

61:85-4/488-5

ТАРТУСКИЙ ОРДЕНОВ ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ И  
ДРУЖБЫ НАРОДОВ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

На правах рукописи

МЯЛЛЬ Линнарт Эдуардович

УДК 934 (093.3)

"АШТАСАХАСРИКА ПРАДЖНЯПАРАМИТА"  
КАК ИСТОРИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК

07.00.09 Историография и источниковедение

Диссертация  
на соискание ученой степени  
кандидата исторических наук

*L. Mille*

Тарту 1984

## О Г Л А В Л Е Н И Е

<u>Введение</u> . . . . .	4
<u>Глава I.</u> Понятие "дхарма" в "Аштасахасрике Праджня- парамите". . . . .	19
§1. Изучение термина "дхарма" в европейской буддо- логии. . . . .	19
§2. Два значения термина "дхарма" в "Аштасахасрике Праджняпарамите". . . . .	25
§3. Термин "шуньята" в "Аштасахасрике Праджня- парамите". . . . .	53
<u>Глава II.</u> Концепция "бодхисаттвы" в "Аштасахасрике Праджняпарамите" . . . . .	64
§1. Два значения "бодхисаттвы" в "Аштасахасрике" .	65
§2. Использование текста как средства психического воздействия. . . . .	91
§3. Аксиологические системы "Аштасахасрики". . . .	106
<u>Глава III.</u> Праджняпарамита. . . . .	112
§1. О термине "нирвана". . . . .	112
§2. Термин "праджняпарамита" в "Аштасахасрике" . .	115
§3. О содержании термина "сарваджнята" . . . . .	147
§4. О термине "ануттара самьяksamбодхи". . . . .	152
§5. Термин "татхата" в "Аштасахасрике" . . . . .	158

<u>Заклучение</u> . . . . .	I65
<u>Список литературы</u> . . . . .	I70

## В В Е Д Е Н И Е

В последние десятилетия достижения советской индологии в изучении истории и культуры Древней и Средневековой Индии достаточно велики. Из печати вышло множество монографий и статей, посвященных специфическим проблемам, появились также некоторые капитальные обобщающие труды.<sup>1</sup> На русский язык и другие языки народов СССР перевелись многие памятники классической индийской литературы.

Определенные успехи намечаются и в исследовании буддизма, и это вполне закономерно, т.к. буддизм не только как религия а также как культурный феномен самого широкого диапазона оказал огромное влияние не только на культуру Индии, а также на культуры многих народов Южной, Юго-Восточной, Центральной и Восточной Азии. Советская наука может гордиться тем, что уже имеются великолепные монографии отечественных ученых, освещающие разные аспекты буддизма.<sup>2</sup> Можно надеяться, что бывший блеск т.н. ленинградской школы буддологов (Ф.И. Щербатской, С.Ф. Ольденбург, Е.Е. Обермиллер, О.О. Розенберг и др.) будет достигнут в ближайшем будущем.

---

<sup>1</sup> Напр. Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Древняя Индия. Исторический очерк. М., 1969; Бонгард-Левин Г.М. Индия эпохи Маурьев. М., 1973; Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. М., 1980.

<sup>2</sup> Напр. Янгутов Л.Е. Философское учение школы хуаянь. Новосибирск, 1982; Абаев Н.В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае. Новосибирск, 1983.



В свете такой в общем-то радостной картины все же бросаются в глаза некоторые пробелы: существует целый ряд школ и даже течений буддизма, на исследование которых до сих пор не обращали достаточно внимания. Сказанное относится прежде всего к индийской махаяне вообще и к махаянским сутрам особенно. Такое положение тем более досадно, что в прошлом веке и в начале нашего века русские ученые (И.Я. Шмидт, В.П. Васильев, уроженец Эстонии А. Сталь-Гольштейн и др.) имели немалые достижения и в этой области.

Но явное отставание в исследовании литературы махаянских сутр, даже объем которой не легко подлежит определению,<sup>3</sup> намечается не только в отечественной, но и в мировой индологии. Известный английский буддолог Э. Конзе писал в 1960 г.: "Что касается махаяны, то здесь мы находимся еще на первой стадии мучительного собирания любого материала, который попадет в руки. Наше представление о ней похоже на карты Африки девятнадцатого столетия, где кое-где в краях вырисовываются цветные пятна, но огромные внутренние области остаются пустыми и белыми, так что их могут заполнять лишь догадки и предположения."<sup>4</sup>

Другой английский буддолог К. Хэмфри указал и на причины такого отношения: "Имеются те, которые довольствуются лишь тхеравадинским буддизмом и быстро растет число тех, которые интересуются только дзеном. Но они ведь представляют собой только крылья птицы, а где находится само тело? До сих пор

<sup>3</sup> В махаянских сутрах часто встречается образное сравнение: того или того "больше чем песчинка в реке Ганге". Хотя число этих сутр едва превышает тысячи, исследователю в настоящее время, когда конец даже начальной стадии их исследования лежит в далеком будущем, волей-неволей кажется, что "их больше чем песчинка в реке Ганге".

<sup>4</sup> Conze E. *Thirty Years of Buddhist Studies. Selected Essays.* Oxford, 1967, p. 15.

не имеется ни одной основательной работы о махаянском буддизме, которая заполняла бы середину поля."<sup>5</sup>

Действительно, в конце прошлого столетия в буддологии оформилась влиятельная школа, представители которой утверждали, что, якобы, канон тхеравадинов ближе всего отражает центральную традицию буддизма. Несмотря на то, что эта точка зрения остается по крайней мере недостаточно доказанной, и как таковая, уже давно опровергалась многими буддологами, она продолжает оказывать влияние на направление исследований в этой области.

С начала тридцатых годов нашего столетия началось увлечение дзен-буддизмом, и теперь это, в какой-то мере явно противоположное тхераваде, направление стало рассматриваться как главная и в наибольшей степени заслуживающая внимания школа буддизма.<sup>6</sup>

Интерес к тибетскому буддизму, который характеризует семидесятые годы в буддологии, лишь в незначительной мере способствовал исследованиям махаянских сутр. Результатом всего этого и является то, что из огромного комплекса махаянской литературы исследователи буддизма до сих пор пользуются лишь незначительной частью текстов. Если обратить внимание хотя бы на переводы, то в последние десятилетия опубликовано относительно небольшое число сутр.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Humphreys Ch. Foreword to Third Edition. — In: Suzuki B.L. *Mahāyāna Buddhism*. London, 1969, p. XI.

<sup>6</sup> Conze E. Introduction. — In: Suzuki D.T. *On Indian Mahāyāna Buddhism*. New York, 1968; Conze E. *Thirty Years of Buddhist Studies*, p. 14 ff.

<sup>7</sup> *L'Enseignement de Vimalakīrti (Vimalakīrtinirdeśa)*. Traduit et annoté par É. Lamotte. Louvain, 1962; *The Vimalakīrti*

Такое положение вещей не может не отражаться на возможностях буддологии и индологии описывать в правильной исторической перспективе те сложные процессы, которые происходили не только в буддийской общине, а в индийском обществе в целом. Тенденция изображать общество древней и средневековой Индии более статичным, чем оно в действительности было, еще далеко не преодолена. Так, например, весь сложный аппарат понятий и терминов махаяны в общем понимают так, как он был интерпретирован поздними комментаторами, и не обращают внимания на обусловленную историческим процессом изменчивость его содержания.<sup>8</sup> Этим идеи и концепции VI – X вв. искусственно переносятся на произведения, которые возникли столетиями раньше, и игнорируют подлинный научно-исторический подход, который, как указал В.И. Ленин, создает основу для правильного понимания исторических явлений, ибо необходимо "смотреть на каждый вопрос с

*Nirdeśa Sūtra* (Wei Mo Chieh So Shuo Ching). Transl. by Lu K'uan Yü. Berkeley and London, 1972; *The Holy Teaching of Vimalakīrti*. Transl. by R.A.F. Thurman. University Park and London, 1976; *The Threefold Lotus Sūtra*. Transl. by Bunno Kato. New York, 1975; *Scripture of Fine Dharma*. Transl. by L. Hurvitz. New York, 1976; *The Sūtra of Golden Light*. Transl. by R.E. Emmerick. London, 1970; *The Lion's Roar of Queen Śrīmālā*. Transl. by A. and H. Wayman. New York, 1974; *The Śūraṅgama Sūtra* (Leng Yen Ching). Transl. by Lu K'uan Yü. London, 1966; Weller Fr. *Zum Kāśyapaparivarta*. Heft 2: *Verdeutschung des sanskrit-tibetischen Textes*. Berlin, 1965.

Что касается переводов праджняпарамитских сутр, то об этом будет разговор ниже.

- 8 Определенная "вина" в возникновении такого подхода лежит и на представителях ленинградской школы, т.к. они переоценивали достоинства поздних шастр как ключей к пониманию ранней махаяны.

точки зрения того, как известное явление в истории возникло, какие главные этапы в своем развитии это явление проходило, и с точки зрения этого его развития смотреть, чем данная вещь стала теперь."<sup>9</sup>

Но то, что часто не обращают внимания на изменчивость содержания терминов, еще пол беды, если учитывать, что иногда высказывают даже мысли, будто бы сутры махаяны вообще не обусловлены историческими обстоятельствами. Э. Конзе, например, писал о праджняпарамитских сутрах: "Учение Праджняпарамиты малозначимо для нашего времени. Если выразиться совсем правильно, то они в такой же мере не соответствуют и любому другому времени. Они предназначены для людей, которые вышли из общества и которые мало, если вообще, интересовались его проблемами."<sup>10</sup>

Мы конечно не можем согласиться с такими высказываниями, хотя бы потому, что анализ священных писаний других религий показал, что они не только обусловлены социальными обстоятельствами, но и сами оказывают на них определенное влияние. Ф. Энгельс писал: "Экономическое положение – это базис, но на ход исторической борьбы оказывают влияние и во многих случаях определяют преимущественно форму ее различные моменты надстройки: политические формы классовой борьбы и ее результаты – государственный строй, установленный победившим классом после выигранного сражения, и т. п., правовые формы и даже отражение всех этих действительных битв в мозгу участников, полити-

<sup>9</sup> Ленин В.И. О государстве. Полн. собр. соч., т. 39, с. 67.

<sup>10</sup> Conze E. *Selected Sayings from the Perfection of Wisdom*. London, 1955, p. 16.

ЧЕСКИЕ, юридические, философские теории, религиозные воззрения и их дальнейшее развитие в систему догм."<sup>II</sup>

При сложившейся ситуации в буддологии можно без преувеличения утверждать, что подробный анализ махаянских сутр — это одна из самых актуальных задач, без выполнения которой задерживается ход развития всей индологической науки. Ведь во время возникновения этих сутр, на рубеже нашей эры, в Индии проходили сложные политические, социальные и идеологические процессы, ход которых освещен еще недостаточно ясно. Надо надеяться, что при исследовании махаянских сутр откроются факты, которые могут помочь в решении многих еще не разрешенных вопросов.

Трудности, которые при этом надо преодолеть, достаточно велики. Ведь, на первый взгляд, сутры махаяны могут действительно казаться похожими на что-то "не от мира сего". Это относится прежде всего к праджняпарамитским сутрам: невероятная сложность их логической структуры, которая может даже показаться нагромождением противоречий или бессмыслиц, вообще может оттолкнуть от них исследователя-историка, так как за парадоксами нелегко увидеть что-то конкретное.

Поэтому нам представляется, что первой и неизбежной задачей в исследовании этих сутр должно стать доказательство, что они действительно могут быть источниками в исторических исследованиях, т.е., что создание их обусловлено определенными проблемами, которые стояли перед индийским обществом в конкретный исторический период.

Объектом данного исследования выбрана "Аштасахасрика Праджняпарамита" (санскр. *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, тиб.

<sup>II</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т.37, с. 394-395.

śes rab kyī pha rol tu phyin pa brgyad ston pa).<sup>12</sup> Этот текст известен исследователям уже более ста лет. Начиная с 1888 года, он издавался трижды.<sup>13</sup> Но еще до этого французский буддолог Бюрнуф перевел "Аштасахасрику" на французский язык.<sup>14</sup> "Аштасахасрика" была переведена и на немецкий (II глав)<sup>15</sup> и на английский языки.<sup>16</sup> Отрывками эта сутра представлена во многих хрестоматиях.<sup>17</sup> Ученым доступны также факсимильное из-

<sup>I2</sup> В диссертации пользуется и сокращенная форма – "Аштасахасрика". В переводе на русский язык "Аштасахасрика" означает "Восьмитысячник", т.е. сутра, состоящая из 8000 шлок. Но поскольку "Аштасахасрика" в действительности написана прозой, то упоминание шлок можно считать условностью, которая указывает только на то, что мы имеем дело с сутрой среднего размера (существуют также "Стотысячник", "Двадцатипятитысячник" и др. сутры огромного размера). О значении слова "Праджняпарамита" см. в III главе.

<sup>I3</sup> *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, Ed. by R. Mitra. Calcutta, 1888; *Abhisamayālaṅkāraloka of Haribhadra*. Ed. by U. Wogihara. Tokyo, 1932–1935; *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā with Haribhadra's Commentary Called Āloka*. Ed. by P.L. Vaidya. Darbhanga, 1960 (Далее – AP).

<sup>I4</sup> Бюрнуф опубликовал лишь часть I главы в книге: Burnouf E. *Introduction a l'histoire du Bouddhisme Indien*. Paris, 1844, pp. 465–483. Полный перевод хранится в Национальной Библиотеке в Париже.

<sup>I5</sup> Walleser M. *Prajñāpāramitā. Die Vollkommenheit der Erkenntnis*. Göttingen, 1913.

<sup>I6</sup> Conze E. *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*. Calcutta, 1968. Далее – Conze, AP.

<sup>I7</sup> См. напр.: Frauwallner E. *Die Philosophie des Buddhismus*. Berlin, 1956; Winternitz M. *Der Mahāyāna Buddhismus*. Berlin, 1930; Thomas E.J. *The Perfection of Wisdom*. London, 1954; Conze E. *Selected Sayings from the Perfection of Wisdom*. London, 1955.

дание тибетского текста,<sup>18</sup> а также переводы на китайский язык.<sup>19</sup>

Без учета материала "Аштасахасрики" немыслимо ни одно сколько-нибудь серьезное исследование, касающееся возникновения махаяны или истории буддизма в Индии на рубеже нашей эры. Такой интерес к ней вполне понятен и закономерен, ибо она является одной из самых ранних письменно зафиксированных текстов в буддизме вообще и в махаяне в частности, текстом, оказавшим огромное влияние на развитие индийской мысли первого тысячелетия н.э. Непосредственно под ее влиянием создавалась школа мадхьямиков (шуньявадинов), значение которой в истории индийской культуры известно прежде всего благодаря великим работам академика Ф.И. Щербатского.<sup>20</sup> В течение столетий, а отчасти и до наших дней, "Аштасахасрика" оказывает огромное влияние на мыслителей Китая, Японии и Тибета.

Началом изучения "Аштасахасрики" и других праджняпарамитских текстов можно считать работу петербургского востоковеда И.Я. Шмидта "О махаяне и праджняпарамите буддистов".<sup>21</sup> Шмидт

<sup>18</sup> Hphags-pa śes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa brgyad-ston-pa. - In: The Tibetan Tripitaka. Ed. by D.T. Suzuki. Vol. 21. Tokyo, 1956, pp. 57-183.

<sup>19</sup> Первый китайский перевод "Аштасахасрики" был выполнен Локакшеймой в 179 г. н.э. Кроме этого существуют еще переводы Чжи Цяня (225 г.), Кумарадживы (408 г.), Сюань Цзана (660 г.) и Данапалы (985 г.). В диссертации пользуются переводом Кумарадживы по изданию Taisho Issaikyo, vol.8. Tokyo, 1928.

<sup>20</sup> См. особенно Stcherbatsky Th. The Conception of Buddhist Nirvāṇa. Leningrad, 1926.

<sup>21</sup> Schmidt I.J. Über das Mahājāna und Pradschnā-Pāramitā der Bauddhen. - In: Memoires de l'Academie Imperiale des Sciences de Saint-Petersbourg. VI série, tome IV. St-Petersbourg, 1840, pp. 123-229.

отлично понимал значение праджняпарамитских сутр в контексте махаяны. Опубликование им тибетского текста и перевода на немецкий язык "Ваджрачхедика-сутры" должно было положить начало трудному пути публикации, перевода и исследования всей праджняпарамитской литературы. К сожалению, этот путь оказался труднее, чем полагал сам Шмидт.

В двадцатые годы нашего столетия по инициативе руководителя ленинградской школы буддологов акад. Щербатского была набросана обширная программа исследований праджняпарамитской литературы, к сожалению, оставшаяся невыполненной.<sup>22</sup>

В тридцатые годы изучением праджняпарамитских текстов занимался и знаменитый японский буддолог Д.Т. Судзуки. Но обширная статья его, посвященная философии и религии праджняпарамиты, не представляет собой строгое научное исследование, скорее всего она является лишь свободной интерпретацией некоторых идей праджняпарамитской мысли в духе дзен-буддизма.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> См. Абхисамаяланкара. Изд. Ф.И. Щербатского и Э. Обермиллера. Ленинград, 1927, с. 8. Талантливый ученик Щербатского, получивший специальную подготовку для работы в этой области буддологии, Э. Обермиллер успел вследствие ранней смерти опубликовать лишь "Ратнагунасанчаягатху" (*Prajñā-pāramitā-ratna-guṇa-saṃcaya-gāthā*. Ed. by E. Obermiller. Leningrad, 1937. Огромное значение имеют и исследования Обермиллера: *The Doctrine of Prajñā-pāramitā as Exposed in the Abhisamayālaṅkāra of Maitreya*. - In: *Acta Orientalia*. Vol. XI; *Analysis of the Abhisamayālaṅkāra*. Vols. I-III. London, 1933-1943.

<sup>23</sup> Suzuki D.T. *The philosophy and Religion of the Prajñāpāramitā*. - In: *Essays in Zen Buddhism*. Vol. III. London, 1934, pp. 234-319.



В последние десятилетия исследование праджняпарамитской литературы связано прежде всего с именем Э. Конзе. Он перевел на английский язык довольно большое число сутр.<sup>24</sup> Его многочисленные исследования посвящены или датировке различных сутр и комментариев или вопросам стратиграфии конкретного текста, в т.ч. и "Аштасахасрики".<sup>25</sup>

<sup>24</sup> The Large Sūtra of Perfect Wisdom with the Divisions of the Abhisamayālaṅkāra. Transl. by E. Conze. Part I. London, 1961. Part II. Madison, 1964; Conze E. Buddhist Wisdom Books. New York, 1972; The Accumulation of Precious Qualities (Prajñāpāramitā-ratna-guṇa-saṃcaya-gāthā). Transl. by E. Conze. - In: Indo-Asian Studies. Pt.1. New Delhi, 1962, pp. 126-178; Short Prajñāpāramitā Texts. Transl. by E. Conze. London, 1973. Переводам Конзе характерны крупные сокращения и такая небрежность к формальной структуре оригинала, что их можно скорее считать пересказом нежели переводом. За это его неоднократно критиковали (Wayman A. Contributions to the Mādhyamika School of Buddhism. - In: Journal of the American Oriental Society. Vol. 89, p. 143 ff; Wayman A. Review: E. Conze. Thirty Years of Buddhist Studies. - In: Journal of the American Oriental Society. Vol. 89, pp. 192-193.).

<sup>25</sup> См. особенно: The Prajñāpāramitā Literature. 'S-Gravenhage, 1960; Materials for a Dictionary of the Prajñāpāramitā Literature. Tokyo, 1967; Thirty Years of Buddhist Studies. Oxford, 1968; Further Buddhist Studies. Oxford, 1975; Preliminary Note on a Prajñāpāramitā Manuscript. - In: Journal of the Royal Asiatic Society. 1950, pp. 32-36; The Composition of the Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā. - In: BSOAS, Vol. XIV, p. 2, 1952, pp. 251-262; The Buddhas Bodies in the Prajñāpāramitā. - In: Akten des 24ten Internationalen Orientalistischen Kongresses. München, 1959, SS. 530-531; The Development of Prajñāpāramitā Thought. - In: Buddhism and Culture. Dedicated to D.T. Suzuki in Commemoration of His 90th Birthday. Ed. by S. Yamaguchi. Kyoto, 1960, pp. 24-45.

Отдельные работы о праджняпарамитской литературе или об "Аштасахасрике" опубликовали и Т. Мацумото, Р. Хиката, В. Карунатиллаке, Э. Ламот, Е. Торчинов и др.<sup>26</sup> На "Аштасахасрику" ссылаются довольно часто в монографиях и в статьях, посвященных разным проблемам буддологии и индологии. Но характер использования материала из этой сутры вызывает некоторое сомнение: оказывается, что из всего текста "Аштасахасрики" используются лишь отдельные, немногочисленные места, нужные исключительно для иллюстрации того или иного общевуддологического положения. В самом деле, "Аштасахасрика" является столь многогранным текстом, содержание которого позволяет находить желаемый материал для доказательства почти любого буддологического положения, особенно в тех случаях, когда не учитывается парадоксальный стиль "Аштасахасрики" или уникальность праджняпарамитской терминологии.

Итак, специальные исследования, посвященные "Аштасахасрике", весьма малочисленные. Поэтому не существует еще и единого мнения относительно времени и места его возникновения.<sup>27</sup> Единст-

<sup>26</sup> Торчинов Е.А. Буддийская иконография праджняпарамиты и некоторые аспекты праджняпарамитской философии. — В: Использование музейных коллекций в критике буддизма. Л., 1981, с. 121–127; Matsumoto T. Die Prajñāpāramitā Literatur. München, 1932; Hikata R. An Introductory Essay on Prajñāpāramitā Literature. — In: Suvikrāntavikrāmipariprochā Prajñāpāramitā Sūtra. Fukuoka, 1958; Karunatillake W.S. Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā-Sūtra. — In: Encyclopaedia of Buddhism. Vol. II. Ceylon, 1967, pp. 249–252.

<sup>27</sup> См. напр. Lamotte E. Sur la formation du Mahāyāna. — In: Asiatica. Leipzig, 1954; Lamotte E. Histoire du Bouddhisme Indien. Louvain, 1958; Winternitz M. Geschichte der indischen Litteratur. Bd. II. Leipzig, 1920; The History and Culture of Indian People. Ed. by R.C. Majumdar. Vols. II–III. Bombay,

венным достоверным фактом можно считать появление первого китайского перевода в 179 г. Это значит, что в крайней мере в середине II в. н.э. "Аштасахасрика" уже существовала. Но проблематика сутры (отрицательное отношение к культу мощей, апологии письменности, разработка понятия "дхармакая", обоснование мифотворчества и т.п.) позволяет думать, что как единый текст, "Аштасахасрика" оформилась гораздо раньше, вполне возможно, что в первой половине I в. н.э. Думается, что более точная датировка пока невозможна. Во всяком случае можно согласиться с Конзе, который утверждает, что какие-то протопраджняпарамитские тексты возникли уже в начале I в. до н.э.<sup>28</sup>

О месте возникновения "Аштасахасрики" до сих пор определенных высказываний не существует. Между учеными ведется спор о том, где возникла Праджняпарамита (как определенное течение мысли) – на юге, в стране Андхра, или на северо-западе Индии, в владениях кушан.<sup>29</sup> По мнению диссертанта, известная цитата из X главы "Аштасахасрики", может быть служит доказательством того, что Праджняпарамита как течение возникла на юге, но доказывает убедительно, что текст "Аштасахасрики", как обособленной сутры, был зафиксирован на севере.<sup>30</sup> Вполне возможно, что

<sup>28</sup>1951–1954; Sangharakshita B. A Survey of Buddhism. Bangalore, 1957; Warder, A.K. Indian Buddhism. Delhi, 1970; 2500 Years of Buddhism. Delhi, 1956.

<sup>28</sup>Conze E. The Prajñāpāramitā Literature, p. 9.

<sup>29</sup>Ibid., p. 10 ff.

<sup>30</sup>ime khalu punaḥ śāriputra saṭpāramitā-pratisamyuktāḥ sūtrāntās-tathāgatasya-atyayena dakṣiṇāpathe pracariṣyanti, dakṣiṇāpathāt-punar-eva vartanyāṃ pracariṣyanti, vartanyāḥ punar-uttarapathe pracariṣyanti. (AP, X, p.112) "И еще, о Шарипутра, эти связанные с шестью парамитами сутры после ухода Татхагаты передвигутся на юг, затем с юга передвигутся на восток и с востока передвигутся на север".

именно эта сутра положила начало успешному распространению махаяны на северо-западе Индии и в странах Центральной Азии.<sup>31</sup>

Описанное выше положение в изучение махаянских сутр вообще и праджняпарамитских сутр в частности определяет направленность данной работы. Главной целью диссертации является закладка фундамента для дальнейшего источниковедческого изучения праджняпарамитских сутр. Конкретные задачи заключаются в следующем: 1) во вскрытии внутренней структуры "Аштасахасрики" и 2) выяснении значений основных терминов сутры. В основе исследования лежит санскритский текст издания Вайдья, тибетский перевод пекинского издания и китайский перевод Кумарадживы (которым пользовались лишь в отдельных случаях).<sup>32</sup>

Весь текст "Аштасахасрики" рассматривается диссертантом как единое целое, как своеобразное условное пространство, которое подлежит расчленению на элементы текста. Это значит, что проблемы стратиграфии в данном исследовании не рассматриваются и "Аштасахасрика" представляется как созданное в максимально короткое время произведение.<sup>33</sup>

<sup>31</sup>В "Маньджушримулакальпе" утверждается, что во время Канишки учение Праджняпарамиты упрочилось в Кушанском царстве:

*mahāyāna-agradharmam tu buddhānām janāṁś-tathā  
prajñāpāramitā loke tasmim deśe pratisthitā*

"Высшая дхарма махаяны, мать будд Праджняпарамита упрочилась также в этой стране." (*Āryamañjuśrīmūlakalpa*. - In: *Mahāyāna-sūtrasaṃgraha*. Ed. by P.L. Vaidya. Pt. II. Darbhanga, 1964, p. 487.

<sup>32</sup>См. сноски 13, 18 и 19. "Аштасахасрика" написана на санскрите, который можно считать почти классическим, поскольку отклонения от норм санскритских грамматистов крайне незначительны.

<sup>33</sup>Это никак не означает, что некоторые идеи и даже отрывки не могли существовать гораздо раньше.

В ходе работы над текстом "Аштасахасрики" было установлено, что его можно расчленить на три основные структуры, в качестве главного "элемента" в каждом из них выступает одно из трех понятий: дхарма, бодхисаттва, праджняпарамита. В соответствии с этими структурами текста было проведено оформление диссертации в главы.

В плане общей истории буддизма первая структура связывает "Аштасахасрику" с буддизмом вообще, вторая – с другими направлениями махаяны, третья же, основная структура, представляет собой изложение особого т.н. специфически праджняпарамитского учения. Первая и вторая структуры не являются изоморфными с известными нам направлениями буддизма, т.к. под влиянием третьей структуры они обрели оригинальный вид, который проявляется и в общем плане и в плане составляющих его элементов.

Целью данной диссертации, как было уже сказано, является выяснение значений трех основных терминов "Аштасахасрики". В то же время выбранный метод членения текста позволил выяснить и значения многих других терминов, имеющих в буддизме важное значение.

В ходе интерпретации текста автор пытался избегать чрезмерной жесткости и универсальности методологии и, насколько это возможно, расширить набор метатерминов, приемов и методов. Решающее значение при выборе того или иного метода имели два обстоятельства: количество текстового материала и уровень современной буддологии в исследовании той данной конкретной проблемы. Исходя именно из этих двух критериев можно вкратце характеризовать проделанную работу. Построение первой главы обуславливалось минимумом текстового материала и максимумом нынешнего уровня буддологии, вторая глава имеет средний уро-

вень того и другого, а третья глава – максимум текстового материала и минимум до сих пор сделанной исследовательской работы.

## Г л а в а    I

### ПОНЯТИЕ "ДХАРМА" В "АШТАСАХАСРИКЕ ПРАДЖНЯПАРАМИТЕ"

#### §I. Изучение термина "дхарма" в европейской буддологии

"Дхарма" (санскр. *dharma*, тиб. *chos*) являлась, повидимому, центральным термином буддизма в течение определенного периода его развития. Начало этого периода относится, по всей вероятности, ко времени возникновения письменно зафиксированных буддийских текстов, т.е. к концу II века – началу I века до н.э. Теория дхарм связана главным образом с так называемой Абхидхармой – теорией, главной задачей которой была классификация дхарм.<sup>I</sup>

В праджняпарамитских текстах термин "дхарма" встречается довольно часто. И не просто встречается: без этого понятия учение Праджняпарамиты вообще невысказуемо. Дхармы, различные процедуры с дхармами, "пустота дхарм" – таковы объекты праджняпарамитской мысли. Но в то же время совершенно ясно, что теория дхарм не является тем, что было выработано самим праджняпарамитским учением. "Дхарма" принадлежит к понятиям, которые в "Аштасахасрике" не определяются. Это значит, что и сторонники Праджняпарамиты не считали "дхарму" достижением только своей школы.

---

<sup>I</sup> См. Guenther H.V. *Philosophy and Psychology in the Abhidharma*. Lucknow, 1957; Govinda A. *The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy*. London, 1961; Dharmasena C.B. *Aids to the Abhidharma Philosophy*. Kandy, 1963; Stcherbatsky Th. *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word "Dharma"*. London, 1923; Trungpa Ch. *Glimpses of Abhidharma*. Boulder, 1975.

Совершенно очевидно, что теория дхарм представляет собой основу праджняпарамитского учения. Значит ли это, что такой основой послужила уже давно сложившаяся к тому времени буддийская теория дхарм, так называемая Абхидхарма? Э. Конзе предполагает, что учение Праджняпарамиты можно разделить на две части: критику Абхидхармы и собственно махаянское (т.е. праджняпарамитское) учение.<sup>2</sup>

Такой подход представляется несколько упрощенным. Во-первых, формула "сарва-дхарма-шуньята", по-моему, никак не может рассматриваться в том же смысле, что и "абхидхарма-абхавата", как это делает Конзе; скорее эта формула отражает появившуюся в результате определенного развития теоретической мысли идею о том, что дхармы сами (а не учение о дхармах) рассматриваются с точки зрения шуньяты. А это значит, что праджняпарамитское учение можно рассматривать по отношению к Абхидхарме как явление параллельное, а не контрарикторное. И поскольку мы находим и в Абхидхарме "праджняпарамитские" термины, которые не подлежат критике, а рассматриваются как вполне абхидхармистские, то это положение представляется вполне приемлемым.

Таким образом, Праджняпарамиту и Абхидхарму можно считать параллельными явлениями одного уровня, т.е. уровня теоретической разработки буддийского учения.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> "Two kinds of ideas can be distinguished in the Aṣṭa: The first set contrasts point by point with the Abhidharma, the second is newly created by the Mahāyāna." (Conze E. The Prajñāpāramitā Literature, p. 12.)

<sup>3</sup> Ту же мысль, но с другой точки зрения, высказал и американский буддолог В. Стренг: The concern for analyzing phenomenal existence in both the Abhidharma and the Prajñāpāramitā suggest that there was a common religion sensitivity. Both regarded the clear apprehension of reality as coincident with spiritual release. Both were born from the same matrix:



Анализ понятия "дхарма" по сравнению с двумя другими понятиями, анализ которых будет дан по второй и третьей главах, облегчается тем обстоятельством, что в европейской буддологии мы уже можем опираться на крупные достижения в решении этой проблемы на основе абхидхармистских текстов. Прежде всего мы имеем в виду так называемую ленинградскую школу в буддологии и, главным образом, О.О. Розенберга и Ф.И. Щербатского.<sup>4</sup> Поскольку нельзя себе представить дальнейших исследований в этой области без учета работ этих буддологов, я вкратце останавлиюсь на их исследованиях.

О.О. Розенберг был первый, кто ознакомил Европу с сарвастивадинской Абхидхармой. Его заслугой можно считать как научную разработку основ этой теории, так и более подробное ее исследование. До проф. Розенберга анализом понятия "дхарма" занимались в основном лишь на основе палийских текстов: материал их, по-видимому, был недостаточным для разрешения столь сложной проблемы, как "буддийская дхарма".<sup>5</sup> Те же немногие работы, которые анализировали "дхарму" по махаянским источникам, лишь

the Buddhist struggle for release from the attachment to apparent reality. (Streng F.J. Emptiness. A Study in Religious Meaning. Nashville-New York, 1967, p.33.)

<sup>4</sup> Означении их работ см., напр.: Conze E. Introduction. — In: Suzuki D.T. On Indian Mahayana Buddhism. New York, 1968, p.15.

<sup>5</sup> Итогом работы палийских филологов в этой области можно считать книгу: Geiger M. und W. Pali Dhamma vornehmlich in der kanonischen Literatur. München, 1922. См. также Mrs. Rhys Davids. Buddhism. A Study of the Buddhist Norm. New York and London, s.a.; Carter J.R. Traditional Definition of the Term dhamma. — In: Philosophy East and West. Vol. 26. 1976, pp. 329-338.

частично приблизились к разрешению этого вопроса. Так, Д.Т. Судзуки предлагал для перевода "дхармы" следующие значения: law, institution, rule, doctrine, duty, justice, virtue, moral, merit, character, attribute, essential quality, substance, that which exists, being.<sup>6</sup>

О. Розенберг сам описал состояние буддологии в разрешении этой проблемы так: "Понятие "дхарма" в буддийской философии имеет столь выдающееся значение, что система буддизма в известном смысле может быть названа теорией дхарм... В европейской литературе по буддизму разбору термина "дхарма" уделено немало места, но несмотря на это, до сих пор не удалось выяснить ясно и убедительно, что такое "дхармы".<sup>7</sup>

Хотя и Розенбергу это полностью не удалось, семь групп основных значений "дхармы", которые он выделил, по сей день служат основой для исследований в этой области:<sup>8</sup>

1. Качество, атрибут, сказуемое;
2. Субстанциальный носитель, трансцендентальный субстрат единичного элемента сознательной жизни;
3. Элемент, т.е. составной элемент сознательной жизни;
4. Нирвана, т.е. "Дхарма", объект учения Будды;
5. Абсолютное, истинно реальное и т.д.;
6. Учение, религия Будды;
7. Вещь, предмет, объект, явление.

По Розенбергу, второе значение является главным: "Основное, и вероятно, первоначальное значение термина встречается в фило-

<sup>6</sup> Suzuki D.T. Outlines of Mahayana Buddhism. London, 1907, p. 221.

<sup>7</sup> Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии. Петроград, 1918, с. 83.

<sup>8</sup> Там же.

софских сочинениях, а также и в сутрах, где под дхармами разумеются "носители", или истинно-реальные, непознаваемые субстраты тех элементов, на которые в абстракции разлагается поток сознательной жизни, т.е. субъект и переживаемый им мир как внешний, так и внутренний."<sup>9</sup>

Определение "дхармы" у Розенберга следующее: "Дхармами называются истинно-сущие трансцендентальные непознаваемые носители-субстраты тех элементов, на которые разлагается поток сознания со своим содержанием."<sup>10</sup>

К сожалению, из-за ранней смерти О.О. Розенберг не смог довести до конца своих исследований. Но и то, что он сделал, на мой взгляд, превышает все то, что сделано в этой области после Розенберга.

Зарубежная буддология знает мало о работах О. Розенберга. Но на Западе хорошо известны труды другого выдающегося деятеля ленинградской школы буддологии – Ф.И. Щербатского. Щербатский опубликовал свое исследование по этой проблеме в 1923 г.<sup>11</sup>

Можно предполагать, что влияние Розенберга на концепции Щербатского было немалым. Но Щербатский толковал открытия Розенберга по-своему и, как мне кажется, несколько упрощенно. В его интерпретации буддийская теория дхармы представляется нам как своеобразный онтологический атомизм:

---

<sup>9</sup> Там же, с. 85. В списке Судзуки второе и третье значения "дхармы", предложенные Розенбергом, отсутствуют.

<sup>10</sup> Там же, с. 106.

<sup>11</sup> Stcherbatsky Th. The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word "Dharma". London, 1923.

"The conception of dharma is the central point of the Buddhist doctrine. In the light of this conception Buddhism discloses itself as a metaphysical theory, developed out of one fundamental principle, viz. the idea, that existence is an interplay of a plurality of a subtle, ultimate, not further analysable elements of Matter, Mind and Forces. These elements are technically called dharmas."<sup>12</sup>

Эту идею Щербатской продолжил и в своих последующих работах: "...every composite thing contains nothing real over and above the parts of which it is composed. Real are only the parts, that is the ultimate parts, the Elements. Element and Reality are synonymous."<sup>13</sup>

Но и Щербатской не ответил на вопрос – что же такое, наконец, этот элемент – дхарма? И он заканчивает свою работу несколько печальным признанием:

"What is dharma? It is inconceivable! It is subtle! No one will ever be able to tell what its real nature is! It is transcendental."<sup>14</sup>

Среди последующих исследований "дхармы" обращают на себя внимание статьи Х. Глазенаппа и В. Либенталя. Статья Глазенаппа<sup>15</sup> не имеет особого отношения к нашим целям, но статью Либенталя<sup>16</sup> можно рассматривать своеобразным продолжителем линии ленинградских ученых.

<sup>12</sup> Ibid., p. 13.

<sup>13</sup> Stcherbatsky Th. The Doctrine of the Buddha, - BSOS, Vol.VI, London, 1931, pp. 873-874.

<sup>14</sup> Stcherbatsky Th. The Central Conception, p. 75.

<sup>15</sup> Glasenapp N.V. Zur Geschichte der buddhistischer Dharma-Theorie. - ZDMG. Bd. 92, 1938, SS. 383-420.

<sup>16</sup> Liebenthal W. Ding und Dharma. - Asiatische Studien. Bd.XIV, 1961, SS. 3-25.

Либенталь считает дхарму "элементом образа" и находит в европейских языках соответствие этому термину в слове "позиция" (die Position): "Eine Position ist also ein Wort in der Schrift (dem Bild) eines Lehrers und wurde von anderen Lehrern abgelehnt, weil sie in deren Schrift nicht passte. So lehnte Gotama Buddha die Position Gott (Īśvara) ab, weil sie "nicht" zur Befreiung führt."<sup>17</sup>

О. Розенберг писал более 60 лет тому назад, что проблема "дхармы" не разрешена. Эти слова справедливы и сегодня. И, по-видимому, решения не будет до тех пор, пока не будут подробно проанализированы основные буддийские тексты, главным образом праджняпарамитские и абхидхармские.

## §2. Два значения термина "дхарма" в "Аштасахасрике Праджняпарамите"

В "Аштасахасрике Праджняпарамите" "дхарма" имеет два значения, первое из которых можно условно соотнести к шестому значению в списке Розенберга, второе – к третьему.

Д х а р м а в значении "учение" встречается в "Аштасахасрике" довольно часто.

І. Известная буддийская формула buddha – dharma – saṅgha (тиб. saṅs rgyas – chos – dge 'dun) фигурирует в "Аштасахасрике" как в своей оригинальной,<sup>18</sup> так и в производной форме tathāgata – dharma – saṅgha (тиб. de b'zin gśegs pa – chos – dge 'dun).<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Ibid., p. 20.

<sup>18</sup> AP, III, p. 30.

<sup>19</sup> AP, XXVI, p. 216.

2. Один раз встречается термин *dharmavinaya* (тиб. *chos 'dul*).<sup>20</sup>

3. В "Аштасахасрике" встречается также термин *saddharma* (тиб. *dam pa'i chos*) но всегда в связи с понятием "исчезновение дхармы".<sup>21</sup>

4. Дхарма в значении "учение" является составной частью слов учитель - *dharmabhāṇaka* (тиб. *chos smra ba*) и ученик - *dharmasrāvanika* (тиб. *chos nan ba*).<sup>22</sup>

5. В "Аштасахасрике" присутствует и термин *dharmasakrapravartana* (тиб. *chos kyi 'khor lo bskor ba*) - "поворачивание колеса дхармы". Так как этот термин в "Аштасахасрике" встречается в ситуации, представляющей особую важность для истории буддизма в Индии, то остановимся на этом более подробно. Бхагават отвечает на восклицание девапутр:<sup>23</sup>

<sup>20</sup> AP, X, p. II2. Бодхисаттва-махасаттва в "Аштасахасрике" описывается как существо, которому вина не присуща (*vainayika-vivikta-svabhāvas*) - AP, XV, p. I49.

<sup>21</sup> AP, III, p. 37; X, p. II2.

<sup>22</sup> AP, XI, pp. I20-I2I. Во время возникновения "Аштасахасрики" еще не оформился институт гуру, получивший распространение в Индии в средние века и сохранивший свое значение до наших дней. Задачей учителя по "Аштасахасрике" было только объяснение текста, основную же функцию гуру - роль инструктора, наблюдающего и корректирующего поведение ученика, выполнял сам текст "Аштасахасрики" при помощи таких понятий, как "шок", "маракарма" и "дриштадхармика гуна". Более подробно об этом см. в II главе.

<sup>23</sup> *devaputra* (тиб. *lha'i bu*) - "сын бога" - термин, по-моему, чрезвычайно загадочный. Заметим, что "девапутра" был и титулом Канишки, и объясняется это дословным переводом с китайского - "сын неба". (См. Штейн В.М. Экономические и культурные связи между Китаем и Индией в Древности. М., 1960, с. 152.)

*dvitīyaṃ bata-idaṃ dharmacakra-pravartanaṃ jambudvīpe  
paśyāma iti.*

(Мы видим в Джамбудвипе (Индии) второе поворачивание колеса дхармы),

следующими словами:

*na-idaṃ subhūte dvitīyaṃ dharmacakra-pravartanaṃ na-apī  
kasyacid-dharmasya pravartanaṃ.*<sup>24</sup>

(Нет, о Субхути, это не второе поворачивание колеса дхармы и вообще не поворачивание какой-либо дхармы).

Из этого ответа можно сделать два вывода:

а) в "Аштасахасрике" отрицается позднее возникновение Праджняпарамиты;

б) "дхарма" рассматривается как слово, обладающее одним единственным значением (для нас это означает, что первое значение подчиняется второму).

6. Во многих случаях "дхарма" имеет смысл "праджняпарамитское учение". Выражения типа *dharmam deśati*, *dharmam deśitaḥ*, *ayaṃ dharmo deśyate* предполагают, что провозглашается учение Праджняпарамиты. Дхарма в таком смысле (т.е. в смысле "учения Праджняпарамиты") предназначается не только бодхисаттвам-маха-саттвам, но и лицам, находящимся на других колесницах:

*sa-niḥsaṇaṃ mayā dharmo deśitaḥ śrāvakayānikānāṃ prat-  
yekabuddhayānikānāṃ bodhisattvayānikānāṃ sa pudgalānāṃ.*<sup>25</sup>

(Я провозглашал дхарму для спасения лиц, принадлежащих к колеснице шраваков, принадлежащих к колеснице пратьекабудд и принадлежащих к колеснице бодхисаттв.)

<sup>24</sup> AP, IX, p. 101.

<sup>25</sup> AP, XXIV, p. 208.

Но возможно здесь имеются в виду разные дхармы, т.е. разные учения и смысл приведенного отрывка заключается в том, что Будда предназначал каждую колесницу особой дхарме, что и утверждается в более поздних источниках (в учении о "трех поворотах колеса дхармы").<sup>26</sup> Ответ на этот вопрос был дан уже раньше: отношение "Аштасахасрики" к идее различных поворотов "колеса дхармы" явно отрицательное. Кроме того, в "Аштасахасрике" мы находим мысль о том, что Праджняпарамита – учение, предназначенное всем колесницам:

*śrāvakabhūmāv-āpi śikṣitukāmena iyaṃ-eva prajñāpāramitā śrotavyā.../ iha-eva prajñāpāramitāyāṃ śikṣitavayaṃ yogam-āpattavyaṃ/ pratyekabuddhabhūmāv-āpi śikṣitukāmena iyaṃ-eva prajñāpāramitā śrotavyā.../ iha-eva prajñāpāramitāyāṃ yogam-āpattavyaṃ / bodhisattvabhūmāv-āpi śikṣitukāmena iyaṃ-eva prajñāpāramitā śrotavyā...*<sup>27</sup>

(Желающие учиться на уровне шраваков должны слушать эту Праджняпарамиту. Они должны учиться и прилагать усилия здесь в Праджняпарамите. Желающие учиться на уровне пратьекабудд должны слушать эту Праджняпарамиту. Они должны учиться и прилагать усилия здесь, в Праджняпарамите. Желающие учиться на уровне бодхисаттв должны слушать эту Праджняпарамиту...)

Можно ли вообще различать употребление терминов "дхарма" в значении "учение" и "праджняпарамита"? И различали ли их сами авторы "Аштасахасрики"?

Думается, что нет, – и обуславливалось это, по-видимому, чрезвычайно сложными и необычными обстоятельствами в тогдашней буддийской общине. Я имею в виду не произошедший гораздо ранее

<sup>26</sup> См. напр. Bu-ston. History of Buddhism. Transl. by E. Obermiller. Heidelberg, 1931.

<sup>27</sup> AP, I, p. 4.



раскол буддизма, а появление письменно зафиксированных буддийских текстов. В связи с этим обстоятельством употребление слов "дхарма" и "праджняпарамита" усложнилось настолько, что они оказались действительно весьма труднопонимаемыми.

В "Аштасахасрике" можно найти много материала по этой проблеме и мы еще вернемся к ней в главе "Праджняпарамита". Здесь же остановлюсь лишь на понятии "дхармакая", имеющем прямое отношение к этой проблеме.

Термин "дхармакая" (санскр. *dharmakāya*, тиб. *chos kyi sku*) известна европейскому читателю главным образом из формулы *dharmakāya - sambhogakāya - nirmāṇakāya*, значение которой, для позднего буддизма, хорошо известно.<sup>28</sup> Но из одной этой формулы оказалось невозможным реконструировать тот образ мышления, на почве которого могла возникать и сама эта формула и термин "дхармакая". Ведь "дхармакая" встречается не только в этой формуле. Существует и другая, по-видимому, более ранняя формула - оппозиция *dharmakāya-rūpakāya*. В "Аштасахасрике" встречается именно эта формула, хотя только один раз:

*na hi tathāgato rūpakāyato draṣṭavyaḥ / dharmakāyās-tathāgatāḥ.*<sup>29</sup>

<sup>28</sup> Эта формула встречается уже у Ашвагхоши. См. Nakeda Y.S. *Awakening of Faith. Attributed to Āśvaghosha*. New York and London, 1967, pp. 68-70. О значении этого понятия в позднем буддизме см. особенно работы Судзуки (напр. *Outlines of Mahayana Buddhism*, pp. 217-76 и Гюнтера (прежде всего *Trikāya in Buddhist Philosophy. Tibetan and Hua-Yen Interpretation*. - In: *Revelation in Indian Thought*. Emeryville, 1977, p. 119-139.

<sup>29</sup> AP, XXXI, p. 253. Эта оппозиция известна и в тхераваде. См. Reynolds F.E. *The Several Bodies of Buddha*. - In: *History of Religion*. Vol. 16. 1977. pp. 374-389.

(Не следует рассматривать татхагату с точки зрения тела рупы. Татхагаты ведь тела дхармы.)<sup>30</sup>

Конструкция *dharmakāyās-tathāgatāḥ* встречается также в XXXI главе.<sup>31</sup>

В IV главе мы находим следующий интересный отрывок:

*yathā sa bhagavan rājapuruṣo rāja-anubhāvān-mahato janakāyasya akutobhayāḥ pūjyaḥ, evaṃ sa dharmabhānako dharmakāya-anubhāvān-mahato janakāyasya akutobhayāḥ pūjyaḥ.*<sup>32</sup>

(О Бхагават, как слуга царя<sup>33</sup> должен быть почитаем, так как благодаря царской власти он дает людям безопасность, так и должен быть почитаем проповедник дхармы, так как он благодаря власти тела дхармы дает людям безопасность.)

Маловероятно, чтобы за сравнением *dharmakāya* и *janakāya* скрывалось нечто больше, чем игра слов. А если и скрывается, то только в смысле второго значения слова "кая" – "совокупность", "целокупность", "куча". В этом смысле *dharmakāya* сопоставляется с термином *dharmakośa*, который также встречается в "Аштасахасрике Праджняпарамите":

*eṣa hi ānanda tathāgatānām-arhatām samyaksambuddhānām-akṣayo dharmakoṣaḥ, yaduta prajñāpāramitā.*<sup>34</sup>

<sup>30</sup> Э. Конзе думал, что XXXI глава принадлежит к позднему слою "Аштасахасрики" (Conze E. The Composition of the Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā, p. 252 ff.)

<sup>31</sup> AP, IV, p. 50.

<sup>32</sup> AP, IV, p. 50.

<sup>33</sup> Конзе переводит здесь *rājapuruṣa* – "King", но это неправильно хотя бы по той причине, что в таком случае потерялся бы смысл сравнения (Conze, AP, p. 37).

<sup>34</sup> AP, XXVII, p. 229.

(Эта праджняпарамита, о Ананда, ведь неуничтожимре собрание дхарм татхагат, архатов, совершенных будд.)

Здесь дхармакоша = праджняпарамита, т.е. письменный текст "Праджняпарамита". Вполне возможно, что эта конструкция возникла лишь благодаря многозначности слова "кая", - в таком случае *dharmakośa* = *dharmakāya*. Но это, хотя и поясняет, но не объясняет возникновение этого термина.

Теперь остановимся на последнем интересующем нас примере:

*uktam hy-etaḍ-bhagavatā - dharmakāyā buddhā bhagavatāḥ / mā khalu punar-imam bhikṣavaḥ satkāyaṃ kāyaṃ manyadhvam / dharmakāya-pariniṣpattito māṃ bhikṣavo draṅsyatha / eṣa ca tathāgatakāyo bhūtakoti-prabhāvito draṣṭavyo yaduta prajñāpāramitā / na khalu punar-me bhagavaṃs-teṣu tathāgataśarīreṣv-agauravam / gauravam-eva me bhagavaṃs-teṣu tathāgataśarīreṣu / api tu khalu punar-bhagavan itaḥ prajñāpāramitāto nirjātāni tathāgataśarīrāṇi pūjam labhante.*<sup>35</sup>

(Ведь Бхагават сказал: "Будды-Бхагаваты - тела дхармы. Не надо думать, о монахи, что это (видимое тело) есть настоящее тело. Смотрите на меня, о монахи, с точки зрения совершенства тела дхармы. Это тело татхагаты, т.е. Праджняпарамита, должно быть понято как возникшее из предела становления (*bhūtakoti*)! Но ведь нет у меня, о Бхагават, непочитания этих мощей татхагаты. Именно почитание, о Бхагават, у меня по отношению к этим мощам татхагаты. Ибо ведь, о Бхагават, именно благодаря тому, что мощи татхагаты возникли из этой Праджняпарамиты, они достигают почитания.)

Анализ этого отрывка заслуживает особого исследования. Смысл его становится ясным после ознакомления с содержанием

<sup>35</sup> AP, IV, p. 48.

III и IV глав "Аштасахасрики Праджняпарамиты", поскольку основной предмет этих глав – отношение праджняпарамитистов к культу мощей.

Хорошо известно, что среди буддистов, времени после Ашоки, культ мощей приобрел огромное развитие.<sup>36</sup> По материалу "Аштасахасрики" можно делать вывод о действительно колоссальных размерах его. "Аштасахасрика" относится к культу (pūjā) мощей (tathāgataśarīra,<sup>37</sup> tathāgatasya arhataḥ samyak sambuddhasya parinirvṛtasya śarīra,<sup>38</sup> tathāgatasya parinirvṛtasya śarīra<sup>39</sup>) как существующему факту – она нигде не пытается отрицать ценности этого культа. Но – эта ценность провозглашается в рамках аксиологической системы, основанной на понятии puṇya которая по сравнению с другой аксиологической системой, основанной на понятии dṛṣṭadharmika guṇa считается менее ценной для бодхисаттвы-махасаттвы.<sup>40</sup> Уже одно это могло поставить под сомнение высшую ценность культа мощей, если даже и не принимать во внимание факт, что и в рамках системы puṇya культ мощей обладает меньшей ценностью, чем культ Праджняпарамиты.<sup>41</sup> Но, так или иначе, культ мощей имел огромную популярность, и авторы "Аштасахасрики" не могли этого не учитывать.

Здесь-то мы и подойдем к проблеме, перед которой стояли праджняпарамитисты где-то на рубеже нашей эры, к проблеме, решением которой и послужило создание нового термина буддийской теоретической мысли – дхармакаи.

<sup>36</sup> О культе мощей см. Dutt S. The Buddha and Five After-Centuries. London, 1957, p. 163 ff.

<sup>37</sup> AP, IV, p. 48

<sup>38</sup> AP, III, p. 29.

<sup>39</sup> AP, V, p. 52.

<sup>40</sup> Об аксиологических системах см. II главу.

<sup>41</sup> AP, III, pp. 28-29.

На материале "Аштасахасрики" можно реконструировать ход их мысли. В основе их рассуждения лежала основная буддийская формула:

buddha - dharma - saṃgha.<sup>42</sup> (1)

После смерти Шакьямуни формула приняла следующий вид:

tathāgata - dharma - saṃgha.<sup>43</sup> (2)

В понимании обычного буддиста того времени, адепта культа мощей, формула (2) имела внутренне, имплицитно, вид:

<sup>+</sup>buddhaśarīra - dharma - saṃgha

или:

<sup>+</sup>tathāgataśarīra - dharma - saṃgha, (3)

где, разумеется, преобладающим был первый член, т.е. мощи. Это явно противоречило той традиции, по которой после смерти Гаутамы Будды главным членом формулы должна была стать дхарма (в значении "учение"). Для праджняпарамитистов дхарма = Праджняпарамита, и они должны были изменить формулу (3) так, чтобы основное значение там имел второй член (причем исходные компоненты в формуле должны были быть сохранены).

Возврат к формуле (I) считался, по-видимому, невозможным: везде в "Аштасахасрике" проявляется стремление к конкретным, ясно познаваемым явлениям, истинам и ценностям. Формула (3) в этом смысле более конкретная, чем формула (I), хотя бы только из-за ее первого члена. Но если "дхарма", которая в течение веков из-за устной передачи от поколения к поколению не знала четких границ, то Праджняпарамита была вполне конкретным, письменно зафиксированным текстом. И в этом смысле она имела "тело",

<sup>42</sup> AP, III, p. 30.

<sup>43</sup> AP, XXVI, p. 216.

<sup>44</sup> AP, III, p. 29.

которое тоже должно было отражаться в формуле. Поэтому кажется вполне оправданным создание формулы:

*buddhaśarīra - dharmaśarīra - saṃghaśarīra.*<sup>44</sup> (4)

Но и в формуле (4) второй член не имеет еще преимущества по сравнению с другими членами. Более того, "дхармашарира" по аналогии с "буддашарирой" могла быть понята как "мертвое тело дхармы", что, по-видимому, и случилось при возникновении т.н. "культа книги".<sup>45</sup>

Тогда станет понятной замена "дхармашариры" ее синонимом "дхармакая" (кстати "кая" в буддизме имеет значение "живого тела") и наша формула примет следующий вид:

<sup>+</sup>*buddhaśarīra - dharmakāya - saṃghaśarīra.*<sup>46</sup> (5)

В "Аштасахасрикe" эта формула не встречается. И это понятно — логический конец развития этой формулы заключается в сохранении лишь центрального ее члена:

*dharmakāya.* (6)

Этим заканчивается рассмотрение "дхармы" в первом значении — "учение".

Теперь переходим ко второму значению термина "дхарма", которое, следуя за Розенбергом, можно условно обозначать словом "элемент". Этот перевод, как уже было сказано выше, ничего не говорит о действительном конкретном значении этого важнейшего буддийского термина, но он определяет направление, где надо

<sup>44</sup> AP, III, p. 29.

<sup>45</sup> Dutt S. The Buddha and Five After-Centuries, p. 194.

<sup>46</sup> Конечно, и сангха можно рассматривать в образном мышлении как тело.

искать это значение. Данное исследование представляет только одно звено в подготовительной стадии этой работы.

В "Аштасахасрике", как и в других праджняпарамитских сутрах часто встречается формула *sarva-dharma* (тиб. *chos thams cad*) "все дхармы".<sup>47</sup> Посредством этой формулы буддисты выражали равенство всех дхарм по отношению к определенным характеристикам, как, напр., *sarva-dharma-śūnyatā* - "пустота всех дхарм".

Но в "Аштасахасрике" конечно перечисляются и отдельные дхармы. Среди них встречаются определенные состояния буддийской теории освобождения, как высшие (*śrāvakabhūmi*, *pratyekabuddhabhūmi*, *buddhabhūmi*,<sup>48</sup> *arhattva*, *sarvajñatā*,<sup>49</sup> *bodhisattva*<sup>50</sup>), так и низшие (*aṇaṃkāra*, *maṇakāra*<sup>51</sup>). Дхармами считаются и такие отрицательные состояния как *jāti*, *jara*, *śoka*, *vyādhī*, *maraṇa*, *parideva*, *duḥkha*, *daurmanasya*, *upayasya*.<sup>52</sup>

Интересно, что и такие характеристики дхарм, как *śūnya* и *śūnyatā*, как *akṣaya* и *aprameyatā* выступают и в качестве отдельных дхарм.<sup>53</sup>

Термин "дхарма" в значении "элемент" имеет в некоторых абхидхармистских текстах особое значение - как единица в определенном "списке" (*mātrka*) Такие списки были различны

<sup>47</sup> AP, VII, pp. 87, 89; IX, p. 101; X, p. 111; XXV, p. 210; XXVI, p. 217.

<sup>48</sup> AP, XV, p. 150.

<sup>49</sup> AP, XIII, p. 140.

<sup>50</sup> AP, XIX, p. 178.

<sup>51</sup> AP, XXII, p. 198.

<sup>52</sup> AP, XV, p. 147.

<sup>53</sup> AP, XV111, p. 173.

в текстах разных школ. Известно, что тхеравадинский список содержит 82 дхармы, а сарвастивадинский – 75 дхарм.<sup>54</sup> Списки большинства других школ, к сожалению, пока неизвестны.<sup>55</sup>

В "Аштасахасрике" мы встречаем несколько таких списков. В тексте они приводятся в сокращенном, но легко реконструируемом виде.

Первый список находится во второй главе:

na rūpe sthātavyam / na vedanāyām na saṃjñāyām saṃskāreṣu /  
na vijñāne sthātavyam / na cakṣuṣi sthātavyam / na rūpe sthā-  
tavyam / na cakṣurvijñāne sthātavyam / na cakṣuḥsaṃsparśe sthā-  
tavyam / na cakṣuḥsaṃsparśajāyām vedanāyām sthātavyam / evaṃ  
na śrotra-ghrāṇa / jihvā-kāya-maṇaḥsu sthātavyam / na śabda-  
gandha-rasa-spraśṭavya-dharmesṣu, na śrotravijñāne, yāvan-na  
manovijñāne / na maṇaḥsaṃsparśe, na maṇaḥsaṃsparśajāyām vedanā-  
yam sthātavyam / na pṛthivīdhātau sthātavyam / na abdhātau, na  
tejodhātau, na vāyudhātau, na-akāśadhātau, na vijñānadhātau  
sthātavyam / na smṛtyupasthāneṣu sthātavyam / na samyak-prahāṇa-  
rddhipāda-indriya-bala-bodhyaṅgeṣu, na mārgāṅgeṣu sthātavyam /  
na srota-āpattiphale sthātavyam / na sakṛdāgāmiphale sthātav-  
yam, na anāgāmiphale, na-arhattve sthātavyam / na pratyeka-  
buddhatve sthātavyam / na buddhatve sthātavyam.<sup>56</sup>

<sup>54</sup> Lamotte E. Histoire du Bouddhisme Indien, p. 658 ff.; Encyclopaedia of Buddhism. Ed. by G.P. Malalasekera. Vol. I, fasc. 1, Ceylon, 1961, pp. 46 ff.

<sup>55</sup> Реконструкцией абхидхармистских списков занимается и советский буддолог В. Рудой. См. Рудой В.И. К реконструкции матрик (числовых списков) Абхидхармы. – В кн. История и культура Центральной Азии. М., 1983, с. 190-204.

<sup>56</sup> AP, II, p. 18.



Второй список находится в восьмой главе:

evam caran subhūte bodhisattvo mahāsattvo na rūpe saṅgam janayati, na vedanāyāṃ na saṃjñāyāṃ na saṃskāreṣu / na vijñāne saṅgam janayati / na cakṣuṣi saṅgam janayati / yāvan-na manah-saṃsparśajāyāṃ vedanāyāṃ saṅgam janayati / na pṛthivīdhātau saṅgam janayati, yāvan-na vijñānadhātau saṅgam janayati / na dānapāramitāyāṃ saṅgam janayati, na śīlapāramitāyāṃ na kṣāntipāramitāyāṃ na vīryapāramitāyāṃ na dhyānapāramitāyāṃ na prajñāpāramitāyāṃ saṅgam janayati / na bodhipakṣeṣu dharmeṣu, na baleṣu, na vaiśāradyeṣu, na pratisaṃvitsu, na-aṣṭādaśasv-āveṇikeṣu buddhadharmeṣu saṅgam janayati, na srota-āpattiphale saṅgam janayati, na pratyekabuddhatve saṅgam janayati na buddhatve saṅgam janayati, na sakṛdāgāmiṃphale na anāgāmiṃphale na arhattve saṅgam janayati na-api sarvajnatāyāṃ saṅgam janayati.<sup>57</sup>

Если предположить по аналогии с другими абхидхармистскими списками, что имеется четыре smṛtyupasthāna, четыре samyak-prahāna, четыре rddhipāda, пять indriya, пять bala, семь bodhyaṅga, восемь mārgaṅga, которые все вместе образуют в абхидхармистских списках подраздел bodhipakṣa dharmā, то реконструируемый список из II главы содержит 84 дхармы:

1. rūpa
2. vedanā
3. saṃjñā

<sup>57</sup> AP, VIII, p. 97. Поскольку эти отрывки имеют смысл только для реконструкции списков, они останутся в данной работе без перевода. То же самое относится к реконструируемым спискам.

4. saṃskārāḥ
5. vijñāna
6. cakṣus
7. rūpa
8. cakṣurvijñāna
9. cakṣuḥsaṃsparśa
10. cakṣuḥsaṃsparśajā vedanā
11. śrotra
12. śabda
13. śrotravijñāna
14. śrotrasaṃsparśa
15. śrotrasaṃsparśajā vedanā
16. ghrāṇa
17. gandha
18. ghrāṇavijñāna
19. ghrāṇasaṃsparśa
20. ghrāṇasaṃsparśajā vedanā
21. jihvā
22. rasa
23. jihvāvijñāna
24. jihvāsaṃsparśa
25. jihvāsaṃsparśajā vedanā
26. kāya
27. spraṣṭavya
28. kāyavijñāna
29. kāyasaṃsparśa
30. kāyasaṃsparśajā vedanā
31. manas
32. dharmāḥ

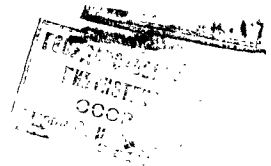
33. manovijñāna
34. manasamsparśa
35. manasamsparśajā vedanā
36. pṛthivīdhātu
37. abdhātu
38. tejodhātu
39. vāyudhātu
40. akāśadhātu
41. vijñāñadhātu
- 42.- 45. smṛtyupasthānāni
- 46 - 49. samyakprahāṇāni
- 50 - 53. ṛddhipādāḥ
- 54 - 58. indriyāni
- 59 - 63. balāni
- 64 - 70. bodhyaṅgāni
- 71 - 78. mārgaṅgāni
79. srota-āpattiphala
80. sakṛdāgāmiphala
81. anāgāmiphala
82. arhattva
83. pratyekabuddhatva
84. buddhatva

Во втором списке прибавляются шесть pāramitā, sarvajñatva, по-видимому десять bala, четыре pratisamvid, четыре vaiśāradya, четыре āvenika buddhadharma. Второй список содержит 84 дхармы:

1. rūpa
2. vedanā

3. saṃjñā
4. saṃskārāḥ
5. vijñāna
6. cakṣus
7. rūpa
8. cakṣurvijñāna
9. cakṣuḥsaṃsparśa
10. cakṣuḥsaṃsparśajā vedanā
11. śrotra
12. śabda
13. śrotravijñāna
14. śrotrasaṃsparśa
15. śrotrasaṃsparśajā vedanā
16. ghrāṇa
17. gandha
18. ghrāṇavijñāna
19. ghrāṇasaṃsparśa
20. ghrāṇasaṃsparśajā vedanā
21. jihvā
22. rasa
23. jihvāvijñāna
24. jihvāsaṃsparśa
25. jihvāsaṃsparśajā vedanā
26. kāya
27. spraṣṭavya
28. kāyavijñāna
29. kāyasaṃsparśa
30. kāyasaṃsparśajā vedanā
31. manas

32. dharmāḥ
33. manovijñāna
34. manasamsparśa
35. manasamsparśajā vedanā
36. prthivīdhātu
37. abdhātu
38. tejodhātu
39. vayudhātu
40. ākāśadhātu
41. vijñānadhātu
42. dānapāramitā
43. śīlapāramitā
44. ksāntipāramitā
45. vīryapāramitā
46. dhyānapāramitā
47. prajñāpāramitā
- 48 --51. smṛtyupasthānāni
- 52 - 55. samyakprahāṇāni
- 56 - 59. rddhipādāḥ
- 60 - 64. indriyāni
- 65 - 69. balāni
- 70 - 76. bodhyaṅgāni
- 77 - 84. mārgāṅgāni
- 85 - 94. balāni
- 95 - 98. vaiśāradyāni
- 99.--102. pratisamvidāḥ
- 103 - 120. āvenikā buddhadharmāḥ
121. srota-āpattiphala
122. sakṛdāgāmiphala



123. *anāgāṃiphalā*

124. *arhattva*

125. *pratyekabuddhatva*

126. *buddhatva*

127. *sarvajñatva*

Хотя в определенной своей части эти списки совпадают со списками тхеравадинов и сарвастивадинов, но в основном они представляются совершенно уникальными, резко отличающимися от известных нам списков абхидхармистских текстов. Отсюда их большое значение для буддологии.

Если, как предполагает Э. Конзе, эти списки фигурируют в праджняпарамитских текстах только в качестве объектов критики,<sup>58</sup> то представляется возможным реконструкция по этому материалу некоторых неизвестных нам абхидхармских систем.

Но если праджняпарамитские сутры – явление параллельное Абхидхарме, то тогда эти списки можно рассматривать как праджняпарамитские; в этом случае они не обязательно будут иметь аналогию в абхидхармских текстах.

Диссертанту представляется, что вторая точка зрения имеет явное преимущество над первой, поскольку она заключает в себе естественный базис для внутреннего анализа Праджняпарамиты. Более того, такая точка зрения даст нам возможность избежать деления текста "Аштасахасрики" на два уровня – критика Абхидхармы и само учение Праджняпарамиты.

---

<sup>58</sup> Такие списки встречаются не только в "Аштасахасрике", но и в других праджняпарамитских сутрах. Напр., по материалу "Хридая-сутры" можно реконструировать список в составе 65 дхарм, который сильно отличается от нашего списка. (См. Conze E. *Buddhist Wisdom Books*. London, 1958, p. 89.) В "Шатасахасрике", разумеется, таких списков еще больше.

Эта точка зрения может быть подтверждена следующим отрывком из "Аштасахасрики":

āsu hi subhūte ṣaṭsu pāramitāsu saptatrimśad-bodhipakṣā  
dharma antargatāḥ, catvāro brahmavihārāḥ, catvari saṃgrahavas-  
tūni / yāvaṃś-ca kaścid-buddhadharmo buddhajñānam svayambhūjñā-  
nam-acintyajñānam-asamasamajñānam sarvajñajñānam, sarvam tat  
ṣaṭsu pāramitāsv-antargatam.<sup>59</sup>

Возможно, что здесь перед нами еще один (третий) список дхарм. К сожалению, реконструкция его представляется невозможной, поскольку у нас нет информации об аналогичных списках, исходя из которых можно было бы заменять сокращение *yāvat* нужными дхармами. Но тем не менее можно сделать очень важный вывод, что по меньшей мере 37 бодхипакша дхарм (которые встречаются и в предыдущих списках) включены в "Аштасахасрике" в праджняпарамитскую систему: "В этих шести парамитах находятся 37 бодхипакша дхарм и т.д."

Наиболее распространен в "Аштасахасрике" сокращенный до минимума список в составе только пяти скандх ( *rūpa*, *vedanā*, *saṃskārāḥ*, *saṃjñā*, *vijñāna*).<sup>60</sup> В седьмой главе встречаются списки, несколько более пространные, например:<sup>61</sup>

- |   |                     |
|---|---------------------|
| I | I. <i>rūpa</i>      |
|   | 2. <i>vedanā</i>    |
|   | 3. <i>saṃjñā</i>    |
|   | 4. <i>saṃskārāḥ</i> |
|   | 5. <i>vijñāna</i>   |

<sup>59</sup> AP, XXII, p. 197.

<sup>60</sup> AP, XVI, p. 157; VIII, p. 44; XIII, p. 139; X, p. 105 и т.д.

<sup>61</sup> AP, VII, p. 88.

6. srota-āpattiphala
7. sakṛdāgāmiṇi-phala
8. anāgāmiṇi-phala
9. arhattva
10. buddhatva

## II

1. rūpa
2. vedanā
3. saṃjñā
4. saṃskārāḥ
5. vijñāna
- 6 - 15. tathāgatabalāni
16. sarvajñatā

Первый список, по-видимому, представляет собой сокращенный вариант полного списка второй главы: первые и последние пять дхарм в них совпадают. Второй список, в свою очередь, представляется сокращением полного списка VIII главы, поскольку она заканчивается на "сарваджнята" и имеет в своем составе отсутствующий в предыдущем списке раздел (татхагата-)—балани.

В "Аштасахасрике" подробно описываются разные операции, которые личность производит с дхармами. Для облегчения дальнейшего рассуждения целесообразно сконструировать следующую модель:

### I. Дхармы – элементы внешнего и внутреннего мира.<sup>62</sup>

<sup>62</sup> "То, что мы называем "телом", – лишь сочетание некоторых частей какого-либо потока; такое же сочетание и то, что мы называем своим "я", и то, что мы называем своим миром, своими родными, своими вещами, – все вместе, это только одна сложная фигура, составленная из тех элементов, которые протекают безостановочно, которые мы просто можем установить,



2. Внешние элементы могут стать внутренними и наоборот.
3. "Дхармы" – информация для манаса.<sup>63</sup>
4. Манас в свою очередь является органом, перерабатывающим дхармы.<sup>64</sup>

С помощью приведенной модели мы здесь рассмотрим три таких операции.

Первое действие обозначается производными корня *grh* (основное значение – "схватить", "охватить"). В "Аштасахасрике" в большинстве случаев встречается глагол *parigrh*, только в некоторых случаях *samgrh* и *udgrh*, причем последнее имеет в основном значение "охватывание текста "Праджняпарамиты"<sup>65</sup> и поэтому, по-видимому, не имеет прямого отношения к нашей задаче.<sup>66</sup>

---

но которые нам незачем пытаться объяснить." (Розенберг О. О миросозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке. Петербург, 1919, с. 20–21.)

- 63 То, что эта хорошо известная абхидхармистская истина принята и в "Аштасахасрике", видно в приведенных пространных списках. Там имеются следующие пары: "глаз – форма", "ухо – звук", "нос – запах", "язык – вкус", "тело – осязаемое", "манас – дхармы". Следовательно, дхармы для манаса (шестого органа чувств) то же, что и вкус для языка, запах для носа, и т.д., т.е. специфическая информация для особого психического органа.
- 64 Э. Фрауваальнер переводит "дхарму" как "данность" (*Gegebenheit*). (Frauwallner E. *Die Philosophie des Buddhismus*. Berlin, 1956, S. 109.)
- 65 Напр., часто встречающаяся в "Аштасахасрике" фраза: *iyam-eva prajñāpāramitā śrotavyā udgrahitavyā dhārayitavyā vācayitavyā parāvartavyā pravartayitavyā*.
- 66 В других праджняпарамитских текстах *udgrh* имеет гораздо более широкое поле употребления.

В буддологии до сих пор этому термину уделено незаслуженно мало внимания. Пожалуй, только Э. Конзе пытался выяснить различные аспекты этого понятия: *acquiring, being, taken hold, appropriation, assistance*.<sup>67</sup>

То, что *parigṛh* (тиб. *yoṅs su 'dzin pa*) — термин, который обозначает какую-либо операцию с дхармами, ясно хотя бы из следующей фразы:

*prajñāpāramitā bhagavan-na kaṃcid-dharmam parigṛhṇāti*.<sup>68</sup>

(Праджняпарамита, о Бхагават, не охватывает какую-либо дхарму.)

В приведенном примере "праджняпарамита" имеет значение высшего состояния сознания, при котором операция *parigṛh* уже преодолена, т.е., где дхармы уже не "охватываются". В более низких состояниях сознания эта операция считается вполне нормальным явлением психики. Но человек, стремящийся к состоянию праджняпарамиты должен сознательно выбирать нужные для этого процесса дхармы и совершать данную операцию лишь с этими дхармами. Иногда эта операция рассматривается с обратной стороны, т.е. личность сама будто бы "охвачена" какой-либо дхармой.

Дхармы, охватывание которых необходимо для достижения состояния праджняпарамиты, суть следующие:

a) *saddharma* (тиб. *dam pa'i chos*)

*na-ayaṃ kevalam-atītānām-eva buddhānām bhagavatām saddharma-parigrahaḥ, pratyutpannānām-api buddhānām bhagavatām-esa saddharma-parigrahaḥ, anāgatānām-api buddhānām bhagavatām-esa eva saddharma-parigrahaḥ*.<sup>69</sup>

<sup>67</sup> Conze E. *Abhisamayālaṅkāra*, Roma, 1954, p. 147.

<sup>68</sup> AP, VIII, p. 94; см. также AP, IX, p. 101.

<sup>69</sup> AP, XVII, p. 169.

(Это "охватывание" относится не только к благой дхарме прошлых Будд-Бхагаватов, но имеет отношение и к современным и будущим Буддам-Бхагаватам.)

б) *prajñāpāramitā* (тиб. *śes rab kyi pha rol tu phyin pa*)

в) *upāyakaṣālya* (тиб. *thabs la mkhas pa*)

*sa sa prajñāpāramitāyā upāyakaṣālyena sa parigrhīto bhavati.*<sup>70</sup>

(Он охвачен праджняпарамитой и искусностью в средствах.)

г) *mahākaruṇā* (тиб. *snid rje chen po*)

*tena tasyām velāyām mahākaruṇā-parigrhīto bhavati.*<sup>71</sup>

(В это время он охвачен великим состраданием.)

Что касается таких дхарм, как *arhātva*, *pratyekabodhi* и т.д., то они должны остаться у бодхисаттвы-махасаттвы вне сферы действия "охватывания" (*parigrahaṇa*).<sup>72</sup>

В вышеизложенной модели операция *parigrh* можно понимать как введение манасом в "состав личности" (т.е. в определенную совокупность дхарм) определенного количества новых дхарм, которые вне данной личности уже существуют.

Следующая операция обозначается производными от корня *klp* (основное значение – "производить", "создавать"). В "Аштасакрике" встречается и *klp* (*kalpa*, *kalpanā*) и *viklp* (*vikalpa*, *vikalpanā*). Поскольку эти термины имеют особое значение и в произведениях поздних буддийских логиков, они хорошо известны в буддологической литературе.

<sup>70</sup> AP, XIV, p. 139K I44.

<sup>71</sup> AP, XXII, p. 200.

<sup>72</sup> AP, XIII, p. I40.

В этой связи следует обратиться к знаменитой работе академика Ф.И. Щербатского "Буддийская логика".<sup>73</sup> Его интерпретация опирается на источники той эпохи, когда слово "дхарма" почти исчезло из текстов. Тем не менее она вполне может служить основой и для нашей интерпретации этой операции, несмотря на то, что "Аштасахасрика" возникла в эпоху наибольшего распространения термина "дхарма".

Щербатской исходил из предположения, что в основном все производные от *klp* являются синонимами.<sup>74</sup> Мне кажется, что состояние буддологии еще не позволяет отказаться от такого предположения.

*Kalpanā* (тиб. *rtog pa*) , *vikalpanā* (тиб. *mi rtog pa*) и т.д. – это особая операция манаса, состоящая в конструировании новых дхарм (отсутствующих во внешнем мире), и в проецировании их во внешний мир (в поток дхарм).<sup>75</sup>

Интересное описание этой операции встречается в I главе "Аштасахасрики":

*tair-asamvidyamānāḥ sarvadharmāḥ kalpitāḥ / te tān kalpayitva dvayor-antayoḥ saktāḥ tān dharmān-na jananti na paśyanti / tasmāt-te 'samvidyamānān sarvadharmān kalpayanti / kalpayitva dvāv-antāv-abhiniviśante / abhiniviśya tan-nidānam-upalambham niśritya atītān dharmān kalpayanti anāgatān dharmān kalpayanti, pratyutpannān dharmān kalpayanti / te kalpayitva nāma-rūpe 'bhiniviśtāḥ / tair-asamvidyamānāḥ sarvadharmāḥ kalpitāḥ / te tān-asamvidyamānān sarvadharmān*

<sup>73</sup> Stcherbatsky Th. Buddhist Logic. Vol.I. Leningrad, 1932, p. 219.

<sup>74</sup> Ibid., p. 555.

<sup>75</sup> Переводы типа "false discrimination" (Edgerton F. Buddhist

kalpayanto yathābhūtaṃ mārgaṃ na jananti na paśyanti.<sup>76</sup>

(Ими (обыкновенными людьми – prthagjana сконструированы все несуществующие дхармы. Сконструировав их, они привязаны к двум крайностям и не знают и не видят этих дхарм. Поэтому они конструируют все несуществующие дхармы. Сконструировав их, они зависят от двух крайностей. Они принимают их за точку опоры, и конструируют дхармы прошлого, дхармы будущего и дхармы настоящего. Сконструировав их, они зависят от имени и формы. Ими сконструированы все дхармы. Они, конструирующие все дхармы, не знают и не видят пути, так как он есть.)

Операция "конструирования" понимается здесь как непрерывный, обусловленный и бесконечный процесс, где уже созданные дхармы принуждают человека создавать все новые и новые. Таким образом, в "Аштасахасрике" "калпана" рассматривается исключительно как процесс, не ведущий к высшим состояниям психики.<sup>77</sup>

Но "конструирование" выступает и как неконтролируемый процесс; по "Аштасахасрике" только будды имеют способность преодолеть "конструирования".

sarva-kalpa-vikalpa-prahīno hi tathāgataḥ.<sup>78</sup>

(Татхагата ведь тот, который отбросил все конструкции.)

Поэтому-то и представляет особый интерес тот факт, что в "Аштасахасрике" не приводится описания инструкций, целью которых было бы обучение по преодолению этой операции. Эта цель

Hybrid Sanskrit Dictionary. Vol. II. New Haven, 1953, p. 480) совсем не приемлемы, поскольку в оригинале эти слова состоят вне дихотомии "истинный – ложный".

<sup>76</sup> AP, I, p. 8.

<sup>77</sup> См. AP, X, p. 109.

<sup>78</sup> AP, XVI, p. 153.

достигаются постепенно, по-видимому, посредством операции "охватывания" таких дхарм, которые по "Аштасахасрике" суть "не конструкции" (avikalpa): tathatā<sup>79</sup>, param<sup>80</sup>, anuttarā samyaksambodhi.<sup>81</sup>

Последняя интересующая нас операция обозначается глаголом sāksāt-kṛ (тиб. mñon sum du byed), который обычно переводят как "делать действительным", "осуществлять", "реализовать".<sup>82</sup> Значение этого слова в буддийских текстах уже не имеет отношения к его первоначальному значению: "смотреть глазами", "делать видимым".

По контексту нашей модели это понятие можно понимать как окончательное закрепление какой-либо дхармы в структуре дхарм личности. Поскольку буддизм считает конечной целью человека не расширение и развитие человеческой личности (я) в смысле сохранения первоначальной структуры ее, то, разумеется, "реализация дхармы" оценивается как нежелательное действие.

Отказ от sāksāt-kāraṇa - это не обязательно отказ от parigrahaṇa - последнее может быть и неокончательным введением (принятием) какой-либо дхармы в состав личности (при полной возможности в любой момент отказаться от нее). Вот почему это относится и к праджняпарамите:

prajñāpāramitā ca me parigrhītā bhaviṣyati, na sā sāksāt-kṛtā.<sup>83</sup>

(Праджняпарамита будет мною охвачена, но не реализована.)

<sup>79</sup> AP, XVI, p. 153.

<sup>80</sup> AP, XI, p. 147.

<sup>81</sup> AP, XIII, p. 157.

<sup>82</sup> Conze E. AP, pp. 133, 146, 168, 180.

<sup>83</sup> AP, XX, p. 183.

В "Аштасахасрикѣ" приводится следующее обоснование отказа от "реализации":

yathā hi bhagavan sa eva dharmo na-upalabhyate yañ sāk-sat-kuryāt so 'pi dharmo na-upalabhyate yañ sākṣāt-kriyate, so 'pi dharmo na-upalabhyate yena sākṣāt-kriyeta.<sup>84</sup>

(Так как, о Бхагават, нет такой дхармы, которая реализовала бы, нет и той дхармы, которая реализовывалась бы, и нет той дхармы, при помощи которой происходила бы реализация.)

Наряду с другими дхармами в "Аштасахасрикѣ" провозглашается и отказ от "реализации" шуньяты:

bodhisattvo-mahāsattvo śūnyatām na sākṣāt-karoti.<sup>85</sup>

(Бодхисаттва-махасаттва не должен реализовывать шуньяты.)

Такого же отношение "Аштасахасрики" к дхармам ānimitta,<sup>86</sup> gambhīra,<sup>87</sup> dharmatā,<sup>88</sup> arhattva<sup>89</sup>, "реализация" которых допускается лишь на уровне шраваков и пратьека-бudd.<sup>90</sup>

Особое место среди дхарм, подлежащих реализации, имеет bhūtakoti (тиб. yañ dag pa'i mtha').<sup>91</sup> Bhūtakotiṃ sākṣāt-karoti имеет смысл "достигать окончательное состояние лич-

<sup>84</sup> AP, XXVI, p. 218.

<sup>85</sup> AP, XX, p. 183.

<sup>86</sup> AP, XX, p. 184.

<sup>87</sup> AP, XXVI, p. 218.

<sup>88</sup> AP, XXVI, p. 220.

<sup>89</sup> AP, XVII, p. 168.

<sup>90</sup> AP, XXVI, p. 218.

<sup>91</sup> Эджерстон переводит "бхутакоти" как end, the true goal, real end, the true end. (Edgerton, BHSD, II, p.110); Конзе - the reality-limit (Conze E. AP, p. 143 ff.); Ламот - pointe du vrai (Lamotte E. L'Enseignement de Vimalakirti, p.147.).

ности" т.е. состояние, после которого изменение личности в какую-либо сторону уже невозможно.

Поэтому в "Аштасахасрике" отрицается слишком раннее совершение этой операции:

evam-eva subhūte bodhisattvo mahāsattvaḥ prajñāpāramitāyam caṇa upāyakaṁśalya-parigrhītaḥ tāvat-taṁ paramaṁ bhūta-koṭiṁ na sāksāt-karoti, yāvan-na tāni kuśalamūlāny-anuttarāyam samyaksambodhau paripakkāni superipakkāni.<sup>92</sup>

(Так, о Субхути, бодхисаттва-махасаттва, который двигаясь в праджняпарамите охватил искусность в средствах, не реализует наивысшего предела до тех пор, пока его благие корни не будут зрелыми в наивысшем совершенном просветлении.)

Но, как это видно из приведенного примера, bhūtakoti имеет здесь эпитет parama – "наивысший", что касается bhūtakoti без такого эпитета, то реализация его отрицается в "Аштасахасрике" полностью, так как это окончательно означает пребывание бодхисаттвы на уровне шраваков и пратьекабудд.<sup>93</sup>

В теории дхарм "Аштасахасрики" это состояние означает абсолютную оторванность той системы дхарм, которую называют внутренним миром, от системы дхарм, которую называют внешним миром, так как реализующий bhūtakoti не способен уже к предыдущим двум операциям.

<sup>92</sup> AP, XX, p. I85. См. также Streng F.J. Realization of Param Bhūtakoti in the Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā. – Philosophy East and West. Vol. XXXII, 1982. pp. 91-98.

<sup>93</sup> AP, XX, p. I84.



### §3. Термин "шуньята" в "Аштасахасрике Праджняпарамите"

Важное место в теории дхарм махаяны занимает понятие "шуньята" (санскр. śūnyatā, тиб. ston pa űid).<sup>94</sup> Несомненно она – центральный термин философии Нагарджуны, которую Ф.И. Щербатской обозначал как теорию "sarva-dharma-śūnyatā".<sup>95</sup>

Философия Нагарджуны возникла вероятно под влиянием праджняпарамитских сутр. Уже Чандракирти писал, что учение Нагарджуны – прямое продолжение Праджняпарамиты:

ācārya-ārya-nāgārjunasya vidīta-aviparīta-prajñāpāramitā-nīteḥ karuṇayā para-avabodha-arthaṃ śāstra-praṇayanam.<sup>96</sup>

(Благодаря состраданию благого учителя Нагарджуны, который понимал метод Праджняпарамиты правильно, и существует этот трактат, имеющий цель побуждать к пониманию других.)

В наш век то же самое утверждали многие буддологи. М. Валлезер писал: "The systematic development of the thought of voidness laid down in the Prajñāpāramitā Sūtras is brought into junction with the name of a man of whom we

<sup>94</sup> О значениях, интерпретациях и т.д. термина "шуньята" см. Streng F.J. Emptiness. A Study in Religious Meaning. Nashville, 1967; Obermiller E. A Study of the Twenty Aspects of Śūnyatā. – In: Indian Historical Quarterly. Vol. 9, 1933, pp. 171–187; Obermiller E. The Term Śūnyatā and Its Different Interpretations, – In: Journal of the Greater India Society. Vol. I, 1924; May J. La philosophie bouddhique de la vacuité. – In: Studia Philosophia. V. 18, 1959.

<sup>95</sup> Stcherbatsky Th. The Doctrine of the Buddha. – In: BSOS, Vol. VI, p. 871.

<sup>96</sup> Vallée Poussin L. de la. Mūlamādhyamakakārikās. St.-Petersbourg, 1903, p.3.

cannot even positively say that he has really existed, still less that he is the author of the works ascribed to him: this name is Nāgārjuna.<sup>97</sup>

Так же думает и проф. Мурти:

"The Mādhyamika system is the Systematized form of the Śūnyatā-doctrine of the Prajñāpāramitā treatises; its metaphysics, spiritual path (ṣaṭ-pāramitā-naya) and religious ideal are all present there, though in a loose, prolific garb."<sup>98</sup>

Но исследования Р. Робинсона приводят к переоценке этой точки зрения. Оказывается, что почти все основные термины праджняпарамитских сутр или не встречаются в кариках Нагарджуны (prajñā, tathatā, bhūtakotī, advaya, bodhicitta, bhūmi), или встречаются весьма редко (bodhisattva).<sup>99</sup>

Только один термин - "шуньята" - фигурирует часто и в праджняпарамитских сутрах и в кариках Нагарджуны. Но можно ли из этого сделать вывод, что "шуньята" - основной термин и в праджняпарамитских сутрах? Мне представляется, что такой вывод был бы необоснован.<sup>100</sup>

То же самое утверждал в предисловии к своей статье "Философия и религия Праджняпарамиты" Д.Т. Судзуки:

"The chief defect, however, with the Diamond Cutter is that emphasizes the Śūnyatā aspect of the Prajñāpāramitā

<sup>97</sup> Walleser M. The Life of Nāgārjuna from Tibetan and Chinese Sources. - In: Asia Major. London, 1922, p. 421.

<sup>98</sup> Murti T.R.V. The Central Philosophy of Buddhism. London, 1955, p. 83.

<sup>99</sup> Robinson R.H. Early Mādhyamika in India and China. Madison, 1967, p. 63.

<sup>100</sup> Только в "Хридая-сутре" "шуньята" занимает центральное место.

teaching too strongly, giving to the general reader the impression that this is the Alpha and Omega of the Mahāyāna. (...) The object of this essay is to state that the teaching of the Prajñāpāramita consists in defining the essence of Bodhisattvahood."<sup>101</sup>

Но тем не менее термин "шуньята" занимает в "Аштасахасрике" столь важное место, что любое исследование этой сутры немыслимо без анализа ее, и любое исследование этого понятия немыслимо без анализа этого текста. Но, к сожалению, до сих пор материал "Аштасахасрики" был исследован слишком односторонне: в "шуньяте" "Аштасахасрики" искали только те ее стороны, которые подтвердили гипотезу о происхождении учения Нагарджуны от учения праджняпарамитских сутр.

В действительности "Аштасахасрика" представляет для исследования "шуньяты" гораздо более разносторонний материал. В "Аштасахасрике" этот термин не единственное слово, обозначающее особое отношение бодхисаттвы-махасаттвы к дхармам.<sup>102</sup> Наряду с "шуньятой" существует множество других. Эти другие слова можно в некотором смысле рассматривать как синонимы "шуньяты". Хотя поле их значения не совпадает целиком с полем значения "шуньяты", а иногда совпадает лишь частично, они представляют ценный материал для анализа как теории шуньяты, так и понятия "шуньята".

Основные синонимы "шуньяты" — ānimitta (тиб. mtshan ma med pa) и apranihita (тиб. smon pa med pa). Вместе с

<sup>101</sup> Suzuki D.T. On Indian Mahayana Buddhism, p. 33.

<sup>102</sup> Поскольку мы еще не дошли до выяснения возможного значения "шуньяты", я был вынужден описать отношение бодхисаттвы-махасаттвы неопределенном словом "особое".

"шуньятой" они образуют особый подраздел в некоторых буддийских списках под названием *trivimokṣasamukha* – "три двери освобождения".<sup>103</sup> В "Аштасахасрике" встречается и термин *trivimokṣasamukha* и перечисление ее элементов.<sup>105</sup>

"Анимитту" переводят обычно как "незнаковость", "апра-нихиту" как "непривязанность". В "Аштасахасрике" имеется один интересный контекст этих терминов:

*kiṃcā-apī śāriputra eteṣāṃ bodhisattvānām-asti mārgaḥ śūn-  
yatā vā ānimitta-caryā vā apranihita-manasikāratā vā...*<sup>106</sup>

(Хотя эти бодхисаттвы имеют путь шуньяты, незнаковое поведение и непривязанное внимание...)

Приведенный пример позволяет выяснить, как авторы "Праджняпарамиты" разграничили сферу употребления этих синонимов: "шуньята" описывает путь, т.е. собственно буддийское поведение бодхисаттвы; анимитта – поведение на каком-то достигнутом уровне этого пути; "апра-нихита" – состояние наблюдения. Только по одному примеру трудно сказать, насколько универсальным было это разграничение в буддийской литературе, но тем не менее, в "Аштасахасрике" оно имеет определенное значение.

В XVIII главе "Аштасахасрики" встречается целый набор синонимов "шуньяты":<sup>107</sup>

---

<sup>103</sup> Они встречаются также в палийских текстах (см. напр. *Visuddhimagga*. London, 1921, p. 658.

<sup>104</sup> AP, IX, p. 102.

<sup>105</sup> AP, XI, p. 112; XVI, p. 155; XX, p. 184.

<sup>106</sup> AP, XVI, p. 155,

<sup>107</sup> AP, XVIII, p. 173.

aprameya <sup>108</sup>	g'zal du med pa	неизмерение
asamkhyeya	gras med pa	неисчисление
aksaya	mi zad pa	неисчезновение
anabhisamskāra	mñon par 'du mi byed pa	несоставление
anutpāda	mi 'byun ba	невозникновение
ajāti	mi skye ba	нерождение
abhava	dños po med pa	нестановление
virāga	'dod chags dan bral ba	нестрастие
nirodha	'gag pa	уничтожение
nirvāṇa	mya nan las 'das pa	угасание

В VII главе "Аштасахасрики" перечисляются следующие синонимы "шуньяты":<sup>109</sup>

vivikta <sup>110</sup>	dben pa	отделенный
śānta	ñi ba	успокоенный
advaya	gñis su med	недвойственный
advaidhikara	gñis su byar med	недвойственный

В XII главе встречаются следующие синонимы:<sup>III</sup>

ajānaka	śes pa po med pa	непознаваемый
apaśyaka	mthoñ pa med pa	невидимый
aniśrita	mi gnas pa	несвязанный
akṛta	ma byas pa	неделанный

<sup>108</sup> Aprameya, asakhyeya определяются в "Аштасахасрике" так (AP, XVIII, p. 172),: "Апрамея – где исчезнут все меры, асанкхьея – где невозможно завершить перечисление."

<sup>109</sup> AP. VII, p. 89.

<sup>110</sup> См. также синонимы "праджняпарамиты" в III гл.

<sup>111</sup> AP, XII, p. 136-137.

avikṛta	'gyur ba med pa	неизменяемый
anabhisamskāra	mñon bar 'dus ma byas pa	не <sup>е</sup> составленный
acintya	bsam gyis mi khyab pa	немыслимый
śānta	ñi ba	успокоенный
vivikta	dben ba	отдаленный
viśuddhya	rnam par dag pa	чистый

В XII главе встречается и следующий список: II2

anabhisamskāra <sup>113</sup>	-	несоставление
anutpāda	skye ba med pa	невозникновение
anīrodha	'gag pa med pa	неуничтожение
asamkleśa	kun nas ñon moñs pa med pa	незагрязненность
avyavadana	rnam par byan ba med pa	неочищаемость
abhāva	dños po med pa	нестановление
nirvāṇa	mya ñan las 'das pa	угасание
dharmadhātu	chos kyi dbyiñs	сфера дхармы
tathatā <sup>114</sup>	de bñin ñid	таковость

В XIII главе приводятся две синонимы: II5

acintya	mñam pa med pa	немыслимый
atulya	bsam gyis mi khyab pa	несравненный

II2 См. также AP, X, p. 109.

II3 В тибетском языке отсутствует.

II4 О "таковости" см. в III гл.

II5 AP, XIII, p. 109: acintya atulya iti vijñāna-gatasya-etad-dharmasya-adhivacanam, - "немыслимый" и "несравненный" обозначают дхармы, которые принадлежат к сознанию (vijñāna). О значении "виджняны" в буддизме см. Suzuki D.T. Reason and Intuition in Buddhist Philosophy. - In: The Japanese Mind. Ed. by Ch.A. Moore. Honolulu, 1967, p. 66 ff.

В XVIII главе встречается синоним:<sup>116</sup>

anabhilārya                      brjod du med pa                      невыражаемый

Anabhilārya      как синоним "шуньяты" описывается в "Аштасакхасрике" так:

yā ca subhūte sarvadharmānām śūnyatā, na sā śakya anabhi-  
lāpitum.<sup>117</sup>

(То, о Субхути, что является шуньятой всех дхарм, не  
подлежит выражению.)

В "Аштасакхасрике" встречается также синоним:

gambhīra<sup>118</sup>                      zab po                      глубокий

Образными синонимами "шуньяты" можно считать и следующие слова:

pratiśrutkā-upama <sup>119</sup>	brag cha lta bu	похожий на эхо
māyā-upama <sup>120</sup>	sgyu mavlta bu	похожий на иллюзию

Чрезвычайно интересный перечень синонимов встречается  
в XI главе "Аштасакхасрики":

sarvaṃ hi saṃskṛtaṃ-anityaṃ sarvaṃ bhaya-avagataṃ duḥkhaṃ,  
sarvaṃ traidhātukaṃ śūnyaṃ sarvadharmā anātmanāḥ.<sup>121</sup>

(Ведь все созданное – невечно, все страшное – страдание,  
вся триферность – пустота, все дхармы – без я.)

<sup>116</sup> AP, XVIII, p. 173: sarvadharmā-apī subhūte anabhilāryāḥ. –  
Все дхармы, о Субхути, невыражаемы.

<sup>117</sup> Ibid.

<sup>118</sup> AP, VII, p. 95; XVIII, p. 170.

<sup>119</sup> AP, VIII, p. 98.

<sup>120</sup> AP, XXVI, p. 217.

<sup>121</sup> AP, XI, p. 121.

Поскольку этот отрывок представляет собой явно цитату из какой-либо канонической сутры,<sup>I22</sup> то эти синонимы, выражающие эмоциональную окраску шуньяты, можно не считать специфически праджняпарамитскими. Но этот отрывок в то же время доказывает утверждение самой "Аштасахасрики", что учение о "шуньяте" может быть провозглашено и в иных, не проаджняпарамитских сутрах.<sup>I23</sup>

Какой перевод, из принятых в буддологической литературе, подходит по материалу "Аштасахасрики" более всего к обозначению "шуньяты"? "Пустота", как переводит абсолютное большинство исследователей, в том числе и автор монографии по этой теме Ф.И. Стренг,<sup>I24</sup> "относительность"<sup>I25</sup> или "нуль"<sup>I26</sup>.

Мне представляется, что каждый из этих переводов отражает определенную сторону этого понятия.

В "Аштасахасрике" встречается форма *śūnyaka* в ситуации, где она явно значит "пустой".<sup>I27</sup> Но следующему примеру можно "шуньяту" интерпретировать как "относительность":

*evam yaś-ca-abhisambudhyate anuttarām samyaksambodhim,  
yan-ca-abhisambodhavyam, yaś-ca janīyat, yan-ca jñatavyam,  
sarvā ete dharmāḥ śūnyāḥ.*<sup>I28</sup>

<sup>I22</sup> См. Conze E. The Prajñāpāramitā Literature, p. 12.

<sup>I23</sup> AP, XI, p. II2.

<sup>I24</sup> Streng F.J. Emptiness, p. 17. ff. Перевод "отсутствие бытия в вещах" ( Sprung M. Lucid Exposition of the Middle Way, p. 13) слишком уж неповоротливый.

<sup>I25</sup> Stcherbatsky Th. The Conception of Buddhist Nirvāṇa. Lenin-  
<sup>I26</sup> grad, 1927, p. 232 ff.

Heimann B. Facets of Indian Thought. London, 1964, p. 43.

<sup>I27</sup> AP, XI, p. I72.

<sup>I28</sup> AP, XVI, p. I56.



(Тот, кто понимает наивысшее совершенное просветление, и то, что следует понимать, тот, кто знает, и то, что следует знать, – все эти дхармы "относительны")

Все же мне представляется, что перевод "нуль" соответствует больше всего текстовым ситуациям, где встречается слово "шуньята" и разнородности синонимов "шуньяты". Обращаем внимание и на то, что многие синонимы представляют собой пары оппозиций (anutrāda – anirodha и т.д.) и "шуньята" означает их нейтрализацию.

"Шуньята" по "Аштасахасрике" не онтологический факт, не "существующее положение вещей". Она и не концепция какой-либо теории, не идея, которую необходимо понимать и "реализовать".<sup>I29</sup> Скорее всего, это – спонтанный отказ от всех операций, положительных и отрицательных, человеком с дхармами и в то же время отказ от этого отказа.<sup>I30</sup> Возможно, что авторы "Аштасахасрики" имели в виду именно такое понимание в следующем отрывке:

yaś-ca atyanta-vivikto dharmāḥ, na so 'sti-iti vā  
na-asti-iti vā upaiti.<sup>I31</sup>

(То, что является отдельной дхармой, об этом нельзя сказать не "есть", не "не-есть".)

<sup>I29</sup> В "Кашьяпапариварте" концепцию "шуньяты" оценивают так (в переводе Ф. Ведлера): Diejenigen aber, Kāśyapa, welche ihre Zuflucht in der Leerheit suchen durch die Wahrnehmung der Leerheit, nenne ich, Kāśyapa, hoffnungslos verloren für diese Lehre. (Weller Fr. Zum Kāśyapaparivarta. H. II, p. 101.)

<sup>I30</sup> AP, XXVI, p. 217. Может быть, поэтому для перевода "шуньяты" подходит и "открытость". См. Lipman K. The Cittamātra and Its Mādhyamaka critique. – In: PEW. Vol.32, 1982, p.285.

<sup>I31</sup> AP, XXVI, p. 217.

Проблема "шуньяты" имеет чрезвычайную важность для буддологии. Но продвинулись ли мы в разрешении этой проблемы намного дальше В.П. Васильева?

"Конечно, главная и первоначальная точка, с которой развивалась Махаяна, есть учение о пустоте; но каким путем дошли до него Буддисты; есть ли это плод естественного развития идеи о конкретности всего существующего, идеи, которую мы уже выше видели у Хинаянистов, или она пришла независимо от этого и после уже была приложена к учению.

Идея о пустоте есть понятие субъективное и вместе трансцендентальное; с одной стороны, это то, что мы отыскиваем в каждом отдельном как нечто самобытное, самостоятельное, прочное, независимое от форм; в этом случае она есть и не есть, существует как бытие отрицательное или противоположное всему видимо существующему, которое становится само несуществующим уже в отношении к этому бытию; с другой стороны, это есть то отвлеченное и истинное бытие, которое существует во всем, ни в чем не заключаюсь и все заключаю в себе, хотя и ничего не содержа; одним словом это объект, сходный с субъектом и объект, который как скоро входит в наше мышление уже становится чем-то субъективным; следовательно, то, что не вообразимо, что не может быть предметом цели и стремления. Когда ум вознесется до некоторой степени абстрактности, в которой не может его сопровождать уже здравый критический смысл, он придается какому-то упоению, в котором не может дать себе отчета, но которое составляет для него необыкновенную прелесть; он не хочет воротиться назад, безотчетно носится в хаосе отвлеченности и говорит самым непонятным языком. В таком виде должны

мы смотреть на учение о пустоте; как учение оно представляется под имени Праджняпарамиты, мудрости, переводящей на тот берег Сансары и в этом смысле само орудие сливается с самим средством и целью. Праджняпарамита и учит нас рассуждать об отвлеченной идее и содержит в себе это учение; идея о пустоте есть вместе с отчет или вывод нашего разума и то, что должно составлять отныне его ингредиент и руководить им. Отсюда выходит, что, с одной стороны, все предметы, входившие в учение Яны Шраваков (скандхи, истины, 37 членов боди, Шраваки, Сро-тапанны, Анагамины, Арханы, Пратьекабудды), самая Праджняпарамита не существует, не истины, пусты, с другой стороны, вследствие этой же пустоты они и существуют; одним словом, здесь сливаются все противоречия: положительное и отрицательное составляют тождество."<sup>132</sup>

---

<sup>132</sup>Васильев В. Буддизм, его догматы, история и литература. I. СПб., 1857, с. 120-122. О "шуньяты см. еще: Hopkins J. Supplement. - In: Tsong-ka-pa. Tantra in Tibet. London, 1977, pp. 171-214; Iida Sh. Reason and Emptiness. Tokyo, 1980; Trungpa Ch. Shunyata. - In: Garuda. Vol.3. Berkeley and London, 1973, pp. 42-55; Jong J.W. de. Emptiness.- In: Journal of Indian Philosophy. Vol. 2. 1972, pp. 7-15.

## Г л а в а II

### КОНЦЕПЦИЯ БОДХИСАТТВЫ

#### В "АШТАСАХАСРИКЕ ПРАДЖНЯПАРАМИТЕ"

"Бодхисаттва" (санскр. bodhisattva, тиб. byañ chub sems dra') принадлежит к основным понятиям буддизма в течение всей его истории. Но только в махаяне это понятие получило столь широкое значение, что термин "путь бодхисаттвы" (санскр. bodhisattvayāna, тиб. byañ chub sems dra'i theg pa).<sup>1</sup> Поздний буддизм выработал сложную схоластическую теорию бодхисаттвы, которая нашла выражение в произведениях таких крупных мыслителей, как Асанга, Шантидева, Чандракирти и др.

К сожалению, схоластическое мышление позднего буддизма имело столь сильное влияние, что и в современной буддологии все проблемы, связанные с понятием бодхисаттвы, принято в основном рассматривать именно с этой точки зрения.<sup>2</sup> Тем не менее, концепция бодхисаттвы даже в махаяне не была единой. Образ, идеал бодхисаттвы разрабатывался в разных школах и в разных произведениях по разному и имел долгую историю развития.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> AP, XXIV, p. 208.

<sup>2</sup> Как, напр., в монографии Х. Даяла "Доктрина бодхисаттвы" (Har Dayal. The Bodhisattva Doctrine. London, 1933).

См. также The Cultural Heritage of India. Vol. I. Calcutta, 1958, p. 510 ff.; Joshi L. Studies in the Buddhistic Culture of India. Delhi, 1967, p. 121 ff.

<sup>3</sup> Своеобразная концепция бодхисаттвы разработана в "Гандавьяхасутре" (см. Suzuki D.T. The Gandavyuha. - Essays in Zen Buddhism. Vol. III. London, 1934, pp. 78-214).

В этом смысле анализ столь древнего и важного источника, как "Аштасахасрика Праджняпарамита" имеет первостепенное значение.<sup>4</sup>

### § I. Два значения "бодхисаттвы" в "Аштасахасрике"

"Бодхисаттва" принадлежит к терминам, которые находят в "Аштасахасрике" свое определение. В этом смысле его можно считать чисто праджняпарамитским термином (в отличие, напр., от "дхармы", которая в "Аштасахасрике" не определяется). Это определение приводится уже в первой главе, что может служить косвенным указанием на первостепенную важность этого термина:

apadārthaḥ subhūte bodhisattva-padārthaḥ / tat kasya  
hetoh? sarva-dharmānām hi subhūte bodhisattvo mahāsattvo  
'saktatāyām śikṣate / sarva-dharmānām hi subhūte bodhisattvo  
mahāsattvo anubodhana-arthena asaktatāyām-anuttarām samyak-  
sambodhim-abhisambudhyate / bodhy-arthena hi subhūte bodhisattvo  
mahāsattvo ity-ucyate.<sup>5</sup>

(Значение слова "бодхисаттва", о Субхути, есть незначение. Почему так? Так как, о Субхути, бодхисаттва-махасаттва учится в непривязанности всех дхарм. Так как, о Субхути, бодхисаттва-махасаттва понимает наивысшее просветление в непривязанности

---

<sup>4</sup> То, что именно описание "поведения бодхисаттвы" (bodhisattvaśāstra), а не построение какой либо философской доктрины является основным содержанием "Аштасахасрики", подчеркивали и Сузуки и Конзе. См. Suzuki D.T. On Indian Mahayana Buddhism, p. 33; Conze E. Thirty Years of Buddhist Studies, p. 54 ff.

<sup>5</sup> AP, I, p. 9.

в том смысле, что он постигает (смысл) всех дхарм. В смысле просветления говорят "бодхисаттва-махасаттва".<sup>6)</sup>

Заметим, что определение "бодхисаттвы" (здесь не обращаем внимания на диалектический прием авторов "Праджняпарамиты": всякое определение есть в общем-то неопределение) не включает в себе намеков на сострадательный или божественный характер бодхисаттвы, чего можно было бы ожидать по описаниям позднего буддизма.<sup>7</sup> "Бодхисаттва" определяется в "Аштасахасрике" лишь как существо, у которого есть стремление к просветлению.

Термин "бодхисаттва" имеет в "Аштасахасрике Праджняпарамите" два значения – широкое и узкое.

Во-первых, бодхисаттва есть существо, признающее буддизм в любой его разновидности. То есть – бодхисаттва может быть в принципе любым человеком, но не только не тем, который в "Аштасахасрике" обозначают словом "обыкновенный человек" (санскр. *prthagjana*, тиб. *so so'i skye bo*), в смысле, что он не стремится к просветлению. Попробуем проанализировать это, первое значение "бодхисаттвы".

В "Аштасахасрике", как и во многих других махаянских источниках, различают три пути, три способа изменения своего сознания:

<sup>6</sup> Конзе переводит последнее предложение так: "Because he has enlightenment as his aim, an "enlightenment-being", a great being, is so called." (Conze, AP, p.7.)

<sup>7</sup> Как думает Конзе, праджняпарамитские тексты были предназначены для людей, в эмоциональной жизни которых преобладала ненависть См. Conze E. Hate, Love and Perfect Wisdom. – Thirty Years of Buddhist Studies. Oxford, 1967, p. 187.

1. śrāvakāyana (nan thos kyī theg pa) – путь шраваков;
2. pratyekabuddhayāna (rañ sañs rgyas kyī theg pa) –  
путь пратьекабудд;
3. mahāyāna (theg pa chen po) – мс махаяна.

Для синхронного изложения этих путей (yāna) используется параллельная иерархия, основанная на понятии "уровень" (bhūmi).<sup>9</sup>

1. śrāvakabhūmi (ñan thos kyī sa) – уровень шраваков;
2. pratyekabuddhabhūmi (rañ sañs rgyas kyī sa) – уровень  
пратьекабудд;
3. buddhabhūmi (sañs rgyas kyī sa) – уровень будд.

Все перечисленные уровни противопоставляются уровню обыкновенного человека (санскр. prthagjanabhūmi, тиб. so so'i skye bo'i sa), который в иерархии путей не имеет соответствия<sup>10</sup>

Таким образом, "бодхисаттва" в его первом значении – это существо, которое характеризуется как находящийся на одном из

<sup>8</sup>См. напр., AP, XVI, p. 159. См. также: Rahula W. Asaṅga. – Encyclopaedia of Buddhism. Vol. II, fasc. 1, Ceylon, 1966, p. 140 ff; Eracle J. The Buddhist Way of Deliverance. – Maitreya. Vol. 6, Boulder, 1977, p. 65–79.

<sup>9</sup>См. AP, XV, p. 150. А. Вайман приводит интересное место из Гандавьях-сутры: The usage of bhūmi as an abstraction of 'earth', hence as 'station' or 'stage' is seen in a part of the Gandavyūhasūtra, 344.24:...'/Achieves/the likeness of treading upon the stages, in the sense of achieving all the buddha and bodhisattva stages (bhūmi)...' (Wayman A. Analysis of the Śrāvakabhūmi Manuscript. Berkeley and Los Angeles, 1961, p. 42.

<sup>10</sup>Слово prthagjanayāna бессмысленно и не существует вообще в буддийских текстах.

трех вышеизложенных путей. Это значит, что персонология "Аштасахасрики" знает три основных типа бодхисаттв:

1. бодхисаттва, принадлежащий к пути шраваков (санскр. *śrāvakayānika bodhisattva*, тиб. *ñan thos kyi theg pa'i byan chub sems dpa'*);

2. бодхисаттва, принадлежащий к пути пратьекабудд (санскр. *pratyekabuddhayānika bodhisattva*, тиб. *rañ sañs rgyas kyi theg pa'i byañ chub sems dpa'*);

3. бодхисаттва, принадлежащий к махаяне (санскр. *mahāyānika bodhisattva*, тиб. *theg pa chen po'i byañ chub sems dpa'*).<sup>11</sup>

Синонимами этих терминов можно считать:

1. личность, принадлежащая к пути шраваков (санскр. *śrāvakayānika pudgala*, тиб. *ñan thos kyi theg pa'i gañ zag*);

2. личность, принадлежащая к пути пратьекабудд (санскр. *pratyekabuddhayānika pudgala*, тиб. *rañ sañs rgyas kyi theg pa'i gañ zag*);

3. личность, принадлежащая к пути бодхисаттв (санскр. *bodhisattvayānika pudgala*, тиб. *byañ chub sems dpa'i theg pa'i gañ zag*).<sup>12</sup>

В большинстве случаев *śrāvakayānika bodhisattva* в "Аштасахасрике Праджняпарамите" обозначается словом *śrāvaka* (тиб. *nan thos*). Наивысшее состояние шраваки — *arhattva* или *śrāvakatva*.<sup>13</sup> *Pratyekabuddhayānika bodhisattva* имеет соответственно вид *pratyekabuddha* (тиб. *rañ sañs rgyas*).

<sup>11</sup> AP, XVI, p. 159.

<sup>12</sup> AP, XXIV, p. 208.

<sup>13</sup> AP, XIV, p. 143.



Наивысшее состояние пратьекабудды – *pratyekabodhi*<sup>14</sup> или *pratyekaboddhatva*.<sup>15</sup>

*Mahāyānika bodhisattva* противопоставляется первым двум терминам. Таким образом, термины *śrāvakayāna* и *pratyekabuddhayāna* получают возможность слиться в единую формулу *śrāvaka-pratyekabuddhayāna*,<sup>16</sup> а *śrāvaka* и *pratyekabuddha* – в формулу *śrāvaka-pratyekabuddha*.<sup>17</sup>

*Mahāyānika bodhisattva* описывается в "Аштасахасрике" как основной тип бодхисаттв ("бодхисаттва" во втором значении, в более узком смысле).<sup>18</sup>

Но это не значит, что *śrāvakayānika bodhisattva* и *pratyekabuddhayānika bodhisattva* рассматриваются в "Аштасахасрике" как нечто внебуддийское.<sup>19</sup> Наоборот, по признанию "Аштасахасрики", они имеют свое авторитетное учение, восходящее, как и учение Праджняпарамиты, к самому Будде:

*bhagavān-āha – sa-nihsaranam-ānanda mayā dharmo deśitaḥ śrāvakayānikānām pratyekabuddhayānikānām bodhisattvayānikānām ca pudgalānām*.<sup>20</sup>

(Бхагаван сказал: "Я учил дхарме, о Ананда, для спасения лиц, принадлежащих к пути шраваков, принадлежащих к пути пратьекабудд, и принадлежащих к пути бодхисаттв.)

Отличающей чертой шраваков и пратьекабудд считается их стремление к спасению только самого себя. Мы имеем в нашем тексте прекрасное описание этого стремления:

<sup>14</sup> AP, III, p. 30.

<sup>15</sup> AP, XIV, p. 143.

<sup>16</sup> AP, XI, p. 115.

<sup>17</sup> AP, XII, p. 120.

<sup>18</sup> AP, XI, p. 115.

<sup>19</sup> AP, XXIV, p. 208.

<sup>20</sup> AP, XI, p. 116.

na hi subhūte bodhisattvena mahāsattvena-evaṃ śikṣitavyaṃ yathā śrāvakayānikāḥ pratyekabuddhayānikā vā pudgalāḥ śikṣante / kathaṃ ca subhūte śrāvakayānikāḥ pratyekabuddhayānikā vā pudgalāḥ śikṣante? teṣāṃ subhūte evaṃ bhavati - ekam-ātmanam damayisyāmaḥ, ekam-ātmanam śamayisyāmaḥ, ekam-ātmanam parinirvāpayisyāmaḥ, ity-ātma-dama-śamathā-parinirvāṇāya sarva-kuśalamūla-abhisamskāra-prayogān-ārabhante.<sup>21</sup>

(Бодхисаттва-махасаттва, о Субхути, не должен так учиться, как учатся лица, принадлежащие к пути шраваков или пратьекабудд? Как учатся лица, принадлежащие к пути шраваков и пратьекабудд? Они думают так: "Мы успокаиваем только одного атмана, мы усматываем только одного атмана, мы доводим до полной нирваны только одного атмана." Тогда, имея в виду успокоение, смирение и полную нирвану самого себя, они начинают усилия по возвращению благих корней.)

В этом смысле кажется вполне понятным утверждение, что бодхисаттва, который выбрал путь махаяны, одновременно должен вырабатывать в себе и качества, которые внешнему наблюдателю должны казаться подобными качествам шраваки (śrāvaka-guṇa),<sup>22</sup> по-видимому, в первой очереди для того, чтобы внешний (небуддийский) наблюдатель не мог бы проводить границу между разными персонологическими типами буддийской теории освобождения.

Достижение наивысшего состояния на уровне шраваков и пратьекабудд обозначается термином bhūtakotim sāksāt-karoti.<sup>23</sup> В данном контексте, т.е. в смысле достижения какого-то опре-

<sup>21</sup> AP, XI, p. II6.

<sup>22</sup> AP, XXV, p. 2I4.

<sup>23</sup> AP, XX, p. I84; XXIV, p. 206.

деленного состояния; этому состоянию противопоставляется *saṃva-jñatā* - "всезнание", как наивысший предел уровня бодхисаттвы.<sup>24</sup>

Как уже было сказано, внешний наблюдатель не может разграничить три основных типа бодхисаттвы.<sup>25</sup> Более того, находящийся на бодхисаттвьяне сам не может быть уверенным, что он преодолел уровни шраваков и пратьекабудд полностью.<sup>26</sup> Уверенность в этом смысле достигается только постепенным приобретением "искусности в средствах" (санскр. *ūrayakauśalya*, тиб. *thabs la mkhas pa*) и пониманием Праджняпарамиты.<sup>27</sup>

Термин "пратьекабудда" встречается в "Аштасахасрике" редко и не обогащает наши знания в этой мало изученной области буддологии. Но термин "шравака" и лица, определяющиеся этим словом; имеют в "Аштасахасрике" определенные позитивные значения. Это выражается в том, что термин "шравака", хотя не является основным компонентом теории освобождения "Аштасахасрики" (шраваки не могут достигать свой цели - освобождения самого себя),, функцией шраваков является поддержка стремлений бодхисаттвы-махасаттвы в достижении его цели. Помогать могут шраваки только своим знанием, своей способностью п о н и м а т ь (хотя и не достигать) наивысшее совершенное просветление (*anuttarā samyak-sambodhi*).<sup>28</sup>

В "Аштасахасрике" эта идея выражается уже в композиции самого текста: все основные говорящие лица (кроме Бхагавата)

<sup>24</sup> AP, XIII, p. 140; XIV, p. 143; XXIV, p. 206.

<sup>25</sup> AP, XXIV, p. 106.

<sup>26</sup> AP, XIV, p. 143.

<sup>27</sup> AP, XIV, p. 143. См. также Suzuki D.T. On Indian Mahayana Buddhism, p. 35.

<sup>28</sup> AP, V, p. 68.

в нашем тексте – шраваки: Субхути, Шарипутра, Ананда, Пурна и т.д. Анализ их взаимоотношений и различий их взглядов был бы чрезвычайно интересен в смысле реконструкции позиций хинаянистов в начале нашей эры. Но это не входит в задачи данной работы.<sup>29</sup>

В "Аштасахасрике" встречается и термин *āryaśrāvaka* (тиб. 'phags pa'i ñan thos).<sup>30</sup> Но нет основания думать, что существует оппозиция *śrāvaka* – *āryaśrāvaka*.

Хотя в "Аштасахасрике" не отрицается благотворное влияние шраваков и их значение в деле распространения буддизма, она (как махаянская сутра), разумеется, не может это считать заслугой самих шраваков. Уже в самом начале "Аштасахасрики" провозглашается:

*yat-kiṃcid-āyusman śāriputra bhagavataḥ śrāvakā bhāṣante deśayanti upadiśanti prakāśayanti samprakāśayanti, sa sarvas-tathāgatasya puruṣakāro veditavyaḥ.*<sup>31</sup>

(Достопочтенный Шарипутра, что бы шраваки Бхагавата не говорили, не учили и не объясняли, это все надо понимать как заслугу Татхагаты.)

Второе основное значение понятия "бодхисаттва", это – человек, который выбрал путь махаяны.<sup>32</sup> "Аштасахасрика" раз-

<sup>29</sup> Эта невероятно интересная задача, по-видимому, не может быть разрешена посредством слишком упрощенной схемы Э. Конзе, по которой, напр., Шарипутра описывается всегда как носитель низкого уровня понимания. (См. Conze E. *The Prajñāpāramitā Literature*, p. 13 ff.)

<sup>30</sup> AP, V, p. 60.

<sup>31</sup> AP, I, p. 2.

<sup>32</sup> В европейской буддологической литературе термин "Бодхисаттва" встречается в большинстве случаев в этом узком значении.

деляет три подтипа человека, обозначаемого этим понятием: *bodhisattvayānika pudgala*, *bodhisattva*, *bodhisattva-mahāsattva*.

*Bodhisattvayānika pudgala* встречается в "Аштасахасрике" лишь несколько раз, и в основном в ситуациях, где описывается отказ бодхисаттвы от Праджняпарамиты и стремление его читать сутры шраваков или пратьекабудд.<sup>33</sup> В таких ситуациях *bodhisattvayānika pudgala* имеет эпитет *alpa buddhika* (наделенный маленьким разумом).

Слово "бодхисаттва" встречается несколько больше. Но и оно используется весьма редко в позитивном смысле. Так, в XVI главе встречается фраза:

*yadi ca-āyusman subhūte sv-abhisambhavā bhaved-anuttarā samyaksambodhiḥ, na tv-evam gaṅgānadī-vāluka-upamā bodhisattvā vivarterann-anuttarāyāḥ samyaksambodheḥ.*<sup>34</sup>

(Если, достопочтенный Субхути, наивысшее совершенное просветление было бы легко достижимым, то огромное число бодхисаттв не вернулось бы назад от наивысшего совершенного просветления.)

Но в III главе мы найдем фразу:

*tan-ca bodhisattvānām upāyakaṣālyam prajñāpāramitā-nirjātaṃ veditavyam.*<sup>35</sup>

(Эту искусность в средствах бодхисаттв надо понимать как возникшую из Праджняпарамиты.)

По мнению диссертанта, этот пример нетипичен и показывает лишь терминологическую непоследовательность "Аштасахасрики":

<sup>33</sup> AP, XI, p. II5.

<sup>34</sup> AP, XVI, p. I57.

<sup>35</sup> AP, III, p. 39.

в действительности здесь имеется в виду "бодхисаттва-махасаттва"; так как по другим отрывкам "Аштасахасрики" можно делать вывод, что основное отличие "бодхисаттвы" от "бодхисаттвы-махасаттвы", это - отсутствие у первого *upāya-kauśalya*.<sup>36</sup> Это свойство имеет для бодхисаттвы-махасаттвы столь большое значение, что его отсутствие не может быть компенсировано даже практикованием пяти парамит и полной пониманием столь важных в махаяне понятий, как *śūnyata*, *ānimitta* и *apranihita*.<sup>37</sup>

Теперь рассмотрим основной термин в структуре праджняпарамитского понимания бодхисаттвы - *bodhisattva-mahasattva*.

Но прежде возникает вопрос: понимали ли сами праджняпарамитисты различие в употреблении этих терминов, или это было только каким-то подсознательным выражением их (в действительности невыполнимого) стремления разграничить и в то же время не разграничить их путь от пути хинаянистов. Наш вопрос обусловлен еще и тем обстоятельством, что в основных европейских переводах "махасаттву" обычно переводят как эпитет бодхисаттвы - "великосущный" или "великое существо", и таким образом это понятие потеряет терминологическое значение.<sup>38</sup>

Но уже великий индийский комментатор "Праджняпарамиты" Харибхадра объясняет значение слова "махасаттва" вполне терминологически:

<sup>36</sup> AP, XVI, p. I55; XI, p. II2.

<sup>37</sup> AP, XVI, p. I55.

<sup>38</sup> См. напр. Conze E. *Buddhist Wisdom Books*. London, 1958, p. 22: "The Bodhisattvas, the great beings".

śrāvakā api syūr-evam ity-āha — mahāsattva iti.<sup>39</sup>

(Шраваки тоже считались бы (бодхисаттвами), поэтому сказано "махасаттва".)

Так как этот комментарий объясняет именно содержание термина "бодхисаттва-махасаттва", то здесь явно имеется в виду, что без эпитета "махасаттва" понятие "бодхисаттва" имело бы значение, которое в нашем исследовании приводилось первым. Что касается понимания праджняпарамитистами различия между терминами "бодхисаттва" и "бодхисаттва махасаттва" во втором значении понятия "бодхисаттвы", то этот вопрос остается пока открытым.

В "Аштасахасрике" приводится три определения термина "махасаттва". Первый принадлежит Бхагавату, второй — Шарипутре, третий — Субхути.

I. mahataḥ sattva-rāṣeḥ mahataḥ sattva-nikāyasya agratām kārayiṣyati, tena-arthena bodhisattvo mahāsattva ity-ucyate.<sup>40</sup>

(Он поможет достигнуть большому собранию существ, большому скоплению существ наивысшее, поэтому говорят "бодхисаттва-махасаттва")

II. mahatyā ātmaḥṣṭyāḥ sattvaḥṣṭyāḥ jīvaḥṣṭyāḥ pudgalaḥṣṭyāḥ bhavaḥṣṭyāḥ vibhavaḥṣṭyāḥ ucchedaḥṣṭyāḥ śāśvataḥṣṭyāḥ svakāyaḥṣṭyāḥ, etāsām-evam-ādyānām ḥṣṭīnām prahāṇāya dharmam deśayiṣyati-iti, tena-arthena bodhisattvo mahāsattva ity-ucyate.<sup>41</sup>

(Он провозглашает дхарму в целях уничтожения великого заблуждения о существовании души, великого заблуждения о существо-

<sup>39</sup> AP, p. 282.

<sup>40</sup> AP, I, p. 9.

<sup>41</sup> AP, I, p. 9–10.

вания становления, великого заблуждения о существовании не-  
становления, великого заблуждения о существовании уничтоже-  
ния, великого заблуждения о существовании вечности, великого  
заблуждения о существовании собственного тела и других заблуж-  
дений — поэтому говорят "бодхисаттва-махасаттва".)

III. Bodhisattvo mahāsattva iti bhagavan-ucyate / yad-  
api tad-bhagavan bodhicittam sarvajnatācittam-anāsravam cittam-  
asamaṃ cittam-asama-samaṃ cittam-asādhāraṇam sarva-śrāvaka-  
pratyekabuddhaiḥ, tatra-api citte asakto paryāraṇaḥ / tat-  
kasya hetoḥ? tathā hi tat-sarvajnatā-cittam-anāsravam-aparya-  
raṇam tat, yad-api tat-sarvajnatā-cittam-anāsravam-aparya-  
raṇam / tatra-api citte asakto 'paryāraṇaḥ / tena-arthena  
bodhisattvo mahāsattva iti saṃkhyāṃ gacchati.<sup>42</sup>

(Говорят, о Бхагават, "бодхисаттва-махасаттва". Поэтому,  
что он остается непривязанным и неокутанным даже в мысли о про-  
светлении, в мысли о всезнании, в мысли, где нет истечения,  
в неравной мысли, в равной мысли, т.е. в мыслях, которые недос-  
тупны всем шравакам и пратъекабуддам. Почему так? Потому что  
эта мысль о всезнании и есть без истечения и поэтому она нео-  
кутана. Так как эта мысль о всезнании — мысль без истечения и  
неокутана, он и остается в мысли непривязанным и неокутанным.  
Поэтому обозначают "бодхисаттва-махасаттва".)

Различия в приведенных определениях видны сразу. Эти явно  
существенные различия имеют глубокий смысл. Точку зрения Бха-  
гавата можно считать чисто махаянистской: здесь говорится толь-  
ко об отношениях между людьми и бодхисаттвой-махасаттвой, где  
бодхисаттва-махасаттва субъект, а люди — объект. Определение

<sup>42</sup> AP, I, p. IO.



Шарипутры – хинаянистское: уничтожение разных "дришти" имеет смысл прежде всего в контексте сутр хинаяны.<sup>43</sup> Существование этого отрывка в "Аштасахасрике" – явление довольно загадочное: он не имеет абсолютно никакого отношения к учению Праджняпарамиты и даже к другим высказываниям Шарипутры.

Субхути говорит мысли, которые можно считать чисто праджняпарамитскими (так как там излагается праджняпарамитский аспект доктрины "шуньята").<sup>44</sup> Но махаянский подход в "классическом смысле" (как в высказывании Бхагавата) у Субхути отсутствует. Это и понятно: Субхути представляет в "Аштасахасрике" шраваков, а те способны понимать чрезвычайно тонкие логические конструкции (в том числе и праджняпарамитские), но не способны постичь основной смысл понятия "бодхисаттвы" в контексте махаяны – помогать людям достичь более высокого состояния.

Точки зрения Субхути и Бхагавата – это лишь разные аспекты концепции "бодхисаттвы-махасаттвы". Вот как это декларируется в "Аштасахасрике":

*dvābhyāṃ subhūte dharmābhyāṃ samanvāgato bodhisattvo  
mahāsattvas -tasmin samaye durdharṣo bhavati mārāḥ pāpiyo-  
bhīr-māraḥ kayīkabhīr-vā devatābhiḥ / kathamābhyāṃ dvābhyāṃ?  
yad-uta sarva-sattvāś-ca-asya aparītyaktā bhavanti, sarva-*

<sup>43</sup> См., напр., палийское соответствие "дришти" – *ditṭhi* в "Дигха-никае" (I, 3I; II, I3 и 45) и в "Мадджхима-никае" (I, 40) и т.д.

<sup>44</sup> См. мою статью: Мялль Л. Об одном возможном подходе к пониманию *śūnyavāda*. – В сб.: *Terminologia Indica*. I. Тарту, 1967, с. 3–24.

dharmāś-ca anena śūnyatāto vyavalokitā bhavanti / ābhyāṃ su-  
bhūte dvābhyāṃ dharmābhyāṃ samanvāgato bodhisattvo mahāsattvo  
durdharṣo bhavati mārāḥ pāpīyobhir-māra-kāyikābhir-vā  
devatābhiḥ.<sup>45</sup>

(Наделенный двумя дхармами бодхисаттва-махасаттва, о  
Субхути, является трудно достижимым для Мар и похожих на  
Мар божеств. Какими двумя дхармами? Он не покидает ни одного  
существа, и он смотрит на все дхармы с точки зрения шуньяты.  
Наделенный этими двумя дхармами бодхисаттва-махасаттва, о  
Субхути, является трудно достижимым для Мар и похожих на Мар  
божеств.)

Аспект Субхути – понимание бодхисаттвой-махасаттвой тео-  
рии "сарва-дхарма-шуньята" – является объектом исследования  
в главе "Дхарма" данной диссертации, поэтому я здесь больше  
не буду останавливаться на этом. Приведем еще один пример,  
по которому будет видно переплетение этих двух уровней в  
структуре "Аштасахасрики".

В XV главе "Аштасахасрики" Бхагават возвещает, что бод-  
хисаттва-махасаттва должен быть для "мира":<sup>46</sup>

trāṇa	skyob pa	защитник
śarana	skyabs	убежище
lāyana	gnas	место отдыха
parāyana	dpuñ gñen	крайний предел
dvīpa	gliñ	остров
āloka	snañ	свет
parināyaka	yoñs su dren	вождь
gati	rten	опора

<sup>45</sup> AP, XXVII, p. 221-222.

<sup>46</sup> AP, XV, p. 146.

С первого взгляда кажется, что приведенные слова принадлежат чисто махаянистской трактовке бодхисаттвы-махасаттвы: бодхисаттва должен каким-то образом служить миру (т.е. людям). Но интересно здесь то, что основные положения Бхагават доказывает средствами Праджняпарамиты, т.е. уровня "сарва-дхарма пуньяты".

Рассмотрим здесь одно, на мой взгляд, самое интересное доказательство: почему бодхисаттва должен быть *lokasya parāyana* – "крайний предел" (спасения) для мира (людей)? Это доказательство основывается на сходстве форм слов *parāyana*, *param*, *pāramitā*.<sup>47</sup>

*Param* ("тот берег", "трансцендентальность", "запредельность") в этом доказательстве приводится как основание для единства всех сканд и вообще всех дхарм:

*yatha ca subhūte param tathā rūpaṃ /.../ yathā ca subhūte rūpaṃ, evaṃ vedanā saṃjñā saṃskārāḥ / vijñānaṃ param tathā sarvadharmaḥ.*<sup>48</sup>

(Как, о Субхути, (существует) запредельность, так (существует) форма... Как, о Субхути, форма, а также чувство, восприятие, волевые импульсы и сознание запредельны, так и все дхармы.)

Так как все дхармы здесь имеют одну общую характеристику (т.е. *param*), то бодхисаттва-махасаттва не должен с ними производить операцию.

<sup>47</sup> Тибетский перевод не способен таким образом передать даже формальную структуру этого доказательства, так как соответствием *parāyana* в тибетском переводе служит *dpriṅ gñen* (наивысший помощник), соответствием *param* – *pha rol*, соответствием *pāramitā* – *pha rol tu phyin pa*.

<sup>48</sup> AP, XV, p. 147.

yat-tat-param na tatra kaścīd-vikalpaḥ / avikalpatvāt-subhūte bodhisattvair-mahāsattvair-abhisambuddhā eva bhavati sarvadharmāḥ.

(То, что является трансцендентальностью, там нет никакой конструкции. Благодаря неконструированию, о Субхути, бодхисаттва-махасаттва понимает все дхармы.)

Махаянский аспект концепции бодхисаттвы-махасаттвы в "Аштасахасрике" разработан довольно слабо. Мы встречаем здесь формулы, знакомые уже по канону хинаянистов (где они выражают отношение будд людям: maitrī-vihārin, karuṇā-vihārin, muditā-vihārin, upekṣa-vihārin.<sup>49</sup>

Во многих случаях целью бодхисаттв-махасаттв называется доставление пользы и счастья людям: lokahita, lokasukha, lokānukampa.<sup>50</sup>

В XI главе "Аштасахасрики" изложена краткая формула стремлений бодхисаттвы-махасаттвы:

ātmanam ca tathatāyām sthāpayiṣyāmi sarva-loka-anugrahāya, sarva-sattvān-api tathatāyām sthāpayiṣyāmi, aprameyam sattva-dhātum parinirvāpayiṣyāmi.<sup>51</sup>

(Я помещу себя в таковость, чтобы поддерживать весь мир; затем помещу все существа в таковость и поведу неизмеримое множество существ в паринирвану.)

Эта формула противопоставляется программе шраваков.

<sup>49</sup> AP, XVIII, p. 344.

<sup>50</sup> См., напр., AP, XV, p. I46.

<sup>51</sup> AP, XI, p. II6.

Везде в "Аштасахасрике" бодхисаттва-махасаттва называется *duṣkara-kāraṇa* (совершатель тяжелой работы).<sup>52</sup> Этот эпитет встречается при описании обоих аспектов бодхисаттвы-махасаттвы, и смысл его не требует никаких сложных комментариев: трудно понимать учение Праджняпарамиты и трудно стать человеком, искренне думающим и заботящимся о благе не самого себя, а всех существ, и притом конкретно, а не абстрактно.<sup>53</sup>

Но "Аштасахасрика" описывает возможность выполнения такого желания в столь парадоксальном виде, который неподготовленному читателю неизбежно кажется утверждением невозможности какого-либо прогресса в этом направлении:

*īha subhūte bodhisattvasya mahāsattvasya-evaṃ bhavati-  
aprameyā mayā sattvāḥ parinirvāpayitavyā iti / asaṃkhyeyā mayā  
sattvāḥ parinirvāpayitavyā iti / na ca te santi yair ye pari-  
nirvāpayitavya iti / sa taṃs-tāvataḥ sattvān parinirvāpayati /  
na ca sa kaścid-sattvo yaḥ parinirvāto yena sa parinirvāpito  
bhavati.*<sup>54</sup>

(Здесь, о Субхути, бодхисаттва-махасаттва думает так:  
"Я должен вести в паринирвану многие существа. Я должен  
вести в паринирвану бесчисленные существа. Но нет тех, кого  
должно вести в паринирвану. Поэтому он ведет эти существа в  
паринирвану. Но нет ни одного существа, кто достиг бы пари-  
нирваны и кто вел бы в паринирвану.)

<sup>53</sup> Мы вполне можем переводить *loka* как "человечество", имея в виду, что оно имеет значение "человечество для данной личности", т.е. "достижимая для наблюдателя совокупность людей".

<sup>54</sup> AP, I, p. 10.

Градации на уровне бодхисаттвы-махасаттвы довольно существенны. В основном определенное состояние на уровне бодхисаттвы-махасаттвы зависит от быстроты усвоения "Праджняпарамиты (т.е. понимания сутр "Праджняпарамиты").<sup>55</sup>

По-видимому, находящиеся на самой низкой ступени бодхисаттвы-махасаттвы это те, которые не понимают "Праджняпарамиту (а бодхисаттва-махасаттва более высокого уровня должен понять сразу же, при первом соприкосновении с текстом).<sup>56</sup>

Бодхисаттва-махасаттва, находящийся на низкой ступени развития, имеет такие эмоции, как māna, atimāna, mānātimāna, miṭhyamāna, abhimāna, т.е. гордость, гордыню и презрение по отношению к другим людям. Эти эмоции в "Аштасахасрике" оцениваются как негативные, так как именно они не позволяют бодхисаттве-махасаттве достичь самых высоких состояний — всезнания (sarvajnatā) и наивысшего совершенного просветления (anuttarā samyaksambodhi).<sup>57</sup>

Гордость и другие негативные эмоции или свойства образуют тот комплекс у бодхисаттвы-махасаттвы, который обозначают термином "загрязненность" (kleśa, non-moṅs-ra).<sup>58</sup> "Аштасахасрика" оценивает бодхисаттв-махасаттв, имеющих клеши, явно негативно. Нам будет интересно наблюдать описание социальной роли таких бодхисаттв-махасаттв, которое, на мой взгляд, может быть отражением той борьбы мнений, имевшей тогда место в общине буддистов.

<sup>55</sup> AP, X, p. II4.

<sup>56</sup> AP, XXI, p. I9I.

<sup>57</sup> AP, XXI, p. I9I.

<sup>58</sup> AP, XXIV, p. 207.

te bodhisattvā mahāsattvā lābhasatkāreṇa bhaviṣyanti,  
ādeya-vācaṇāś-ca bhaviṣyanti / te tayā ādeya-vācanatāyā bahu-  
janam grayayīṣyanti.<sup>59</sup>

(Те бодхисаттвы-махасаттвы, (которые имеют клеши), полу-  
чат достижение и честь и станут хорошими ораторами. Как хоро-  
шие ораторы, они окажут влияние на многих людей.)

Противоречия в буддийской общине того времени проявляются  
и в отношении "Аштасахасрики" к проблеме отшельничества.

"Аштасахасрика" описывает как помощников Мары тех, которые  
требуют от людей отшельничества (viveka) в полном смысле  
этого слова – т.е. отделения от человеческого общества и  
жизни в лесах (araṇya) и джунглях (vanaprastha).<sup>60</sup> В Индии  
в течение всей ее истории отшельничество сыграло важную роль  
не только в сфере религии (в узком значении этого слова),  
но и как один из регулирующих механизмов общества.<sup>61</sup>

Поэтому "Аштасахасрика" как будто не выступает против  
отшельничества. Она не выступает здесь (как и в других сход-  
ных ситуациях) против понятия viveka ("отшельничество").  
Она не говорит, что отшельничество дурно или что не следует  
отделяться от общества. Наоборот – в "Аштасахасрике" пропо-  
ведуются идея отшельничества. Только при этом говорится, что  
отшельничество надо понимать правильно. И правильное его  
понимание – не отделение от общества, а отделение от т.н.

<sup>59</sup> AP, XXIV, p. 207.

<sup>60</sup> AP, XXI, p. 194.

<sup>61</sup> AP, XXI, p. 195. Об этом свидетельствует противопоставление  
последних периодов жизни первым.

духовной активности (*manasikāra*) шраваков и пратьекабудд, а что касается того, живет ли человек в городе или в джунглях, то это не имеет никакого отношения к истинному отшельничеству.

Взаимоотношения бодхисаттв-махасаттв с буддами — также объект рассмотрения "Аштасахасрики". Оно выражается в термине *vyākaraṇa* (тиб. *luñ bstañ pa*), который обычно переводится на европейские языки как "предсказывание",<sup>62</sup> Предсказывание совершается каким-либо буддой в момент, когда бодхисаттва-махасаттва достиг определенного состояния. После *vyākaraṇa* бодхисаттва-махасаттва достигает нового уровня: *vyākṛta bodhisattva mahasattva*.<sup>63</sup>

Состояния *vyākṛta* достигают не все бодхисаттвы-махасаттвы, а только те, которые правильно понимают "Праджняпарамиту". Это в свою очередь предполагает их пребывание в течение многих жизней на пути махаяны. Такой бодхисаттва-махасаттва имеет в "Аштасахасрике" эпитет *cirayāna-samprasthita* ("тот, который уже давно вступил на колесницу"),<sup>64</sup> этому противопоставляется термин *nayayāna-samprasthita* ("тот, который недавно вступил на колесницу").<sup>65</sup>

Процесс *vyākaraṇa* описывается в "Аштасахасрике" на примере самого Шакьямуни (Бхагавата), которому будда Дипанкара предсказал его будущее. В общей-то это совпадает с давно известной легендой о Будде:

<sup>62</sup> См., напр., Conze, AP, p. 142.

<sup>63</sup> AP, XXIV, p. 208.

<sup>64</sup> AP, X, p. 106.

<sup>65</sup> AP, VIII, p. 67.



bhaviṣyasi tvam mānavaka anāgate 'dhvani śākyamunir-  
nāma tathāgato 'rhan samyakṣambuddhah.<sup>66</sup>

(В будущем ты станешь татхагатом, архатом, совершенным буддой по имени Шакьямуни.)

Сам Шакьямуни производит vyākaraṇa с Гангадеви Бхагини, которая в будущем должна стать буддой Суварнапушпа.<sup>67</sup>

Выделив vyākṛta bodhisattva mahāsattva в особый подтип бодхисаттв-махасаттв, "Аштасахасрика" не разрешает проблемы: как бодхисаттва-махасаттва сможет узнать о своей принадлежности или непринадлежности к vyākṛta bodhisattva mahāsattva. Это, как и многое другое остается в "Аштасахасрике" неопределенным, и в этом, как мне кажется, проявляется тенденция к шуньяте. Так, правильным поведением бодхисаттвы-махасаттвы считается только такое поведение, когда он не думает:

Ayam dharmo vyākṛto 'nuttarāyām samyakṣambodhau, ayam dharmo vyākariṣyate 'nuttarāyām samyakṣambodhau, ayam dharmo vyākṛīyate 'nuttarāyām samyakṣambodhau.<sup>68</sup>

(Эта дхарма — предназначена в наивысшее совершенное просветление, эта дхарма будет предназначена в наивысшее совершенное просветление, эта дхарма предназначается в наивысшее совершенное просветление.)

Следующим подтипом бодхисаттвы-махасаттвы можно считать avinivartanīya bodhisattva mahāsattva (бодхисаттва-махасаттва, который не вернется назад). В каком-то смысле термины

<sup>66</sup> AP, XIX, p. 182.

<sup>67</sup> AP, XIX, p. 181.

<sup>68</sup> AP, XVIII, p. 170.

vyākṛta bodhisattva mahāsattva и avinivartanīya bodhisattva mahāsattva очень близки и обозначают будто бы один и тот же подтип бодхисаттв-махасаттв; т.е. "Аштасахасрика" называет всех бодхисаттв-махасаттв, имя которых вспоминает Будда, avinivartanīya bodhisattva mahāsattva. Но по другим текстовым ситуациям vyākṛta bodhisattva mahāsattva может еще падать вниз от своего уровня.

Уровень avinivartanīya bodhisattva mahāsattva — наивысшее состояние, достигаемое бодхисаттвой. Интересно отметить, что в некоторых аспектах его сравнивают с уровнем архата (т.е. наивысшим пределом пути шраваков). В частности, это выражается в одинаковом понимании татхаты.<sup>69</sup>

В плане знания (jñāna)<sup>70</sup> вообще, avinivartanīya bodhisattva mahāsattva описывается достигшим безграничного (ananta, aprāyanta) знания.<sup>71</sup> Но интересно, что нигде не встречается намека на то, что им достигнуто всезнание (sarvajñatā).

По-видимому, и avinivartanīya bodhisattva mahāsattva сам не сознает своего пребывания в этом состоянии. Но это очень интересное психологическое наблюдение авторов "Аштасахасрики", что "у него нет сомнения" (vicikitsa, saṃśaya) в этом.<sup>72</sup> Это значит, что для avinivartanīya bodhisattva mahāsattva уже не существует различия между разными уровнями

<sup>69</sup> AP, XVI, p. 167.

<sup>70</sup> Знание — чрезвычайно важное понятие в буддизме и в индийской философии вообще. В буддизме одним из главных критериев построения типологий личностей является именно уровень знания данной личности.

<sup>71</sup> AP, XVIII, p. 170.

<sup>72</sup> AP, XVI, p. 167.

бодхисаттвы. Развитие бодхисаттвы до уровня *avinivartanīya bodhisattva mahāsattva* не означает сохдания высокоразвитой, но узкоспециализированной личности; наоборот, бодхисаттва превращается во всеобъемлющее существо, которое содержит в себе все персонологические типы любой классификации.

Глава XVII в "Аштасахасрике" носит название - *Avinivartanīya-ākāra-līṅga-nimitta-parivarta* (Глава об атрибутах, приметах и знаках необращаемости). На первый взгляд изложенное там противоречит нашему утверждению, что *avinivartanīya bodhisattva mahāsattva* сам не интересуется своим положением. Но в самом деле подтверждение нашей точки зрения находится уже в самом начале главы, во вступительном вопросе Субхути:

*avinivartanīyā bhagavan bodhisattvasya mahāsattvasya ke ākārah, kāni līṅgāni, kāni nimittānā? Katham vā bhagavan vyaṁ jānīyāma ayaṁ-avinivartanīyo bodhisattvo mahāsattva iti.*<sup>73</sup>

(Какого атрибуты, о Бхагават, каковы приметы и каковы знаки необращаемого бодхисаттвы-махасаттвы? Как мы сможем узнать - "это необращаемый бодхисаттва-махасаттва"?)

Из постановки вопроса видно, что эти атрибуты, приметы и знаки имеют значение только для внешнего наблюдателя, а не для него самого.

Число этих атрибутов довольно велико. Некоторая часть их относится к физическому состоянию бодхисаттвы.

*Avinivartanīya bodhisattva mahāsattva* описывается как совершенно здоровый, без всякой болезни человек.<sup>74</sup> Чрезвычай-

<sup>73</sup> AP, XVII, p. 161.

<sup>74</sup> "na vikāṇḍriya bhavati." (AP, XVII, p. 166.)

но интересно, что здесь среди прочих, упоминается и способность *avinivartanīya bodhisattva mahāsattva* половой жизни.<sup>75</sup>

Отношение *avinivartanīya bodhisattva mahāsattva* с окружающим его миром (людей) представляется весьма интересным и сложным. Уже раньше было сказано об отрицательном отношении "Аштасахасрики" к отшельничеству. *Avinivartanīya bodhisattva mahāsattva* человек, который может жить и как домохозяин.<sup>76</sup> Но все же он — не обыкновенный человек, хотя он может совершать такие же поступки, как и обыкновенные люди.

"Аштасахасрика" описывает подробно те объекты, разговор о которых не должен интересовать *avinivartanīya bodhisattva mahāsattva*. Эти объекты называются — *prthagjana-rati-kāthā* (разговор, радующий обыкновенного человека). В XVII главе мы найдем их подробный перечень:

1. <i>rājan</i>	царь
2. <i>caura</i>	вор
3. <i>senā</i>	войско
4. <i>yuddha</i>	война
5. <i>grāma, nagara, nigama, janapada, rāṣṭra, rājadhani</i>	деревня, город, городище, государство, царство, столица
6. <i>ātman</i>	душа (я, сам)
7. <i>amātya, mahāmātra</i>	министр, советник

<sup>75</sup> "*puruṣavṛṣabha-indriya-samanvayataś-ca bhavati, na asatpuruṣaḥ*. Конзе переводит это: "He possesses the organs of virile man, not those of an impotent man." (Conze, AP, p. 126.)

<sup>76</sup> Conze, AP, p. 126.

- |  |  |
|--|--|
| 8. strī, puruṣa, apuṃsaka  | женщина, мужчина, гермафродит                                |
| 9. yāna, udyāna, vihāra, prasāda, saras, tadāga, puṣkarinī, vana, ārāma, śaila | колесница, парк, пристанище, озеро, пруд, лес, роща, скала   |
| 10. yakṣa, rākṣasa, preta, piśāca, kaṭapūtana, kumbhāṇḍa                       | (названия разных мифологических существ)                     |
| 11. anna, pāna, vastra, abhāraṇa, gandha, mālya, vilepana                      | пища, питье, одежда, украшение, благовонье, гирлянды, помада |
| 12. vīthī, catvara, śṛṅgātaka, viśikhā, paṇa, śibikā, kuṭumba                  | дорога, перекресток, улица, рынок, игра, паланкин, семья     |
| 13. gītā, nr̥tya, ākhyāyikā, naṭa, cāraṇa, nartaka                             | песня, танец, повесть, актер, артист, странствующий певец    |
| 14. sāgara, nadī, dvīpa <sup>78</sup>  | море, река, остров   |

В этой работе я не буду обращать внимания на важность этого списка для науки, изучающей социальную структуру древней Индии. Нас интересует здесь прежде всего то, что в этом списке изложены все основные компоненты жизни среднего образованного человека того времени.<sup>79</sup>

<sup>77</sup> Здесь явно не имеется в виду "яна" в смысле буддийского пути, хотя в принципе, в смысле наивысшего уровня праджня-парамиты, разговор и об этом был бы бессмысленным.

<sup>78</sup> AP, XVII, p. I66-I67.

<sup>79</sup> Отметим лишь одно интересное обстоятельство: тремя самыми важными предметами разговора, а это значит, что и тремя самыми волнующими проблемами того времени, были – правители, грабежи и войны.

Но то, что *avinivartanīya bodhisattva mahāsattva* не интересуется этими проблемами, не значит, что он должен все свои думы посвящать "спиритуалистическим" вопросам. Ибо из нашего текста следует, что *avinivartanīya bodhisattva mahāsattva* не говорит (а значит — и не думает) и о Праджняпарамите.<sup>80</sup> Это понятно, ибо Праджняпарамита — предмет занятий лишь на определенном уровне пути бодхисаттвы — на уровне бодхисаттвы-махасаттвы. Из этого следует, что "Аштасахасрика Праджняпарамита" была, по видимому одним из первых письменно зафиксированным текстом, в котором заявляется, что он нужен лишь до достижения определенного уровня развития человека, после чего он становится ненужным.<sup>81</sup>

Особое место среди терминов, обозначающих разные ступени развития бодхисаттвы, занимают "кулапутра" (*kulaputra*) и "куладухитр" (*kuladuhitr*). Обычно их переводят: "сын из хорошей семьи" и "дочь из хорошей семьи". Представляется, что в "Аштасахасрике", как и в других праджняпарамитских сутрах эти слова не имеют значения к принадлежности к какому-либо высокому социальному слову.<sup>82</sup> "Кулапутра" и "куладухитр"

<sup>80</sup> AP, XVII, p. 164.

<sup>81</sup> В европейской мысли мы встречаем ту же идею у Виттгенштейна (см. Виттгенштейн Л. Логико-философский трактат. М., 1960).

<sup>82</sup> Э. Конзе толкует эти термины так: "A *kulaputra* possesses either a good spiritual endowment, or a good social position, or both. The word is regularly used as a polite form of address, and has no very precise meaning. (Conze E. Buddhist Wisdom Books. London, 1958, p. 24.)"

обозначают какую-то неопределенную ступень в пути бодхисаттвы, причем, в большинстве случаев, как мне кажется, именно ступень бодхисаттвы-махасаттвы (но не ступень *avinivartanīya bodhisattva mahāsattva*). В "Аштасахасрике" встречается также термин *bodhisattvayānika kulaputra*, который можно считать синонимом *bodhisattvayānika pudgala*.

Важно отметить здесь то, что если по другим терминам, обозначающим разные уровни бодхисаттвы (и, в частности, возможность принадлежности к бодхисаттваяне женщин) то по терминам "кулапутра" и "куладухитр" становится ясным, что бодхисаттваяна — это путь и для женщин и для мужчин.

## §2. Использование текста как средства психического воздействия

Как было сказано уже в первой главе, "Аштасахасрика Праджняпарамита" как текст выполняет и роль гуру — духовного наставника бодхисаттвы-махасаттвы.<sup>83</sup> Точнее, роль гуру выполняет система "текст "Аштасахасрики" — бодхисаттва-махасаттва", но при этом благодаря особой организации текста "Аштасахасрика" имеет возможность активно влиять на психику читающего.

Эта особая организация выражается в инструкциях, которые встречаются в некоторых текстовых ситуациях. Все они обращены прямо к бодхисаттве-махасаттве, прочитавшего именно предшествующую инструкции часть текста. Инструкции имеют в виду

<sup>83</sup> О понятии "гуру" в буддизме см. работы Гюнтера: Guenther H.V. *The Teacher and the Student*. — In: Maitreya. Vol. 5. 1974, p. 39-49; Guenther H.V. *Tibetan Buddhism in Western Perspective*. Emeryville, 1977.

состояние психики читающего в данный момент и они были непригодны при других текстовых ситуациях.

Часть инструкций "Аштасахасрики" можно свести к единой формуле:

"Если у бодхисаттвы-махасаттвы при чтении "Аштасахасрики" не возникает состояния X, то он может продолжать чтение."

Инструкции такого типа приводятся после особых текстовых ситуациях, которые в самой "Аштасахасрике" называются "разговорами о глубоких дхармах".<sup>84</sup> Вот два примера:

I. bodhisattvo bodhisattva iti yad-idam bhagavan-ucyate, katamasya-etad-bhagavan dharmasya-adhivacanam yaduta bodhisattva iti? na-aham bhagavams-tam dharmam samanupaśyāmi yaduta bodhisattva iti / tam-apy-aham bhagavan dharmam na samanupaśyāmi yaduta prajñāpāramitā nāma, so 'ham bhagavan bodhisattvam vā bodhisattvadharmam vā avindan anupalabhamāno 'samanupaśyan, prajñāpāramitām-apy-avindan anupalabhamāno 'samanupaśyan katamam bodhisattvam katamasyām prajñāpāramitāyām avavadīṣyāmi anuśīṣyāmi?<sup>85</sup>

(Говорят, о Бхагават, "бодхисаттва". Названием какой дхармы, о Бхагават, служит этот "бодхисаттва"? Я не вижу, о Бхагават, эту дхарму - "бодхисаттва". И я не вижу, о Бхагават, эту дхарму - "праджняпарамита". Так как я не нахожу, не воспринимаю и не вижу бодхисаттву или дхарму "бодхисаттва" и не нахожу, не воспринимаю и не вижу праджняпарамиту, - о каком бодхисаттве, о какой праджняпарамите я буду говорить и учить?)

<sup>84</sup> См., напр., AP, XVII, p. 184.

<sup>85</sup> AP, I, p. 3.



II. na khalu punaḥ subhūte bodhisattvo mahāsattvaḥ prajñā-pāramitāyāṃ caran vivardhate vā parihīyate vā / yathā-eva subhūte prajñāpāramitā śūnya, sā na-eva vivardhate na ca parihīyate, evaṃ-eva subhūte bodhisattvo mahāsattvaḥ śūnyaḥ / sa na-eva vivardhate, na ca parihīyate / yataḥ subhūte yathā-eva prajñāpāramitā śūnya, sā na-eva vivardhate na ca parihīyate evaṃ-eva subhūte bodhisattvo mahāsattvaḥ śūnyaḥ / sa na-eva vivardhate, na ca parihīyate / tato bodhisattvo mahāsattvo bodhaye samudāgacchati, evaṃ ca anuttarāṃ samyak sambodhim abhisambudhyate.<sup>86</sup>

(Бодхисаттва-махасаттва, о Субхути, который движется в Праджняпарамите, не увеличивается и не уменьшается.<sup>87</sup> Как, о Субхути, Праджняпарамита пуста и она не увеличивается и не уменьшается, так, о Субхути, пуст и бодхисаттва-махасаттва. И он не увеличивается и не уменьшается. Так, о Субхути, бодхисаттва-махасаттва приближается к просветлению; так он понимает наивысшее совершенное просветление.)

Приведенные примеры типологически очень похожи на коаны дзен-буддизма: и те и другие основаны на т.н. парадоксальной логике.<sup>88</sup> В практике дзен-буддизма наставники стремятся при помощи парадоксов довести учеников до состояния психического шока, который как будто бы ускоряет процесс достижения просветления (сатори).

<sup>86</sup> AP, XXII, p. 201.

<sup>87</sup> В смысле духовного развития.

<sup>88</sup> См. Fromm E. *Zen Buddhism and Psychoanalysis*. London, 1960, p. 10. Судзуки считал дзен-буддизм прямым продолжением учения Праджняпарамиты. (Suzuki D.T. *The Philosophy and Religion of the Prajñāpāramitā*, p. 33.)

В "Аштасахасрике" отсутствие состояния X полагается не-  
пременным у с л о в и е м достижения просветления. На мой  
взгляд, шок дзен-буддизма и состояние X "Аштасахасрики" - типо-  
логически сходные состояния психики. Если это так, то в этом  
заключается огромное различие практики дзен-буддизма и Прадж-  
няпарамиты.

В санскритском тексте я выделил восемь разных способов  
описания отсутствия состояния X:

1. cittam na avalīyate na samlīyate na viśīdati na vi-  
śādam-āpadyate, na-asya vipr̥sthī-bhavati mānasam, na bhagna-  
pr̥sthī-bhavati, na uttrasyati na samtrasyati na samtrāsam-  
āpadyate.<sup>89</sup>

2. na-avalīyate na samlīyate na viśīdati na viśādam-  
āpadyate, na asya vipr̥sthī-karoti mānasam, na bhagnapr̥sthī-  
karoti, na-uttrasyati na samtrasyati na samtrāsam-āpadya-  
te.<sup>90</sup>

3. na uttrasyati na samtrasyati na samtrāsam-āpadyate.<sup>91</sup>

4. na uttrasyati na samtrasyati na samtrāsam-āpadyate  
na samsīdati.<sup>92</sup>

5. na samsīdati.<sup>93</sup>

6. na-avalīyate na samlīyate na vipr̥sthī-bhavati, na  
uttrasyati na samtrasyati na samtrāsam-āpadyate, na kāṅkṣati  
na vicikitsati na dhandhāyate.<sup>94</sup>

<sup>89</sup> AP, I, pp. 3, 4, 5.

<sup>90</sup> AP, X, pp. 104, 112.

<sup>91</sup> AP, I, pp. 9, 11; X, p. 106.

<sup>92</sup> AP, XXII, p. 201.

<sup>93</sup> AP, XVII, p. 163.

<sup>94</sup> AP, XV, p. 150.

7. cittam na-avalīyate na samlīyate na prsthī-bhavati.<sup>95</sup>

8. na bhavati cittasya-avalīnatvam, na bhavati dhandhayitatvam, na bhavati cittasya-anyathatvam.<sup>96</sup>

Как видно, расхождения между разными вариантами довольно велики, даже так велики, что предположение, будто бы мы имеем дело с описанием одного и того же состояния, может показаться неправдоподобным.

Переводы "Аштасахасрики" на немецкий и английский языки, показывают, что ни М. Валлезер, ни Э. Конзе не представляли с достаточной точностью содержание интересующего нас состояния. Во-первых, они не переводили последовательно: один и тот же санскритский вариант выглядит в их переводах по-разному (напр., вариант I, который и в переводе Валлезера и в переводе Конзе имеет три разных облика). Во-вторых, они (а Конзе и в большинстве случаев) дали сокращенный перевод. Не служит ли это косвенным указанием на то, что и они стремились к единому переводу для всех вариантов?

Перевод Валлезера неполный, и поэтому в его переводе не отражены все варианты:

1. ... (wenn) der Gedanke niedersinkt, nicht zusammensinkt, nicht angstlich wird, (wenn) nicht seinem Geiste das Rückgrat genommen, das Rückgrat gebrochen wird, er nicht erschrickt, nicht in Schrecken gerat...<sup>97</sup>

<sup>95</sup> AP, XVI, p. 159.

<sup>96</sup> AP, I, p. 15.

<sup>97</sup> Walleser M. Die Prajñāpāramitās, SS. 35-36 (= AP, I, p.3).

2. ...Gedanke nicht angstlich wird und erschrickt...<sup>98</sup>

...nicht erschrickt und nicht sich fürchtet...<sup>99</sup>

3. ...werden sie nicht erschrecken und zittern...<sup>100</sup>

...nicht erschrickt und nicht fürchtet...<sup>101</sup>

4. ...nicht erschrickt, erzittert, nicht in Schrecken  
gerat, nicht verzagt...<sup>102</sup>

6. ...duckt sich nicht, kauert sich nicht zusammen, ver-  
liert nicht das Rückgrat, erzittert nicht, erschrickt nicht,  
gerat nicht in Schrecken, schwankt nicht, zweifelt nicht, ist  
nicht verwirrt...<sup>103</sup>

7. ...Gedanke nicht sich duckt, nicht niedersinkt, nicht  
zusammenbricht...<sup>104</sup>

8. ...das Denken ... nicht niedersinkt, nicht angstlich  
wird, nicht in Zweifel<sup>e</sup> gerat, nicht Verwirrung, nicht Verände-  
rung des Gedankes eintritt...<sup>105</sup>

Перевод Э. Конзе, пожалуй, для наших целей будет более  
показателен:

1. (Bodhisattva's) heart does not become cowed, not stolid,

<sup>98</sup> Walleser M., op. cit., S. 37 (= AP, I, p. 4).

<sup>99</sup> Ibid., S. 39 (= AP, I, p. 5).

<sup>100</sup> Ibid., S. 44 (= AP, I, p. 9).

<sup>101</sup> Ibid., S. 46 (= AP, I, p. 11).

<sup>102</sup> Ibid., S. 89 (= AP, XXII, p. 201).

<sup>103</sup> Ibid., S. 93 (= AP, XV, p. 150).

<sup>104</sup> Ibid., S. 130 (= AP, XVI, p. 159).

<sup>105</sup> Ibid., S. 54 (= AP, I, p. 15).

does not despair nor despond does not turn away or become dejected, does not tremble, is not frightened or terrified...<sup>106</sup>

...he does not become afraid...<sup>107</sup>

...do not make him afraid...<sup>108</sup>

2. ...will not become cowed nor stolid, will not become cast down nor depressed, will not turn their minds away from it nor have their backs broken, will not tremble, be frightened, be terrified...<sup>109</sup>

...will not be demoralised...<sup>110</sup>

3. ...they will not tremble...<sup>111</sup>

...without fear...<sup>112</sup>

...he remains unafraid...<sup>113</sup>

4, ...is not afraid nor loses heart...<sup>114</sup>

5. ...he does not lose heart...<sup>115</sup>

6. ...he does not become cowed, or stolid, nor does he turn his back on it; he will not tremble, be frightened, or terrified; he does not hesitate, or doubt, or get stupefied.<sup>116</sup>

<sup>106</sup> Conze, AP, p. 2 (= AP, I, p.3).

<sup>107</sup> Ibid., p. 3 (=AP, I, p. 4).

<sup>108</sup> Ibid. p. 4 (=AP, I, p. 5).

<sup>109</sup> Ibid. p. 73 (=AP, X, p. 104).

<sup>110</sup> Ibid., p. 80 (=AP, X, p. 112).

<sup>111</sup> Ibid., p. 6 (=AP, I, p. 9).

<sup>112</sup> Ibid., p. 8 (=AP, I, p. 11).

<sup>113</sup> Ibid., p. 75 (= AP, X, p. 106).

<sup>114</sup> Ibid., p. 162 (= AP, XXII, p. 201).

<sup>115</sup> Ibid., p. 122 (= AP, XVII, p. 163).

<sup>116</sup> Ibid., p. 111 (= AP, XV, p. 150).

7. ...does not become cowed or stolid in mind, does not turn back...<sup>117</sup>

8. ...remains unafraid...<sup>118</sup>

Перевод Кумарадживы на китайский язык более последователем. Там встречается два варианта: один состоит из четырех единиц, другой – из пяти; в то же время выбор того или иного варианта не обуславливается там санскритским текстом:

I. 不驚 不怖 不畏 不沒 不退

II. 不驚 不怖 不沒 不退

Основные значения приведенных иероглифов следующие (不 бу соответствует санскритскому 'na' )<sup>119</sup>:

а)	驚	цзин	испугаться, бояться
б)	怖	бу	испугаться, перепугаться
в)	畏	вэй	бояться, трусить
г)	沒	мо	утонуть, исчезнуть, кончиться, не оставаться, выйти, спря- таться, скрываться
д)	退	туй	отступать, отойти назад, спадать, терять, отказываться

Как видно, хотя Кумараджива и не следует точно оригиналу, он пользуется, в отличие от Валлезера и Конзе, строгой матрицей (различие между вариантами I и 2 несущественно). Повидимому, это должно значить, что и для Кумарадживы санскритские варианты

<sup>117</sup> Conze, AP, p. 119 (=AP, XVI, p. 159).

<sup>118</sup> Ibid., p. 13 (=AP, I, p. 15).

<sup>119</sup> Ошанин И.М. Китайско-русский словарь. Москва, 1955.

[ - 8 казались описанием одного и того же состояния.<sup>120</sup>

Большинство значений и в переводе Валлезера и в переводе Кумарадживы связаны с понятием страха. Значит ли это, что интересующее нас состояние страх? По-видимому, переводчики сами не думали так, хотя перевес в сторону "страха" налицо. Но Конзе один раз переводит при помощи только "...will not be demoralised..." отрывок, где в оригинале многие слова обозначают страх (вариант 2).<sup>121</sup>

Переходим к санскритским словам, которые встречаются в приведенных вариантах. Всех их можно сгруппировать по трем основным значениям:

а) неуверенность (которая включает в себя непонимание и сомнение) - *avallīyate, viśīdati, viśādam-āpadyate, kāṅkṣati, vicikitsati, saṁśīdati*;

б) депрессия - *viprṣṭhī-bhavati (-karoti), bhagnapṛṣṭhī-*

<sup>120</sup> Что касается тибетского перевода, то он едва ли сможет помочь в разрешении этой проблемы: стремление к формальной передаче структуры санскритского оригинала вытесняет возможность свободной интерпретации.

<sup>121</sup> Слова, обозначающие страх, встречаются в "Аштасахасрике" и в текстовых ситуациях, не связанных по содержанию с ситуациями, являющимися предметом нашего анализа. В таких ситуациях цепочку *uttrasyati, saṁtrasyati, saṁtrāsam-āpadyate* можно действительно переводить просто как "страшиться", "чувствовать боязнь". В "Аштасахасрике" перечисляется пять ситуаций, способных породить у бодхисаттвы-махасаттвы страх (АР, XIX, р. 178): а) нахождение в лесу, переполненном дикими зверями; нахождение в местности, где находятся разбойники; в) нахождение в безводной пустыне; г) нахождение в местности, где нет пищи; д) нахождение в местности, охваченной эпидемией.

bhavati (-karoti), pr̥sthī-bhavati, dhandhayate;

в) страх - uttrasyati, samtrasyati, samtrāsam-āpadyate.

Харибхадра, основной комментатор "Аштасахасрики", толкует слова, обозначающие "страх", так:

na uttrasyati asthānatrāsenā.<sup>122</sup>

na samtrasyati samtatitrāsenā.<sup>123</sup>

tatra-asthānatrāsa uttrāsah.<sup>124</sup>

samtatya trāsah samtrāsah.<sup>125</sup>

Как видно, у Харибхадры samtrāsa равняется samtatitrāsa, значение которого есть "прочный, продолжительный страх". Но нам будет интересно толкование uttrāsa, которое по Харибхадре имеет смысл "страх перед непрочностью", "страх перед непостоянством" (asthāna-trāsa). Непостоянство по "Аштасахасрике" - нормальное состояние бодхисаттвы-махасаттвы: для него не должно существовать постоянных норм, на которое можно полагаться, его психика должна находиться в непрерывном процессе изменения и развития. Поэтому кажется вполне понятным, что бодхисаттва-махасаттва не должен чувствовать страха и перед такими ситуациями, которые должны возбуждать в нем ощущение непостоянства.<sup>126</sup>

[122] AP, p. 289.

[123] Там же.

[124] AP, p. 305.

[125] Там же.

[126] В общем это выражается в формуле (AP, XУ, p. 146): api tu parama-duḥkhitam sattvadhātum-abhisamīkṣya anuttarām samyak-sambodhi-kāmāḥ saṃsārān-na-uttrasyanti.

(Они желают наивысшего совершенного просветления, увидев в высшей мере страдающий мир существ, но они не страшатся сансары.)



Толкование Харибхадры позволяет сблизить группу "страх" с другими лексическими группами. "Страх" в таком случае имеет оттенок "недовольства непостоянством".

Автор этих строк думает, что интеграция понятий "неуверенность", "депрессия" и "страх" в одно понятие "шок" в европейских языках в своих значениях может иметь ~~те же~~ ~~те же~~ те же оттенки.<sup>I27</sup> В то же время это понятие удовлетворяет наше исходное требование, так как оно действительно способно покрывать все варианты описания интересующего нас состояния. Но, что самое главное, "шок" соответствует еще одному аспекту "состояния X" – это состояние охватывает не только сознание читающего, а его психику целиком и оно в принципе – состояние неконтролируемое.

Состояние шока, это своеобразный защитный механизм человека, не обладающего такой структуры сознания, которую "Аштасахасрика" обозначает словом "праджняпарамита".<sup>I28</sup> Поэтому нельзя сказать, что "шок" явление нежелательное. Он определяет только ту категорию людей, которые не способны вникать в тексты "Праджняпарамиты"

Следующую часть инструкций "Аштасахасрики" можно свести к формуле:

"А есть "маракарма", поэтому следует от этого избавиться."

В II и 2I главах "Аштасахасрики"<sup>I29</sup> перечисляются многие māra karma (bdud kyi las), общее число их остается неопределенным: subahūnī māra karmānī (очень многие маракармы).<sup>I30</sup>

<sup>I27</sup> Напр., театр шока.

<sup>I28</sup> См. глава III, с. 120.

<sup>I29</sup> Названия этих глав одинаковы māra karma-parivarta.

<sup>I30</sup> AP, XI, p. 123.

По содержанию можно их разделить на две группы:

а) негативные состояния психики (напр. невнимание во время чтения "Праджняпарамиты";<sup>I31</sup> чувство гордости по отношению к другим бодхисаттвам-махасаттвам;<sup>I32</sup> недоверие к сутрам "Праджняпарамиты"<sup>I33</sup>);

б) определенные внешние обстоятельства, которые мешают распространению учения "Праджняпарамиты" (напр., ссоры между учителем (*dharmabhāṇaka*) и учеником (*dharmāśravaṇika*)).<sup>134</sup>

Весь смысл инструкций такого рода заключается в том, что какие-то явления следует обозначить словом "маракарма", после чего, по утверждению "Аштасахасрики", можно будет от них избавиться:

"tāni (māra-karmāṇi) bodhisattvena mahāsattvena boddhavyāni buddhvā ca vivarjayitavyāni."<sup>135</sup>

(Бодхисаттва-махасаттва должен понимать эти (маракармы). Поняв, должен отбросить их.)

Термин "маракарма" можно понимать по-разному. Первая возможность – построить теорию, основанную на идее переходного этапа от мифопоэтического мышления к научному. Ведь "Аштасахасрика" несомненно своеобразный научный текст, имеющий строгую терминологию и развитую систему доказательств. Но ее можно рассматривать и как мифологический текст: ведь там действуют мифологические существа: боги (Шакра, Брахма, Мара)

<sup>I31</sup> AP, XI, p. 115.

<sup>I32</sup> AP, XXI, p. 191.

<sup>I33</sup> AP, XI, p. 115.

<sup>I34</sup> AP, XI, p. 120.

<sup>I35</sup> AP, XI, p. 123.

демоны, девапутры и т.п. Но можно ли по материалу "Аштасахасрики" построить хотя бы в какой-то мере удовлетворительную модель мифологической структуры? Можно ли в этом тексте найти все нужные оппозиции, вроде "Мара и Будда"?<sup>136</sup> На первый взгляд это кажется возможным. Будда (Бхагават, Татхагата, Архат, Самьяksamбuddха) стремится помогать бодхисаттвам-махасаттвам,<sup>137</sup> Мара - препятствовать.<sup>138</sup> Мара может принять облик Будды, прийти к бодхисаттвам и проповедовать лжеучение.<sup>139</sup> Но разве этого всего достаточно для построения вышеупомянутой оппозиции? Бодхисаттва-махасаттве помогают и шраваци и Шакра. Мара может принимать облик любого человекообразного существа.<sup>140</sup>

Мара, как мифологический персонаж, характеризуется в "Аштасахасрике" очень неполно. Он имеет способность к манифестации (как было видно из приведенных примеров), он обла-

<sup>136</sup> То, что эта оппозиция действительно имела в буддийской мифологии огромное значение, указывают следующие работы: Windisch E. *Māra und Buddha*. Leipzig, 1895; Ling T.O. *Buddhism and the Mythology of Evil*. London, 1962; Wayman, *Studies in Yama and Māra*. - In: *Indo-Iranian Journal*. Vol. 3, 1959; Eichenbaum K.P. *Māra. Buddhist Deity of Death and Desire*. - In: *East and West*. Vol. 32, 1982, pp. 75-97; Bloss L.W. *The Taming of Māra*. - In: *History of Religions*. Vol. 18, 1978, pp. 156-176.

<sup>137</sup> AP, XII, p. 125.

<sup>138</sup> AP, XXIV, p. 206.

<sup>139</sup> AP, XI, p. 123; XVII, p. 168.

<sup>140</sup> AP, XVII, p. 164.

дает способность передвижения,<sup>141</sup> он способен к эмоциям; в "Аштасахасрике" перечисляются как его позитивные эмоции – довольство, радость, счастье ( *tusta*, *udāgra*, *attamānaḥ*, *parimudita*, *prīṭisaumanyaajāta*, *harṣītacitta*, *prīṭipramodyajāta*,<sup>142</sup> так и негативные – недовольство, страдание, скорбь (*duḥkharta*, *durmana*, *śokasalyaparigata*),<sup>143</sup> но и те и другие эмоции являются будто бы оценками со знаком " – " успехов бодхисаттвы махасаттвы в понимании Праджняпарамиты.<sup>144</sup>

"Маракарма" с этой точки зрения дословно означала бы "деяние Мары", т.е. влияние зложелующего мифологического существа на бодхисаттву–махасаттву.

Э. Конзе, если исходить из его перевода, находится именно на этой точке зрения. В его интерпретации перевод *māra karma* связан именно с мифологическим существом Мара: часто встречающаяся в "Аштасахасрике" формула *idaṃ-āpi subhute māra karma veditavyam* выглядит в его переводе то "This also should be known as done by Māra"<sup>145</sup>, то "It is also a deed of Mara".<sup>146</sup>

Несмотря на то, что такой подход обладает определенной притягательной силой и опирается на полную традицию, автор данного исследования предпочитает другой, психологический подход, в рамках которого "маракарма" понимается прежде всего

<sup>141</sup> AP, III, p. 39.

<sup>142</sup> AP, XXIV, p. 207.

<sup>143</sup> AP, XI, p. 123.

<sup>144</sup> AP, XXIV, p. 207.

<sup>145</sup> ~~XX~~ Conze, AP, p. 84.

<sup>146</sup> Conze, AP, p. 87.

как термин, который можно понимать как "марическое деяние", т.е. "дьявольское деяние" или просто "нехорошее деяние".

То, что "маракарма" термин, а не просто сложное слово типа "татпуруша", видно хотя бы в строгом пользовании этим словом даже в ситуациях, где при нетерминологическом значении считалась бы нормальной иная конструкция. Например:

evam subhūte māraḥ pāpīyān-evam-ādikāni subahūni anyāny-  
api mārakarmāny-utpādayisyati.<sup>147</sup>

(Так, о Субхути, порождает Мара эти и другие такие же маракармы.)

В нетерминологическом пользовании словом "маракарма" данное предложение имело бы вид:

evam subhūte māraḥ pāpīyān-evam-ādikāni subahūni anyāny-  
api karmāny-utpādayisyati.<sup>148</sup>

Конечно, "маракарма" не термин уровня шастр, т.е. она не получила дальнейшего теоретического развития в эпоху возникновения философских школ буддизма. Возможно, что причина этого кроется уже в самом характере этого термина – он имеет смысл прежде всего в контексте инструкции праджняпарамитских сутр.<sup>149</sup>

Мне представляется, что "маракарму" следует рассматривать прежде всего как дхьянический символ. Только тогда становится

<sup>147</sup> AP, XI, p. 123.

<sup>148</sup> Характерно, что Э. Конзе переводит будто бы исходя именно из такого варианта: "Mara, the Evil One produces these deeds, which I have mentioned, and many others also."  
(Conze, AP, p. 91.)

<sup>149</sup> Тем не менее, "маракарма" встречается в приписываемом Нагарджуне сочинении "Махапраджняпарамита-упадеша" (См.

понятным, почему в плане терминологического анализа текста "маракарма" выступает как единый, нерасчлененный термин.

При дхьянической визуализации "маракармы" происходит действительно возникновение образа "злого божества" Мары, но Мара дхьяны является только объектом совершения дхьянических действий и не имеет никаких связей с мифологическими построениями. Мара как дхьянический символ находится под полной властью ссздавшего его человека, который имеет цель аннигилировать его. То, что происходит при аннигиляции символа — исчезновение явления, которое обозначалось этим символом, известно исследователям давно.<sup>150</sup>

Это и позволяет думать, что введение в текст "маракармы" имело своей целью освободить человека от разных психических недостатков при помощи дхьяны.

### §3. Аксиологические системы "Аштасахасрики"

Последний интересующий нас в этой главе термин — *dr̥ṣṭa-dharmika guṇa*. В точном переводе это значит "качество, которое имеет свойство стать видимым".<sup>151</sup> "Дриштадхармика гуна"

<sup>150</sup> Процесс дхьяны описывается во многих специальных исследованиях. См. напр. Wayman A. *The Buddhist Tantras*. London, 1974; Naranjo C., Ornstein R.E. *On the Psychology of Meditation*. London, 1971; Govinda L.A. *Foundations of Tibetan Mysticism*. London, 1960; Evans-wentz W.Y. *The Tibetan Book of the Dead*. London, 1927; Evans-Wentz W.Y. *The Tibetan Book of the Great Liberation*. London, 1954.

<sup>151</sup> В переводе Конзе это понятие потеряло терминологичность: "These qualities also some one acquires just here and now." (Conze, AP, p. 32.)

— это основной термин своеобразной аксиологической системы праджняпарамитских сутр.

Как известно, в махаяне огромное значение имеет аксиологическая система, основанная на понятии *пунья*.

В "Аштасахасрике" "пунья" встречается в основном в контексте культа мощей.<sup>I52</sup> Культ мощей оценивался буддистами последних веков до н.э. как основное средство достижения и накопления пуньи (святых заслуг). В "Аштасахасрике" это описывается подробно в III главе,<sup>I53</sup> где построена и иерархия действий, позволяющих получить пунью: распространение мощей Будды считается, например, более высоким, чем простое поклонение.<sup>I54</sup> Но в то же время основным средством получения пуньи считается распространение "Праджняпарамиты".<sup>I55</sup>

Пунья в буддизме являлась понятием, которое не должно было быть до конца понято. По-видимому, она не имела четких границ и в "Аштасахасрике". В общем, "пунья" означает все то, при помощи чего человек в следующем рождении получит более высокое положение. Но что касается данной жизни, т.е. жизни, где пунья накапливается, то здесь наличие данной пуньи ни в чем не проявляется.

Особенностью "Аштасахасрики", в сравнении со многими другими махаянскими сутрами, было стремление к конкретности. Поэтому такое абстрактное понятие как "пунья" не могло удовлетворять ее авторов.

<sup>I52</sup> См. также I главу, с. 32.

<sup>I53</sup> AP, III, p. 25.

<sup>I54</sup> AP, III, p. 28.

<sup>I55</sup> AP, III, p. 28; У, pp. 52, 57, 66; XXУ, p. 213.

Представляется вполне естественным введение авторами "Аштасахасрики" новой аксиологической системы в структуру нашего текста, причем такой аксиологической системы, в которой по сравнению с абстрактным понятием "пунья" провозглашаются конкретные ценности. Эти ценности, стремление к которым и должно было побудить буддиста к занятиям "Праджняпарамитой", называли термином "дриштадхармика гуна". Поскольку составленные да "Аштасахасрики" тексты не принимали такой аксиологии, то авторы "Аштасахасрики" могли заявлять, что только тот получает "дриштадхармику гуну", который распространяет "Праджняпарамиту".<sup>156</sup>

В "Аштасахасрике" перечисляются следующие "дриштадхармика гуны":

а) непреждевременная смерть:

na te kauśika kulaputrā vā kuladuhitaro vā visama-pari-hārena kālaṃ kariṣyanti, na viṣena kālaṃ kariṣyanti, na śāstrena kālaṃ kariṣyanti, na-agninā kālaṃ kariṣyanti, na udakena kālaṃ kariṣyanti, na para-upakrāmena kālaṃ kariṣyanti.<sup>157</sup>

(Эти сыновья или дочери из хорошей семьи, о Каушика, не умирают преждевременной смертью, не умирают через яд, не умирают через оружие, не умирают через огонь, не умирают через воду, не умирают через насилия.)

б) бессилие властей:

utpanna-utpannās-ca-eṣāṃ-upadravā rājato vā rājaputrato vā rājamantrito vā rājamahāmāntrato vā imāṃ prajñāpāramitāṃ

<sup>156</sup> AP, III, p. 41.

<sup>157</sup> AP, III, p. 38.



samanvāharatām vā svādhyāyatām vā punar-eva-antardhāsyanti.<sup>158</sup>

(Какое бы несчастье не возникло бы от царей или от царевичей или от министров или от премьер-министров - оно исчезнет, если заучить или прочитать эту Праджняпарамиту.)

в) отсутствие врагов:

tasya khalu punaḥ kauśika kulaputasya vā kuladuhitur-vā grham vā layanam vā prāsādo vā surakṣito bhaviṣyati / na ca tasya kaścid-viheṭhako bhaviṣyati.<sup>159</sup>

(И еще, о Каушика, дом или комната, или дворец такого сына или дочери из хорошей семьи, который учится Праджняпарамите, будет хорошо защищен. И не будет тех, которые вредили бы ему.)

г) любовь родных и друзей:

punar-aparam kauśika sa kulaputro vā kuladuhitā vā priyo bhaviṣyati mātā-pitrñām mitrāmātyajñātisālohitaśramanabrāhmanām hitānām ca.<sup>160</sup>

(И еще, о Каушика, этот сын или дочь из хорошей семьи будет дорог матери, отцу, друзьям, членам семьи, близким и далеким родственникам, шраманам и брахманам.)

д) умение выступать в диспутах:

punar-aparam kauśika tasya kulaputrasya kuladuhitur-vā imām prajñāpāramitām bhāṣyamāṇasya catusrñām parṣadām-agratona-avalīnacittatā bhaviṣyati-mā khalu mām kaścit-paryanuyunjita upālabha-abhiprāya iti.<sup>161</sup>

<sup>158</sup> AP, III, p. 41.

<sup>159</sup> AP, III, p. 44.

<sup>160</sup> AP, III, p. 42.

<sup>161</sup> AP, III, p. 42.

(И еще, о Каушика, такой сын или дочь из хорошей семьи, который выступает с "Праджняпарамитой" перед четырьмя собраниями, не падает духом и не думает: "Пусть ни у кого из присутствующих не будет желания задавать мне вопросы.")

е) отсутствие страха:

sa ca na-uttraṣiṣyati, na samtraṣiṣyati, na samtrāsam-  
āpatsyate.<sup>162</sup>

(Он не боится, не страшится и не падает в страх.)

ж) отсутствие страдания:

evam prajñāpāramitāyām carato bodhisattvasya mahāsatt-  
vasya yāni kāṇīcid-laūkikāni duḥkhāni para-upakramikāni vā  
anyāni vā utpadyeran, tāny-asya sarveṇa sarvaṃ sarvathā  
sarvaṃ na-utpatsyante / ayam-āpi bhagavan dr̥ṣṭadharmiko guṇas-  
tasya bodhisattvasya mahāsattvasya prajñāpāramitāyām carato  
bhavati.<sup>163</sup>

(Любые свойственные миру страдания или насилие чужого, или что-то другое, которые могут пасть на бодхисаттву-махасаттву, который движется в Праджняпарамите, не грозят ему. Это тоже, о бхагават, видимое качество этого бодхисаттвы-махасаттвы, который движется в Праджняпарамите.)

з) пребывание в состоянии счастья:

sa sukham-eva śayyaṃ kalpayiṣyati, sukham ca prakramiṣ-  
yati.<sup>164</sup>

(Он спит в состоянии счастья, он движется в состоянии счастья.)

<sup>162</sup> AP, III, p. 42.

<sup>163</sup> AP, XXIII, p. 205.

<sup>164</sup> AP, III, p. 45.

### III

Последние два *dr̥ṣṭadharmika guṇa* имеют особое значение, так как они явно указывают на наличие в праджняпарамитском мышлении оппозиции *duḥkha - sukha*, а не *duḥkha - nirvāṇa*.<sup>165</sup> Это сближает "Аштасахасрику" с произведениями буддийского тантризма.<sup>166</sup>

Разумеется, анализ *dr̥ṣṭadharmika guṇa* является важной отличительной чертой праджняпарамитских текстов. Имея в виду очень раннее возникновение "Аштасахасрики Праджняпарамиты", можно вполне оправданно высказать предположение, что в смысле реконструкции т.н. раннего буддизма, "Аштасахасрика" имеет равноправное положение наряду с текстами "Типитаки" и "Трипитаки". А это оставляет открытым вопрос о характере наивысшего состояния в раннем буддизме: обозначалось ли оно преимущественно негативным понятием (*nirvāṇa*), или позитивным (*sukha*).

---

<sup>165</sup> См. также AP, XI, p. 119 и 121.

<sup>166</sup> См. Dasgupta S.B. An Introduction to Tantric Buddhism. Calcutta, 1958, p.128; Bharati A. The Tantric Tradition. London, 1965, p. 207.

## Г л а в а III

### ПРАДЖНЯПАРАМИТА

В данной главе описываются те термины "Аштасахасрики Праджняпарамиты", которые обозначают наивысшее состояние сознания. Если пользоваться традиционным метаязыком буддологии, то можно нашу задачу определить как описание н и р в а н ы.

#### § I. О термине "нирвана"

В буддийской литературе "нирвана" – это лишь один из терминов, обозначающих то наивысшее состояние, что является для буддистов целью их стремлений. Буддийская теория освобождения характеризуется вообще практически неограниченным набором этих терминов. В этом, на мой взгляд, проявляется чрезвычайная сложность буддизма по сравнению с другими сходными учениями. Хотя бы по этой причине следует отказаться от выделения одного термина в качестве основного, так как это означало бы чрезмерное упрощение описания буддийского учения. По крайней мере, от этого надо отказаться на данном этапе развития буддологии, в условиях, где большинство буддийских источников остаются вне кругозора исследователей.

Что касается "Аштасахасрики Праджняпарамиты", то термин *nirvāṇa* (тиб. *mya ṅan 'das*) хотя и встречается здесь, но имеет явно второстепенное значение. В очень немногих случаях она имеет значение р е а л ь н о достигаемого состояния, как, например, в следующем отрывке:

yadī kaścid-eva kulaputro vā kuladuhitā vā imāṃ gambhīrāṃ prajñāpāramitāṃ śṛṇuyāt, yāvad-asya devaputrāḥ kṣiprataram nirvāṇaṃ pratikāṅkṣitavyam, na tu-eva teṣāṃ śraddhā-anusāri-bhumau kalpaṃ vā kalpavaśeṣaṃ vā carataṃ.<sup>1</sup>

(Если какой-нибудь сын или дочь из хорошей семьи слышал бы эту глубокую Праджняпарамиту, то он мог бы быстрее надеяться достичь нирвану, чем тот, который в течение калпы или части калпы движется на уровнях обычного верующего.)

Характерным для "Аштасахасрики" является иной подход к этому термину. Приведем некоторые примеры:

sa nirvāṇaṃ-apī na manyate.<sup>2</sup>

(Он не думает и о нирване.)

nirvāṇaṃ-apī māyā-upamaṃ svarūpa-upamaṃ.<sup>3</sup>

(И нирвана похожа на иллюзию, на сон.)

Авторы "Аштасахасрики" явно стремились к умалению значения "нирваны". В III главе желание достигнуть нирваны оценивается как "рага", т.е. определенная эмоция, от которой требуется освободиться:

prajñāpāramitā hi rāga-ādīnāṃ yāvan-nirvāṇa-grāhaṇya-upaśamayitrī, na vivardhikā.<sup>4</sup>

(Праджняпарамита ведь успокоитель, а не увеличитель всех страстных желаний вплоть до желания получить нирвану.)

<sup>1</sup> AP, XIII, p. 141. О термине "нирвана" см. напр. Vallée Poussin L. Nirvāṇa. Paris, 1925; Loy D. The Difference between Saṃsāra and Nirvāṇa. - In: PEW. Vol. 33, 1983.

<sup>2</sup> AP, I, p. 5.

<sup>3</sup> AP, II, p. 20.

<sup>4</sup> AP, III, p. 26.

По комментариям Харибхадры *nirvāṇa-grāha* = *sopadhi-nirupadhi-nirvāṇa-abhiniveśa* (зависимость от нирваны, имеющей субстрат бытия и не имеющей субстрат бытия).<sup>5</sup>

Вообще, слово "нирвана" встречается в "Аштасахасрике" чрезвычайно редко. Но, что самое главное, "нирвана" не входит в ту структуру понятий, обозначающих наивысший уровень, куда она по традициям европейской буддологии должна была бы войти,

Возможно, что одной из причин исключения "нирваны" из набора важнейших терминов "Аштасахасрики" был ярко выраженный характер данного произведения, близкий к психологическому анализу. Но несомненно основной причиной была позитивная направленность сутры: наивысшее состояние, это по описанию "Аштасахасрики" не отрицание существующего состояния, которое необходимо преодолеть, а принципиально новое состояние, которое не имеет причинно-следственной связи с другими, более низкими состояниями.

Наивысшее состояние бытия (личности), – это прежде всего психологический факт, наивысшее состояние сознания. Но в то же время оно имеет и онтологический аспект, т.е. существует вне сознания данной личности.

Как мы уже заметили, буддизм как чрезвычайно сложное учение освобождения, стремился к неограниченному набору терминов, обозначающих наивысшее состояние. (Вполне возможно, что в этом мы видим аналогию с индуизмом, где проявляется такая же тенденция в области пантеона.<sup>6</sup>) В то же время можно в

<sup>5</sup> AP, p. 357.

<sup>6</sup> Danielou A. Hindu Polytheism. London, 1963.

каждом конкретном тексте выявить термины, которые в этом тексте являются основными. В "Аштасахасрике Праджняпарамите", как мне представляется, основными терминами, обозначающими наивысшее состояние сознания, являются следующие четыре: *prajñāpāramitā*, *anuttarā samyaksambodhi*, *sarvajñatā*, *tathatā*.

Все эти слова в какой-то мере можно рассматривать как синонимы, т.е. находящийся на определенном уровне наблюдатель может построить удобную модель, где все эти слова равняются друг-другу или могут даже заменять друг-друга.<sup>7</sup>

Несмотря на то, что такой подход имеет особую привлекательность в целях пропаганды дзен-буддизма, не может не вызывать сомнения целесообразность такого упрощения в развитии буддологии как науки.

В данном исследовании приведенные четыре термина рассматриваются не как синонимы, а как основные элементы отличающихся друг от друга подструктур.

## §2. Термин "праджняпарамита" в "Аштасахасрике"

Центральным термином структуры описания наивысшего уровня сознания является несомненно *prajñāpāramitā* (тиб. *śes rab kyī pha rol tu phyin pa*). Более того, "праджняпарамита" — это основной термин "Аштасахасрики Праджняпарамиты" и всей праджняпарамитской литературы. Тем не менее, это слово принадлежит к наименее исследованным понятиям в индийской мысли вообще.

Хотя этимологическое значение этого слова известно хорошо, не существует ни одного более или менее научного толкова-

<sup>7</sup> См. напр.: Suzuki D.T. *The Philosophy and Religion of the Prajñāpāramitā*, p. 37: "*prajñā = sambodhi = sarvajñatā*".

ния его содержания. То что писали о значении "праджняпарамиты" Э. Конзе и Ж. Мэй, можно считать кратким резюме буддологических работ, посвященных этой проблеме:

"The sanskrit word is pra-Jñā-pāram-itā, literally wisdom-gone-beyond, or, as we might say, Transcendental Wisdom. Buddhists at all times have compared this world of suffering, of birth-and-death, with a river in full spate. On the hither shore we are erring about, tormented by all kinds of unease and distress. On the yonder shore lies the Beyond, the Paradise, Nirvāṇa, where all ills have, together with separate individuality, come to an end."<sup>8</sup>

"La nature et le rôle de la prajñā mettent en pleine lumière ce rapport ambigu de la saṃvṛti et du paramārtha, où se conjuguent continuité et transcendance. L' "intuition intellectuelle" du paramārtha, qui lui est homogène, s'appelle prajñāpāramitā; et on sait assez que dans le term pāramitā, les étymologies traditionnelles (pāram itā) et les traductions (pha rol tu phyin pa)."<sup>9</sup>

Но одно высказывание из VIII главы "Аштасахасрики", по-видимому, показывает то, что сами авторы этой сутры не считали этимологическое толкование самым подходящим методом выяснения значения этого термина:

sa khalu punar-iyam bhagavan prajñāpāramitā na-apare tīre, na pare tīre, na-apy-ubhayam-antarāna viprakṛtā sthitā.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Conze E. Buddhism: Its Essence and Development, p. 124.

<sup>9</sup> May J. Kant et le Mādhyamika. - In: Indo-Iranian Journal. Vol. III, 1959, p. 109.

<sup>10</sup> AP, VIII, p. 94.



(Эта Праджняпарамита, о Бхагават, не стоит ни на том берегу, ни на этом берегу, ни между ними.)

Все без исключения исследователи праджняпарамитской мысли считали возможным найти в современных европейских языках адекватные соответствия слову "праджняпарамита".

Часть их, в основном японские буддологи во главе с Д.Т. Судзуки, вовсе игнорировали самостоятельное существование "праджняпарамиты" как термина и приравнивали ее значение к значению термина *prajñā*, который имеет по Судзуки значение "интуиция".<sup>II</sup>

Другая часть, в основном европейские и американские буддологи, начиная с М. Валлезера понимали "праджняпарамиту" как "наивысший предел праджни". Валлезер перевел ее "*die Vollkommenheit des Erkenntnis*". В переводе академика Ф.И. Щербатского она - "*climax of wisdom*".<sup>12</sup>

Э. Конзе пользовался в начале своей научной деятельности переводом "*perfection of wisdom*",<sup>13</sup> заменив это в начале шестидесятых годов на "*perfect wisdom*".<sup>14</sup>

<sup>II</sup> См. сл. труды Судзуки: *The Philosophy and Religion of the Prajñāpāramitā; The Zen Doctrine of No Mind*. London, 1949; *Reason and Intuition in Buddhist Philosophy. - The Japanese Mind*. Honolulu, 1967.

Повидимому на Судзуки оказали влияние средневековые китайские теоретики, которые не различали эти термины. (См. Liebenthal W. Chao Lun. *The Treatises of Seng Chao*. Hong Kong, 1968, p. 23; Robinson R.H. *Early Madhyamika*, p. 124 ff.

<sup>12</sup> Walleser M. *Prajñāpāramitā*, SS. 1 ff; Stcherbatsky Th. *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*, p. 45

<sup>13</sup> См. Conze E. *Selected Sayings from Perfection of Wisdom*.

<sup>14</sup> См. Conze E. *The Large Sutra on Perfect Wisdom*.

Мне представляется, что путь к выяснению значения "праджняпарамиты" не лежит через ее грамматический или этимологический анализ. Даже если предположить, что приведенный выше отрывок из "Аштасахасрики"<sup>I5</sup> имеет совершенно противоположный смысл тому, как я его понял,<sup>I6</sup> нельзя не учитывать то, что опыт применения такого метода в течение последних десятилетий оказался совершенно бесплодным. Замена санскритского слова "праджняпарамита" каким-то словом или набором слов на языке исследователя не означает то, что значение с а н с к р и т с к о г о термина осознано нами. Более того, этот прием никак не облегчает исследовательскую работу над праджняпарамитской литературой, так как предложенные варианты перевода в лучшем случае лишь приблизительно соответствуют одному аспекту столь сложного буддийского термина.

Автор этих строк не претендует на разрешение этой сложнейшей проблемы. Более того, он думает, что материалы только одной сутры, напр., "Аштасахасрики", вообще не позволяют поставить такую сложную цель. Но анализ содержания "Аштасахасрики" дал возможность сделать хотя бы некоторые шаги к разрешению этой проблемы.

Мы исходили из предположения, что "праджняпарамита" является совершенно самостоятельным термином, поле значения которого не совпадает вообще или совпадает лишь частично со значениями составляющих его элементов *prajñā* и *pāramitā*. Тем не менее, мы вполне согласны со существующей точкой зрения, что "праджняпарамита" может в некоторых случаях заменять

<sup>I5</sup> AP, VIII, p. 94.

<sup>I6</sup> Можно думать, например, что это предложение является примером применения методов парадоксальной логики.

в определенных текстовых ситуациях "праджню".<sup>I7</sup> Вообще, по-видимому можно строить диахронную модель буддизма, где "праджняпарамита" постепенно вытесняет "праджню".

Авторы "Аштасахасрики" считали по всей вероятности определение "праджняпарамиты" ненужным и невозможным:

atha tāṃ-apī prajñāpāramitāṃ na samjānīte - iyaṃ sā prajñāpāramitā.<sup>18</sup>

(Он не определяет эту эту праджняпарамиту: это - праджняпарамита.)

Тем не менее они вводили в текст "Аштасахасрики" два предложения, которые можно считать своеобразными определениями.

Первое из них находится в XII главе:

eṣa ca tathāgatakāyo bhūtakoti-prabhāvito draṣṭavyo yad-  
uta prajñāpāramitā.<sup>19</sup>

(Это тело татхагаты, т.е. праджняпарамиту, следует рассматривать, как возникшую из предела бытия.)<sup>20</sup>

<sup>I7</sup> Противоположная замена противоречит логике развития буддизма.

<sup>I8</sup> AP, XXV, p. 214.

<sup>I9</sup> AP, IV, p. 48.

<sup>20</sup> Э. Конзе переводит данное определение, как мне представляется, неверно: "But that Tathāgatabody should be seen as brought about by the reality-limit, i.e. by the perfection of wisdom." (Conze, AP, p. 35.)

Тибетский текст подтверждает предложенный здесь вариант перевода: de b'zin g'segs pa'i sku 'di yañ dag pa'i mtha' rab tu phy'e bar blta ste 'di lta ste śes rab kyi pha rol tu phyin pa.

Второе определение находится в XII главе:

tathāgatānām-asāṅga-jñānam yaduta prajñāpāramitā.<sup>21</sup>

(Праджняпарамита – это есть несвязанное знание<sup>22</sup>

Татхагат.)

Приведенные определения конечно не соответствуют требованиям современной науки. Но автор данного исследования должен признаться, что в какой-то мере они помогли направить ход его мыслей в ту сторону, где, по его мнению, находится более или менее правильное решение проблемы "праджняпарамита".

Анализ "Аштасахасрики" позволил следующим образом понять значение этого сложнейшего термина.

"Праджняпарамита" – это во-первых, по особым правилам порожденный текст, который может иметь вид внутренней речи, устной речи и письменно зафиксированного текста, носящего название "Праджняпарамита", и целью которого является создание наивысшего уровня сознания человека.

Во-вторых, "праджняпарамита" – это одно из названий наивысшего состояния сознания, отражающее его способность полностью понимать текст "Праджняпарамиты" и порождать новые тексты такого же типа.

Конечно, буддист – участник создания праджняпарамитских сутр рассматривал оба значения как равные: текст означал для него объективированное сознание или объективный аспект созна-

<sup>21</sup> AP, XII, p. 136.

<sup>22</sup> Харибхадра комментирует asaṅga-jñāna следующим образом (AP, p. 443): sarva-abhiniveśa-rahitaṁ parama-arthaṁ 'lakṣaṇa-jñānam. (Знание, которое не имеет признаков и которое в соответствии с высшим знанием полностью отделено от всех зависимостей.)

ния, наивысшее состояние сознания – субъективный аспект той структуры, который был для него значим в сутрах "Праджняпарамиты".

Поздние буддисты считали, повидимому, первичным второй аспект: текст был для них более или менее правильное отражение в общем то неопишуемого состояния сознания.<sup>23</sup>

Нас, конечно, интересуют все значения "праджняпарамиты". Но, так как мы исходим из материалов одной только сутры – "Аштасахасрики" в его письменно зафиксированном виде и вообще незнакомы с традицией устной передачи текста, то мы вынуждены учитывать характер имеющегося в нашем распоряжении текста. Поскольку в "Аштасахасрике" содержится гораздо больше материала по первому значению "праджняпарамита", то в данном исследовании описание этого значения займет больше места, чем описание второго значения. В то же время надо учесть то обстоятельство, что в некоторых случаях эти два значения представляются как совсем неразличимые.

По всей вероятности и авторы "Аштасахасрики" считали разделение значения "праджняпарамиты" условным. Вот как это описывается в XI главе "Аштасахасрики":

ye kecit-subhūte prajñāpāramitām lipy-akṣarair-likhitvā  
prajñāpāramitā likhitā-iti maṃsyante, asatī-iti vā akṣareṣu  
prajñāpāramitām-abhinivekṣyante, anakṣarā-iti vā, idam-apī  
subhūte teṣāṃ mārakarma veditavyam.<sup>24</sup>

(Следует понимать, о Субхути, как маракарму, если те, о

<sup>23</sup> Различие в подходах авторов праджняпарамитских сутр и поздних комментаторов бросается в глаза при первом же знакомстве с текстами.

<sup>24</sup> AP, XI, p. II8.

Субхути, кто писали при помощи букв "Праджняпарамиту", думают: Праджняпарамита написана, или Праджняпарамита не написана, или Праджняпарамита находится в буквах, или Праджняпарамита не находится в буквах.)

Тем не менее, в большинстве случаев можно без особых трудностей определить, какое значение имеет в данном случае "праджняпарамита" – "текст" или "наивысшее состояние сознания".

"Праджняпарамита" как текст – это прежде всего "Аштасакрикан Праджняпарамита", а также многие другие по тем же правилам составленные сутры:

ya enām prajñāpāramitām bodhisattvo mahāsattvo 'nikṣipta-  
dhuro mārgayati sa paryeṣate sa, sa jāti-vyativṛtto 'pi jan-  
māntara-vyativṛtto 'pi enām prajñāpāramitām lapsyate / tato  
'nyāni sa sūtrāni prajñāpāramitā-pratisamyuktāni tasya svayam-  
eva-upagamisyanti, upapatsyante.<sup>25</sup>

(Бодхисаттва-махасаттва, который движется в этой жизни непрерывно к этой Праджняпарамите и ищет ее, достигает в другой жизни эту же Праджняпарамиту. К нему приходят и другие сутры, которые связаны с Праджняпарамитой, и становятся его собственной частью.)<sup>26</sup>

Тексты "Праджняпарамиты" противопоставляются остальным сутрам:

<sup>25</sup> AP, X, p. II4.

<sup>26</sup> Сутра такого типа характеризуется следующими эпитетами: глубокая (gambhīra, zab mo), связанная с невосприятием (anupalambha-pratisamyukta, dmigs su med pa dañ ldan pa), связанная с пустотой (śūnyatā-pratisamyukta, stoñ pa nid dañ ldan pa), связанная с шестью парамитами (ṣaṭpāramitā-pratisamyukta, pha rol tu phyin pa drug dañ ldan pa).

punar-aparam subhūte bodhisattvayānikāḥ pudgalā imāḥ  
 prajñāpāramitāḥ sarvajña-jñānasya-ahārikāḥ vivarjya utsrjya  
 ye te sūtrāntā na-eva sarvajña-jñānasya-ahārikās-tān paryeṣi-  
 tavyān mansyante.<sup>27</sup>

(И еще, о Субхути, лица, вставшие на путь бодхисаттв, могут думать, что им следует отказаться от этой Праджняпарамиты и отбросить эту Праджняпарамиту, которая кормит знание всезнающего и искать те сутры, которые не кормят знания всезнающего.)

Эти сутры, которые противопоставляются "Праджняпарамите", принадлежат, по-видимому к канонам хинаянистов:

te prajñāpāramitāḥ vivarjya utsrjya chorayitvā tato 'nye  
 sūtrāntā ye śrāvakabhūmim-abhivadanti, pratyekabuddhabhūmim-  
 abhivadanti, tān-adhikatarāḥ paryavāptavyān māmsyante.<sup>28</sup>

(Они отказываются от Праджняпарамиты, отбрасывают Праджняпарамиту, презируют Праджняпарамиту, и думают, что им следует изучать те сутры, которые предпочитают на уровнях шраваков и пратьекабудд.)

"Праджняпарамита" как текст может иметь разные формы. В следующем отрывке упоминается форма книги (письменно зафиксированного текста) и форма устной передачи текста:

evam tvam kulaputra pratipadyamāno na-cirena prajñāpāra-  
 mitāḥ śroṣyasi pustaka-gatāḥ vā dharmabhāṇakasya kāyagatāḥ.<sup>29</sup>

(О сын из хорошей семьи, если ты ведешь себя так, то узнаешь скоро о Праджняпарамите или из книги или из уст монаха - проповедника дхармы.)

<sup>27</sup> AP, XI, p. II5.

<sup>28</sup> AP, XI, p. II6.

<sup>29</sup> AP, XXX, p. 238. См. также AP, III, p. 36.

Авторы "Аштасахасрики" полагали, что текст "Праджняпарамиты" является "вечной книги", и что все лица, интересующиеся Праджняпарамитой, должны прилагать всевозможные усилия для сохранения текста. В том числе и будды:

te 'pi sarve imāṃ prajñāpāramitāṃ samanvāharanti, aut-  
sukyam-āpadyante - kim-iti-iyam prajñāpāramitā cirasthitikā  
bhavet, kim-ity-asyāḥ prajñāpāramitāyā nāma aviniṣṭam bhavet,  
kim-ity-asyāḥ prajñāpāramitāyā bhāṣyamāṇāyā likhyamāṇāyā  
śikṣamāṇāyā mārāḥ pāpīyān mārakāyikā vā devatā antarāyam  
na kuryur.<sup>30</sup>

(Они все заучивают эту Праджняпарамиту и прилагают усилия для того, чтобы эта Праджняпарамита сохранилась долго, чтобы имя этой Праджняпарамиты не уничтожалась, чтобы проповеди, переписыванию и изучению этой Праджняпарамиты злой Мара или похожие на Мару божества не могли препятствовать.)

Повидимому, во время создания "Аштасахасрики" существовали уже некоторые праджняпарамитские тексты, которые по всей вероятности не сохранились. Интересно отметить, что наряду с подлинными сутрами существовали и "подделки", т.е. сутры, которые носили название "Праджняпарамита", но не отвечали требованиям авторов "Аштасахасрики"

punar-aparam subhūte mārāḥ pāpīyān śramaṇa-vaṣeṇa-āgatya  
bhedaṃ prakṣepsyati / evaṃ ca navayāna-saṃprasthitāḥ kula-  
putrā vivecayisyanti na-eṣā prajñāpāramitā yām-āyusmantah  
śrṇvanti / yathā punar-mama sūtra-āgataṃ sūtra-paryāpnam,  
iyam sā prajñāpāramitā-iti.<sup>31</sup>

<sup>30</sup> AP, XII, p. 125.

<sup>31</sup> AP, XI, p. 123.



(И еще, о Субхути, Мара может приходить в виде шраманы и устраивать раздоры. Чтобы разубеждать тех сыновей из хороших семей, которые недавно вступили на путь, он скажет: "Это не есть Праджняпарамита, что вы, уважаемые, слышите. То, что вошло в мои сутры, то, что содержится в моих сутрах, это и есть Праджняпарамита.")

Подделки (*prativarnikā*) "Праджняпарамиты" упоминаются и в У главе "Аштасахасрики":

*utpatsyante hi kauśika anāgate 'dhvani prajñāpāramitā-prativarnikā.*<sup>32</sup>

(Возникнут ведь, о Каушика, в будущем подделки "Праджняпарамиты".)

"Праджняпарамита" рассматривалась авторами "Аштасахасрики Праджняпарамиты" как единственное воплощение учения всех будд, как дхармакая.<sup>33</sup> В этой связи все почтение, которое должно было бы оказано буддам, переносили на "Праджняпарамиту" Культ текста "Праджняпарамиты" – это и есть то, что превосходит культы всех других объектов, прежде всего, культ мощей.<sup>34</sup>

Превосходство культа "Праджняпарамиты" проявляется, например, в том, что он может заменять даже культ будд, или, точнее – культ "Праджняпарамиты" включает в себе и культ будд:

*prajñāpāramitām hi satkurvatā gurukurvatā mānayatā pūjayatā arcayatā apacāyatā kulaputrenā vā kuladuhitrā vā atīta-anāgata-pratyutpannā buddhā bhagavanto buddhajñāna-parijnāteṣu sarvalokadhātusu atyantatayā satkṛtā gurukṛtā mānitāḥ pūjitā arcitā apacāyitāś-ca bhavanti.*<sup>35</sup>

<sup>32</sup> AP, V, p. 57.

<sup>33</sup> См. гл. I, с. 34.

(Ведь сын или дочь из хорошей семьи, который почитает Праджняпарамиту, в действительности почитает и прошлых, будущих и настоящих будд-бхагаватов во всех мировых системах, которых можно узнать только при помощи знания Будды.)

Субъектами культа "Праджняпарамиты" являются даже будды:

prajñāpāramitā-eva-eṣā subhūte dharmāṇāṃ dharmatā-iti tathāgatā arhantaḥ samyak sambuddhāḥ prajñāpāramitām satkurvanti gurukurvanti mānayanti pūjayanti-arcaयanty-arcāयanti.<sup>36</sup>

(Праджняпарамита и есть сущность всех дхарм – так татхагаты, архаты, совершенные будды почитают Праджняпарамиту.)

Ценность культа "Праджняпарамиты" превозносится в "Ашта-сахасрике" при помощи разных эпитетов:

evaṃ mahārthikā bhagavatā-uktā prajñāpāramitāyāḥ pūjā kṛtā bhaviṣyati-iti... evaṃ mahānuśamsā evaṃ mahāphalā evaṃ mahāvīpākā bhagavatā-uktā prajñāpāramitāyāḥ pūjā kṛtā bhaviṣyati-iti.<sup>37</sup>

(Бхагават сказал: "Култ Праджняпарамиты является чрезвычайно полезным." Бхагават сказал: "Култ Праджняпарамиты дает большие преимущества, прекрасные плоды, хорошие результаты.")

Преимущества культа "Праджняпарамиты" будто бы проявляются в обеих аксиологических системах "Аштасahasрики". Поскольку

<sup>34</sup> См. гл. I, с. 32.

<sup>35</sup> AP, III, p. 35.

<sup>36</sup> AP, XII, p. 136.

<sup>37</sup> AP, III, p. 30.

система "дриштадхармика гуна" была нами обстоятельно описано в II главе,<sup>38</sup> то приведем здесь лишь один пример относительно аксиологической системы, основанной на понятии "пунья".

bhagavān-āha - yaḥ subhūte eko bodhisattvo-mahāsattvo yāvaj-jīvaṃ tiṣṭhatas-tān sarva-sattvān cīvara-piṇḍapāta-śayana-āsana-glāna-pratyaya-bhaiṣajya-pariṣkāraiḥ sarvasukha-upadhānaiś-ca-upatiṣṭhet, tat-kiṃ manyase subhūte api nu sa bodhisattvo mahāsattvas-tato-nidānaṃ bahutaraṃ puṇyaṃ prasavati?

subhūtir-āha - bahu bhagavan, bahu sugata /

bhagavān-āha - atah sa subhūte bodhisattva mahāsattvas-tato nidānaṃ bahutaraṃ puṇyaṃ prasavati, ya imāṃ prajñāpāramitā-antaśo 'ochatā-saṃghāta-mātrakaṃ-api bhāvayet.<sup>39</sup>

(Бхагават сказал: "Как ты думаешь, о Субхути, много пуньи ли получит тот бодхисаттва-махасаттва, который в течение всей жизни предлагает всем существам в целях их счастья одежду, чашу для собирания милостыней, помещение и лекарства от болезней?"

Субхути сказал: "Много о Бхагават, много, о Сугата."

Бхагават сказал: "Еще больше, о Субхути, получает пуньи тот бодхисаттва-махасаттва, который только в течение одного момента развивает эту Праджняпарамиту.")

Повидимому такое настоятельное требование культа Праджняпарамиты было связано со многими процессами, которые проявились в буддийской общине в первых веках до нашей эры: раскол на множество сект, появление письменных текстов и т.п.<sup>40</sup>

<sup>38</sup> См. гл. II, с. 108.

<sup>39</sup> AP, XXV, p. 213.

<sup>40</sup> См. также гл. I.

Основной целью культа "Праджняпарамиты" авторами "Аштасакхасрики" считалось, повидимому, приготовление читающего или слушающего к процессу субъективизации текста. Наряду с культом огромную роль в том же процессе играл набор синонимов "праджняпарамиты". Число их довольно велико, но основная часть их перечисляется в IX главе "Аштасакхасрики":

asatpāramitā	ma mchis pa'i pha rol tu phyin pa	несуществующая парамита
asamasamatā- pāramitā	mi mñam pa dan mñam pa ñid kyī pha rol tu phyin pa	парамита, которая рав- няет неравняемое
viviktapāra- mitā	dben pa'i pha rol tu phyin pa	изолированная парамита
anavamṛdya- pāramitā	mi brdzi ba'i pha rol tu phyin pa	несокрушимая парамита
apadapāramitā	gnas ma mchis pa'i pha rol tu phyin pa	непроторенная парамита
asvabhāva- pāramitā	ño bo ñid ma mchis pa'i pha rol tu phyin pa	парамита без собственно- го бытия
avacana- pāramitā	brjod du ma mchis pa'i pha rol tu phyin pa	невыразимая парамита
anāma- pāramitā	min ma mchis pa'i pha rol tu phyin pa	безымянная парамита
agamana- pāramitā	'gro ba ma mchis pa'i pha rol tu phyin pa	некходящая парамита
asamhārya- pāramitā	mi 'phrogs pa'i pha rol tu phyin pa	парамита неучастия

aksaya-	mi bas pa'i pha rol	неуничтожимая парамита
pāramitā	tu phyin pa	
anutpatti	mi skye ba'i pha	парамита невозникнове-
pāramitā	rol tu phyin pa	ния
akāraka-	byed pa po ma mchis	недействующая парамита
pāramitā	pa'i pha rol tu	
	phyin pa	
ajānaka-	śes pa po ma mchis	неузнающая парамита
pāramitā	pa'i pha rol tu	
	phyin pa	
asamkrānti-	mi 'pho ba'i pha rol	парамита непрохождения
pāramitā	tu phyin pa	
avinaya-	'dul ba med pa'i pha	парамита без дисциплины
pāramitā	rol tu phyin pa	
svapna-prati-	rmi lam dan̄ sgra	парамита сна, эха, от-
śrutka-prati-	brñan dan̄ mig yor	ражения, миража,
bhāsa-marīcī-	dan̄ smyig rgyu dan̄	иллюзии
māyā-pāramitā	sgyu ma'i pha rol tu	
	phyin pa	
asamkleśa-	kun nas ñon mon̄s pa	незагрязненная парамита
pāramitā	mchis pa'i pha rol tu	
	phyin pa	
avyavadāna-	rnam par byan̄ ba ma	парамита неочищения
pāramitā	mchis pa'i pha rol tu	
	phyin pa	
anupalepa-	gos pa ma mchis pa'i	незапятнанная парамита
pāramitā	pha rol tu phyin pa	

aprapañca- pāramitā	spros pa ma mchis pa'i pha rol tu phyin pa	парамита, которая не имеет препятствий
amānana- pāramitā	rlom sems ma mchis pa'i pha rol tu phyin pa	парамита без тщес- лавия
acalita- pāramitā	mi gyo ba'i pha rol tu phyin pa	непоколебимая парамита
virāga- pāramitā	'dod chags dañ bral ba'i pha rol tu phyin pa	парамита, которая не включает в себе страсти
asamutthāna- pāramitā	ldañ ba ma mchis pa'i pha rol tu phyin pa	парамита невозвы- шения
śāntapāramitā	ʒi ba'i pha rol tu phyin pa	спокойная парамита
nirdoṣa- pāramitā	skyon ma mchis pa'i pha rol tu phyin pa	безупречная парамита
nihkleśa- pāramitā	ñon moṅs pa ma mchis pa'i pha rol tu phyin pa	незегрязненная парамита
nihsattva- pāramitā	sams can ma mchis pa'i pha rol tu phyin pa	парамита, которая не имеет существ
apramāṇa- pāramitā	tshad mṅ mchis pa'i pha rol tu phyin pa	безграничная парами- та
antadvayān- anugama- paramita	mtha' gñis mi rtogs pa'i pha rol tu phyin pa	парамита, которая не следует за дихото- мией оппозиций

asambhinna- pāramitā	tha mi dad pa'i pha rol tu phyin pa	неразделенная парамита
aparāmr̥ṣṭa- pāramitā	mchog tu mi 'dzin pa'i pha rol tu phyin pa	незапятнанная парамита
avikalpa- pāramitā	rham par mi rtog pa'i pha rol tu phyin pa	парамита неконст- руирования
aprameya- pāramitā	gzal du ma mchis pa'i pha rol tu phyin pa	неисчислимая парамита
asamga- pāramitā	chags pa ma mchis pa'i pha rol tu phyin pa	непривязанная парамита
anitya- pāramitā	mi rtog pa'i pha rol tu phyin pa	невечная парамита
duhkha- pāramitā	sdug bsñal ba'i pha rol tu phyin pa	парамита страдания
śūnya- pāramitā	ston pa ñid kyi pha rol tu phyin pa	пустая парамита
anātma- pāramitā	bdag ma mchis pa'i pha rol tu phyin pa	парамита, не имеющая "я"
alaksana- pāramitā	mtshan ñid ma mchis pa'i pha rol tu phyin pa	парамита без призна- ков
sarvaśūnyatā- pāramitā	ston pa ñid thams cad kyi pha rol tu phyin pa	парамита всех пустот

smṛtyupasthā-	dran pa ñe bar g'zag	парамита опор внима-
nāḍibodhi-	pa la sogs pa byañ	ния и других дхарм
paksadharmā-	chub kyi phyogs kyi	"крыльев освобожде-
pāramitā	chos rnams kyi pha	ния
	rol tu phyin pa	
śūnyatānimit-	ston pa ñid dan	парамита пустоты,
tāpranīhita-	mtshan ma med pa dan	незнаковости и не-
pāramitā	smon pa med pa'i	привязанности
	pha rol tu phyin pa	
aṣṭavimokṣa-	rnam par thar pa	парамита восьми ос-
pāramitā	brgyad kyi pha rol	вобождений
	tu phyin pa	
navānupūrva-	mthar gyis gnas pa'i	парамита девяти сле-
vihāra-	snoms par 'jug pa	дующих один за другим
pāramitā	dgu'i pha rol tu	мест (пребывания)
	phyin pa	
catuḥsatya-	bden pa bz'i'i pha	парамита четырех истин
pāramitā	rol tu phyin pa	
daśa-	sa bou'i pha rol tu	парамита десяти
pāramitā	phyin pa	(уровней)
bala-	stobs kyi pha rol tu	парамита (десяти)
pāramitā	phyin pa	сил
vaiśāradya-	mi 'jigs pa'i pha	парамита уверенности
pāramitā	rol tu phyin pa	
pratisamvit-	so so yañ dag par	парамита аналитичес-
pāramitā	rig pa'i pha rol tu	кого познания
	phyin pa	



sarvabuddha-	saṅs rgyas kyi chos	парамита всех особнх
dharmāvenīka-	ma 'dres pa thams cad	дхарм будды
pāramitā	kyi pha rol tu phyin pa	
tathāgata-	de b'zin g'segs pa'i	парамита таковости
tathatā-	de b'zin ṅīd kyi pha	татхагаты
pāramitā	rol tu phyin pa	
svayambhū-	rañ byuñ gi pha rol	парамита Сваямбху
pāramitā	tu phyin pa	
sarvajña-	thams cad mkhyen pa'i	парамита знания Все-
jñāna-	ye śes kyi pha rol tu	знающего
pāramitā	phyin pa	

Как мы видели во II главе диссертации, читающий (или слушающий) текст "Праджняпарамиты" считался подготовленным к восприятию текста только в том случае, если парадоксальные высказывания не вызывали у него отрицательных эмоций. Наряду с парадоксальными диалогами роль "фильтра", пропускающего лишь тех людей, которые были способны субъективизировать текст "Праджняпарамиты", выполнял и перечисленный набор синонимов (имеющий цель создать в сознании ощущение бесконечности).

Ту же функцию выполняют и многочисленные эпитеты "праджняпарамиты". В "Аштасахасрике" наиболее употребляемым эпитетом является gambhīrā<sup>42</sup> (zab mo) - "глубокая". Для примера приведем еще следующие эпитеты:

<sup>42</sup> См. напр. AP, VIII, pp. 94, 96, 97; X, p. 105; XV, p. 150; XVI, p. 156; XVIII, p. 170.

mahāguṇasam- anvāgatā <sup>43</sup>	yon tan chen po dañ ldan pa	имеющая великие свойства
aprameyaguṇa- samanvāgatā <sup>43</sup>	yon tan tshad med dañ ldan pa	имеющая неизмери- мые свойства
aparyanta- guṇasamanvā- gatā <sup>43</sup>	yon tan mu med pa dañ ldan pa	имеющая несвязанные свойства
mahārthikā <sup>44</sup>	don chen po	сверхполезная
mahānuśamsā <sup>44</sup>	phan yon chen po	дающая большое преимущество
mahāphalā <sup>45</sup>	'bras bu chen po	дающая великий плод
mahāvīpākā <sup>45</sup>	rnam par smin pa chen po	приносящая великие результаты
bahugūṇasam- anvāgatā <sup>45</sup>	yon tan man po dañ ldan pa	имеющая много свойств
duranubodhā <sup>46</sup>	rtogs par dka' ba	труднопонимаемая
acintyā <sup>46</sup>	bsam gyis ma khyab pa	немыслимая
akṛtā <sup>46</sup>	ma bgyis pa	неделанная
pariśuddhā <sup>47</sup>	yoṅs su dag pa	сверхчистая
duravagāhā <sup>48</sup>	gtiñ dpag dka' ba	труднодоступная
durudgrhā <sup>48</sup>	gzun bar dka' ba	трудноохватываемая
apramāṇā <sup>48</sup>	tshad med pa	неизмеримая

---

<sup>43</sup> AP, IV, p. 51.

<sup>44</sup> AP, V, p. 52.

<sup>45</sup> AP, V, p. 52.

<sup>46</sup> AP, VIII, p. 96.

<sup>47</sup> AP, IX, p. 100.

<sup>48</sup> AP, X, p. 105.

vivikṭā <sup>49</sup>	dben pa	изолированная
atyanta-	śin tu dben pa	полностью изоли-
vivikṭā <sup>49</sup>		рованная

Создание наивысшего уровня сознания является по авторам "Аштасахасрики" процессом, при котором бодхисаттва-махасаттва должен совершать с текстом "Праджняпарамиты" определенные действия. Эти действия обозначаются некоторыми глаголами, которые выступают в "Аштасахасрике" в определенных цепочках. Самая распространенная цепочка состоит из следующих глаголов:<sup>50</sup>

udgrhṇāti	'dzin pa	охватывать
dhārayati	'chan pa	хранить
vācayati	klog pa	говорить
parāvāpnoti	kun chub par byed pa	исследовать
pravartayati	rab tu 'don pa	распространять
deśayati	ston pa	учить
upadiśati	ñe bar ston pa	наставлять
svādhyāyati	kha ton bgyid pa	объяснять
uddiśati	lun 'bogs pa	повторять

Иногда к ним прибавляются и глаголы:

likhati <sup>51</sup>	yī ger 'dri ba	писать
śrṇoti <sup>52</sup>	thos pa	слышать
paripṛcchati <sup>52</sup>	yoñs su 'dri ba	спрашивать

<sup>49</sup> AP, XXVI, p. 217.

<sup>50</sup> См. напр. AP, III, p. 36; IX, p. 100; X, p. 104.

<sup>51</sup> AP, IX, p. 101; X, p. 110; XI, p. 123.

<sup>52</sup> AP, III, p. 31.

В качестве примера приведем отрывок из III главы "Аштаксахасрики:

tasmāt-tarhi kauśika kulaputrena vā kuladuhitrā vā kṣipram  
ca-anuttarām samyak sambodhim-abhisamboddhukāmena iyaṁ-eva  
prajñāpāramitā sukhā abhīkṣṇam śrotavyā udgrahitavyā  
dhārayitavyā vācayitavyā paryavāptavyā pravartayitavyā deśa-  
yitavyā upadeṣṭavyā uddeṣṭavyā svādhyātavyā paripraṣṭav-  
yā.<sup>53</sup>

(Поэтому, о Каушика, если сын или дочь из хорошей семьи  
желает быстро достигнуть наивысшее совершенное просветление,  
ему следует непрерывно и неутомимо слушать эту Праджняпара-  
миту, охватывать и удерживать эту Праджняпарамиту, говорить,  
исследовать, распространять, учить, наставлять, объяснять и  
повторять эту Праджняпарамиту, спрашивать об этой Праджняпа-  
рамите.)

Второй уровень субъективизации текста "Праджняпарамиты"  
состоит в совершении действия, которое в "Аштасахасрике" обоз-  
начается глаголом śikṣate (slob-pa) – "учиться". Этот гла-  
гол встречается везде в "Аштасахасрике",<sup>54</sup> но процесс "уче-  
ния" специально рассматривается в XXV главе, которая носит  
название "Глава об учении" (śikṣāparivarta).<sup>55</sup>

Поскольку слово "праджняпарамита" выступает с данным гла-  
голом в локативе, то, повидимому, ее значение здесь не "внеш-  
ний текст".<sup>56</sup> Это подтверждается еще и тем, что "праджняпара-

<sup>53</sup> AP, III, p. 31.

<sup>54</sup> См. напр. AP, V, p. 63; VIII, p. 98; XXIV, p. 206.

<sup>55</sup> AP, XXV, p. 212.

<sup>56</sup> См. Monier-Williams M. A Sanskrit-English Dictionary, p. 1070: śikṣ – to practice one's self in (loc.).

мита" в этом контексте считается равнозначным с другим термином, обозначающим наивысшее состояние сознания - "сарваджнята":

evam-eva subhūte alpakās-te bodhisattvā mahāsattvāḥ  
sattvanikāye samvidyante, ye 'syām sarvajñatā-śikṣāyām śik-  
sante, yaduta prajñāpāramitā-śikṣāyām.<sup>57</sup>

(Точно так, о Субхути, среди существ бывает мало тех  
бодхисаттв-махасаттв, которые учатся во всезнании, т.е.  
в Праджняпарамите.)

evam śikṣamānaḥ subhūte bodhisattvo mahāsattvaḥ śikṣate  
sarvajñatāyām / evam śikṣamānaḥ śikṣate prajñāpārami-  
tāyām.<sup>58</sup>

(Если бодхисаттва-махасаттва так учится, то он учится  
во всезнании. Если он так учится, то он учится в Праджняпара-  
мите.)

Процесс śikṣā можно понимать, как постепенное овладение  
бодхисаттвой-махасаттвой текста "Праджняпарамиты", который в  
данном контексте выступает как текст, который "вошел  
внутрь".<sup>59</sup> Надо иметь в виду, что "учиться в Праджняпара-  
мите" еще не означает окончательного пребывания бодхисаттвы-  
махасаттвы на наивысшем уровне сознания. "Праджняпарамита" -  
это еще объект для бодхисаттвы-махасаттвы.

Процесс śikṣā освобождает по утверждению авторов "Ашта-  
сахасрики" человека от угрозы возникновения психических и  
физических недостатков. В сущности и это - "дриштадхармика

<sup>57</sup> AP, XXV, p. 212.

<sup>58</sup> AP, XXV, p. 210.

<sup>59</sup> antargatā (nañ du 'das pa). (AP, XXV, p. 213.)

гуна". Списки, где перечисляются эти недостатки, представляют некоторый лексикологический и буддологический интерес.

Первый список излагает типологию мыслей, исчезающих при "учения":<sup>60</sup>

khilasahāgata citta	tha ba dan ldan pa'i sams	твердая мысль
viciktitsasa- hāgata citta	the tshom dan ldan pa'i sams	некверенная мысль
īrsyāmtsari- yasahāgata citta	phrag dog dan ldan pa'i sams, ser sha dan ldan pa'i sams	завистливая и жадная мысль
dauḥśīlyasa- hāgata citta	tshul khrims 'chal ba dan ldan pa'i sams	неморальная мысль
vyāpādasahā- gata citta	gnod sams dan ldan pa'i sams	злая мысль
kauśīdyasahā- gata citta	le lo dan ldan pa'i sams	ленивая (пассивная) мысль
viksepasahā- gata citta	gyen ba dan ldan pa'i sams	смутная мысль
dauspṛajñāsa- hāgata citta	'chal ba'i ses rab dan ldan pa'i sams	глупая мысль

Во втором списке излагается персонология тех тиров людей, которая снимается при "учения":<sup>61</sup>

prāṇātipātin	srog gcod pa	убийца
adattādādayin	ma byin par len pa	вор

<sup>60</sup> AP, XXV, p. 2II.

<sup>61</sup> AP, XXV, p. 2II.

kāmamithyācarin	'dod pa la log par spyod pa	развратник
mṛṣāvādin	brdzun du smra ba	лжец
piśunavavac	phra ma smra ba	злословец
paruśavac	tshig rtsub po smra ba	сквернослов
sambhinna- pralāpin	tshig kyal pa smra ba	пустослов
abhidhyālu	brnab sems can	жадуга
vyāpannacitta	gnod sems can	злоумышленник
mithyādr̥ṣṭika	log par lta ba can	еретик

В третьем списке перечисляются те болезни и физические недостатки, которые снимаются при "учения":<sup>62</sup>

andha	loñ ba	слепой
badhira	'oñ ba	глухой
kāṇa	ḥar ba	одноглазый
kunṭha	rdum po	глупый
kubja	sgur po	горбун
kunī	'then po	однорукий
laṅga	ḥa bo	хромой
khanja	grum po	калека
jaḍa	lkugs pa	бестолковый
lolla	dig pa	заика
kalla	rna ba mi gsal ba	глухой
hīnāṅga	yan lag nams pa	коротышка
vikālāṅga	yan lag ma tshan ba	уродливый
vikṛtāṅga	yan lag mi sdug pa	уродливый
durbala	-	слабый

durvarna	mdog misdug pa	бледный
duhsamsthāna	dbyihs mi sdug pa	имеющий плохой вид
hīnendriya	dbañ po ñams pa	дряхлый
vikalendriya	dbañ po tshañ pa	имеющий нездоровые органы <sup>63</sup>

Во втором значении, т.е. в значении особого состояния сознания, при котором становится возможным полное понимание текстов "Праджняпарамиты", термин "праджняпарамита" выступает в "Аштасахасрике" в сочетании с глаголом *car* (*spyod*) - "действовать", "двигаться", и в списке т.н. шести парамит.

*Prajñāpāramitāyām carati* (śes rab kyi pha rol tu phyin pa la spyod) можно формально перевести на русский язык, как "он действует в Праджняпарамите". Повидимому это имеет смысл "он имеет наивысшее состояние сознания". Интересно отметить, что только в этом контексте бодхисаттва-махасаттва имеет столь мощную характеристику, как "шунья". Это означает, повидимому, что его поведение останется недоступным любому внешнему наблюдателю. Внешний наблюдатель не может следить за изменениями в психике бодхисаттвы-махасаттвы ("бодхисаттва-махасаттва не увеличивается и не уменьшается"). Т.к. сознание, т.е. "праджняпарамита" определяет поведение бодхисаттвы-махасаттвы, то нередко "праджняпарамита" и "бодхисаттва-махасаттва" выступают как равнозначные термины:

<sup>63</sup> Бодхисаттва-махасаттва, который "учится в Праджняпарамите", противопоставляется этим: он освобождается от всех болезней и недостатков (*sarvākāraparipūrṇendriyo bhavati, svarasampanno bhavati.*) - AP, XXV, p. 211.



na khalu punaḥ subhūte bodhisattvo mahāsattvaḥ prajñāpāramitāyāṃ caran vivardhate vā parihīyate vā / yathā-eva subhūte prajñāpāramitā śūnyā, sā naeva vivardhate na ca parihīyate, evam-eva subhūte bodhisattvo mahāsattvaḥ śūnyaḥ / sa na-eva vivardhate na ca parihīyate, evam-eva subhūte bodhisattvo mahāsattvaḥ śūnyaḥ.<sup>64</sup>

(И еще, о Субхути, бодхисаттва-махасаттва, который движется в Праджняпарамите, не увеличивается и не уменьшается. Как, о Субхути, Праджняпарамита пуста и не увеличивается и не уменьшается, так, о Субхути, пуст и бодхисаттва-махасаттва. И он не увеличивается и не уменьшается. Именно поэтому, о Субхути, бодхисаттва-махасаттва пуст.)

В этом контексте термину "праджняпарамита" соответствуют два синонима: *sāra* (*sñin po*) - "серцевина" и *paramārtha* (*don dam pa*) - "высшая реальность", которая противопоставляется термину *nimitta* (*mtshan ma*) - "знак";

atha khalv-āyusmān śāriputra āyusmantam subhūtim-etad-avocat - sāre batāyam-āyusman subhūte bodhisattvo mahāsattvaś-carati, yaḥ prajñāpāramitāyāṃ carati.<sup>65</sup>

(Тогда почтенный Шарипутра сказал прчтенному Субхути: "О почтенный Субхути, бодхисаттва-махасаттва, который действует в Праджняпарамите, действует действительно в сердцевине.)

bhagavān-āha - yaḥ subhūte bodhisattvo mahāsattvaḥ prajñāpāramitāyāṃ carati, sa kva carati?

āha - carati bhagavan paramārthe /

<sup>64</sup> AP, XXII, p. 201.

<sup>65</sup> AP, XXVII, p. 220.

bhagavān-āha - tat-kim manyase subhūte yo bodhisattvo mahāsatt-  
vah paramārthe carati, sa nimitte carati?

āha - na hi-idam bhagavan.<sup>66</sup>

(Бхагават сказал: "Где, о Субхути, действует бодхисаттва-  
махасаттва, который действует в Праджняпарамите?" - (Субхути)  
сказал: "Он, о Бхагават, действует в высшей реальности." - Бха-  
гават сказал: "Как ты думаешь, о Субхути, действует ли в знаке  
тот бодхисаттва-махасаттва, который действует в высшей реаль-  
ности?" - (Субхути) сказал: "Нет, о Бхагават.")

Термин "праджняпарамита" обозначает наивысшее состояние  
сознания и в списке т.н. шести парамит (ṣaḍpāramitā - pha rol  
tu phyin pa drug):<sup>67</sup>

dānapāramitā	sbyin pa'i pha rol tu phyin pa
śīlapāramitā	tshul khrims kyi pha rol tu phyin pa
kṣāntipāramitā	bzod pa'i pha rol tu phyin pa
vīryapāramitā	brtson 'grus kyi pha rol tu phyin pa
dhyānapāramitā	bsam gtan kyi pha rol tu phyin pa
prajñāpāramitā	śes rab kyi pha rol tu phyin pa

Канонический список из шести парамит является составной  
частью многих махаянских сутр (см. напр. "Вималакиртинирдеша-  
сутру"<sup>68</sup>). Но в некоторых махаянских произведениях, а также  
в палийских текстах мы найдем списки из десяти парамит.<sup>69</sup>

<sup>66</sup> AP, XIX, p. I76.

<sup>67</sup> См. напр. AP, XVIIII, p. I73; III, p. 40; IV, p. 5I; XVI,  
p. I55; XIX, p. I78-I79.

<sup>68</sup> Lamotte E. L'Enseignement de Vimalakīrti, pp. 114-115.

<sup>69</sup> Honda M. Annotated Translation of the Daśabhūmika-sūtra;  
Norman K.C. The Commentary on the Dhammapada. Vol.I. Lon-  
don, 1906, p. 84.

Тантрийские тексты излагают опять шесть парамит.<sup>70</sup> Канадский буддолог Х.В. Гюнтер, который исходит из материалов тантрийских произведений, думает, что "праджняпарамита" (*discriminating awareness born from wisdom*) выступает в качестве последнего члена не только в формальном списке шести парамит, но и в практике буддиста: "парамиты" достигаются во временной последовательности, начиная с "данапарамиты", и заканчивается "праджняпарамитой"<sup>71</sup>. Достижение "праджняпарамиты" обозначает не достижение наивысшего уровня сознания, а только начало пути к этой цели. Это значит, что для Гюнтера термин "праджняпарамита" равнозначен не термину "ануттара самьяксамбодхи", а термину "бодхичиттотпада".

Гюнтер прав, если иметь в виду только литературу поздней парамитаяны.<sup>72</sup> То же самое ведь утверждает и сам Гампопа.<sup>73</sup>

В праджняпарамитских сутрах и особенно в "Аштасахасрике Праджняпарамите" "праджняпарамита" выступает как п е р -  
в и ч н ы й и главный член среди шести парамит. Другие парамиты существуют т о л ь к о как элементы списка

<sup>70</sup> sGam.po.pa. The Jewel Ornament of Liberation, p. 148 ff.

Интересно отметить, что в "Аштасахасрике" в списке синонимов "праджняпарамиты" упоминаются и "дашапарамита" и "балапарамита" (См. с. 132).

<sup>71</sup> sGam.po.pa. The Jewel Ornament of Liberation, p. 149.

<sup>72</sup> Тибетские авторы называют "парамитаяной" либо подготовительный этап практики тантры, либо параллельный ваджраяне путь. (См. Guenther H.V. Treasures on the Tibetan Middle Way. Leiden, 1969.)

<sup>73</sup> sGam.po.pa. The Jewel Ornament of Liberation, p. 149.

"шадпарамиты", в то же время термином "праджняпарамита" можно пользоваться и вне контекста "шадпарамиты" (что в основном и делается).

Первые пять парамит описывают вкратце нормативное поведение бодхисаттвы-махасаттвы в обществе: он должен быть щедрым, терпеливым, мужественным и способным к медитации в о с о б о м смысле этих слов. Авторы "Аштасахасрики" утверждают прямо, что не всякое подаяние – "данапарамита", что не всякая моральность – "шилапарамита", что не всякая терпеливость – "кшантипарамита", что не всякая мужественность – "вирьяпарамита", что не всякая медитация – "дхьянапарамита". Это значит, что в сочетании "данапарамита" слово "дана" имеет иное значение, чем "дана" вне этого сочетания и т.д.

Поскольку в буддологии до сих пор не обращали внимания на эти различия, следует привести некоторые примеры из "Аштасахасрики".

а) "праджняпарамита" является первичной (*pūrvāṅgamā*, *ñānon du 'gro ba*) парамитой:

*prajñāpāramitā hi ānanda pūrvāṅgamā pañcānām pāramitānām.*<sup>74</sup>

("Праджняпарамита" ведь, о Ананда, являеяся первичной по отношению к (остальным) пяти парамитам.)

*evam hi subhūte prajñāpāramitāyām śikṣamānena bodhisattvena mahāsattvena sarvāḥ pāramitāḥ saṃgrhīta bhavanti.*<sup>75</sup>

(Ведь так, о Субхути, бодхисаттва-махасаттва, который учитя в Праджняпарамите, обладает всеми парамитами.)

<sup>74</sup> AP, III, p. 40; см. также AP, IV, p. 51.

<sup>75</sup> AP, XXV, p. 213.

б) "праджняпарамита" является основной и главной парамитой:

*esa hi prajñāpāramitā śaṇṇām pāramitānām... nāyakaḥ parināyakaḥ saṃdarśikā avadarśikā janayitrī dhātrī.*<sup>76</sup>

(Ведь эта Праджняпарамита является руководителем, вождем, инструктором, советником, родителем и кормилицей шести парамит.)

в) поведение бодхисаттвы-махасаттвы описывается терминами "данапарамита" и т.д. только в случае, если он имеет "праджняпарамиту":

*yadā punaḥ kauśika dānaṃ śīlaṃ kṣāntivīryaṃ ca prajñāpāramitā-parigrhītaṃ bhavati, tadā pāramitā-nāmadheyam pāramitāśabdam labhate.*<sup>77</sup>

(Если, о Каушика, дана, шила, кшанти, вирья и дхьяна будут связаны с Праджняпарамитой, только тогда они имеют названия "парамита".)

г) ценность даны и др. парамит считается бесконечно низкой по сравнению с Праджняпарамитой:

*evam hi subhūte yaś-ca bodhisattvo mahāsattvaḥ prajñāpāramitā-yogam-anuyuktaḥ, anena vihārena yaduta prajñāpāramitā-pratisamyuktair-manasikāraiḥ ekadivasena tāvat-karma karoṭi / yaś-ca prajñāpāramitā-virahito bodhisattvo gaṅgā-nadī-vāluka-upamān kalpāms'tiṣṭhan dāmaṃ dadyāt, ayam-eva tato viśiṣyate yo 'yam bodhisattvo mahāsattva evam-ekadivasam-api prajñāpāramitāyām yogam-āpadyate.*<sup>78</sup>

<sup>76</sup> AP, XXII, p. I98.

<sup>77</sup> AP VII, p. 87. См. также AP, III, p. 40.

<sup>78</sup> AP, XVIII, p. I7I.

(Если, о Субхути, бодхисаттва-махасаттва стремится к Праджняпарамите и пребывает в Праджняпарамите, т.е. имеет манасикары, которые связаны с Праджняпарамитой, только в течение одного дня, то он является более превосходным, нежели тот бодхисаттва, который дает подаяния в течение калпы, число которых равняется числу песчинок в реке Ганге.)

Шесть парамит имеют огромное значение в практике бодхисаттвы-махасаттвы. Именно при их помощи "праджняпарамита" достигает совершенства:

*atra hi subhūte prajñāpāramitā pariniṣṭhitā bhavati  
yaduta satpāramitāsu.*<sup>79</sup>

По-видимому по этой причине им присвоены те же эпитеты, которые приписываются и буддам:<sup>80</sup>

śāstr	ston pa	учитель
mārga	lam	путь
āloka	snañ ba	свет
ulkā	sgron ma	факел
avabhāsa	snañ ba	блеск
trāna	skyob pa	приют
śarana	skyabs	убежище
lāyana	gnas	дом
parāyana	dpuñ gñen	доброжелатель
dvīpa	glin	остров
mātr	yum	мать
pitr	yab	отец

<sup>79</sup> AP, XXII, p. 197.

<sup>80</sup> Там же.

### §3. О содержании термина "сарваджнята"

Sarvajñatā (thams cad mkhyen pa) – это второй термин в "Аштасахасрике Праджняпарамите", обозначающий наивысшее состояние сознания. Его буквальный и в то же время традиционный перевод на европейские языки – "всезнание".<sup>81</sup> Авторы "Аштасахасрики" не определяли содержание этого понятия, если не считать определением отрывок из XV главы:

aprameyā hi subhūte sarvajñatā, apramāṇā hi subhūte sarvajñatā.<sup>82</sup>

(Ведь всезнание, о Субхути, неизмеримо; ведь всезнание, о Субхути, безгранично.)

Зато в "Аштасахасрике" приводится интересный список тех понятий, при помощи которых "всезнание" не может быть определено:<sup>83</sup>

rūpa	gzugs	форма
vedanā	sdug bsñal	чувство
saṃjñā	'du śes	восприятие
saṃskārah	'du byed rnam	волевые импульсы
vijñāna	rnam par śes pa	сознание
prāpti	thob pa	достижение

<sup>81</sup> Конзе считает "всезнание" совершенно неоправданно единственным позитивным термином "школы новой мудрости" (т.е. праджняпарамиты-мадхьямики), обозначающим "спасение": "Salvation, as the New Wisdom School understands it, can be summed up in three negations – Non-attainment, Non-assertion, Non-relying – and one positive attribute – Omniscience. (Conze E. Buddhism, p. 135.)"

<sup>82</sup> AP, XV, p. 151.

<sup>83</sup> AP, XV, p. 151.

abhisamaya	mñon par rtogs pa	воссоединение
adhigama	rtogs pa	осознание
mārga	lam	путь
mārgaphala	lam kyi 'bras bu	плод пути
jñāna	ye śes	знание
vijñāna	rnam par śes pa	сознание
utpatti	bskyed pa	возникновение
vināśa	rnam par bśig pa	уничтожение
utpāda	skye ba	рождение
vyaya	'jig pa	разрушение
nirodha	'gog pa	прекращение
bhāvana	sgom pa	развитие
vibhāvana	rnam par sgom pa	деградация

За этим списком следует отрывок, который прямо указывает на невозможность определять "сарваджняту":

yat-subhūte aprameyam-apramānam ... na-api kenacit-kṛtam na-api kutaścid-āgataṃ na-api kvaśid-deśe na-api kva-cit-pradeśe sthitam.<sup>84</sup>

(То, о Субхути, что неизмеримо и безгранично, не сделано никем, не пришло ниоткуда, не уходит никуда, не находится ни в одной стране, ни в одной местности.)

Поэтому нельзя согласиться с Конзе, который утверждает, что махаянское понимание "всезнания" включает в себя между прочим и знание всех отдельных явлений:

"The Mahayana explains that while primarily the Omniscience of the Buddha consists in his acquaintance with the means of attaining heaven and liberation, he also comprehends all things without exception, including such unnecessary

<sup>84</sup> AP, XV, p. 151.



pieces of information as the number of insects in the world."<sup>85</sup>

Интересное определение "сарваджняты" находится в сочинении китайского буддиста V века Сэн Чао: "Всезнание есть непознающее познание, в чем нет знания."<sup>86</sup> Парадоксальный характер данного определения и близость его автора к праджняпарамитской мысли позволяет сделать предположение, что это определение в какой-то мере отражает то, как авторы "Аштасахасрики" поняли "сарваджняту".

Поэтому можно предположить, что авторы "Аштасахасрики" понимали "сарваджняту" прежде всего как особый термин, при помощи которого они обозначали способность наивысшего состояния сознания охватывать мир в его целостности.

Нередко в "Аштасахасрике" "сарваджнята" находится в одном контексте с термином "праджняпарамита". Иногда утверждается, что они являются синонимами:

*sarvajñatā-eva bhagavan prajñāpāramitā.*<sup>87</sup>

(О Бхагават, именно всезнание и есть праджняпарамита.)

*evam-eva subhūte alpakāś-te bodhisattvā mahāsattvāḥ  
sattvanikāye samvidyante, ye 'syām sarvajñatā-śikṣāyām śik-  
sante, yaduta prajñāpāramitā-śikṣāyām.*<sup>88</sup>

(Так же, о Субхути, среди людей существует мало тех

<sup>85</sup> Conze E. Buddhism, p. 138.

<sup>86</sup> Liebenthal W. Chao Lun. The Treatises of Seng Chao, p. 67.

<sup>87</sup> AP, VII, p. 86.

<sup>88</sup> AP, XXV, p. 212.

бодхисаттв-махасаттв, которые учатся в этом всезнании, т.е. в Праджняпарамите,)

"Сарваджнята" является производным от "праджняпарамиты":

prajñāpāramitā-nirjātā hi tathāgatānām-arhatām-samyak-sambuddhānām sarvajñatā.<sup>89</sup>

"Сарваджнята" противопоставляется понятиям "шравака-бхуми" и "пратьекабуддабхуми".<sup>90</sup> Следовательно, в этих текстовых ситуациях "сарваджняту" можно рассматривать как синоним терминов "бодхисаттвабхуми" и "буддатва".

"Сарваджнята" является свойством "вьякрита бодхисаттва-махасаттвы",<sup>91</sup> "авинивартания бодхисаттва-махасаттвы"<sup>92</sup> и, прежде всего, будды. Как всезнание будд, "сарваджнята" имеет параллельный термин - sarvajñajñāna (thams cad mkhyen pa'i ye śes) - "знание всезнающего".

Приведем некоторые примеры:

tatra hi śrenikah parivrājakah sarvajñajñāne adhimucya śraddhā-anusārī pradeśikena jñānena-avatīrnah.<sup>93</sup>

(Там ведь странствующий монах Шреника уверовал во всезнание. Как последователь веры, он достиг при помощи одностороннего знания (всезнание).)

eṣa ca kauśika tathāgatasya-ātmabhāva-śarīra-pratīlamb-  
nah prajñāpāramitā-upāyakaūśalya-nirjātaḥ sa sarvajñajñāna-  
āśrayabhūto bhavati.<sup>94</sup>

<sup>89</sup> AP, III, p. 36.

<sup>90</sup> AP, XIII, p. 140; XIV, p. 143.

<sup>91</sup> AP, XXIV, p. 208.

<sup>92</sup> AP, XVIII, p. 170.

<sup>93</sup> AP, I, p. 5.

<sup>94</sup> AP, III, p. 29.

(Эта физическая личность возникла от Праджняпарамиты и искусности в средствах. И она является базой для знания всезнающего.)

*tathāgata-śarīrāṇi hi sarvajñajñāna-āśrayabhūtāni tad  
api sarvajñajñānam prajñāpāramitā-nirjātaṃ.*<sup>95</sup>

(Мощи татхагаты являются настоящими опорами всезнания. Поэтому всезнание возникло от Праджняпарамиты.)

В "Аштасахасрике" "сарваджнята" имеет и некоторые другие параллельные термины, как напр. *sarvajñāna* (kun tu  
*śes pa*).<sup>96</sup>

Чрезвычайно интересным представляется описание достижения всезнания. Выше был приведен пример Шреники, который достиг всезнание при помощи одностороннего знания (т.е. ограниченного знания), опирающегося на веру.

Но самое показательное место находится в XVII главе:

*punar-aparam subhūte avinivartanīyo bodhisattvo mahā-  
sattvaḥ śrāvaka-pratyekabuddha-bhūmi-nirvṛttaḥ sarvajñatāyāṃ  
prāvṛtto bhavati / sa akāṅkṣān prathamam dhyānam samāpadyate /  
tathā dvitīyam tathā trītiyam tathā caturtham dhyānam samā-  
padyate / sa ebhis-caturbhir-dhyānair-viharati, dhyāna-pari-  
jayam ca karoti, dhyānāni ca samāpadyate, na ca dhyāna-vaśena-  
upapadyate.*<sup>97</sup>

(И еще, о Субхути, бодхисаттва-махасаттва отбросит уровни шраваков и пратьекабудд и движется в сторону всезнания. В соответствии со своим намерением он вступит в первую дхьяну,

<sup>95</sup> AP, IV, p. 49.

<sup>96</sup> AP, XV, p. 148.

<sup>97</sup> AP, XVII, p. 165.

потом во вторую, потом в третью, и наконец в четвертую дхьяну. Он пребывает в этих четырех дхьянах, он достигает эти дхьяны полностью, он вступает в дхьяны, но он не попадает под власть этих дхьян.)

Достижение всезнания при помощи медитации (*āhyāna*, *bsam gtan*) напоминает описание паринирваны Будды в "Махапариниббана-сутте" "Дигха-Никаи":

*Atha kho Bhagavā paṭhama-jjhānaṃ samāpajji. Paṭhama-jjhānā vuṭṭhahitvā dutiya-jjhānaṃ samāpajji. Dutiya-jjhānā vuṭṭhahitvā tatiya-jjhānaṃ samāpajji. Tatiya-jjhānā vuṭṭhahitvā cattuttha-jjhānaṃ samāpajji ... Catuttha-jjhānā vuṭṭhahitvā samanantarā Bhagavā parinibbāyi.*<sup>98</sup>

(Тогда Бхагават вступил в первую дхьяну. Покинув первую дхьяну, он вступил во вторую дхьяну. Покинув вторую дхьяну, он вступил в третью дхьяну. Покинув третью дхьяну, он вступил в четвертую дхьяну. Покинув четвертую дхьяну, Бхагават сразу же достиг Паринирваны.)

#### §4. О термине "ануттара самьяksamбодхи"

*Anuttarā samyaksambodhi* (*bla na med pa yañ dag par rdzogs pa'i byañ chub*) – "наивысшее совершенное просветление" – является чрезвычайно важным термином, обозначающим наивысшее состояние сознания. Этимологически и типологически она принадлежит к группе терминов, производных от корня ("просыпаться", "пробуждаться", "понимать", "думать", "быть просветленным"): *bodhi*, *sambodhi*, *abhisambodhi*, *avabodha* и т.д.

<sup>98</sup> The Dīgha Nikāya. Vol. II. London, 1903, p. 156.

Во многих текстах слова этого типа являются основными терминами, обозначающими наивысшее состояние. Так, в палийском каноне мы найдем *bodhi*, *sambodhi*, *sammā-sambodhi*; в тантрийских текстах *abhisambodhi* и *samyaksambodhi*.<sup>99</sup>

В "Аштасахасрике" наряду с *anuttarā samyaksambodhi* изредко встречаются *bodhi* и *sambodhi*, которые остаются второстепенными терминами. Но зато очень важное место занимает глагол *abhisambudh*, который обозначает момент достижения *anuttarā samyaksambodhi*: *anuttarām samyaksambodhim abhisambudhyate* - "он достигает наивысшее совершенное просветление".

Современные буддологи не уделяли особого внимания интерпретации терминов группы "будх". В "Энциклопедии буддизма" мы не найдем заглавного слова "абхисамбодхи".<sup>100</sup> В буддологических исследованиях эти термины встречаются не очень часто и обычно любой термин из них принимает вид "бодхи".<sup>101</sup> Думается, что между значениями этих терминов скрываются какие-то различия, которые могут оказаться вполне существенными, но целью данного исследования не является выяснение этого. Поэтому мы исходим из вполне интуитивного определения, принимаемого нами в качестве рабочей гипотезы, что *anuttarā samyaksambodhi* в понимании авторов праджня-парамитских сутр обозначает состояние наибольшего возможного преобладания сознания в психике, причем подсознание практически не управляет поведением человека.

<sup>99</sup> См. напр. Lessing F.D., Wayman A. *Mkhas-grub-rjes Fundamentals of the Buddhist Tantras*. The Hague, 1968.

<sup>100</sup> *Encyclopaedia of Buddhism*. Vol.I, fasc.1. Ceylon, 1961.

<sup>101</sup> См. напр. Suzuki D.T. *Outlines of Mahayana Buddhism*, p.82.

Как "праджняпарамита" и "сарваджнята", так и "ануттара самьяksamбодхи" является состоянием, которое можно достигнуть при помощи особых стремлений. Но что касается особенно последнего термина, то в "Аштасахасрике" несколько раз подчеркиваются трудности его достижения.<sup>102</sup> В III главе перечисляются причины, кроющиеся в типологии человека:<sup>103</sup>

hīnavīrya	zan pa	немужественный человек
kusīda	le lo can	лентяй
hīnasattva	sems pa dman pa	ничтожество
hīnacitta	sems dman pa	злоумышленник
hīnasamjñā	'du śes dman pa	невосприимчивый человек
hīnādhimuktika	mos pa dman pa	непреданный человек
hīnaprajña	śes rab dman pa	неумный человек

Аналогичный список находится в XVI главе:<sup>104</sup>

durprajña	śes rab 'chal ba	неумный человек
hīnavīrya	brtson 'grus dman pa	немужественный человек
hīnādhimuktika	mos pa dman pa	непреданный человек
anupayakuśala	thabs mi mkhas pa	неискусный в средствах человек
pāramitrasam-	sdig pa'i grogs po	человек, который опирается
sevin	brten pa	на плохих друзьях

Там же, в ответе Бхагавата на реплику Субхути, приводятся и четыре "объективные" причин:

<sup>102</sup> См. напр. AP, III, p. 31; XVI, p. 157: durabhisambhavaṃ hi anuttarā samyakṣambodhiḥ.

<sup>103</sup> AP, III, p. 31.

<sup>104</sup> AP, XVI, p. 156.

asambhāvāt-subhūte durabhisambhavā anuttarā samyaksambodhiḥ / asadbhūtatvāt-subhūte durabhisambhavā anuttarā samyaksambodhiḥ / avikalpatvāt-subhūte durabhisambhavā anuttarā samyaksambodhiḥ / avithapitvāt-subhūte durabhisambhavā anuttarā samyaksambodhiḥ.<sup>105</sup>

(Наивысшее совершенное просветление, о Субхути, является труднодостижимым, так как оно не проявляется ни в чем, так как оно в действительности не существует, так как оно не подлежит "конструированию", так как оно не подлежит завершению.

Следовательно, "ануттара самьяksamбодхи" является состоянием, которое не является результатом каких-нибудь сознательных усилий. Бодхисаттва, желающий достигнуть совершенного просветления, не должен считать его дхармой, т.е. описуемым объектом.<sup>106</sup> Только так можно понимать путь достижения "ануттара самьяksamбодхи", который начинается с серии "порождения мысли о просветлении" (bodhicittotpāda, byañ chub sems kyī bskyed pa), но в то же время "бодхичиттотпада" и "ануттара самьяksamбодхи" не состоят в причинно-следственной связи:

evam-eva subhūte na ca prathama-cittotpādena bodhisattvo mahāsattvo 'nuttarāṃ samyaksambodhim-abhisambudhyate, na ca prathama-cittotpādam-anāgamyā anuttarāṃ samyaksambodhim-abhisambudhyate / na ca paścima-cittotpādena anuttarāṃ samyaksambodhim-abhisambudhyate, na ca paścima-cittotpādam-anāgamyā anuttarāṃ samyaksambodhim-abhisambudhyate / na ca taīś-cittotpādair-na ca-anyatra tebhyaś-cittotpādebhyo 'bhi-

<sup>105</sup> AP, XVI, p. 157.

<sup>106</sup> Это отнюдь не определение "дхармы".

sambudhyate / abhisambudhyate ca bodhisattvo mahāsattvo  
'nuttarāṃ samyakṣambodhim.<sup>107</sup>

(Так, о Субхути, бодхисаттва-махасаттва не достигает при помощи первого порождения мысли наивысшего совершенного просветления, и он не достигает его минуя первое порождение мысли. Он не достгает при помощи последнего порождения мысли наивысшего совершенного просветления, и он не достигает его минуя последнее порождение мысли. Он не достигает наивысшее совершенное просветления при помощи этих порождений мысли и он не достигает его минуя эти порождения мысли. Но бодхисаттва-махасаттва достигает наивысшее совершенное просветление)"

Так как достижение "наивысшего совершенного просветления" не находится под контролем сознания бодхисаттвы-махасаттвы, то он сам не может определять, что именно в нем является базой для этого:

evam-eva śāriputra bodhisattvasya mahāsattvasya prajñā-  
pāramitāyāṃ carato na-evam bhavati - ayaṃ dharma vyākṛto  
'nuttarāyāṃ samyakṣambodhau, ayaṃ dharma vyākṛīyate 'nuttarāyāṃ  
samyakṣambodhau, ayaṃ dharma vyākariṣyate 'nuttarāyāṃ  
samyakṣambodhau, ayaṃ dharma 'nuttarāyāṃ samyakṣambodhim-  
abhisambudhyate.<sup>108</sup>

(Так же, о Шарипутра, бодхисаттва-махасаттва, который движется в Праджняпарамите, не думает: "Эта дхарма – предопределена в наивысшем совершенном просветлении, эта дхарма будет предопределена в наивысшем совершенном просветлении, эта

<sup>107</sup> AP, XIX, p. 175.

<sup>108</sup> AP, XIX, p. 178.



дхарма предопределяется в наивысшем совершенном просветлении, эта дхарма достигает наивысшее совершенное просветление.)

Поэтому он не может даже приблизительно предопределить время достижения наивысшего совершенного просветления:

na ca śāriputra bodhisattvena mahāsattvena evaṃ cittam-  
utpādayitavyaṃ - cirena-anuttarāṃ samyaksambodhim-abhisam-  
bhotsyaṃ.<sup>109</sup>

(О Шарипутра, бодхисаттва-махасаттва не должен думать: "Я достигну наивысшего совершенного просветления нескоро.")

Тем не менее, бодхисаттва-махасаттва должен иметь желание достигать это состояние. Но он должен это желание реализовать не в спекуляциях относительно его характера, а в занятиях текстом "Праджняпарамиты":

tasmāt-tarhi kauśika kulaputrena vā kuladuhitrā vā kṣip-  
raṃ ca-anuttarāṃ samyaksambodhim-abhisamboddhukāmena iyaṃ-eva  
prajñāpāramitā sukhāṃ abhīkṣṇāṃ śrotavyā udgrahitavyā dhā-  
rayitavyā vācayitavyā paryavāptavyā pravartayitavyā deśayi-  
tavyā upadeśṭavyā uddeśṭavyā svādhyāṭavyā paripras-  
ṭavyā.<sup>110</sup>

(Поэтому, о Каушика, если сын или дочь из хорошей семьи желает быстро достигнуть наивысшее совершенное просветление, ему следует непрерывно и неумолимо слушать эту "Праджняпарамиту", охватывать и удерживать эту "Праджняпарамиту", говорить, исследовать, распространять, учить, наставлять, объяснять и повторять эту "Праджняпарамиту", спрашивать об этой "Праджняпарамите".)

<sup>109</sup> AP, XIX, p. 180.

<sup>110</sup> AP, III, p. 31.

Бодхисаттвам-махасаттвам, желающим достигать наивысшее совершенное просветление, "Аштасахасрика Праджняпарамита" предписывает особые нормы поведения, которые состоят в почтительном отношении ко всем без исключения существам, в выполнении требований шести парамит, в непрестанной заботе о духовном развитии других существ.

### §5. Термин "татхата" в "Аштасахасрике"

Теперь рассмотрим последний термин в структуре "праджняпарамита" - *tathatā* (de b'zin ŋīd). Как известно, это понятие нашло особенно широкое применение в дзен-буддизме. В "Аштасахасрике" наряду с *tathatā* применяется и слово *tathatva*, которому в тибетском языке соответствует также *de b'zin nid*. Повидимому они являются абсолютными синонимами и замена одного другим допускается без правил ограничения.

В то время как трем предыдущим терминам современная буддология уделяла мало внимания, проблеме "татхаты" посвящено немало страниц в статьях и книгах. Приведем некоторые самые характерные цитаты из работ буддологов, пытающихся определить значение термина "татхата".

Е. Хакэда пишет:

"Suchness" is a synonym of the Absolute, chen-ju in Chinese, *tathatā* or *bhūta-tathatā* in Sanskrit, which may be translated literally as "Real Suchness".<sup>111</sup>

В.С. Карунатиллеке пишет:

---

<sup>111</sup> Naked Y.S. The Awakening of Faith, attributed to Aśva-ghosha, pp. 23-24.

"Similarly, consciousness, thought has nothing, but its absolute existence, whereby it becomes incomparable with anything else, and its "such-ness" (tathatā) best corresponds to this concept without content. This concept of tathatā which is so important for the world-concept of Mahāyāna, cannot be understood properly, unless taken as the simplest expression of the absolute void, which has remained as the single predicate of the thinking process."<sup>112</sup>

Д.Т. Судзуки пишет:

"Self-nature in terms of the Prajñāpāramitā is Suchness (tathatā) and Emptiness (śūnyatā). Suchness means the Absolute, something which is not subject to laws of relativity, and therefore which cannot be grasped by means of form"<sup>113</sup>

Х. Накамура пишет:

"Buddhists had their unique term tathatā also to mean truth."<sup>114</sup>

Дз. Такакузу пишет:

""Thusness" or the matrix of "Thus Come" or "Thus Gone" means the true state of all things in the universe, the source of an enlightened one, the basis of enlightenment itself (with no relation to the time or space), but, when dynamic, it is in human form assuming an ordinary way and feature of life.

<sup>112</sup> Karunatilleke W.S. Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā Sutra, p. 250.

<sup>113</sup> Suzuki D.T. The Zen Doctrine of No Mind. London, 1949, p. 59.

<sup>114</sup> Nakamura H. Ways of Thinking of Eastern Peoples. Honolulu, 1964, p. 147.

"Thusness" and the "Matrix of Thus Come" are practically one and the same - the ultimate truth. In Mahāyāna, the ultimate truth is called "Thusness".<sup>115</sup>

Анализ "Аштасахасрики Праджняпарамиты" подтверждает прежде всего точку зрения Такакузу.

а) Tathatā является базой для просветления:

ato bhagavaṃs-tathatāto buddhānāṃ bhagavatāṃ bodhiḥ  
prabhāvyate.<sup>116</sup>

(Ведь, о Бхагават, просветление будд и бхагаватов возникло от таковости.)

б) Tathatā можно считать термином, обозначающим наивысшее состояние наряду с терминами prajñāpāramitā, sarvajñatā и anuttarā samyakṣambodhi:

atha khalv-āyusmān subhūtir-bhagavantam-etad-avocat -  
kā punar-eṣā bhagavan anuttarā samyakṣambodhiḥ?

bhagavān-āha - tathatā-eṣā subhūte anuttarā-samyakṣambodhiḥ.<sup>117</sup>

(Тогда достопочтенный Субхути спросил у Бхагавата: "Что это такое, о Бхагават, "наивысшее совершенное просветление?"")

Бхагават ответил: "Это наивысшее совершенное просветление и есть таковость."

yathā yathā bhagavan bodhisattvo mahāsattva āsannī-bhavati anuttarāyāṃ samyakṣambodheḥ, tathā tathā prajñāpāramitāyāṃ

<sup>115</sup> Takakusu J. Buddhism as Philosophy of "Thusness". - In: The Indian Mind. Honolulu, 1967, p. 99.

<sup>116</sup> AP, XII, p. 135.

<sup>117</sup> AP, XVIII, p. 174.

avavaditavyo 'nuśasitavyaḥ, tathā tathā prajñāpāramitāyām-  
avodyamāno 'nuśiṣyamānaḥ-tathatāyā āsannī-bhavati.<sup>118</sup>

(Чем больше, о Бхагават, бодхисаттва-махасаттва прибли-  
жается к наивысшему совершенному просветлению, тем больше  
следует ему учить и наставлять Праджняпарамиту, тем больше  
он приближается к татхате.)

alpakās-te sattvāḥ sattvanikāye samvidyante, ye anutta-  
rāyām samyaksambodhau samprasthitāḥ / tebhyo 'pi subhūte  
alpebhyo 'lpatarakās-te sattvāḥ, ye tathatvāyā pratipadyante /  
tebhyo 'pi subhūte alpatarakebhyas-tathatvāya pratipadya-  
manebhyo 'lpataṃs-te ye prajñāpāramitāyām yogam-āpadyante /  
tebhyo 'pi subhūte alpatamebhyas prajñāpāramitāyām yogam-  
āpadyemānebhyaḥ 'lpataṃs-te bodhisattvā mahāsattvāḥ, ye 'vi-  
nivartanīyā anuttarāyāḥ samyaksambodheḥ.<sup>119</sup>

(Мало бывает среди существ таких, которые отправились  
в сторону наивысшего совершенного просветления. Еще меньше  
бывает таких, которые приближаются к таковости. Еще меньше  
бывает тех, которые стремятся к Праджняпарамите. Еще меньше  
бывает тех бодхисаттв-махасаттв, которые принадлежат необ-  
ратимо к наивысшему совершенному просветлению.)

Можно согласиться и с мнениями Хакеды и Судзуки. Дейст-  
вительно, как утверждает "Аштасахасрика", "татхата" является  
каким-то трансцендентальным субстратом всех явлений, всех

<sup>118</sup> AP, V, p. 67.

<sup>119</sup> AP, XXV, pp. 212-213. По приведенным примерам видно, что  
допускается построение иерархий этих терминов. Представ-  
ляется, что эти иерархий могут служить основой будущих  
исследований в этой области, но для этого требуется не-  
сомненно анализ других праджняпарамитских сутр.

дхарм и основой всех путей. Она не подлежит к изменению и не находится во времени.<sup>I20</sup> "Татхата" соединяет все явления, перед ним все равны. Но именно из-за этого в "феноменальном мире" градамии и иерархии имеют существенное значение:

anujāto 'yaṃ subhūtiḥ sthavirus-tathāgatasya-iti / ajā-  
tatvāt-subhūtiḥ sthaviro 'nujātas-tathāgatasya / anujātas-  
tathatām subhūtiḥ sthavirus-tathāgatasya/ yathā tathāgata-  
tathatā anāgatā agatā, evaṃ hi subhūti-tathatā anāgatā agatā/  
evaṃ hi subhūtiḥ sthavirus-tathāgata-tathatām-anujātaḥ / ādi-  
ta eva subhūtiḥ sthavirus-tathāgata-tathatām-anujātaḥ / tat-  
kasya hetoḥ? yā hi tathāgata-tathatā, sā sarvadharmā-tathatā/  
yā sarvadharmā-tathatā, sā tathāgata-tathatā / yā ca tathāgata-  
tathatā, yā ca sarvadharmā-tathatā, sā-eva subhūteḥ sthavi-  
rasya tathatā. <sup>121</sup>

(Этот стхавира Субхути возник после Татхагаты. Стхавира Субхути возник из-за невозникновения после Татхагаты. Стхавира Субхути возник после таковости Татхагаты. Как таковость Татхагаты не пришла и не ушла, так не пришла и ушла и таковость стхавира Субхути.<sup>I22</sup> Так стхавира Субхути возник после таковости Татхагаты. С самого начала возник стхавира Субхути после таковости Татхагаты. Почему так? Ведь что является таковостью татхагаты, то является и таковостью всех

<sup>I20</sup> Lancaster L.R. Discussion of Time in Mahāyāna Texts. - In: Philosophy East and West. Vol. 24, 1974, p. 210.

<sup>I21</sup> AP, XVI, p. 153.

<sup>I22</sup> Намек на двузначность слова tathāgata (tathā-gata, tathā-āgata). В тибетском языке существует только de bzin gsegs pa ("Так-ушедший").

дхарм. Что является таковостью всех дхарм, то является и таковостью Татхагаты. Что является таковостью Татхагаты и всех дхарм, то и является таковостью стхавиры Субхути.)

yā ca subhūte prthagjanabhūmiḥ, yā ca śrāvakabhūmiḥ,  
yā ca pratyekabuddhabhūmiḥ, yā ca buddhabhūmiḥ, iyaṃ tatha-  
tābhūmir-ity-ucyate / sarvāś-ca-etās-tathatāyā advayā  
advaiddhīkāṛā avikalpā nirvikalpā iti tāṃ tathatāṃ tāṃ  
dharma-tāṃ avataranti.<sup>123</sup>

(То, что, о Субхути, уровень обычных людей, то, что уровень шраваков, то, что уровень пратьекабудд, то, что уровень будд, то и называется "уровень таковости". "Все эти (уровни) из-за таковости недвойственны, не причиняют двойственности, не сконструированы," так эти (бодхисаттвы-махасаттвы) вступают в таковость, в сущность дхарм.)

yathā tathāgata-tathatā na-atītā na-anāgatā na prat-  
yutpannā, evaṃ sarvadharmā-tathatā-na-atītā na anāgatā na  
pratyutpannā.<sup>124</sup>

(Как таковость Татхагаты не находится в прошлом, в будущем и в настоящем, так таковость всех дхарм не находится в прошлом, в будущем и в настоящем.)

Что касается синонимичности терминов "татхата" и "шуньята", то в "Аштасахасрике" я не нашел прямых намеков на это. Тем не менее очевидно, что "татхата" выполняет в структуре "праджняпарамита" ту же функцию, что "шуньята" в структуре "дхарма": является термином, при помощи которого можно больше всего приближаться к описанию того, что авторы "Аштасахасрики" считали неопишным.

<sup>123</sup> AP, XVII, p. 161.

<sup>124</sup> AP, XVI, p. 154.

По-видимому "татхата" обозначает в "Аштасахасрике" онтологический аспект наивысшего состояния сознания, после достижения которого уже не существует противопоставления субъективного и объективного, внутреннего и внешнего.

В связи с этим интересно отметить, что значение слова "татхата" позволило авторам "Аштасахасрики" построить своеобразную (ложную?) этимологию термина "татхагата":

*iyam s̄a tathatā, yayā tathatāyā bodhisattvo mahāsattvo  
'nuttarāṃ samyak sambodhim-abhisambuddhaṃ san tathāgata itī  
nāmadheyam labhate.*<sup>125</sup>

(Что касается таковости, то именно из-за этой таковости бодхисаттва-махасаттва получает после достижения наивысшего совершенного просветления название "Татхагата".)

Поскольку, как мы видели раньше, в "Аштавахасрике" этимология *tathā-gata* или *tathā-āgata* отрицаются, то правильной этимологией авторы "Аштасахасрики" считали вероятно *tathatāṃ gataṃ saṃ* (Ушедший в таковость).

Этим заканчивается анализ терминов структуры "праджня-парамита".

---

<sup>125</sup> AP, XVI, p. I54.



## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

На развитие многих восточных культур огромное влияние оказал буддизм. Без учета буддизма мы не можем полностью понимать не только развитие религиозных представлений, литературы, искусства и философии Индии, Китая, Японии, Тибета и многих других стран, но и складывание социальной структуры и научных знаний в тех же странах. Именно буддизм был в течение Средних веков тем объединяющим звеном, который создал целостную систему культур стран Южной и Восточной Азии.

Из этого следует, что буддология призвана дать ответы на многие вопросы, которые возникают у индологов, китаеведов, японоведов и т.д. в их работе над специальными проблемами.

Высказанное отнюдь не значит, что буддология призвана стать вспомогательной дисциплиной. Наоборот, отдельная наука может благотворно влиять на развитие других наук только в случае, когда она ищет ответы прежде всего на те проблемы, которые стоят перед ней. В противном случае нарушается логика развития науки и она будет выдавать данные, которые не отражают действительного положения вещей.

На теперешнем этапе развития буддологии затрудняется прежде всего тем, что в научном обиходе находится относительно мало данных, взятых из махаянских сутр. Большинство сутр, прежде всего те, которые сохранились лишь в переводах на тибетский и китайский языки, находятся до сих пор

вне кругозора ученых, и даже на те, оригиналы которых сохранились, не обращают того внимания, которого они заслуживают.

Такое положение вещей влияет отрицательно на ход развития науки. Поэтому можно считать, что подробный анализ махаянских сутр является одним из самых актуальных задач, стоящих перед буддологией.

Целью данной работы был анализ "Аштасахасрики Праджняпарамиты", источника первостепенного значения в истории восточных культур. Поскольку логическая структура "Аштасахасрики" чрезвычайно сложная, то конкретными задачами исследования были вскрытие внутренней структуры ее и выяснение значений основных терминов.

При работе удалось выяснить, что текст "Аштасахасрики" можно разчленить на три основные подструктуры, в качестве главного элемента в каждой из них выступает одно из трех понятий: "дхарма", "бодхисаттва" и "праджняпарамита". Первая подструктура связывает "Аштасахасрику" с буддизмом вообще, вторая - с другими направлениями махаяны, третья, основная подструктура, представляет собой изложение особого, т.н. специфически праджняпарамитского учения.

Избранный метод расчленения текста позволил выяснить значения названных трех основных понятий и целого ряда других терминов. Автор исследования вполне дает себе отчет в том, что выясненные значения относятся только к данному источнику, и что в других текстах эти термины могут иметь иные значения.

В первой главе диссертации были проанализированы те термины, которые имеют отношение к понятию "дхарма". Выяснилось, что "дхарма" имеет в "Аштасахасрике" два значения – "учение" и "элемент психрфизического мира". Далее рассматривались разные операции, которые личность производит с дхармами. В конце главы исследуются значение понятия "шуньята" в контексте "Аштасахасрики".

Во второй главе удалось выяснить, что понятие "бодхисаттва" имеет в "Аштасахасрике" два значения – широкое и узкое. Во-первых, бодхисаттва есть существо, признающее учение Будды в любой его разновидности. Во-вторых, бодхисаттва является тем, который принял махаяну. В диссертации перечисляются разные подтипы "бодхисаттвы". Особое место в главе занимает анализ системы "текст "Праджняпарамиты" – бодхисаттва-махасаттва" и выяснение значений основных аксиологических систем. Общесуддийская аксиологическая система, основанная на понятии "пунья", вытесняется новой системой, основанной на понятии "дриштадхармика гуна". Эта новая система провозглашала конкретные ("земные") ценности: здоровье, долголетие и т.п.

В третьей главе описывались те понятия, которые обозначают наивысшее состояние сознания. Центральным термином является "праджняпарамита", который имеет два значения. Во-первых, "праджняпарамита" – это текст, порожденный по определенным правилам, который может иметь вид внутренней речи, устной речи и письменно зафиксированного текста. Во-вторых, "праджняпарамита" – одно из названий наивысшего состояния сознания, отражающее его способность полностью постигать

смысл "Праджняпарамиты" как текста и порождать новые тексты такого типа. В главе рассматривались и другие термины, обозначающие наивысшее состояние сознания. "Сарваджняту" ("всезнание") авторы "Аштасахасрики" понимали как термин, которым обозначается способность человека охватить мир в его целостности. "Анuttара самьяksamбодхи" обозначает состояние максимального расширения сознательных функций за счет того, что мы называем подсознанием. "Татхата" обозначает в "Аштасахасрике" онтологический аспект наивысшего состояния сознания.

Терминология "Аштасахасрики" представляется чрезвычайно уникальной. Это позволяет рассматривать многие важные термины, концепции и идеи буддийской мысли в исторической перспективе.

Вышесказанное позволяло пересматривать бытующую в буддологии идею о "неисторичности" махаянских сутр. Удалось выяснить, что создание "Аштасахасрики" во многом обусловлено конкретными историческими процессами.

"Аштасахасрика" как источник имеет первостепенное значение не только для истории религии, но и для истории культуры (проблема появления письменных текстов, методы описания человеческой психики и т.д.), а также для выяснения некоторых подробностей социальной истории (взаимоотношение человека с обществом, проблема расслоения общества и т.д.).

Работа в этом направлении должна несомненно продолжаться. Только после того, как проделан анализ хотя бы

некоторых сутр, становится возможным сравнительный анализ в полном смысле этого слова. Думается, что при помощи этого будут разрешены и те проблемы, которые в данной работы остались неразрешенными.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

### Труды основоположников марксизма-ленинизма

1. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд., т. 37.
2. Ленин В.И. О государстве. - Полн. собр. соч., т. 39.

### Издания "Аштасахасрики Праджняпарамиты"

#### Санскритский текст:

3. *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*. Ed. by R. Mitra. Calcutta, 1888.
4. *Abhisamyālaṅkāra* of Haribhadra. Ed. by U. Wogihara. Tokyo, 1932-1935.
5. *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā* with Haribhadra's Commentary Called *Āloka*. Ed. by P.L. Vaidya. Darbhanga, 1960.

#### Тибетский перевод:

6. *Нрhags-pa śes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa brgyad-ston-pa*. - In: *The Tibetan Tripitaka*. Ed. by D.T. Suzuki. Vol. 21. Tokyo, 1956.

#### Китайский перевод Кумараживы:

7. *Taisho Issaikyo*. Vol. 8. Tokyo, 1928.

#### Полный перевод на английский язык:

8. *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*. Transl. by E. Conze. Calcutta, 1968.

#### Переводы отдельных глав на европейские языки:

9. Burnouf E. *Introduction a l'histoire du Bouddhisme Indien*. Paris, 1844, pp. 465-483.
10. Mäll L. *Märkusi prajñāpāramitistliku metaloogika kohta*. - Rmt.: *Tõid orientalistika alalt*. K. I. Tartu, 1968, lk. 269-276.

11. Walleser M. Prajñāpāramitā. Die Vollkommenheit der Erkenntnis. Göttingen, 1913, SS. 34-139.

Литература на русском языке

12. Абаев Н.В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае. Новосибирск, 1983.
13. Абхисамаяланкара. Изд. Ф.И. Щербатского и Э. Обермиллера. Л., 1927.
14. Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. М., 1980.
15. Бонгард-Левин Г.М. Индия эпохи Маурьев. М., 1973.
16. Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Древняя Индия. М., 1959.
17. Васильев В. Буддизм, его догматы, история и литература. Т. I. СПб., 1857.
18. Дхаммапада. Пер. В.Н. Топорова. М., 1960.
19. Источник мудрецов. Пер. Р.Е. Пубаева и др. Улан-Удэ, 1968.
20. Розенберг О. О миросозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке. Петербург, 1919.
21. Розенберг О. Проблемы буддийской философии. Петроград, 1918.
22. Рудой В.И. К реконструкции матрикс (числовых списков) Абхидхармы. – В кн.: История и культура Центральной Азии. М., 1983.
23. Торчинов Е.А. Буддийская иконография праджняпарамиты и некоторые аспекты праджняпарамитской философии. – В кн.: Использование музейных коллекций в критике буддизма. Л., 1981.
24. Центральная Азия в Кушанскую эпоху. Т. I-2. М., 1974-1975.

25. Штейн В.М. Экономические и культурные связи между Китаем и Индией в Древности. М., 1960.
26. Янгутов Л.Е. Философское учение школы хуаянь. Новосибирск, 1982.

Литература на других языках

27. The Accumulation of Precious Qualities. Transl. by E. Conze. - In: Indo-Asian Studies. Pt.I. New Delhi, 1962.
28. Bharati A. The Tantric Tradition. London, 1965.
29. Bloss L.W. The Taming of Māra: Witnessing to the Buddha's Virtues. - In: History of Religions. Vol. 18. 1978.
30. Bu-ston. History of Buddhism. Transl. by E. Obermiller. Parts I-II. Heidelberg, 1931-1932.
31. Carter J.R. Traditional Definitions of the Term Dhamma. - In: Philosophy East and West. Vol. 26. 1976.
32. Chang G.C.C. The Buddhist Teaching of Totality. London, 1971.
33. Conze E. Abhisamayālaṅkāra. Roma, 1954.
34. Conze E. The Buddha's Bodies in the Prajñāpāramitā. - In: Akten des 24ten Internationalen Orientalistischen Kongresses. München, 1959.
35. Conze E. Buddhism & Asian Society. - In: Shambhala Review. Vol. 5. 1976.
36. Conze E. Buddhism. Its Essence and Development. Oxford, 1951.
37. Conze E. Buddhist Thought in India. London, 1962.
38. Conze E. Buddhist Wisdom Books. London, 1958.
39. Conze E. The Composition of the Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā. - In: BSOAS. Vol. 14. 1952.



40. Conze E. The Development of Prajñāpāramitā Thought. -  
In: Buddhism and Culture. Kyoto, 1960.
41. Conze E. Further Buddhist Studies. Oxford, 1975.
42. Conze E. The Gilgit Manuscript of the Aṣṭādaśasāhasrikā  
Prajñāpāramitā. Roma, 1962.
43. Conze E. List of Buddhist Terms. - In: The Tibet Journal.  
Vol. I. 1975.
44. Conze E. Materials for a Dictionary of the Prajñāpāramitā  
Literature. Tokyo, 1967.
45. Conze E. The Prajñāpāramitā Literature. 'S-Gravenhage,  
1960.
46. Conze E. Preliminary note on a Prajñāpāramitā Manuscript.-  
In: Journal of the Royal Asiatic Society. 1950.
47. Conze E. Selected Sayings from the Perfection of Wisdom.  
London, 1955.
48. Conze E. Thirty Years of Buddhist Studies. Oxford, 1967.
49. Cultural Heritage of India. Ed. by S. Radhakrishnan. V. I.  
Calcutta, 1958.
50. Danielou A. Hindu Polytheism. London, 1963.
51. Das S. Ch. A Tibetan-English Dictionary. Calcutta, 1902.
52. Dasgupta S.B. An Introduction to Tantric Buddhism.  
Calcutta, 1958.
53. Davids, Mrs. Rhys. Buddhism. A Study of the Buddhist Norm.  
New York and London, s.a.
54. Dayal H. The Bodhisattva Doctrine. London, 1933.
55. Dharmasena C.B. Aids to the Abhidhamma Philosophy. Kandy,  
1963.

56. Dīgha Nikāya. Ed. by T.W. Rhys Davids and J.E. Carpenter.  
Vols. I-II. London, 1890-1903.
57. Dutt S. The Buddha and Five After-Centuries. London, 1957.
58. Edgerton F. Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary. Vol.II.  
New Haven, 1953.
59. Eichenbaum K.P. Māra. Buddhist Deity of Death and Desire.  
- In: East and West. Vol. 32. 1982.
60. Encyclopaedia of Buddhism. Ed. by G.P. Malalasekera. Vols.  
I-III. Ceylon, 1961-1973.
61. L'Enseignement de Vimalakīrti. Trad. par E- Lamotte.  
Louvain, 1962.
62. Eracle J. The Buddhist Way to Deliverance. - In: Maitreya.  
Vol. 6. Boulder and London, 1977.
63. Evans-Wentz W.Y. The Tibetan Book of the Dead. London, 1927.
64. Evans-Wentz W.Y. The Tibetan Book of the Great Liberation.  
London, 1954.
65. Frauwallner E. Die Philosophie des Buddhismus. Berlin, 1956.
66. Fromm E. Zen Buddhism and Psychoanalysis. London, 1960.
67. Geiger M. und W. Pali Dhamma. München, 1922.
68. Glasenapp H.V. Zur Geschichte der Buddhistischer Dharma-  
Theorie. - In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen  
Gesellschaft. Bd. 92. 1938.
69. Govinda L.A. Foundations of Tibetan Mysticism. London, 1960.
70. Govinda L.A. The Psychological Attitude of Early Buddhist  
Philosophy. London, 1961.
71. Guenther H.V. Buddhist Philosophy in Theory and Practice.  
Harmondsworth, 1972.

72. Guenther H.V. The Life and Teaching of Nāropa. Oxford, 1963.
73. Guenther H.V. Philosophy and Psychology in the Abhidharma. Lucknow, 1957.
74. Guenther H.V. The Royal Song of Saraha. Seattle and London, 1969.
75. Guenther H.V. The Teacher and the Student. - In: Maitreya. Vol. 5. Berkeley and London, 1974.
76. Guenther H.V. Tibetan Buddhism in Western Perspective. Emeryville, 1977.
77. Guenther H.V. Trikāya in Buddhist Philosophy. - In: Revelation in Indian Thought. Emeryville, 1977.
78. Guenther H.V. Tibetan Buddhism without Mystification. Leiden, 1966.
79. Hadani R. An Introduction to Mahāyāna Sūtras. Yamaguchi, 1971.
80. Hakeda Y.S. Awakening of Faith, attributed to Aśvaghosha. New York and London, 1967.
81. Heimann B. Facets of Indian Thought. London, 1964.
82. Hikata R. Suvikrāntavikrāmi-paripṛcchā-prajñāpāramitā-sūtra. Fukuoka, 1958.
83. The History and Culture of Indian People. Ed. by R.C. Majumdar. Vols. II-III. Bombay, 1951-1954.
84. The Holy Teaching of Vimalakīrti. Transl. by R.A.F. Thurman. University Park and London, 1976.
85. Hondo M. Annotated Translation of the Daśabhūmikasūtra.- In: Studies in South, East and Central Asia. New Delhi, 1968.

86. Hopkins J. Supplement. - In: Tsong-kha-pa. Tantra in Tibet. London, 1977.
87. Humphreys Ch. Foreword to Third Edition. - In: Suzuki B.L. Mahayana Buddhism. London, 1959.
88. Iida Sh. Reason and Emptiness. Tokyo, 1980.
89. Jong J.W. de Emptiness. - In: Journal of Indian Philosophy. Vol. 2. 1972.
90. Jong J.W. de. The Problem of the Absolute in the Madhyamaka School. - In: Journal of the Indian Philosophy. Vol. 2. 1972.
91. Joshi L. Studies in the Buddhistic Culture of India. Delhi, 1967.
92. Karunatillake W.S. Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā-Sūtra. - In: Encyclopaedia of Buddhism. Vol. 2. Ceylon, 1967.
93. King W.L. The Existential Nature of Buddhist Ultimate. - In: Philosophy East and West. Vol. 33. 1983.
94. Lancaster L.R. The Chinese Translation of the Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā-Sūtra attributed to Chieh Ch'ien. - In: Monumenta Serica. Vol. 28. 1969.
95. Lancaster L.R. Discussion of Time in Mahāyāna Texts. - In: Philosophy East and West. Vol. 24. 1974.
96. Lancaster L.R. The Editing of Buddhist Texts. - In: Buddhist Thought and Asian Civilization. Emeryville, 1977.
97. Lancaster L.R. The Oldest Mahāyāna Sūtra. - In: The Eastern Buddhist. N.S. Vol. 8. 1975.
98. The Large Sutra on Perfect Wisdom. Transl. by E. Conze. Pt. I. London, 1961; Pts. II-III. Madison, 1966.
99. Lamotte E. Histoire du Bouddhisme Indien. Louvain, 1958.

100. Lamotte E. Sur la formation du Mahāyāna. - In. Asiatica. Leipzig, 1954.
101. Lamotte E. Le traité de la Grande Vertu de Sagesse. V.I. Louvain, 1944.
102. Lessing F.D., Wayman A. Mkhas-grub-rje's Fundamentals of the Buddhist Tantras. The Hague - Paris, 1968.
103. Liebenthal W. Chao Lun. The Treatises of Seng Chao. Hong Kong, 1968.
104. Liebenthal W. Ding und Dharma. - In: Asiatische Studien. Bd. 14. 1961.
105. Ling T.O. Buddhism and the Mythologie of Evil. London, 1962.
106. The Lion's Roar of Queen Śrīmālā. Transl. by A. and H. Wayman. New York and London, 1974.
107. Lipman K. The Cittamatra and Its Madhamaka Critique. - In: Philosophy East and West. Vol. 32. 1982.
108. Loy D. The Difference between Samsāra and Nirvāṇa. - In: Philosophy East and West. Vol. 33. 1983.
109. Matsumoto T. Die Prajñāpāramitā Literatur. München, 1932.
110. Mañjuśrīmūlakalpa. - In: Mahāyānasūtrasaṃgraha. Ed. by P.L. Vaidya. Pt. II. Darbhanga, 1964.
111. May J. Kant et le Mādhyamika. - In: Indo-Iranian Journal. Vol. 3. 1959.
112. May J. La philosophie bouddhique de la vacuité. - In: Studia Philosophia. Vol. 18. 1959.
113. Nāgārjuna. Mūlamadhyamakakārikās. Publié par L. de la Vallée Poussin. St.-Petersbourg, 1903.

114. Monier-Williams M. A Sanskrit-English Dictionary. Oxford, 1965.
115. Murti T.R.V. The Central Philosophy of Buddhism. London, 1955.
116. Nakamura H. Ways of Thinking of Eastern Peoples. Honolulu, 1964.
117. Naranjo C., Ornstein R.E. On the Psychology of Meditation. London, 1971.
118. Obermiller E. Analysis of the Abhisamayālaṅkāra. Vols. I-III. London, 1933-1943.
119. Obermiller E. The Doctrine of Prajñāpāramitā as Exposed in the Abhisamayālaṅkāra of Maitreya. - In: Acta Orientalia. Vol. 11. 1932.
120. Obermiller E. A Study of the Twenty Aspects of Śūnyatā. In: Indian Historical Quarterly. Vol. 9. 1933.
121. Obermiller E. The Term Śūnyatā and Its Different Interpretations. - In: Journal of the Greater India Society. Vol. 1. 1934.
122. Olson R.F. Whitehead, Mādhyamika and Prajñāpāramitā. - In: Philosophy East and West. Vol. 25. 1975.
123. Pensa C. Notes on Meditational States in Buddhism and Yoga. - In: East and West. Vol. 27. 1977.
124. Prajñā-pāramitā-ratna-guṇa-saṃcaya-gāthā. Ed. by E. Obermiller. Leningrad, 1937.
125. Ramanan K.V. Nāgārjuna's Philosophy. Varanasi, 1971.
126. Reynolds F.E. The Several Bodies of the Buddha. - In: History of Religions. Vol. 16. 1977.

127. Robinson R.H. Early Mādhyamika in India and China.  
Madison, 1967.
128. Ruegg D.S. La théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra.  
Paris, 1969.
129. Saha K. Buddhism and Buddhist Literature in Central  
Asia. Calcutta, 1970.
130. Sangharakshita B. A Survey of Buddhism. Bangalore, 1957.
131. Schmidt I.J. Über das Mahājāna und Pradschnā-Pāramitā  
der Bauddhen. - In: Memoires de l'Academie Imperiale des  
Sciences de Saint-Petersbourg. VI serie, t.IV. 1840.
132. Scripture of Fine Dharma (The Lotus Sūtra). Transl. by  
L. Hurvitz. New York, 1976.
133. The Short Prajñāpāramitā Texts. Transl. by E. Conze.  
London, 1973.
134. Sprung M. Lucid Exposition of the Middle Way. Boulder,  
1979.
135. Stcherbatsky Th. Buddhist Logic. Vol.I. Leningrad, 1932.
136. Stcherbatsky Th. The Central Conception of Buddhism and  
the Meaning of the Word "Dharma". London, 1923.
137. Stcherbatsky Th. The Conception of Buddhist Nirvāṇa.  
Leningrad, 1926.
138. Stcherbatsky Th. The Doctrine of the Buddha. - In: BSOS.  
Vol. 6. 1931.
139. Streng F.J. Emptiness. Nashville - New York, 1967.
140. Streng F.J. Realization of Param Bhūtakoti (Ultimate  
Reality-Limit) in the Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra.  
In: Philosophy East and West. Vol. 32. 1982.

141. The Śūraṅgama Sūtra. Transl. by Lu K'uan Yü. London, 1966.
142. The Sūtra of Golden Light. Transl. by R.E. Emmerick.  
London, 1970.
143. Suzuki B.L. Mahāyāna Buddhism. London, 1969.
144. Suzuki D.T. Essays in Zen Buddhism. Vol. III. London,  
1934.
145. Suzuki D.T. On Indian Mahāyāna Buddhism. New York, 1968.
146. Suzuki D.T. Outlines of Mahāyāna Buddhism. London, 1907.
147. Suzuki D.T. Reason and Intuition in Buddhist Philosophy.-  
In: The Japanese Mind. Honolulu, 1967.
148. Suzuki D.T. Studies in the Laṅkāvatāra Sūtra. London, 1966.
149. Suzuki D.T. The Zen Doctrine of No Mind. London, 1949.
150. Takakusu J. Buddhism as a Philosophy of "Thusness". -  
In: The Indian Mind. Honolulu, 1967.
151. Thomas E.J. The Perfection of Wisdom. London, 1954.
152. The Threefold Lotus Sūtra. Transl. by Bunno Kato. New  
York, 1975.
153. Trungpa Ch. Glimpses of Abhidharma. Boulder, 1975.
154. Trungpa Ch. Shunyata. - In: Garuda. Vol. 3. Berkeley and  
London, 1973.
155. Tucci G. Minor Buddhist Texts. P. 2. Roma, 1958.
156. 2500 Years of Buddhism. Delhi, 1956.
157. Vajracchedikā Prajñāpāramitā. Ed. and transl. by E.Conze.  
Roma, 1957.
158. Vallée Paossin L. de la. Nirvāṇa. Paris, 1925.
159. Walleser M. The Life of Nāgārjuna from Tibetan and Chi-  
nese Sources. - In: Asia Major. London, 1922.
160. Warder A.K. Dharmas and Data. - In: Journal of Indian  
Philosophy. Vol. I. 1971.



161. Warder A.K. Indian Buddhism. Delhi, 1970.
162. Wayman A. The Buddhist Tantras. London, 1974.
163. Wayman A. Analysis of the Śrāvakabhūmi Manuscript.  
Berkeley and London, 1961.
164. Wayman A. Contributions to the Mādhyamika School of  
Buddhism. - In: Journal of the American Oriental  
Society. Vol. 89. 1969.
165. Wayman A. Review: E.Conze. Thirty Years of Buddhist  
Studies. - In: Journal of the American Oriental Society.  
Vol. 89. 1969.
166. Wayman A. Studies in Yama and Māra. - In: Indo-Iranian  
Journal. Vol. 3. 1959.
167. Weller F. Zum Kāśyapaparivarta. Heft 2. Berlin, 1965.
168. Windisch E. Māra und Buddha. Leipzig, 1895.
169. Winternitz M. Geschichte der indischen Litteratur. Bd.2.  
Berlin - Leipzig, 1920.
170. Winternitz M. Der Mahāyāna Buddhismus. Berlin, 1930.
171. The Wisdom Gone Beyond. An Anthology of Buddhist Texts.  
Bangkok, 1966.