истины одна из важных тем праджняпарамитской литературы. Уже в начале своего трактата Хуй Нэн объявляет о приверженности к праджняпарамитской традиции. Праджня определяется в тексте как интуитивная мудрость, парамита – как прибытие на другой берег, т.е. к нирване [283, с.16]. Праджняпарамита, таким образом, согласно определению Хуй Нэна – это интуитивная мудрость, приводящая к нирване. Выше уже говорилось о том, что понятие «интуиция» в силу «многообразности и разноречивости» его содержания в истории философии [166, с.302] не дает нам адекватных представлений о Праджне как высшей мудрости. Обратиться к термину «интуиция» позволило нам присутствие в содержании этого термина момента непосредственности в постижении истины. По мнению А. Лосева, «общим для различных толкований понятий «интуиция» является подчеркивание непосредственности в процессе познания». Этот момент был центральным в чаньском понимании Праджни, как и в учениях других школ китайского буддизма. При этом сами китайские буддисты отзывались о нем неоднозначно. В одном случае они говорили о «постижении истины без опор», т.е. без слов и мыслей, в другом – о «созерцании истинной пустоты», в третьем – о «распознавании недвойственности, или недualityности», и т.д. Вопрос о том, что означает «постижение без опор», «созерцание истинной пустоты», «распознавание недвойственности», не обсуждался, а все внимание концентрировалось на способах непосредственного постижения истины, главным из которых, как уже отмечалось, считалась медитация.

Таким образом, говоря языком чань-буддистов, Праджняпарамита – это мудрость, не опирающаяся на слова, знаки, письмена (или на все то, что составляет внешнюю опору) и обуславливающая непосредственное постижение истинной природы своего сознания. Главное внимание чань-буддисты сосредоточивали на интуитивности мудрости, на невозможности выразить ее словами, знаками, письменами, а также посредством дискурсивного мышления.

С избавлением сознания от привязанностей к словам, знакам и мыслям чань-буддисты непосредственно связывали освобождение

сознания от омраченности. Поэтому постижение высшей истины для них было равнозначно освобождению сознания от стереотипов обыденного сознания. Их практика была нацелена на разработку конкретных приемов и методов, которые способствовали бы радикальной перестройке человеческой психики, освобождению ее от стереотипов обыденного сознания, обусловленных чрезмерной вербализацией, чтобы «вернуться к целостному нерасчлененному источнику опыта, который обнаруживается в глубинных слоях психики, не затронутых вербализацией» [68, с.80]. Такая установка логически обуславливала некоторое безразличие адептов чань к понятиям и терминам буддизма, характеризующим содержательный аспект сущего, ибо более важными считались приемы и методы реализации состояния своей тождественности истинно сущему [68].

Вместе с тем чань-буддисты, пытаясь избавиться от вербальных структур, сами сталкивались с необходимостью использования тех же самых вербальных конструкций. Такой парадокс заставлял их взглянуть на вербальные структуры в несколько иной плоскости. Поэтому в чань-буддизме получило широкое распространение учение о слове. Слово понималось, с одной стороны, как «мертвое», с другой – как «живое». «Мертвым» считалось такое слово, которое, являясь следствием омраченного сознания, искажает истинную реальность. К «мертвому» слову чань-буддисты относили все понятия, составляющие основу дискурсивного знания, в том числе и такие, как «нирвана», «Будда», «истинная таковость», «дхармакая» и др. Они считали, что рассуждения об этих понятиях не ведут человека к спасению, поскольку ни одно из них не дает адекватного знания о сущем, а потому они отдаляют понимание его истинной природы и служат помехой для просветления сознания. В то же время чань-буддисты допускали возможность выражения просветленного сознания в слове. В этом случае слово выступало не как понятие с заданным содержанием, несущим в себе определенную информацию, а как «знак просветленного сознания, как «живое» слово, смысл которого невозможно выразить на уровне дискурсивного мышления и которое, по мнению чань-буддистов, поддается только интуитивному пониманию» [195, с.75].

Однако «живое» слово ни в коем случае нельзя понимать как изобретенные чань-буддистами особые знаки или символы, отражающие качественно новое состояние человека. Сами по себе слова здесь не имеют никакого значения. Все дело в психических структурах чело-

века. Поэтому «живым» словом могут стать те же самые понятия: нирвана, Будда и т.д. В зависимости от того, высказаны они просветленным сознанием или же омраченным, эти понятия будут иметь значения «живого или мертвого». Поэтому любое слово в устах того или иного человека отражает либо его омраченное сознание (обремененное повседневным опытом, стереотипами дискурсивного мышления и логических структур, основанных на иллюзорной дихотомии эмпирического бытия), либо его просветленный ум, избавившийся от бремени повседневного опыта. Поэтому исключительное значение придавалось приемам и методам, направленным на разрушение стереотипов обыденного сознания. К ним относятся чаньские диалоги (вэнь да), парадоксальные загадки (гун-ань), которые предполагают не логические решения, а неожиданные и ошеломляющие действия. Так, например, в известном чаньском трактате «Линь цзи лу» сказано: «Однажды Линьцзи (один из самых знаменитых чаньских наставников. – Л.Я.) отправился с Пухуа (ученик Линьцзи. – Л.Я.) на благотворительный обед. Во время еды Линьцзи спросил у Пухуа: «Подтверждает ли изречение волосок может вобрать в себя океан, а горчичное зернышко может удержать на себе гору Шумеру – наличие сверхъестественных сил и чудесных способностей или же в нем речь идет о естественном проявлении первородной субстанции?» В ответ Пухуа вскочил на ноги и перевернул стол. ...На следующий день они снова пошли на благотворительный обед [к другому хозяину]. Линьцзи спросил у Пухуа: «Чем сегодняшнее подношение похоже на вчерашнее?» Как и в прошлый раз, Пухуа вскочил на ноги и перевернул стол. Линьцзи сказал: «Хоть ты и действуешь правильно, но все равно это слишком грубо». Пухуа воскликнул: «Слепой болван! О какой грубости и утонченности может идти речь в буддийской дхарме?» В ответ Линьцзи высунул язык» [68, с.90-91]. Цель этих парадоксов и диалогов состояла в том, чтобы пробудить «задавленную в процессе культуризации человека спонтанность» [68, с.91].

«Живое слово» должно отражать степень избавленности сознания от стереотипов, составляющих оковы изначальной природы человека.

На вопрос, когда и как проявляет себя «живое слово», чань-буддисты не дают однозначного ответа. Кстати, согласно логике чань, его и не должно быть [196, 195]. Этот же принцип лежал в основе учения чань-буддистов о «не-мысли». На самом деле мысль отрицалась не в прямом смысле слова. «Не-мысль», согласно Хуй Нэну, есть отрешение от мысли, погрузившись в мысль [7, с.20]. Это и

есть путь к постижению высшей истины. Такая диалектика разъяснялась Хуй Нэном следующим образом: «Не» – [означает] отрешение от двух видов [признаков] и всех земных страстей, «мысль» – [означает] мысль об изначальной природе истинной таковости» [7, с.10]. Два вида, о которых здесь говорится, в сутрах Праджняпарамиты означают признаки истинной таковости: ее непостижимость посредством дискурсивного мышления и чистой мудрости. Кроме того, в отдельных текстах под двумя видами понимаются «вид общего» и «вид отдельного». «Вид общего» имеет одновременно признаки чистого и загрязненного, а «вид отдельного» – это единичный вид, порожденный чистыми или же загрязненными причинами [260, с.36]. Однако в этом случае «отрешенность от двух видов» имеет значение отрешенности от дискурсивных характеристик.

В данном контексте отрешенность от двух видов – это отрешенность от дискурсивных характеристик истинной таковости. Ведь само утверждение, что истинная таковость непостижима посредством дискурсивного мышления, а мудрость чиста – порождено дискурсивным мышлением и представляет собой условность, опосредованную «мертвыми» словами. Поэтому понятие «не», согласно Хуй Нэну, – это отрешенность от дискурсивных характеристик истинно сущего и от земных страстей. А отсюда, мысль, отрешенная от дискурсивных характеристик истинно сущего и земных страстей, – это постижение высшей истины, истинно сущего, или изначальной природы истинной таковости. Не-мысль, таким образом, – это постижение высшей истины через отрешенность от дискурсивного знания.

Чань-буддисты, отрицая слова и мысли, на самом деле имели в виду не буквальное их уничтожение, а лишь кардинальную перестройку психических структур индивида, качественно новый подход к функции слова и мысли. Наглядно эта идея проявилась в суждениях Хуй Нэна об отсутствии вида (у сян). «Отсутствие вида [признаков], – считает он, – это когда, находясь среди признаков, отрешаешься от них» [7, с.21]. Здесь речь также идет не о буквальном отсутствии признака, а об отрешении нашего сознания от этих признаков. Эти принципы лежали в основе религиозной практики чань-буддистов. Отрицая слова, через слова же выражали они состояние просветленности сознания; отрицая мысль, постигали истинно сущее посредством мысли; находясь среди признаков (видов), утверждали об отсутствии признаков. Эта практика придавала школе своеобразие и оригинальность. Диалектика «живого» и «мертвого» слова, мысли

и не-мысли, отсутствия и наличия признаков напоминает хуаяньскую диалектику не-преграды *ли* и *ши*. Такая же не-преграда существует между «живым» и «мертвым» словом, между мыслью и не-мыслью, а также отсутствием признаков и наличием их. Будучи тождественными, они в то же время различаются; не являясь по отношению друг к другу чем-то внешним и другим, тем не менее не составляют одно и то же.

Вместе с тем чаньская диалектика имела сугубо сотериологическую направленность. В этой диалектике нашел свое отражение махаянский тезис о тождестве нирваны и сансары, означающий, что индивид, находясь в сансаре, в то же время пребывает в нирване. Идея тождества нирваны и сансары явилась теоретическим базисом для выводов о возможности достижения нирваны в настоящей жизни, минуя многочисленные перерождения. Эта идея, как уже говорилось, была одной из центральных в сотериологических построениях китайских буддистов. Но если в системе других школ она воспринималась как аксиома, то в чань ей уделяется специальное внимание, дается своя трактовка погружения в нирвану, минуя многочисленные перерождения.

Если сама идея достижения спасения в хинаяне предполагала физическую смерть индивида, которая считается обязательным моментом сотериологических концепций многих других религий, в том числе и ряда буддийских школ, то достижение нирваны в настоящей жизни, по мнению чань-буддистов, не связано с необходимостью физической смерти индивида. Хуй Нэн полагал, что индивид может пребывать в нирване не только в потенции, но и в буквальном смысле слова. Сансара и нирвана, по сути, – это разные уровни психического состояния индивида. Нирвана есть отрешенность от сансары. Поэтому ее можно достичь, одновременно пребывая в сансаре. Достижение нирваны в настоящей жизни не связывалось с «уничтожением» сансары, так же как не предполагалось буквальное уничтожение слова, мыслей и признаков. Напомним, в этой связи Хуй Нэн утверждал:

«Из одной праджни рождается 84 тысячи мудростей.

Почему?

Потому что в мирской суетности содержится 84 тысячи страстей. При освобождении от этих страстей, Праджня все равно будет постоянно присутствовать, не теряя своей природы. Получивший просветление не имеет мыслей, не имеет воспоминаний, не имеет

привязанностей. У него не возникают неведения и заблуждения, а это отражает природу истинной таковости. Индивид созерцает истинную природу, однако, находясь среди вещей в сансаре, не привязывается к этим вещам и не отбрасывает их. Это Хуй Нэн называл видением собственной истинной природы. Главный смысл этой фразы в том, что истинную природу человек обнаруживает, «находясь среди всех вещей» или будучи еще в сансаре, когда он избавляется от 84 страстей, за которыми обнаруживает себя Пруджня и проявлением которой является отсутствие мыслей, воспоминаний и привязанностей. Но отсутствие мыслей и прочего, как мы помним, не равнозначно абсолютному уничтожению мысли. Точно так же отсутствие привязанности к вещам не означает отсутствия самих этих вещей, т.е. через созерцание своей истинной природы мы обнаруживаем природу самих вещей. Обнаружение истинной природы вещей, в свою очередь, равнозначно уничтожению привязанностей к ним, но отнюдь не избавлению от них самих. Иначе говоря, иллюзия вещей продолжает оставаться, но привязанности к ним уже не существует – это и есть вступление на путь Будды через созерцание своей истинной природы.

Этим выводам Хуй Нэна соответствуют хуаяньские врата обоюдного установления скрытого и явного, когда явное содержит в себе скрытое, а скрытое обнаруживает себя через явное. Когда просветленный ум созерцает истинную природу вещей, перед ним «отступает» их внешняя иллюзорная оболочка, но не исчезает совсем, поскольку наличие явного не означает отсутствие скрытого, а проявление скрытого не означает уничтожение явного. Скрытое и явное мыслятся в единстве, одно предполагает другое. Внешняя, иллюзорная оболочка, которая была явной для непросветленного ума, становится, в свою очередь, скрытой для просветленного ума, а истинная природа вещи становится явной для просветленного ума, одновременно сохраняя в себе, как скрытое, иллюзорную природу. То же самое происходит, когда наше сознание получает просветленность в настоящей жизни. Нирвана становится для нас явной, а сансара – скрытой. Она не исчезает совсем, а скрывается в нирване.

Достижение нирваны в настоящей жизни, согласно концепции Дао Шэна, должно осуществляться внезапно и мгновенно. Хуй Нэн придавал этой концепции большое значение. Сотериологический смысл его гатхи, написанной в противовес гатхе Шэнь Сю, указывал на разные подходы к практике религиозного спасения в южной и северной ветвях школы чань. Шэнь Сю придерживался концепции по-

степенного просветления, Хуй Нэн – внезапного. Мысль о необходимости постоянно очищать зеркало соответствовала идее постепенного просветления, в то время как гатха Хуй Нэна отражала идею внезапного просветления, раскрывающего истинно сущее в одно мгновение и во всей его изначальной чистоте и целостности. Сам акт просветления в этом смысле должен быть целостным, одновременным, не расчлененным на части. Такое просветление и есть интуитивная мудрость, праджня, которая характеризовалась теми же признаками, что и истинно сущее. Так, в сутре «Лю цзу тань цзин» о праджне говорится как о мудрости, в которой отсутствуют формы и признаки [7, с.23], которая не может быть большой и маленькой [7, с.15], которая постоянно целостна и неделима. Гносеологическая категория «Праджня» в чань наделялась онтологическими чертами, а онтологическая категория «истинная таковость» трактовалась в гносеологическом контексте. В «Лю цзу тань цзин» мы читаем: «Истинная таковость – это сущность мысли, а мысль – это функция истинной таковости» [7, с.10]. Истинная таковость проявляет себя через мысль, мысль в своей изначальной сути – это истинная таковость.

Истинно сущее в чань-буддизме отождествлялось с просветленностью сознания, это сознание, обнаруживающее свою истинную природу, это человеческая субъективность вне ее связи с внешним миром, вне ее опосредованности ложными Я. Это сознание, постигшее истину «первичного значения» (абсолютную истину). Целостность и нерасчлененность мгновенного акта просветления рассматриваются как преодоление дуализма субъекта и объекта, что составляло важный аспект содержания праджняпарамитских сутр. Понимание целостности и нерасчлененности мгновенного просветления обуславливает, в свою очередь, взгляд на природу самого просветленного сознания как на единое целостное и неделимое сущее, которое не может быть постигнуто по частям и присутствует в каждом индивиде одновременно целиком и полностью. В «Лю цзу тань цзин» говорится, «что Махапраджняпарамита не пребывает, не уходит, не приходит (с. 14), «мудрость праджни не бывает большой или маленькой» (с. 15). Просветленное сознание как единое, целостное и неделимое сущее – это сознание, преодолевшее дуализм субъекта и объекта, это сознание, в котором нет места каким бы то ни было бинарным оппозициям.

Чань-буддисты, как и адепты других китайских школ, настаивают на том, что всякая дуализация есть следствие омраченности созна-

ния, воспринимающего себя как некое Я и противопоставляющее свое Я своей истинной природе. Постигшее свою истинную природу, сознание избавляется от ощущения самости и иллюзии Я. Отсутствие Я как субъекта, или ощущение собственной субъективности, подразумевает и отсутствие объекта. Субъект растворяется в объекте, объект исчезает в субъекте – и нет здесь места дуализму, нет места бинарному противостоянию. В этом смысле хуаяньские концепции «десяти сокровенных врат» и «шести видов» в полной мере соответствуют чаньскому мировоззрению. И если учесть, что принципы отсутствия дуализма субъекта и объекта лежали в основе всей чаньской религиозной практики, хотя чань-буддисты не рассматривали эти принципы специально на концептуальном уровне, то хуаяньское учение о Едином можно понимать как теоретическое обоснование чаньской практики.

Философия китайского буддизма – это философия, ориентированная на человека. Ее рассуждения о пустоте, природе Будды, истинной таковости, Татхагата-гарбхе и т.д. представляют собой не что иное, как попытку объяснить природу человека в понятиях праджня-парамитской концепции истинно сущего, которое понимается как изначальная, не тронутая внешним опытом, истинная природа человека, а также концепции высшей истины, тождественной постижению изначальной истинной природы человека. Но если адепты других школ китайского буддизма разрабатывали свои концепции природы человека, абстрагируясь от самой проблемы человека, то чань-буддисты проблему природы человека непосредственно связывали с его повседневным бытием и определяли тем самым его жизненную позицию. Очевидно, поэтому учение чань пользовалось огромным успехом среди различных слоев населения и оказалось самым жизнестойким из всех школ китайского буддизма.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В данной работе рассмотрена история проникновения сутр Праджняпарамиты в Китай, их перевод на китайский язык, формирование переводческой традиции, распространение и становление Праджняпарамиты в стране, не имевшей до буддизма опыта взаимодействия с чужеземными культурами. Анализируется философское содержание центральных проблем Праджняпарамиты, получивших свое решение в оригинальных концепциях китайских буддистов, сформулированных в контексте их сотериологических установок в соответствии с традиционным мировосприятием. Это проблемы пустоты (шуньяты), таковости (татхаты), абсолютного и условного, истинного и феноменального.

Главный лейтмотив теоретических концепций китайских буддистов, сформулированных в русле решения центральных проблем Праджняпарамиты – это идея единства, тождества и не-преграды.

В контексте идеи единства, тождества и не-преграды представлены и сами праджняпарамитские проблемы и теоретические концепции китайских буддистов, которые фактически доказывали одни и те же истины, одни и те же идеи, но отличались по форме и содержанию, по использованию терминов и понятий, являющихся по сути синонимами. Онтологическое решение проблемы включалось в гносеологический контекст, гносеологическое в онтологический.

Каждая из концепций, рассмотренных в контексте решения тех или иных проблемы Праджняпарамиты, могла быть рассмотрена и в русле решения других ее проблем. Так, например, концепции школ саньлунь и хуаянь «восьми не» и «шести видов», рассмотренные в контексте проблемы пустоты, могут быть рассмотрены и под углом зрения идеи таковости, а также единства истинного и условного. Это касается каждой из рассмотренных в работе концепций китайского буддизма. Все едино и нет преград. Таковы и проблемы Праджняпарамиты, такова и Праджняпарамита.

Основные выводы монографии сводятся к следующему:

— Исследование философского учения китайского буддизма в контексте праджняпарамитских традиций дает возможность более

глубоко и всесторонне определить существенные характеристики философского учения китайского буддизма в его исторической эволюции, обеспечившей устойчивость и единство мировоззренческих принципов буддизма на каждом историческом этапе его распространения в Китае. Оно позволяет рассматривать философию китайского буддизма как дальнейшее, логическое продолжение развития буддийской философии на Дальнем Востоке.

— Становление буддизма в Китае в периоды правления династий Вэй (221-265) и Цзинь (265-420) началось с оформления праджняпарамитского учения;

— Для оформления праджняпарамитского учения в Китае имело решающее значение онтологическое учение школы сюань сюэ. Ее концепция об отсутствии/небытии, наличии/бытии, а также ее категориальный аппарат оказали огромное влияние на формирование метода «гэ и», способствовавшего переводу праджняпарамитской литературы и формированию понятийного аппарата Праджняпарамиты на китайской почве. В методе «гэ и» отразились первые опыты взаимодействия китайской культуры с чужеземным учением.

— Становление школ китайского буддизма началось с формирования течений, известных как люцзяцицзун (шесть школ и семь направлений), целью которых было постижение сути учения о пустоте, представленного в праджняпарамитских сутрах.

— Шесть школ и семь направлений сыграли огромную роль в становлении китайского буддизма. Их значимость в истории китайского буддизма до конца еще не раскрыта.

— Даосское учение эпохи Вэй и Цзинь, непосредственно столкнувшееся с распространяющимся в Китае буддизмом, уже не было представлено исключительно идеями древних трактатов Лао-цзы и Чжуан-цзы, которые, как правило, берутся для сопоставления даосизма с буддизмом, а переживало качественно новый этап в своем развитии, соответствующий новой социально-политической и идеологической ситуации средневекового постханьского Китая.

— Взаимодействие буддизма и даосизма в период распространения буддизма в Китае – это по сути взаимодействие учений шести школ и семи направлений, представлявших собой различные версии праджняпарамитской теории, с учением сюаньсюэ, представлявшем собой онтологизированный вариант даосской космологии.

— Популярными в Китае «Лотосовая сутра» и «Аватамсака сутра» в философском плане продолжают развивать идеи праджняпара-

митских сутр, но при этом под влиянием китайского менталитета делают акцент на феноменологическом контексте истинно сущего, единстве абсолютного (истинного) и условного (феноменального).

— Теоретической основой учения школ хуаянь, тяньтай и чань, оформившихся на китайской почве, явились принципы праджняпарамитской философии, на которых были наложены сотерилогические идеи «Саддхарма-пундарики-сутры» и «Нирвана-сутры», а также конфуцианские и даосские ценности настоящей жизни.

— Концептуальные разработки школ тяньтай (о совершенной гармонии трех истин, чжи гуань, десяти миров дхарм, едином сознании, бхутататхате); хуаянь (о шести видах, десяти сокровенных врат, не-преграде *ли* и *ши*); чань (о скрытом и явном, живом и мертвом слове) представляют собой не китайские варианты интерпретации тех или иных положений буддизма, а дальнейшее, логическое развитие учения Праджняпарамиты на Дальнем Востоке.

— В учении школ китайского буддизма отразился уникальный синтез праджняпарамитских идей с идеями сутр Аватамсаки, Ланкаватары, Нирваны и Саддхармапундарики, который осуществлялся под влиянием китайского менталитета.

ЛИТЕРАТУРА

Источники на китайском языке

Сутры

1. Баньжоболомидо синь цзин (Праджняпарамита-хридая-сутра) / пер. Сюань Цзана // Да цзан цзин. Киото, 1907. Т. 38.
2. Гуанцзаньбаньжоболомицзин (Панчавимшатисахастрикапраджняпарамита-сутра) / пер. Дхармаракши // Да чжэн синь сю да цзан цзин. Цзин 222. Цзюань. 8. P0147-.
3. Да баньжоболомидо цзин (Маха-праджняпарамита-сутра) / пер. Сюань Цзана // Да Мин сань цзан шэнь цзяо [Б., м.], 1709. Хань 1-61.
4. Дао син баньжоболомицзин цзин (Дашасахасрика Праджняпарамита-сутра) / пер. Локаракши // Да чжэн синь сю да цзан цзин. Цзин 224. Цзюань. 8. P025-.
5. Даминдууцзицзин (Дашасахасрика-праджняпарамита-сутра) / пер. Чжи Цяня // Да чжэн синь сю да цзан цзин. Цзин 225. Цзюань. 8. P0478-.
6. Дафангуан фо хуаянь цзин (Аватамсака-сутра) / пер. Буддхабадры // Да цзан цзин. Киото, 1907. Т. 64, 65.
7. Лю цзу тань цзин // Чжунго фоцзяо сысян цзыляо сюань бянь. Т. 2. Ч. 4. Пекин, 1983.
8. Мохэбаньжоболомидаминчжоуцзин (Праджняпарамитахридая- сутра) / пер. Кумарадживы // Да чжэн синь сю да цзан цзин. Цзин 250. Цзюань 8. P0847-.
9. Мохэбаньжоболомицзин (Панчавимшатисахастрикапраджняпарамита-сутра) / пер. Кумарадживы // Да чжэн синь сю да цзан цзин. Т. 223. Цзюань 8. P0217-.
10. Мохэбаньжоболомичаоцзин (Дашасахасрикапраджняпарамита) / пер. Дхармаприйя и Чжу Фоянь // Да чжэн синь сю да цзан цзин. Цзин 226. Цзюань. 8. P0508-.
11. Мяо фа лян хуа цзин (Саддхармапундарика сутра) / пер. Кумарадживы // Да Мин сань цзан шэнь цзяо [Б., м.], 1709. Хань, 139.
12. Непань цзин (Нирвана сутра) / пер. Дхармаракши // Да Мин сань цзан шэнь цзяо [Б., м.], 1709. Хань 126-129.
13. Сяопинбаньжоболомицзин (Дашасахасрика праджняпарамита) / пер. Кумарадживы // Да чжэн синь сю да цзан цзин. Цзин 227. Цзюань 8. P0536-.
14. Нэндуаньцзиньганбаньжоболомицзин (Ваджрачхедика праджняпарамита сутра) / пер. Сюань Цзана // Да Мин сань цзан шэнь цзяо [Б., м.], 1709. Хань 63.
15. Нэндуаньцзиньганбаньжоболомицзин (Ваджрачхедика праджняпарамита сутра) / пер. Ицзина // Да чжэн синь сю да цзан цзин. Цзин 239. Цзюань 8. P0771.
16. Фангуаньбаньжоболомицзин (Панчавимшатисахастрика праджняпарамита) / пер. Мокшала и Чжу Шулань // Да чжэн синь сю да цзан цзин. Цзин 221. Цзюань 8. P001.
17. Фо шо жэнь ван ху го баньжоболомицзин / пер. Кумарадживы // Да чжэнь синь сю да цзан цзин. Цзин 245. Цзюань 8. P0825.
18. Цзиньганбаньжоболомицзин (Ваджрачхедика праджняпарамита сутра) / пер. Кумарадживы // Да чжэн синь сю да цзан цзин. Цзин 235. Цзюань 8. P0740.

19. Арьядева. Байлуны (Шата шастра) / пер. Кумарадживы // Да чжэн синь сю да цзан цзин. Цзин 1569. Цзюань 30. P0168.
20. Асанга. Шэ Дачэн луны (Махаянасампариграха шастра) / пер. Парамартхи // Да Мин сань цзан шэнь цзяо [Б., м.], 1709. Хань 371.
21. Ашвагхоша? Дачэн ци синь луны (Махаянашраддхотпада шастра) / пер. Шижананды. Сянган, 1926.
22. Васубандху. Вэй ши саньши луны (Тримшика виджняпти карика) / пер. Сюань Цзана // Да цзан цзин. Киото, 1709. Т. 206.
23. Нагарджуна. Чжунлуны (Мадьямика шастра) / пер. Кумарадживы // Тайсё синсю Дайдзюкё. Токио, 1960-1964. Т. 30.
24. Нагарджуна. Шиэрмэньлуны (Двадаша никая (мукха) шастра) / пер. Кумарадживы // Тайсё синсю Дайдзюкё. Т. 30.

Сочинения китайских буддистов

25. Гуанхунминци (Большое собрание [сочинений] поясняющих и разъясняющих [смысл буддийского учения]) // Сыбубэйяо. Шанхай, 1936.
26. Ду Шунь. Хуаянь у цзяо чжи гуань (Пять учений о чжигуань в хуаянь) // Чжунго фоцзяо сысян цзыляо сюань бьянь. Т. 2. Ч. 2.
27. Ду Шунь. Хуаянь фацзе гуань (Созерцание мира дхарм в хуаянь) // Да цзан цзин. Т. 332.
28. Моу-цзы. Ли хо луны (О понимании и заблуждении) // Хунминци. Сыбубэйяо. Шанхай, 1936.
29. Сюань Цзан. Чэн вэй ши луны (Трактат о постижении только сознания) // Да Мин сань цзан шэнь цзяо. Хань 378, 379.
30. Фа Цзан. Хуаянь вэнь да (Вопросы и ответы в хуаянь) // Да жибэнь сюй цзан цзин. Киото, 1905-1912. П. 8.
31. Фа Цзан. Хуаянь у цзяо чжан (Трактат о пяти учениях в хуаянь) // Да цзан цзин. Т. 332.
32. Фа Цзан. Хуаянь цзин мин фа пин нэй ли сань бао чжан (Трактат о трёх драгоценностях в понимании дхарм сутры Хуаянь цзин) // Да цзан цзин. Т. 332.
33. Фа Цзан. Хуаянь цзинь ши цзы чжан (Трактат о золотом льве в хуаянь) // Да цзан цзин. Т. 332.
34. Фа Цзан. Хуаянь цзин и хай бай мэнь (Сто врат в море идей сутры Хуаянь цзин) // Да жибэнь сюй цзан цзин. П. 8.
35. Хуй Сы. Дачэн чжигуань фа мэнь (Учение Махаяны о чжигуань) // Мин сань цзан шэнь цзяо, Хань 578.
36. Хунминци (Собрание [сочинений], поясняющих и разъясняющих смысл буддийского учения) // Сыбубэйяо. Шанхай, 1936.
37. Ци Цзан. Дачэн сюань луны (О сокровенном [смысле] Махаяны) // Чжунго фоцзяо сысян цзыляо сюань бьянь. Т. 2. Ч. 1.
38. Ци Цзан. Сань луны сюань и (Сокровенный смысл трех шастр) // Чжунго фоцзяо сысян цзыляо сюань бьянь. Т. 2. Ч. 1.

39. Цзи Цзан, Шиэр мэнь лунь (Комментарии к шаштре двенадцати врат) // Тайсё синсю Дайдзокё. Токио, 1960-1964. Т. 42.
40. Цзи Цзан. Чжун лунь шу (Комментарии к шаштре о срединности) // Тайсё синсю Дайдзокё. Токио, 1960-1964. Т. 42.
41. Цзи Цзан. Эр ди и (О значении двух истин) // Чжунго фоцзяо сысян цзыляо сюань бянь. Т. 2. Ч. 2.
42. Цзун Ми. Юань жэнь лунь (О началах человека) // Да цзан цзин. Т. 332.
43. Чжи И. Мохэ чжигуань (Большой чжигуань) // Да мин сань цзан шэн цзяо. Хань 572, 573; Чжунго фоцзяо сысян цзыляо сюань бянь. Т. 2. Ч. 2.
44. Чжи И. Мяо фа лян хуа цзин сюань и (Сокровенный смысл сутры Лотоса Благого закона) // Да Мин сань цзан шэн цзяо. Хань 563, 564.
45. Чжи И. Сюси чжигуань цзо чань фаяо (Принципы учения о сидячей медитации для постижения чжигуань) // Да Мин сань цзан шэн цзяо. Хань 578.
46. Чжи И. Фа цзе цы ди чу мэнь (Первоначальные ступени врат мир дхарм) // Да жибэнь суй цзан цзин. П. 8.
47. Чжи Янь. Хуаянь и чэн ши сюань мэнь (Десять сокровенных врат в единой колеснице хуаянь) // Чжунго фоцзяо сысян цзыляо сюань бянь. Пекин, 1983. Т.2. Ч.2.
48. Чэн Гуань. Хуаянь фацзе сюань цзин (Сокровенное зеркало мира в хуаянь) // Да цзан цзин. Т. 332.

Небуддийские источники

49. Ван Би. Лао цзы чжу // Чжуцзы цзичэн. Пекин, 1957. Т. 3.
50. Дао дэ цзин // Чжуцзы цзичэн. Пекин, 1956. Т. 3.
51. Луньюй. Гонконг, 1960.
52. Хуайнаньцзы // Чжуцзы цзичэн. Пекин, 1957. Т. 3.
53. Чжуан цзы // Чжуцзыцзичэн. Пекин, 1956. Т. 3.

Источники на русском языке

54. Бяньвэнь о воздаянии за милости / пер. и коммент. Л.Н. Меньшикова. М., 1972. Т. 2.
55. Бяньвэнь о Вэймоцзе – Бяньвэнь «Десять благих знамений» / пер. и коммент. Л.Н. Меньшикова. М., 1963.
56. Бяньвэнь по Лотосовой сутре / пер. и коммент. Л.Н. Меньшикова. М., 1984.
57. Избранные сутры китайского буддизма / пер. Д.В. Поповцева, Е.А. Солонина, Е.А. Торчинова. СПб., 1999.
58. Сутра «Поучения Вималакирти» / пер. А.М. Донца. Улан-Удэ, 2005.
59. Сутра сердца / текст и коммен. на основе устных наставлений Геше Джампа Тинлея / пер. и коммент. И.С. Урбанаевой. Улан-Удэ, 2006.
60. Хуэй Цзяо. Гао сэн чжуань (Жизнеописание достойных монахов) / пер. М.Е. Ермакова. Т.1. М., 1991.
61. Антология мировой философии / ред.-сост. В.В. Соколов. М., 1969. Т. 1. Ч.1, 2.
62. Атеисты, материалисты, диалектики Древнего Китая / пер. и коммент. Л.Д. Позднесовой. М., 1968.
63. Дао дэ цзин / пер. вступ. ст. В.В. Малявина. М., 2005.

64. Древнеиндийская философия / подг. текстов В.В. Бродова. М., 1963.
65. Древнекитайская философия / ред.-сост. М. Л. Титаренко. М., 1972. Ч. 1, 2.
66. Каталог гор и морей (Шань хай цзин) / пер. и коммент. Э.М. Яншиной. М., 1977.
67. Фрагменты ранних греческих философов / изд. подгот. А.В. Лебедева. М., 1989. Ч. 1.

ИССЛЕДОВАНИЯ

68. Абаев Н.В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае / Н.В. Абаев. Новосибирск, 1983.
69. Абаев Н.В. Концепция просветления в «Махаянашрадхотпада-шастре» // Психологические аспекты буддизма / Н.В. Абаев. Новосибирск, 1986.
70. Абаев Н.В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае / Н.В. Абаев. Новосибирск, 1989.
71. Абрамова Н.А. Политическая культура Китая. Традиции и современность / Н.А. Абрамова. М., 2001.
72. Абрамова Н.А. Конфуцианство в духовной культуре Китая: социально-политические традиции и современность / Н.А. Абрамова. Чита, 2001.
73. Алексеев В.М. Китайская литература / Алексеев В.М. // Избранные труды. М., 1978.
74. Алексеев В.М. Китайская народная картина / В.М. Алексеев. М., 1966.
75. Алексеев В.М. Глава из истории китаизации буддизма / В.М. Алексеев // Изв. АН СССР ОЛЯ. Т. 6. Вып. 5.
76. Алексеев В.М. Наука о Востоке / В.М. Алексеев. М., 1982.
77. Андросов В.П. Нагарджуна и его учение / В.П. Андросов. М., 1990.
78. Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны: религиозно-философские трактаты / В.П. Андросов. М., 2000.
79. Бадмацыренов А.И. Третий патриарх школы хуаянь Фа Цзан и его трактат «Хуаянь цзин взнь да» / А.И. Бадмацыренов. Улан-Удэ, 2005.
80. Баяртуева Е.Ж. Становление письменной традиции мадхьямики в Китае: автореф. дис. канд. ист. наук. Улан-Удэ, 2001.
81. Большой китайско-русский словарь / под ред. И.М. Ошанина. М., 1983-1984. Т. 1-4.
82. Бонгард-Левин Г.М. Индия эпохи Маурьев / Г.М. Бонгард-Левин. М., 1975.
83. Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация: философия, наука, религия / Г.М. Бонгард-Левин. М., 1980.
84. Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии / отв. ред. Г.М. Бонгард-Левин. М., 1982.
85. Буддизм и литературно-художественное творчество народов Центральной Азии / отв. ред. Р.Е. Пубаев. Новосибирск, 1985.
86. Буддизм и средневековая культура народов Центральной Азии / отв. ред. К.М. Герасимова. Новосибирск, 1980.
87. Буров В.Г. Мироззрение китайского мыслителя VII в. Ван Чуаньшаня / В.Г. Буров. М., 1976.
88. Буров В.Г. Современная китайская философия / В.Г. Буров. М., 1980.
89. Быков Ф.С. Зарождение политической и философской мысли в Китае / Ф.С. Быков. М., 1966.

90. Васильев В.П. Религии Востока: конфуцианство, буддизм и даосизм / В.П. Васильев. Спб., 1873.
91. Васильев В.П. Буддизм: Его догматы, история и литература / В.П. Васильев. Спб., 1857. Ч. 1.
92. Васильев В.П. О некоторых книгах, относящихся к истории буддизма в библиотеке Казанского университета / В.П. Васильев // Учен. зап. имп. Академии наук по 1 и 3 отделениям. Спб., 1855. Т. 3. Вып. 1.
93. Васильев Л.С. Культы, религии и традиции в Китае / Л.С. Васильев. М., 2001.
94. Васильев Л.С. Проблемы генезиса китайской мысли / Л.С. Васильев. М., 1989.
95. Ветлужская Л.Л. Школа китайского буддизма чжэньянь: автореф. дис. канд. ист. наук. Улан-Удэ, 2001.
96. Введение в изучение Ганчжура и Данчжура: историко-библиографический очерк / отв. ред. Р.Е. Пубаев. Новосибирск, 1989.
97. Владимирцов Б.Я. Буддизм в Тибете и Монголии / Б.Я. Владимирцов. Пг., 1919.
98. Волков С.В. Ранняя история буддизма в Корее: сангха и государство / С.В. Волков. М., 1985.
99. Воронцов Е. Исторические судьбы буддизма в Азии со времени возникновения до VII века по р. Хр / Е. Воронцов // Вера и Разум. Харьков, 1900. № 8, 9.
100. Воскресенский Д.Н. Буддийская идея в китайской художественной прозе (Религиозный аспект романа XVII в. «Тень цветка за занавесом») / Д.Н. Воскресенский // Китай, история, культура и историография. М., 1977.
101. Вэй Даочжу. Чжунго хуаянь цзун тун ши. Наньцзин, 2001.
102. Го Пэн. Мин Цин фюцзяо (Буддизм эпохи Мин и Цин). Фучжоу, 1982.
103. Горелов В.И. Теоретическая грамматика китайского языка / В.И. Горелов. М., 1989.
104. Горохова Г.Э. Универсализм раннего даосизма // Дао и даосизм в Китае / Г.Э. Горохова. М., 1982.
105. Горбунова С.А. Буддийские объединения в истории Китая XX в. / С.А. Горбунова. М., 1998.
106. Григорьева Т.П. Махаяна и китайские учения: попытка сопоставления / Т.П. Григорьева // Изучение китайской литературы в СССР. М., 1973.
107. Григорьева Т.П. Японская художественная традиция / Т.П. Григорьева. М., 1979.
108. Гуревич А.Я. Категория средневековой культуры / А.Я. Гуревич. М., 1984.
109. Гуревич И.О. Очерк грамматики китайского языка. III-V вв. / И.О. Гуревич. М., 1974.
110. Гэ Чжаогуан. Чаньцзун юй чжунго вэньхуа (Школа чань и китайская культура). Шанхай, 1986.
111. Дандарон Б.Д. Теория шуньи у мадхьямиков / Б.Д. Дандарон // Тибетский буддизм: теория и практика / отв. ред. Н.В. Абаев. Новосибирск, 1995.
112. Дандарон Б.Д. Зерцало мудрости человеческой / Б.Д. Дандарон. Улан-Удэ, 1992.
113. Доброхотов А.Л. Учение досократиков о бытии / А.Л. Доброхотов. М., 1980.
114. Донец А.М. Учение о верном познании в философии мадхьямики-прасангики / А.М. Донец. Улан-Удэ, 2006.
115. Донец А.М. Доктрина зависимого возникновения в тибето-монгольской схоластике / А.М. Донец. Улан-Удэ, 2004.
116. Духовная культура Китая: энциклопедия. М., 2006.

117. Дылыкова В.С. О психологическом аспекте учения в ваджраяне / В.С. Дылыкова // Общество и государство в Китае. М., 1979.
118. Жоль К.К. Сравнительный анализ индийского логико-философского наследия / К.К. Жоль. Киев, 1981.
119. Жэнь Цзиюй. Тяньтайцзун чжэсюэ сысян люэлунь (очерк философии школы тяньтай) // Чжэсюэ яньцзю (Исследования по философии). Пекин, 1960. №3.
120. Жэнь Цзиюй. Хуаянь цзун сысян люэлунь (очерк учения школы хуаянь) // Чжэсюэ яньцзю. Пекин, 1961. № 1.
121. Жэнь Цзиюй. Хань-Тань Чжунго фозяо сысяи луныцзи: сб. ст. об идеологии китайского буддизма с эпохи Хань до эпохи Тан. Пекин, 1981.
122. Жэнь Цзиюй. Чжунго чжэ сюэ ши лунь (Очерки истории китайской философии). Шанхай, 1981.
123. Завадская Е.В. Восток на Западе / Е.В. Завадская. М., 1970.
124. Завадская Е.В. Восток в современном западном мире / Е.В. Завадская. М., 1970.
125. Завадская Е.В. Эстетические проблемы живописи старого Китая / Е.В. Завадская. М., 1975.
126. Зайцев В.В. Представления о человеке в средневековой китайской мысли / В.В. Зайцев // Методологические и мировоззренческие проблемы истории философии стран Востока. М., 1986. Ч. 2.
127. Зайцев В.В. Методология историко-философского исследования и методология китайской философии / В.В. Зайцев // Философия стран Азии и Африки: Проблемы новейшей историографии. М., 1988.
128. Игнатович А.Н. Концепция бытия школы тяньтай в интерпретации Нитирэна // Философские вопросы буддизма / А.Н. Игнатович. Новосибирск, 1984.
129. Игнатович А.Н. Тяньтайская доктрина чжигуань / А.Н. Игнатович // Общество и государство в Китае. М., 1983. Ч. 1.
130. Игнатович А.Н. Десять «жу ши» Чжи И / А.Н. Игнатович // Общество и государство в Китае. М., 1985. Ч. 1.
131. Игнатович А.Н. Буддизм в Японии: Очерк ранней истории / А.Н. Игнатович. М., 1987.
132. Игнатович А.Н. Лотос и политика / А.Н. Игнатович, А.Н. Светлов. М., 1989.
133. Из истории китайской философии: Становление и основные направления / отв. ред. В.Г. Буров. М., 1978.
134. Индийская культура и буддизм: сб. ст. пам. акад. Ф.И. Щербатского. М., 1972.
135. История и культура Китая: сб. ст. пам. акад. В.П. Васильева / отв. ред. Л.С. Васильев. М., 1974.
136. История Китая / ред. А.В. Меликсетов. М., 2004.
137. Карапетьянц А.М. Древнекитайская системология: уровень протосхем и символов гуа / А.М. Карапетьянц. М., 1989.
138. Кафаров П.И. (Палладий) Жизнеописание Будды / П.И. Кафаров // Труды членов Российской духовной миссии в Пекине. Пекин, 1852. Т. 1; СПб., 1853. Т. 2.
139. Кафаров П.И. Исторический очерк древнего буддизма / П.И. Кафаров // Труды членов Российской духовной миссии в Пекине. СПб., 1953. Т.2.
140. Кафаров П.И. и его вклад в отечественное востоковедение (к 100-летию со дня смерти). М., 1979. Т. 1-3.
141. Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., 1994.

142. Кобзев А.И. Методологическая специфика традиционной китайской философии / А.И. Кобзев // Методологические проблемы изучения истории Зарубежного Востока. М., 1987.
143. Кобзев А.И. О роли филологического анализа в историко-философском исследовании / А.И. Кобзев // Народы Азии и Африки. 1978. № 5.
144. Кобзев А.И. Формирование основ китайской философии / А.И. Кобзев // Общество и государство в Китае. М., 1987. Ч.2.
145. Кобзев А.И. Учение Ван Янмина и классическая китайская философия / А.И. Кобзев. М., 1983.
146. Кобзев А.И. Проблема природы человека в конфуцианстве / А.И. Кобзев // Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983.
147. Кобзев А.И. Философия китайского неоконфуцианства / А.И. Кобзев. М., 2002.
148. Комиссарова Т.Г. О трех китайских переводах сутры о Вэймоцзе / Т.Г. Комиссарова // П.И. Кафаров и его вклад в отечественное востоковедение. М., 1979. Ч. 3.
149. Конзе Э. Буддизм: сущность и развитие / Э. Конзе. СПб., 2003.
150. Конрад Н.И. Запад и Восток / Н.И. Конрад. М., 1966.
151. Крюков М.В. Древние китайцы: проблемы этногенеза / М.В. Крюков, М.В. Софронов, В.Н. Чебоксаров. М., 1978.
152. Крюков М.В. Древние китайцы в эпоху централизованных империй / М.В. Крюков, Л.С. Переломов, М.В. Софронов, В.Н. Чебоксаров. М., 1983.
153. Крюков М.В. Китайский этнос на пороге средних веков / М.В. Крюков, В.В. Малявин, М.В. Софронов. М., 1979.
154. Крюков М.В. Китайский этнос в средние века / М.В. Крюков, В.В. Малявин, М.В. Софронов. М., 1984.
155. Кузьмина Т.А. Человеческая субъективность как онтологическая проблема в современной буржуазной философии / Т.А. Кузьмина // Вопросы философии. 1977. № 9.
156. Кутасова И.М. Философия Нагарджуны / И.М. Кутасова // Общественно-политическая и философская мысль Индии. М., 1962.
157. Лепехов С.Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации / С.Ю. Лепехов. Улан-Удэ, 1999.
158. Лепехов С.Ю. Психологические проблемы в «Хридая сутре» / С.Ю. Лепехов // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1986.
159. Лепехов С.Ю. Праджняпарамита в ранней Махаяне / С.Ю. Лепехов // Тибетский буддизм: теория и практика. Новосибирск, 1995.
160. Лепехов С.Ю. Свалпакшара сутра в традициях Праджняпарамиты и Ваджраяны / С.Ю. Лепехов // Тибетский буддизм: теория и практика. Новосибирск, 1995.
161. Ленков П.Д. Философия сознания в Китае. Буддийская школа фасян (вэйши) / П.Д. Ленков. СПб., 2006.
162. Лисевич И.С. Литературная мысль Китая на рубеже древности и средних веков / И.С. Лисевич. М., 1979.
163. Лосев А.Ф. История античной философии / А.Ф. Лосев. М., 1989.
164. Лосев А.Ф. История античной эстетики / А.Ф. Лосев. М., 1963-1980. Т. 1-6.
165. Лосев А.Ф. Интуиция // Философская энциклопедия / А.Ф. Лосев. М., 1962. Т.2.
166. Лотман Ю.М. Структура художественного текста / Ю.М. Лотман. М., 1970.
167. Лукьянов А.Е. Становление философии на Востоке: Древний Китай и Индия / А.Е. Лукьянов. М., 1989.

168. Лукьянов А.Е. Лао-цзы и Конфуций. Философия Дао / А.Е. Лукьянов. М., 2000.
169. Лукьянов А.Е. Истоки Дао. Древнекитайский миф / А.Е. Лукьянов. М., 1992.
170. Лукьянов А.Е. Начало древнекитайской философии. И цзин. Дао дэ цзин. Лунь юй / А.Е. Лукьянов. М., 1994.
171. Лысенко В.Г. Философия природы в Индии: атомизм школы вайшешика / В.Г. Лысенко. М., 1986.
172. Лысенко В.Г. Философия пространства и времени в Индии: школа вайшешика / В.Г. Лысенко // Рационалистическая традиция и современность: Индия. М., 1988.
173. Люй Чэн. Чжунго фосоюз юаньлю лэ цзян. Пекин, 1979.
174. Лян Цичао. Фоцинчжи чу чуанжу (первоначальная история проникновения буддийских сутр). Пекин, 1995.
175. Лян Цичао. Фосоюз яньцзю шиба пянь (Восемнадцать статей по исследованию буддизма). Шанхай, 2001.
176. Мазур Т.Г. Конфуцианство как идеология служивого сословия в сочинениях Хань Юя: автореф. дис. канд. филос. наук. Улан-Удэ, 2003.
177. Малявин В.В. К вопросу о взаимодействии буддизма с китайской традицией / В.В. Малявин // Тезисы Всесоюзной буддологической конференции. М., 1987.
178. Мартынов А.С. О некоторых особенностях духовной культуры императорского Китая / А.С. Мартынов // Общество и государство в Китае. М., 1985. Ч. 1.
179. Мартынов А.С. Предисловие к сборнику статей «Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века» / А.С. Мартынов. М., 1982.
180. Мартынов А.С. «Учения» и религии в Восточной Азии в период средневековья / А.С. Мартынов, Е.Б. Поршнева // Народы Азии и Африки. 1986. № 1.
181. Ма Тяньсян. Чжунго цзунцзяо чжэсюэ ши. Пекин, 2005.
182. Меньшиков Л.Н. Изучение древнекитайских письменных памятников / Л.Н. Меньшиков // Вестник АН СССР. 1967. №11.
183. Методологические проблемы изучения истории философии Зарубежного Востока / отв. ред. М.Т. Степанянц, Г.Б. Шаймухамбетова. М., 1987.
184. Методологические и мировоззренческие проблемы истории философии стран Востока / отв. ред. М.Т. Степанянц, ред.-сост. Г.Б. Шаймухамбетова. М., 1986. Ч. 1, 2.
185. Минаев И.Я. Буддизм: Исследования и материалы / И.Я. Минаев. СПб., 1887.
186. Минаев И.Я. Рецензия на книгу В.П. Васильева «Религии Востока: конфуцианство, буддизм и даосизм» / И.Я. Минаев // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1874. № 3.
187. Михалев А.А. К проблеме рационального и философского в буддизме Махаяны / А.А. Михалев // Философские и социальные аспекты буддизма. М., 1989.
188. Мункуевские чтения-2. / отв. ред. Л.Л. Абаева. Ч.2. Улан-Удэ, 2004.
189. Мьяль Л.Э. Заметки о праджняпарамитской металогике / Л.Э. Мьяль // Учен. зап. Тартуск. ун-та, 1968. Вып. 201. Т. 1.
190. Мьяль Л.Э. Четыре термина праджняпарамитской психологии: по материалам Аштасахасрики-праджняпарамиты / Л.Э. Мьяль // Учен. зап. Тартуск. ун-та. 1973. Вып. 309. Т. 2.
191. Мьяль Л.Э. Дхарма - текст и текстопорождающий механизм / Л.Э. Мьяль // Учен. зап. Тартуск. ун-та. 1987. Вып. 754. Т. 21.
192. Накорчевский А.А. Семь гатх высокоумудрого Иппэна / А.А. Накорчевский // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. М., 1988. Ч. 2.

193. Накорчевский А.А. Проблемы онтологии и космологии в учении Иппэна / А.А. Накорчевский // Религиозно-философские учения Востока: материалы к теме. М., 1989.
194. Накорчевский А.А. Японский буддизм: история людей (от древности к раннему средневековью, эзотерика) / А.А. Накорчевский. СПб., 2004.
195. Нестёркин С.П. Некоторые философско-психологические аспекты чаньских гун-ань / С.П. Нестёркин // Философские вопросы буддизма. Новосибирск, 1986.
196. Нестёркин С.П. О двух аспектах функционирования слова в чань-буддизме / С.П. Нестёркин // Общество и государство в Китае. М., 1982. Ч. 1.
197. Нестёркин С.П. «Абхисамаяламакара» в Индии и Тибете / С.П. Нестёркин // Общество и государство в Китае. М., 1980. Ч. 1.
198. Ольденберг Г. Будда, его жизнь, учение и община / Г. Ольденберг. М., 1905.
199. Ольденбург С.Ф. Жизнь Будды, индийского учителя жизни / С.Ф. Ольденбург. Пг., 1916.
200. Ольденбург С.Ф. Буддийские легенды / С.Ф. Ольденбург. СПб., 1894. Ч. 2.
201. Ольденбург С.Ф. Памяти Василия Павловича Васильева / С.Ф. Ольденбург // Известия Российской Академии наук. 1918. №7.
202. Переломов Л.С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая / Л.С. Переломов. М., 1981.
203. Петров А.А. Ван Би. 226-249 гг. (Из истории китайской философии) / А.А. Петров. М.;Л., 1936.
204. Померанцева Л.Е. Поздние даосы о природе, обществе и искусстве / Л.Е. Померанцева. М., 1979.
205. Померанцева Л.Е. Философы из Хуайнани. Хуайнаньцзы / Л.Е. Померанцева. М., 2004.
206. Поршнева Е.Б. Учение «Белого Лотоса» - идеология народного восстания. 1796-1804 гг. / Е.Б. Поршнева. М., 1971.
207. Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983.
208. Психологические аспекты буддизма / отв. ред. В.В. Мантатов. Новосибирск, 1986.
209. Пубаев Р.Е. Пагмас-чжонсан - памятник тибетской историографии XVIII века / Р.Е. Пубаев. Новосибирск, 1981.
210. Радуль-Затуловский Я.Б. Великий китайский атеист Фань Чжэнь / Я.Б. Радуль-Затуловский // Ежегодник музея истории, религии и атеизма. М.; Л., 1957. Т. 1.
211. Радуль-Затуловский Я.Б. Конфуцианство и его распространение в Японии / Я.Б. Радуль-Затуловский. М., 1947.
212. Радхакришнан С. Индийская философия / С. Радхакришнан. М., 1956. Т. 1.
213. Рационалистическая традиция и современность: Индия / рук. серии и отв. ред. М.Т. Степанянц. М., 1988.
214. Рационалистическая традиция и современность: Китай / рук. серии М.Т. Степанянц, отв. ред. В.В. Зайцев. М., 1993.
215. Рис-Дэвидс Т.В. Буддизм / Т.В. Рис-Дэвидс. СПб., 1899.
216. Рис-Дэвидс Т.В. Буддизм. Очерк жизни и учений Гаутамы Будды / Т.В. Рис-Дэвидс. СПб., 1906.
217. Розенберг О.О. Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам / О.О. Розенберг. Токио, 1916. Ч. 1.

218. Розенберг О.О. Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам. Ч. 2. Проблемы буддийской философии / О.О. Розенберг. Пг., 1918.
219. Розенберг О.О. О миросозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке / О.О. Розенберг. Пг., 1919.
220. Розенберг О.О. Труды по буддизму / О.О. Розенберг. М., 1991.
221. Рудой В.И. О специфике историко-философского подхода к изучению индийских классических религиозно-философских систем / В.И. Рудой, Е.П. Островская // Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. М., 1982.
222. Софронова Е.С. Об архаических элементах дзэн (чань) буддизма / Е.С. Софронова // Общество и государство в Китае. М., 1982. Ч. 2.
223. Степанянц М.Т. К вопросу об изучении философии народов зарубежного Востока / М.Т. Степанянц // Вопросы философии. 1983. №9.
224. Степанянц М.Т. О некоторых общих проблемах изучения истории философии Зарубежного Востока / М.Т. Степанянц // Методологические проблемы изучения истории философии Зарубежного Востока. М., 1987.
225. Степанянц М.Т. Религии Востока и современность // Философия и религия на Зарубежном Востоке XX в. / М.Т. Степанянц. М., 1985.
226. Степанянц М.Т. Философские аспекты суффизма / М.Т. Степанянц. М., 1987.
227. Стратанович Г.Г. Народные верования населения Индокитая / М.Т. Степанянц. М., 1978.
228. Судзуки Д.Т. Дзэн и японская культура / Д.Т. Судзуки. СПб., 2003.
229. Судзуки Д.Т. Очерки о дзэн буддизме / Д.Т. Судзуки. СПб. Ч.1. 2002; Ч.2. 2004.
230. Сюй Лихэ. Фоцзяо чжэнфу Чжунго (Покорение Китая буддизмом). Пекин, 1998.
231. Тан Юнтун. Суй Тан фоцзяо шигао (Очерки истории буддизма в Китае в период Суй и Тан). Пекин, 1982.
232. Тан Юнтун. Хань Вэй лян Цзинь Наньбэй чао фоцзяо ши (История буддизма в период Хань, Вэй, двух Цзинь, Северных и Южных царств). Пекин, 1963. Т.1, 2.
233. Тан Юнтун. Вэй Цзинь сюаньсюэ лунь чао (О сюаньсюэ эпохи Вэй-Цзинь). Пекин, 1957.
234. Тан Юнтун. Лисюэ, фосюэ, сюаньсюэ. Пекин, 1992.
235. Тан Юнтун. Лунь Чжунго фоцзяо у шицзун. Тяньцзинь, 1995.
236. Тибетский буддизм: теория и практика / отв. ред. Н.В. Абаев. Новосибирск, 1995.
237. Титаренко М.Л. Древнекитайский философ Мо Ди, его школа и учение / М.Л. Титаренко. М., 1985.
238. Торчинов Е.А. Даосско-буддийское взаимодействие: теоретико-методологические проблемы исследований / Е.А. Торчинов // Общество и государство в Китае М., 1988. №2.
239. Торчинов Е.А. Разделы о хинаянской и махаянской философии в традиционном историко-философском трактате Цзун Ми «О началах человека» (Юань жэнь лунь) / Е.А. Торчинов // Историко-философский ежегодник. М., 1989.
240. Торчинов Е.А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного / Е.А. Торчинов. СПб., 2005.

241. Торчинов Е.А. Опыт текстологического анализа китайских переводов «Ваджрачхедика-праджняпарамита-сутры» // *Философские вопросы буддизма* / Е.А. Торчинов. Новосибирск, 1984.
242. Торчинов Е.А. О психологических аспектах учения Праджняпарамиты (на примере «Ваджрачхедикапраджняпарамитасутры») / Е.А. Торчинов // *Психологические аспекты буддизма*. Новосибирск, 1986.
243. Торчинов Е.А. Рационализм в раннесредневековой мысли Китая: философия сюань сюэ // *Рационалистические традиции и современность. Китай* / Е.А. Торчинов. М., 1993.
244. Торчинов Е.А. Введение в буддологию / Е.А. Торчинов. СПб., 2000.
245. Торчинов Е.А. Философия китайского буддизма / Е.А. Торчинов. СПб., 2001.
246. Торчинов Е.А. Философия буддизма Махаяны / Е.А. Торчинов. СПб., 2002.
247. Труды членов Российской духовной миссии в Пекине. СПб., 1953. Т. 2.
248. Фан Литянь. Хуаянь цзинь шицзы чжан цзяо ши (Комментарии к Трактату о золотом льве Фа Цзана). Пекин, 1983.
249. Фан Литянь. Вэй Цзинь Наньбэйчао фоцзяо луньцун (Исследования китайского буддизма периода Вэй, Цзинь, Южных и Северных царств). Пекин, 1982.
250. Фан Литянь. Хуй Юань цзы ли фосьюэ (Хуй Юань и его учение о буддизме). Пекин, 1984.
251. Фан Литянь. Чжунго фоцзяо юй чуаньтун вэньхуа (Китайский буддизм и традиционная культура). Шанхай, 1988.
252. Фан Литянь. Чжунго фоцзяо чжэсюэ яо и (Основные принципы философии китайского буддизма). Пекин. 2002. Т. 1.2.
253. Фан Литянь. Фоцзяо чжэсюэ (Философия буддизма). Чан Чунь, 2006.
254. Фань Вэньлань. Древняя история Китая от первобытнообщинного строя до образования централизованного феодального государства. М., 1971.
255. Феоктистов В.Ф. Философские и общественно-политические взгляды Сюньцзы / В.Ф. Феоктистов. М., 1976.
256. Фесюн А.Г. Психологические аспекты учения Кукуя // *Психологические аспекты буддизма* / отв. ред. В.В. Мантатов. Новосибирск, 1986.
257. Философские вопросы буддизма / отв. ред. В.В. Мантатов. Новосибирск, 1984.
258. Философские и социальные аспекты буддизма / отв. ред. Р.Е. Пубаев, М.Т. Степанянц. М., 1989.
259. Философия и религия на зарубежном Востоке / отв. ред. М.Т. Степанянц. М., 1985.
260. Фосьюэ да цыдянь (Большой буддийский словарь) / ред. Дин Фубао. Пекин, 1984.
261. Фо цзин вэньсюэ гуши сюань (Притчи в буддийской Трипитаке). Шанхай, 1958.
262. Фоцзяо юй Чжунго вэньхуа (Буддизм и китайская культура). Пекин, 2000.
263. Фоцзяо юй Чжунго вэньхуа (Буддизм и китайская культура). Шанхай, 1987.
264. Фоцзяо чусюэ кэбэнь (Учебник по буддизму для начального обучения). [Б.м.] 1906.
265. Фоцзяо чжунсюэ кэбэнь: учебник по буддизму среднего обучения [Б.м.], [б.г].
266. Фэн Юлань. Чжунго чжэсюэ ши (История китайской философии). Пекин, 1961. Т. 1, 2.
267. Фэн Юлань. Чжунго чжэсюэ цзянь ши: краткий очерк истории китайской философии. Пекин, 1985.
268. Фэн Юлань. Чжунго чжэсюэ ши синь бянь (Новая редакция истории китайской философии). Пекин, 1982. Т.1; 1984. Т.2; 1985. Т.3.

269. Хабдаева А.К. Концепция Абхидхармы в китайско-буддийской культурной традиции: автореф. дис. канд. ист. наук. Улан-Удэ, 2001.
270. Хантаева Е.И. История и доктрина школы цзинту в письменных источниках: автореф. дис. канд. ист. наук. Улан-Удэ, 2000.
271. Хань Гинцзе. Ци Цзан саньлунь сюань и цзяо ши (Комментарии к сочинению Ци Цзана «Сокровенный смысл трех шастр»). Пекин, 1987.
272. Хуан Чаньхуа. Фоцзяо гэ цзун да и (Основное содержание учения буддийских школ). Тайбэй, 1973.
273. Хэ Сижун. Фоцзяо юй Чжунго чжэсюэдэ шуан сян гоуцзянь. Шанхай, 2004.
274. Цао Ди, Мэн Хуй. Шицзе сань да цзун цзяо цзай Чжунго (три мировые религии в Китае). Пекин, 1985.
275. Цзун цзяо цыдянь (Словарь религиозных терминов). Шанхай, 1981.
276. Чаттерджи С. Введение в индийскую философию / С. Чаттерджи, Д. Датта. М., 1955.
277. Чаттопадхья Д. История индийской философии / Д. Чаттопадхья. М., 1960.
278. Чаттопадхья Д. Живое и мертвое в индийской философии / Д. Чаттопадхья. М., 1981.
279. Чебунин А.В. Социально-антропологический аспект в древней и средневековой китайской философии (до X в.): автореф. дис. ... канд. филос. наук. Улан-Удэ, 2001.
280. Чжунго гудай чжунши чжэсюэ цзя пипинчжуань (Сборник критических очерков знаменитых философов Китая). Цзинань, 1988. Т. 1, 2.
281. Чжунго сысян тунши (Всеобщая история китайской идеологии). Пекин, 1956. Т. 4. Ч. 1.
282. Чжунго фоцзяо (Китайский буддизм). Пекин, 1981. Т.1; 1982. Т.2; 1984. Т.3; 1984. Т.4.
283. Чжунго фоцзяо сысян цзы ляо (Избранные материалы по философии китайского буддизма). Пекин, 1981. Т. 1; 1983. Т.2. Ч. 1-3; 1983. Т. 2. Ч. 4,
284. Чжунго фоцзяо чжэсюэ ши (История философии китайского буддизма) / ред. Жэнь Цзюй. Пекин, 1981. Т. 1,2.
285. Чжунго чжэсюэ фачжаныши (История развития философии в Китае) / ред. Жэнь Цзюй. Пекин, 1983.
286. Чжунго чжэсюэ шиляо сюэ чу гао (Обзор источников по истории китайской философии). Шанхай, 1962.
287. Чжунго фоцзяо байкэцюаньшу (Энциклопедия китайского буддизма) / ред. Лай Юнхай. Шанхай. 2000. Т. 1, 2, 3, 5; 2001. Т. 4, 6, 7, 8.
288. Чжунго гудянь чжэсюэ минчжу сюаньду: антология известных древних философских текстов Китая / ред. Го Цион. Пекин, 2005.
289. Чэнь Ванхэн. Чжунго мэйсюэ ши (История китайской эстетики). Пекин, 2005.
290. Чэнь Цзяньминь. Цюй гун чжай хуаянь цзун у лунь цзи. Беркли, 1983.
291. Чэнь Цзалун. Чжунхуа фоцзяо вэньхуа ши саньцэ чу цзи (Первоначальные заметки по истории культуры китайского буддизма). Тайбэй, 1978.
292. Чэн Дусо. Фосюэ даган (Очерк буддизма). Шанхай, 1981.
293. Щербатской Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов / Ф.И. Щербатской. Спб., 1909. Ч. 2.
294. Щербатской Ф.И. Философское учение буддизма / Ф.И. Щербатской. Пг., 1919.
295. Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму / Ф.И. Щербатской. М., 1988.
296. Этика и ритуал в традиционном Китае. М., 1988.
297. Chatterjee A.K. The Yoga chara idealism. Delhi, 1987.

298. Chang G. The Buddhist teaching of Totality. The philosophy of Hwa Yen. L., 1971.
299. Chan Wing-tsit. A Source book in Chinese philosophy. New Jersey, 1963.
300. Ch'en K.K.S. Buddhism in China: A historical Survey. Princeton, 1964.
301. Ch'en K.K.S. The Chinese transformation of Buddhism. Princeton, 1973.
302. Conze E. The Prajnaparamita Literature. Hague, 1960.
303. Conze E. Buddhist thought in India: Three phases of Buddhist philosophy. L., 1962.
304. Conze E. Buddhist Wisdom Books. L., 1958.
305. De Jong. Emptiness // Journal of Indian Philosophy. Dordrecht, 1972. Vol. 11. №1.
306. Gimello M.K. Early Hwa-yen. Meditation and Early CH'an: Some Preliminary Considerations // Early CH'an in China and Tibet. Berkley, 1983.
307. Eitel J. Ernest. Hand-Book of Chinese Buddhism being a Sanskrit-Chinese dictionary with vocabularies of Buddhist terms. London, 1888.
308. Takakusu J. The Essentials of Buddhist philosophy. Honolulu, 1956.
309. Tucker J.A. Nagarjunas Influence on Early Hua-yen and Chan Thought // Chinese culture. 1984. Vol. XXV N 2.
310. Suzuki D.T. The Essentials of Buddhism. Kioto, 1968.
311. Suzuki D.T. Essays in Zen Buddhism. N.Y., 1961.
312. Murti T.R. The Cental philosophy of Buddhism. London, 1960.
313. Obermiller E. The Study of Prajnaparamita as Expose of Abhisamayalamkara of Buddha Maytreya. L., 1932.
314. Obermiller E. Analisis of Abhisamayalamkara. L., 1933.
315. Nanjio B. A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka. Oxford, 1883.
316. Robinson R.H. Earli`Madhymika in India and China. Madison. Milwaakee. London, 1967.
317. Rawlinson A. The Ambiguity of Buddha-nature Concept in India and China // Early Ch'an in China and Tibet. Berkley, 1983.
318. Watts A.W. The way of Zen. N.Y., 1957.
319. Zurcher E. The Buddhist Conquest of China: The spread and adaptation of Buddhism in early medieval China. Leiden, 1959.
320. Soothill W.E., Hodous L. A. Dictionary of Chinese Buddhist terms. Taipei, 1972.

Иероглифический указатель

А-лай-е	阿赖耶
Ба-бу	八不
Ба-бу	八不中道
Баньжо	般若
Баньжо боломидо	般若波罗蜜多
Ба чжэн дао	八正道
Ба чжэнь кун	八真空
Бе сянь	别相
Би ми цзяо	秘密教
Бу дуань	不断
Бу и	不一
Бу и	不异
Бу лай	不来
Бу ме	不灭
Бу чан	不常
Бу чу	不出
Бу шэн	不生
Бу эр	不二
Бэньсин	本性
Бэньу	本无
Бэнь у и	本无异
Бэньцзюэ	本觉
Во кун	我空
Вэй синь	唯心
Вэй фа	为法
Вэньда	问答
Вэй ши	唯识
Гуань	观
Гуй у	贵无
Дао	道
Ди и и ди	第一义谛
Дин	定
Дунь у	顿悟

Духуа
Жу(4)
Жу(2)
Жу ши
Жу ши бао
Жу ши бэнь мо цзю цзин дэн
Жу ши го
Жу ши инь
Жу ши ли
Жу ши син
Жу ши сян
Жу ши ти
Жу ши цзо
Жу ши юань
Жулай
Жулай цзан
И
И синь
И сян
И та ци син
И
Кун
Кунди
Кункун
Ли
Ли фацзе
Люй
Ляо бе цзин
Ми
Ми синь
Мин
Мо на
Непань
Нихуань

独化
入
如
如是
如是报
如是本末究竟等
如是果
如是因
如是力
如是性
如是相
如是体
如是作
如是缘
如来
如来藏
意
一心
异相
依他起性
因
空
空谛
空空
理
理法界
律
了别境
迷
迷心
名
末那
涅槃
泥洹

Пуса	菩萨
Пути	菩提
Пути синь	菩提心
Сань ди юань жун	三谛圆融
Сань лунь	三论
Саньмэй ди	三昧地
Саньцзан	三藏
Син	性
Син	行
Син бу сян ин синфа	心不相应法
Синь со фа	心所法
Синь у	心无
Синь чжэнь жу	心真如
Синь шэн ме	心生灭
Су ди	俗谛
Сы да	四大
Сы лян	思量
Сэ	色
Сюань и	玄义
Сюань сюэ	玄学
Сян	相
Сян у цзы син ин	相无自性性
Сян фэнь	相分
Ти	体
Тун сян	同相
Тяньтай	天台
У	无
У вэй	无为
У вэй фа	无为法
У ди	无谛
У нянь	无念
У сян	无相
Фа	发
Фа пути синь	发菩提心

Фа синь	发心
Фа	法
Фа жу	法入
Фа кун	法空
Фа сян	法相
Фа хуа	法华
Фа цзе	法界
Фа шэнь	法身
Фо	佛
Фосин	佛性
Фоцзяо	佛教
Хуай сян	怀相
Хуань	华严
Хуань хуа	幻化
Цзе	偈
Цзи сэ	既色
Цзин	境
Цзинту	净土
Цзун сян	总相
Цзы чжэн фэнь	自证分
Цзюй шэ	俱舍
Цзя	假
Цзя ди	假谛
Цзянь фэнь	见分
Чаньна	禅那
Чань	禅
Чжун ди	中谛
Чжэн цзы чжэн фэнь	证资证分
Чжэнь	真
Чжэнь ди	真谛
Чжэнь жу	真如
Чжэнь синь	真心
Чжэнь ши син	真实性
Чжэнь янь	真言

Чжи	止
Чжигуань	止观
Чжун (чжунцзы)	种 (种子)
Чжун ди	中谛
Чун ю	崇有
Чэн сян	成相
Чэн ши	成实
Чэнь	尘
Ши	识
Ши	事
Ши ди	世谛
Ши сюань мэнь	十玄门
Ши фа цзе	事法界
Шоу	受
Шэ мо та	奢摩他
Шэ ши	舌识
Шэн и ди	胜义谛
Шэн и у цзы син син	胜义无自性性
Шэн у цзы син син	生无自性性
Шэнь	身
Шэнь ши	身识
Эр	二
Эр ди	二谛
Эр ши	耳识
Ю	有
Юань	缘
Юаньхуй	缘会
Юань цзяо	圆教
Юань чэн ши син	远成实性
Янь ши	眼识

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение .	5
<i>Глава I.</i> Распространение и перевод праджняпарамитской литературы в Китае .	21
<i>Глава II.</i> Становление Праджняпарамиты в Китае . .	60
<i>Глава III.</i> Формирование буддийских школ в Китае	94
<i>Глава IV.</i> Учение о пустоте Праджняпарамиты . .	117
<i>Глава V.</i> Представления о пустоте в контексте сотериологической концепции китайского буддизма . .	145
<i>Глава VI.</i> Концепция таковости (татхаты). Таковость пустоты	166
<i>Глава VII.</i> Таковость в контексте сотериологической концепции китайского буддизма. Таковость срединного пути .	185
<i>Глава VIII.</i> Проблема истинного и феноменального, абсолютного и условного в философии Праджняпарамиты.	220
Заключение .	250
Литература .	253
Иероглифический указатель	266

Научное издание

Леонид Евграфович Янгутов

ТРАДИЦИИ ПРАЗДНЯ ПАРАМИТЫ В КИТАЕ

Редактор И.Х. Оширова
Компьютерная верстка Л.П. Бапкиновой

Св-во РПУ-У №1020300970106 от 08.10.02

Подписано в печать 22.10.07. Формат 60 x 84 1/16.
Уч. изд. л. 15,4. Усл. печ. л. 15,81. Тираж 300. Заказ 2246.

Издательство Бурятского госуниверситета
670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24а

Переплетные работы выполнены
в ОАО «Республиканская типография»
670000, г. Улан-Удэ, ул. Борсоева, 13



Янгутов Леонид Евграфович – доктор философских наук, профессор, заслуженный деятель науки РБ, заведующий отделом философии, культурологии и религиоведения Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН.

Одним из первых в отечественной науке он начал исследование философского содержания учения китайского буддизма. Им сформулированы научные принципы историко-философского подхода к анализу буддийских текстов на китайском языке, осуществлено комплексное исследование философии и сотериологии средневековых школ китайского буддизма.

Его работы широко используются в исследованиях проблем буддизма и китайской философии.