

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ  
ИНСТИТУТ МОНГОЛОВЕДЕНИЯ, БУДДОЛОГИИ И ТИБЕТОЛОГИИ  
СИБИРСКОГО ОТДЕЛЕНИЯ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

# БУДДИЙСКИЕ ТЕКСТЫ КИТАЯ, ТИБЕТА, МОНГОЛИИ И БУРЯТИИ – 3

СБОРНИК СТАТЕЙ



Улан-Удэ  
2013

УДК 294.321

ББК 86.39

Б 90

*Ответственный редактор*

**Л.Е. Янгутов**, д-р филос. наук, профессор

*Рецензенты*

**С.П. Нестеркин**, д-р филос. наук, доцент

**Л.Г. Сандакова**, д-р филос. наук, профессор

**С.С. Товуу**, канд. филос. наук, доцент

Издание подготовлено при финансовой поддержке программы президиума РАН «Буддийские тексты Китая, Тибета, Монголии и Бурятии в перспективе культурной эволюции» (направление 4 Программы фундаментальных исследований президиума РАН № 33) № гос. регистр. 01201252890

**Б 90 Буддийские тексты Китая, Тибета, Монголии и Бурятии – 3:** сб. ст. / отв. ред. Л.Е. Янгутов. – Улан-Удэ: Издательство Бурятского государственного университета, 2013. – 180 с. ISBN 978-5-9793-0634-6

Сборник посвящен исследованию буддийских текстов, созданных в ареалах их распространения на китайском, тибетском и монгольском языках, в контексте анализа влияния этих произведений на перспективу культурной эволюции Китая, Тибета, Монголии и Бурятии. Рассматривается взаимодействие и взаимовлияние культур этих стран, влияние их аксиологических воззрений на дальнейшее развитие письменной традиции буддизма. Исследуется письменное творчество бурятских религиозных деятелей в процессе становления собственной буддийской литературы.

Сборник рассчитан на историков, философов, буддологов и востоковедов.

**Buddhist texts of China, Tibet, Mongolia and Buryatia – 3:** col. of papers / sci. ed. L.E. Yangutov. – Ulan-Ude: Buryat State University Publishing Department, 2013. – 180 p. ISBN 978-5-9793-0634-6

The collection is devoted to the study of Buddhist texts created in the regions of its spreading on Chinese, Tibetan and Mongolian languages in the context of the analysis of their impact on prospectives of cultural evolution of China, Tibet, Mongolia and Buryatia. The interaction and mutual influence of cultures of these countries, the impact of traditional values on the further development of the written tradition of Buddhism. We study creative writing Buryat religious leaders in the process of becoming self-Buddhist literature.

The collection is designed by historians, philosophers, Buddhist and Orientalists.

**УДК 294.321**

**ББК 86.39**

ISBN 978-5-9793-0634-6

© ФГБУН Институт монголоведения,  
буддологии и тибетологии СО РАН, 2013

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Данный сборник статей из серии «Буддийские тексты Китая, Тибета, Монголии и Бурятии», подготовленный в Институте монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, представляет третий выпуск. Он издается при финансовой поддержке программы президиума РАН «Буддийские тексты Китая, Тибета, Монголии и Бурятии в перспективе культурной эволюции» (направление 4 Программы фундаментальных исследований президиума РАН №33).

Исследование буддийских текстов в сборнике осуществлено в контексте анализа их влияния на перспективу культурной эволюции Китая, Тибета, Монголии и Бурятии. Буддизм, которому характерна весьма развитая письменная традиция, отразившая духовное богатство индийской цивилизации, во многом определил перспективу дальнейшего развития культур в ареале своего распространения. Письменные традиции буддизма были продолжены в других странах, и особое развитие они получили, как уже было отмечено в предыдущих сборниках, в Китае и Тибете, которые, в свою очередь, распространили эту традицию в соседние страны: Китай – в Японию и Корею, Тибет – в Монголию и Бурятию.

Буддийская письменная традиция развивалась в контексте её взаимодействия с традиционной культурой Китая, Тибета, Монголии и Бурятии. За весь период её распространения были сформированы общие закономерности и специфические особенности её развития в процессе формирования текстов на китайском, тибетском, старописьменном монгольском языках. В этих текстах отразилось влияние местных духовных традиций на философские и сотериологические установки буддизма, с одной стороны, и воздействие индобуддийского мироощущения на развитие традиционных культур ареала его распространения – с другой.

Эти аспекты буддийских текстов Китая, Тибета, Монголии и Бурятии стали объектом исследовательского интереса авторов данного сборника статей. В них дана попытка определения степени влияния и на процесс распространения буддийских текстов в этих странах, влияния самих текстов на их социокультурное развитие. Дан анализ

закономерностям выбора того или иного текста в качестве главного сотериологического ориентира в социокультурном пространстве каждой из рассматриваемых стран. Определены место и роль буддийских текстов в перспективе культурной эволюции Китая, Тибета и Бурятии.

В статье Л.Е. Янгутова рассматривается текст школы китайского буддизма хуаянь, в котором ярко отразилось влияние традиционных культурных ценностей на процесс адаптации буддизма на китайской почве, который во многом определил дальнейшее развитие буддизма на Дальнем Востоке. С другой стороны, буддизм оказал не менее существенное влияние на культуру Китая, в частности, как показано в статье, на эволюцию категориального аппарата традиционной духовной культуры. Показано, как понятие китайской философии «синь» наполняется сотериологическим содержанием, сохраняя при этом мировоззренческие аспекты китайского менталитета.

В статьях А.В. Чебунина, А.К. Хабдаевой и О.С. Литвинцева затрагиваются принципы перевода буддийских текстов на китайский язык, их адаптации на китайской почве. Китайская цивилизация, богатая письменной культурой, до прихода буддизма не имела опыта взаимодействия с чужеземными культурами, не говоря уже об опыте чужеземных заимствований через перевод их текстов на китайский язык. Переводы буддийских текстов на китайский язык, растянувшиеся на несколько столетий, составили яркую страницу в истории китайского буддизма. Статья А.В. Чебунина посвящена сутре «Сыши ер чжан цзин», которая считается первым буддийским текстом, переведенным на китайский язык. Переводы текстов Абхидхармы рассматриваются в статье А.К. Хабдаевой. Эти переводы имеют большое значение в становлении культуры переводческой деятельности в Китае. Их значимость обусловлена тем, что категориальный аппарат Абхидхармы был тесно привязан к основным положениям буддийской философии и сотериологии. Принципы структурной организации этого аппарата оказали большое влияние на дальнейшее развитие философско-мировоззренческих поисков китайцев. Текст «Нирвана-сутры», определивший сотериологическое направление развития буддизма на Дальнем Востоке, стал объектом исследования О.С. Литвинцева.

Буддизм оказал влияние на развитие библиографического жанра сочинений в Китае, берущих свое начало еще с времен отца китай-

ской истории Сыма Тяня. Достойным продолжением его традиций стало сочинение «Гао сэн чжуань» (Биографии высоких монахов). Развитие этого жанра через взаимодействие и взаимовлияние буддийских и китайских традиций рассматривается в статье Т.Ф. Мархановой.

Первые шаги становления буддийских письменных текстов в Китае освещены Е.Ю. Банзаракцаевой.

Взаимодействие индобуддийских с тибетскими и тибето-монгольскими культурными традициями освещено в статьях И.С. Урбанаевой, А.Ц. Гулгеновой и У.Б. Жамбаевой.

Статья И.С. Урбанаевой посвящена сочинению тибетского автора Пабонгка Ринпоче «*Ламрим: Освобождение в наших руках*». Этот труд является пояснением *Постепенного Пути Просветления*, комментарием к сочинению великого индийского пандита Дипамкара Шриджняна, знаменитого Атиши (982-1054), «*Светильник Пути Просветления*», ставшего для тибетцев источником чистой трансмиссии Дхармы.

Текст сочинения Атиши, изложенный специально для тибетцев, оказался очень полезным для них и практиков Монголии, Бурятии, Калмыкии, Тувы, Горного Алтая. Он служит наиболее надежным и эффективным духовным руководством для людей, обучающихся Дхарме.

Закономерно то, что в последующие века именно учение *Ламрим* стало в Тибете и в монгольском мире основной формой экспликации и публичной презентации буддийской Дхармы и Пути. По мнению И.С. Урбанаевой, «*Ламрим*» Пабонгка Ринпоче оказал огромное влияние на современный буддизм. Он стимулировал также интерес Запада к тибетскому буддизму и к учению *Ламрим*. Можно даже сказать, что Запад познакомился сначала с текстом *Lamrim rnam grol lag bcangs* Пабонгка Ринпоче, а уже потом, благодаря Пабонгка Ринпоче, через его книгу *Lamrim rnam grol lag bcangs* – с текстом *Lamrim chen mo* Чже Цонкапы.

История возникновения различных религиозно-философских учений, буддийских и небуддийских школ и сект имела особое значение в средневековой тибетско-монгольской традиции. Благодаря этому сформировался особый жанр литературы, который в европейской буддологической литературе более известен в санскритском варианте как «сиддханта», среди тибетских, монгольских и бурят-

ских ученых используется под термином «дубта» (тиб. grubmth'a). Этому жанру посвящена статья А.Ц. Гулгеновой. По её мнению, «произведения этого жанра тибетских и монгольских мыслителей XVIII – начала XIX вв. были направлены на овладение, комментирование и пропаганду древнеиндийского философского наследия буддизма. Так, в отдельные исторические периоды в разных областях Тибета был написан ряд произведений, восходящих к более ранним прототипам санскритоязычной традиции».

Понятие бодхичитты в праджняпарамитском философском контексте рассматривается в статье У.Б. Жамбаевой.

Индобуддийская концепция воздаяния и её адаптация в ареалах распространения буддизма исследуется Ч.Ц. Цыреновым. По его мнению индобуддийская концепция воздаяния и её понятийный аппарат были восприняты и по-своему осмыслены другими народами через призму культуры, языка и ментальности. Им предпринята попытка осуществить сравнительный анализ концепций воздаяния в китайской и бурятской традиции буддизма на примере творчества знаменитого китайского патриарха Хуйюаня (334-416 гг. н.э.) и известного бурятского доромба-ламы Э-Х. Галшиева.

И, наконец, в статье С.И. Шоболовой на конкретном материале творчества бурятских религиозных деятелей исследуются особенности и закономерности формирования дацанской литературы на монгольском языке как целостном феномене, отображающем начавшийся в середине XIX в. процесс становления собственной бурятской буддийской просветительской литературы.

*Л.Е. Янгутов*  
д-р филос. наук, проф.

© Л.Е. Янгутов

## **Концепция сознания и пустоты в сочинении Фа Цзана «Хуаянь цзин и хай бай мэнь»<sup>1</sup>**

Фа Цзан (法藏, 643–712) – третий патриарх школы китайского буддизма хуаянь, одна из самых выдающихся личностей эпохи Тан (唐, 923–936). Ему принадлежит окончательная систематизация учения его предшественников. Он известен также под именем Сянь Шоу (先首), поэтому школа хуаянь иногда называлась школой сяньшоу.

Практически все сочинения Фа Цзана непосредственно связаны с содержанием основного канонического текста школы – «Аватамсака-сутры», известной в переводе на китайский язык как сутра «Хуаянь цзин». Его сочинения – это дальнейшая разработка сотериологических и философских принципов «Аватасаки», рассмотренных сквозь призму китайского мироощущения. Поэтому перед тем, как приступить к анализу концептуального содержания сочинения Фа Цзана «Хуаянь цзин и хай бай мэнь» (华严经义海百门, Сто теорий в мире идей сутры «Хуаянь цзин»), необходимо дать краткую характеристику канонического текста школы хуаянь.

«Аватамсака-сутра» относится к самым поздним махаянским сутрам. В китайском переводе под названием «Хуаянь цзин» она пользовалась исключительной популярностью в Китае, т.к. её содержание было наиболее близко менталитету населения и нашло самый живой отклик среди китайцев. «Аватамсака-сутра» выдвинула идею единства, тождества и гармонии всего сущего, которая наиболее соответствовала сотериологическим запросам китайцев, искавших более короткие пути к спасению, чем предложенная первоначально индийским буддизмом концепция спасения, согласно которой нирвану можно достичь в результате долгого цикла перерождений, вступив в монашескую общину. Китайцам, воспитанным на

---

<sup>1</sup> Издание подготовлено при финансовой поддержке программы президиума РАН «Буддийские тексты Китая, Тибета, Монголии и Бурятии в перспективе культурной эволюции» (направление 4 Программы фундаментальных исследований президиума РАН № 33) № гос. регистр. 01201252890.

конфуцианских ценностях, такой путь к спасению был не совсем привлекательным.

Идеи, выдвинутые «Аватамсака-сутрой», а еще ранее – «Саддхармапундарика-сутрой» и «Махапаринирвана-сутрой», давали китайцам теоретическую возможность для обоснования собственной сотериологической концепции, согласно которой нирвану может достичь каждый, при этом в настоящей жизни, внезапно и мгновенно. Саддхармапундарика-сутра провозгласила благую весть о тождестве нирваны и сансары<sup>1</sup>, «Махапаринирвана-сутра» объявила о наличии природы Будды во всем сущем, китайский монах Дао Шэн сформулировал свой знаменитый тезис о мгновенном и внезапном достижении просветления (顿悟成佛, дунь у чэн фо).

Адептами школы хуаянь были написаны многочисленные комментарии к сутре, разъясняющие её основные положения. Среди этих комментариев весьма значимыми являются сочинения патриархов школы: первого патриарха Ду Шуня «Хуаянь фацзе гуань» (华严法界观, Созерцание мира дхарм в хуаянь); второго патриарха Чжи Яня «Хуаянь и чэн ши сюань мэнь» (华严一乘十玄门, Десять сокровенных врат в единой колеснице хуаянь; четвертого патриарха Чэн Гуаня «Хуаянь фацзе сюань цзин» (华严法界玄经, Сокровенное зеркало мира дхарм в хуаянь); пятого патриарха Цзун Ми «Хуаянь юань жэнь лунь» (华严原人论, Хуаянь о началах человека).

Однако наибольшее количество сочинений принадлежит кисти третьего патриарха Фа Цзана: до нас дошли двадцать три его работы.

Сочинения Фа Цзана условно можно разделить на четыре группы. К первой группе относятся сочинения, в которых более или менее полно изложены основные положения философского учения школы хуаянь, ко второй – сочинения, в которых развивались отдельные стороны учения. Третья группа – комментарии к сутре «Хуаянь цзин» и, наконец, четвертая – комментарии к другим сутрам.

Сочинение «Хуаянь цзин и хай бай мэнь» (华严经义海百门, Сто теорий в мире идей сутры «Хуаянь цзин») иллюстрирует первую группу. К этой группе также относятся «Хуаянь вэнь да» (华严门答, Вопросы и ответы в хуаянь), «Хуаянь цзин мин фа пин нэй ли сань бао чжи» (华严经明法品内立三宝章, Три драгоценности в понимании дхарм сутры «Хуаянь цзин»); «Хуаянь цзин ши цзы чжан»

---

<sup>1</sup> Розенберг О.О Проблемы буддийской философии. Пг., 1918.

(华严经金師子章, Трактат о золотом льве); «Хуаянь цэ линь» (华严策林, Собрание трактатов в хуаянь); «Хуаянь ю синь фацзе цзи» (华严遊心法界记, Записи погружения сознания в мир дхар (дхармадхату) в хуаянь); «Хуаянь вэнь да» (华严经问答, Вопросы и ответы в хуаянь); «Хуаянь и чэн цзяо и фэнь ци чжан» (华严一乘教义分齐章, Трактат о сути учения экаяны в хуаянь).

Вторую группу составляют сочинения «Хуаянь сань мэй чжан» (华严三昧章, Трактат о шаматхе в хуаянь), «Хуфянь фа пути синь чжан» (华严發菩提心章, Трактат об освобождении просветленного сознания).

Сочинения третьей группы, охватывающие непосредственные комментарии к сутре «Хуаянь цзин»: «Хуаянь цзин гуань май и цзи» (华严经關脉义记, Комментарии к основной сути сутры «Хуаянь цзин»), «Хуаянь цзин Пусянь гуань син фа мэнь» (华严经菩賢观行法门, Врата дхарм о созерцании и деяниях Бодхисаттвы Пусянь в сутре «Хуаянь цзин»), «Хуаянь цзин чжи гуй» (华严经旨歧歸, Идеи сутры «Хуаянь цзин»), «Хуаянь цзин вэнь и гань му» (华严经文义纲, Смысл сутры «Хуаянь цзин»), «Синь Хуаянь цзин суй чжу» (新华严经序注, Введение и примечания к новому переводу сутры «Хуаянь цзин»), «Хуаянь тань сюань цзи» (华严探玄记, Записи о сокровенном смысле хуаянь); «Хуаянь цзин мин фа пинь нэй сань бао чжан» (华严经明法品内立三宝章, Трактат об установлении трех драгоценностей в разделе об озаряющих дхармах в сутре «Хуаянь цзин»), «Хуаянь цзин чжуань цзи» (华严经傳记, Записи по заглавиям сутры «Хуаянь цзин»), «Синь Хуаянь цзин люэ шу» (新华严经略疏, Краткие комментарии к новому переводу сутры «Хуаянь цзин»).

Сочинения четвертой группы не имеют непосредственного отношения к сутре «Хуаянь цзин», это комментарии к другим сутрам: «Баньжо (боже) боломидо синь цзин люэшу» (般若波罗密多心经略疏, Краткий комментарий к «Хридая-сутре» Праджняпарамиты), «Жу лэнцзя синь сюань и» (入楞伽心玄义, Погружение в сокровенный смысл Ланкаватара-сутры), «Фахуа цзин шу» (法华经疏, Комментарии к «Саддхармапундарика-сутре»).

Особое внимание исследователей вызывают сочинения первой группы, в которых изложена целостная картина хуаяньского учения.

ния, отражающая основные философско-сотериологические идеи сутры «Хуаянь цзин», заключающиеся в утверждении единства, тождества и гармонии всего сущего, выраженного в формуле «одно во всем, все в одном». Это положение послужило основой для разработки идеи не-преграды между феноменальным и истинно-сущим. Идея не-преграды (无碍) между феноменальным и истинно-сущим получила дальнейшее развитие в идее не-преграды между всеми вещами и явлениями феноменального мира. Эта идея обосновывалась положением о взаимообусловленности и взаимозависимости всего сущего. Всё взаимообусловлено, всё взаимозависимо, одно обуславливает всё, всё обуславливает одно. Истинно-сущее обусловлено с индивидуальными сознаниями, индивидуальные сознания – с эмпирическим миром, а предметы и явления эмпирического мира – друг с другом. Всё едино.

Сутра «Хуаянь цзин» утверждала не только видение вещей как тождественных своей изначальной природе, но и через призму этой тождественности – видение того, что все вещи феноменального мира не имеют преград друг с другом, едины и тождественны. Видение единства, тождества и гармонии всего сущего – это видение истинно сущего. В эпистемологическом плане – это дальнейшее развитие идеи единства условной истины (俗谛, су ди, *saṃvṛti-satya*) и абсолютной (真谛, *paramārtha-satya*). Это положение было рассмотрено как равнозначность постижения Истины постижению единства, тождества и гармонии всего сущего, что вполне соответствовало выводам праджняпарамитской философии о единстве абсолютного и феноменального, которая стала теоретическим обоснованием идеи о возможности достижения нирваны для всех и каждого.

Идеи сутры «Хуаянь цзин», как уже было отмечено, получили свою дальнейшую разработку в теоретических построениях адептов хуаянь, в особенности в сочинениях Фа Цзана.

Сочинение «Хуаянь цзин и хай бай мэнь» (华严经义海百门, Сто теорий в мире идей сутры «Хуаянь цзин») объемное, в нем дается цельная и наиболее детальная иллюстрация хуаяньских доктрин. Структурно текст разделен на 10 глав, а каждая глава, в свою очередь, на 10 разделов.

В этом сочинении Фа Цзан коснулся центральной проблемы буддийской сотериологии и философии – проблемы истинно сущего, истинно реального. В индийском буддизме Махаяны школа мадхья-

миков настаивала на том, что единственной реальностью выступает пустота (шунья), а школа йогачаров утверждала, что такой реальностью является сознание.

В сочинении Фа Цзана обе эти точки зрения не имеют принципиального расхождения, мирно сосуществуют в рамках основной идеи сутры «Хуаянь цзин» – идеи единства, тождества и гармонии, что дало повод для многих исследователей китайского буддизма считать, что в учении хуаянь получился синтез идей йогачары и мадхьямики.

Сочинение «Хуаянь цзин и хай бай мэнь» начинается с постулата школы йогачаров о реальности «только сознания» (санскр. – *виджняна-матра*, кит. – 唯识, *вэй ши*), согласно которому сознание рассматривается как единственная реальность. В Китае идеи йогачары нашли дальнейшее продолжение в учении школы фасян (法相). Постулат виджнянавадинов получил свое отражение в сочинении основателя этой школы Сюань Цзана «Чэн вэй ши лунь» (成唯识论, Становление только сознания).

Фа Цзан, хорошо знакомый с учением Сюань Цзана, не возражал против постулата о реальности только сознания (唯识), считая, что сознание является причиной феноменального мира, а внешний мир – его комплекс ощущений. В сочинении «Хуаянь цзин и хай бай мэнь» в разделе «Понимание возникновения через причинность» он пишет: «Например, пылинка, которую мы видим, является проекцией моего собственного индивидуального сознания. Поскольку это проекция моего собственного сознания, то мое сознание является причиной [проявления пылинки]. Потому что только тогда, когда проявляются дхармы сознания, после этого причина начнет проявляться [пылинка]. Поэтому говорим, что пылинка – это есть дхарма, возникшая через причинность. **В каноне сказано:** «Все дхармы возникли из причинности, без причины нет возникновения. Все погружено в причинность. Нет ничего, что существовало бы вне [причинности]. В конечном итоге вне сознания нет дхармы. Сознание является причиной [дхармы]. Если рассмотреть все пылинки, то нет [ни одной пылинки], которая не цеплялась бы за причинность. Поэтому вид маленькой круглой пылинки, возникший на основе дхармы (опираясь на дхарму), устанавливается условно, как будто бы существует на самом деле. В конечном итоге, у него отсутствует реальная сущность. Попытаешься схватить, но не схватишь. Попытаешься отбросить, но не отбросишь. А поскольку не

можешь ни ухватить, ни отбросить, то понимаешь, что сущность пылинки пуста, не существует на самом деле. Ныне понимаешь, причинность не является причинностью, нет возникновения и в этом нет ничего непостижимого (непонятого). Возникшая через причинность сущность неопределенна. Здесь не возникает постоянная и неизменная [сущность]. Здесь постигаем, что сущность следует за причинностью (обусловлена причинностью). Здесь не возникает постоянное, неизменное (она непостоянна, изменчива). Тот, кто понимает это, тот видит реальное».

Пылинка в этом сочинении олицетворяет объекты внешнего мира. Они, как следует из текста, представляют собой проекцию *индивидуального* сознания. То есть сознания омраченного, пребывающего в сансарическом феноменальном мире, осознающего свою самость Я. Вне сознания нет пылинки. Пылинка, возникшая благодаря сознанию, не обладает реальным, самостоятельным существованием. За неё нельзя ухватиться, её нельзя отбросить. Здесь очевиден йогачаровский или же фасяновский постулат о «только сознании» (санскр. – *виджняна-матра*, кит. – 唯识).

Однако концептуальный подход Фа Цзана к йогачаровскому постулату значительно отличается от него. Если в учении йогачары и фасян главное внимание концентрировалось на обосновании этого положения через анализ сознания посредством абхидхармических принципов учения о дхармах и их классификации, составляющих его содержание, то Фа Цзан в рассматриваемом сочинении, как и в других, не акцентирует внимание на содержательном аспекте сознания. Сознание как таковое, рассмотренное в плане его описательных характеристик, не интересовало его. Оно интересовало третьего патриарха исключительно в контексте его отношения к эмпирическому бытию. Очевидно, этим фактом объясняется то, что Фа Цзан для обозначения сознания как единственной реальности пользуется термином синь (心), в отличие от адептов фасян, использующих термин ши (识). Дело в том, что оба термина – синь (心) и ши (识) – являются переводами с санскрита различных аспектов понятия «сознание». Оно обозначилось в санскритских текстах такими терминами, как «читта», «виджняна», «манас». По словам О.О. Розенберга, «различные названия элемента сознания – читта, манас, виджняна – выражают только различные тонкости анализа: читта – единая форма сознания, виджняна – то же сознание, но рассмотрен-

ное с точки зрения его содержания, манас – сознание предыдущего момента»<sup>1</sup>. Адепты фаян, придерживаясь санскритских аналогов, термином «синь» обозначали понятие «читта» как «единую форму» сознания, рассмотренного вне конкретного анализа его содержания, а термином «ши» – понятие «виджняна» как сознания, «рассмотренного с точки зрения его содержания», понятие «и», в свою очередь, как сознание, соответствующее манасу. О.О. Розенберг полагал, что все три понятия, – «читта», «виджняна», «манас» – могут быть употреблены как синонимы<sup>2</sup>.

Для обозначения сознания как единственной реальности Фа Цзан использует термин «синь» (心)<sup>3</sup>. И это вполне объяснимо, если учесть, что проблема сознания привлекает, главным образом, в плане его отношения к эмпирическому бытию. Поэтому оно рассматривается с точки зрения его целостности «единой формы», вне конкретного содержания. Использование синь (心) для обозначения единственной реальности (читта-матра, вэй синь, 唯心) присуще не только сочинениям Фа Цзана. Например, второй патриарх школы хуаянь Чжи Янь писал: «Нет никакой реальности, кроме синь (心), поэтому говорю, что существует только синь» (心)<sup>4</sup>.

Дословно термин *синь* переводится как сердце, душа, ум, разум, интеллект, рассудок, мысль, желание, воля (Большой китайско-русский словарь. Т. 4. С. 841). Но ни одно из этих значений не передает точного смысла синь, используемого в хуаяньских текстах, где он включает в себя помимо элементов воли, желания, интеллекта, разума, рассудка и те, которые никогда не были присущи традиционному китайскому понятию синь (心). Это элементы просветленности и омраченности, чистоты и загрязненности. Другими словами, в традиционно китайское понятие «синь» вводилось сотериологическое содержание, которое не вытесняло собой старое, но вместе с тем становилось доминирующим.

При чтении хуаяньских сочинений очень важно определить кон-

---

<sup>1</sup> Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918. С. 186.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> В трактате Фа Цзана «Хуаянь и чэн цзяо и фэн ци чжан» (Трактат, поясняющий значение учения единой колесницы хуаянь) встречается термин «ши», однако он рассматривается в контексте пояснения Фа Цзаном учения хинаяны и йогачаров.

<sup>4</sup> Чжи Янь. Хуаянь и чэн ши сюань мэнь (Десять сокровенных врат в единой колеснице хуаянь) // Чжунго сысян цзы ляо сюаньбянь. Т. 2. Ч. 2. С. 29.

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

Для уточнения контекста понятия «синь» к нему добавлялись другие термины, конкретизирующие его содержание. В сочинении «Хуаянь цзин и хай бай мэнь» Фа Цзан для обозначения синь (心) как омраченного сознания добавлял к нему термин «ми» (迷), имеющий смысл «заблуждение», «одержимость», «страсть». Понятие «ми синь» (迷心), таким образом, однозначно понималось как омраченное сознание. Понятие «чжэнь синь» (真心), где «чжэнь» (真) имело смысл «истинный», означало просветленное сознание и переводилось как истинное сознание (真心).

В рассмотренном ранее начальном фрагменте сочинения индивидуальное сознание рассматривается как причина существования пылинки или же внешнего мира. Но индивидуальное сознание, согласно Фа Цзану, также не обладает реальным существованием, поскольку не является единственной и конечной причиной всех своих проекций.

Индивидуальное сознание может существовать только как проектирующее предметы эмпирического мира, поэтому оно не может мыслиться оторванно от своей проекции, которая, в свою очередь, также считается причиной его существования. Иначе говоря, причина существования индивидуального сознания находится в его же собственной проекции. Не будь проекции – не было бы индивидуального сознания, не будь индивидуального сознания – не было бы проекции.

Фа Цзан пишет: «Пылинка является причиной сознания, а сознание – причиной пылинки»<sup>1</sup>.

И пылинка, и сознание являются причинами появления друг друга. Но несмотря на их взаимообусловленность сознание все-таки первично по отношению к пылинке. Такой вывод вытекает из текста Фа Цзана. Дело в том, что, говоря о сознании как причине пылинки, Фа Цзан использует термин «инь» (因), который означает главную, первичную причину, а говоря о пылинке, как причине сознания, употребляет термин «юань» (缘), имеющий значение вторичной по отношению к «инь» (因) причины, или второстепенной причины<sup>2</sup>. «[Главная] причина (инь, (因) сама по себе не существует, утверждает Фа Цзан, – а существует благодаря [второстепенной] (юань, 缘) причине; второстепенная причина сама по себе не существует, а существует благодаря главной причине»<sup>3</sup>.

Такая взаимосвязь главной и второстепенной причин, или индивидуального сознания и эмпирического мира, представлялась адептам хуаянь очень важной для их сотериологии. Ведь если принять сознание за причину эмпирического мира, независимо от него существующую, то необходимо признать за индивидуальным сознанием право быть конечной причиной. Однако признание индивидуального сознания конечной причиной означало бы наличие у нее собственной природы, а это было бы равнозначно признанию того, что индивидуальное сознание – это и есть истинно сущее, что, в свою очередь, означало признание реальности собственного Я. Вместе с тем признание независимости индивидуального сознания от эмпирического мира могло бы привести к признанию реальности дуализма субъекта и объекта, что также было недопустимо. Поэтому внимание адептов хуаянь было сосредоточено на отношении индивидуального сознания и эмпирического мира.

Поставив сознание в зависимость от проецируемого им эмпирического мира, Фа Цзан тем самым вводит сознание в контекст пустоты. Но если в учении от йогачары (фасян) представление о сознании как единственной реальности противопоставлялось учению о пустоте, то у Фа Цзана представление о сознании было гармонично вписано в контекст учения о пустоте.

---

<sup>1</sup> Фа Цзан. Хуаянь цзин и хай бай мэнь. Л. 44об.

<sup>2</sup> См.: Sootyill W., Hodous L. A Dictionary. P. 440.

<sup>3</sup> Фа Цзан. Хуаянь цзин и хай бай мэнь. Л. 44об.

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

Признание наличия обратной зависимости сознания от эмпирического мира требовало более подробных пояснений относительно степени нереальности эмпирического мира. Эмпирический мир как проекция индивидуального сознания, как его второстепенная причина нуждался в дополнительной аргументации своей нереальности и иллюзорности. Но внимание Фа Цзана к эмпирическому бытию было вызвано не только и не столько стремлением доказать его иллюзорность, хотя и эта цель представлялась немаловажной. Главным образом эмпирическое бытие интересовало их как неотъемлемая и составная часть сознания, составляющая содержание его индивидуального Я. Поэтому анализ эмпирического бытия – это, по сути, анализ содержания индивидуального Я, а доказательство его нереальности – это и доказательство ложности иллюзорности индивидуального сознания, обусловленного ложным Я.

В своем доказательстве иллюзорности эмпирического мира Фа Цзан, как мадхьямики, чьи идеи в Китае развивали адепты школы саньлунь, обращает внимание на доказательство отсутствия его важнейших характеристик. Одной из таких характеристик является рождение вещи. Фа Цзан пытается доказать отсутствие факта рождения. В сочинении «Хуаянь цзин и хай бай мэнь» читаем: «Пылинка является вспомогательной причиной для сознания, а сознание – главной причиной для пылинки. И лишь когда соединяются главные и второстепенные причины, тогда рождаются иллюзорные внешние виды. Поскольку [они] рождаются из причин, то не должны иметь собственной природы. Почему? Потому, что ныне пылинка не является причиной самой себя, а зависит от сознания, а сознание не исходит из самого себя, а также зависит от вспомогательной причины. А так как (пылинка и сознание. – Л.Я.) взаимозависимы, то рождение не исходит из постоянных причин (не вызвано постоянными причинами), поэтому называется отсутствием рождения.

Ныне называется рожденным только то, что рождено причиной. И когда мы поймем, что рожденное не имеет природы, тогда [поймем], что нет рождения. Рождение и не-рождение взаимно устанавливаются и разрушаются. Когда разрушаются, тогда нет рождения, когда устанавливаются, тогда есть рождение, обусловленное причинностью. А так как и рождается, и разрушается, то во время рождения нет рождения. Понимание этого называется постижением отсутствия рождения»<sup>1</sup>.

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

Однако отсутствие рождения не является отсутствием рождения в буквальном смысле слова. Фа Цзан, как и все его предшественники, пытается избежать крайностей в своих суждениях и быть верным принципу срединного пути, что способствовало его диалектическому (с немалой примесью релятивизма) подходу к проблеме эмпирического бытия.

Поэтому он предпочитает говорить о том, что, когда мы видим рождение данной вещи, на самом деле это не есть рождение именно этой вещи, за которой мы наблюдаем. Но нельзя отрицать наличие рождения, обусловленного причинностью, хотя из-за субъективности причин и их несамостоятельности также нельзя утверждать, что рожденное обладает реальным существованием. А поскольку рожденное не обладает реальным существованием, нельзя говорить о каком-либо рождении. Внешний вид принимаемого за рожденное – это вид отсутствующего на самом деле. В контексте понимания вида отсутствующего на самом деле вводится понятие «отсутствие вида» (кит. у сянь). Понятие отсутствия вида это еще одна из характеристик понятия пустоты.

---

<sup>1</sup> Фа Цзан. Хуаянь цзин и хай бай мэнь. Л. 44об.

По этому поводу Фа Цзан пишет следующее: «Внешний вид маленькой круглой пылинки возник в результате проекции собственного сознания и является фальшивым и нереальным. Ныне, когда не появляются привязанности к (внешнему миру. – Л.Я.), понимаем, что внешний вид пылинки иллюзорен и нереален, является порождением сознания [рожден сознанием]. Понимание отсутствия собственной природы называется отсутствием вида.

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

Поскольку внешний вид не имеет своей сущности, но природа дхармы [тем не менее] устанавливается, то дхармы становятся опорами отсутствующего вида. А так как дхармы не теряют своего вида, внешний вид не является внешним видом, а не-внешний вид является внешним видом. Внешний вид и отсутствие внешнего вида на самом деле не имеют различий. Эта идея отсутствия вида подобна веревке, которую приняли за змею. Мы видим, что это вовсе не змея, но понимаем, что веревка послужила основанием [вида] отсутствующей змеи. [Точно так же] дхармы являются основанием отсутствующего внешнего мира, они и есть вид отсутствующего вида»<sup>1</sup>.

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

Здесь мы получаем наглядную иллюстрацию мирного сосуществования идей виджнянавадинов и мадхьямиков (фасян и саньлунь). Утверждение об отсутствии рождения предметов и наличия их внешних признаков явилось следствием отрицания объективности причин. Отношения между предметами эмпирического мира всегда

---

<sup>1</sup> Фа Цзан, Хуаянь цзин и хай бай мэнь. Л. 44об.

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

В трактате Фа Цзана «Хуаянь цзинь ши цзы чжан» читаем: «Мгновение делится на три времени, [о которых] говорю: прошедшее, настоящее и будущее. Каждое из этих трех времен в свою очередь имеет прошедшее, настоящее и будущее. В итоге каждое из этих трех имеет по три [времени], образуя десять времен, соединившихся в один отрезок. Хотя каждое из девяти времен отделено [одно от другого], но установились они и продолжают оставаться в гармонии, не препятствуя [друг другу] и мыслятся как одно»<sup>1</sup>.

За отрицанием временных характеристик эмпирического бытия следует отрицание и пространственных характеристик. Фа Цзан пишет: «Круглая пылинка имеет маленький вид, а высокая и широкая гора Сюй Ми [транскрипция санскритского названия горы Сумеру

---

<sup>1</sup> Фа Цзан. Хуаянь цзинь ши цзы чжан (Трактат о золотом льве) // Да Цзан цзин. Киото, 1907.

(Гималаи). – Л.Я.] большой. Однако маленький и большой виды этой пылинки и той горы взаимно включаются друг в друга, обусловливаются сознанием, вращаются [в нем], и нет здесь рождения и уничтожения. Так, когда видишь высокую и широкую гору, то это твое сознание производит большое, и нет другого большого, а когда видишь маленькую круглую пылинку, то это тоже твое сознание производит маленькое, и нет другого маленького. Сознание, которое видит высокую и широкую гору, проявляет и пылинку. Поэтому маленькое включает в себя большое»<sup>1</sup>.

Утверждения об относительности и необъективности пространственных характеристик бытия мы также встречаем в сочинении первого патриарха хуаянь Ду Шуня «Хуаянь фа цзе гуань». В нем говорится, что пылинка одновременно может быть и большой, и маленькой, широкой и узкой, далекой и близкой<sup>2</sup>. В отрицании объективности пространственно-временных характеристик бытия примечательно следующее: это не просто деструктивное отрицание пространства и времени, а утверждение о взаимовключении противоположных характеристик, когда малое включает в себя большое, а будущее включает прошлое. В итоге утверждаются абсолютная всеобщая взаимосвязь и взаимообусловленность, где все относительно. Но относительность трактуется не как условность предметов по отношению друг к другу, а буквально – как отсутствие различий между вещами и явлениями, составляющими противоположность.

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

Это положение наглядно демонстрируется Фа Цзаном в его утверждениях о том, что каждый предмет или, говоря его словами, каждая пылинка существует в зависимости от другой пылинки, являясь в то же время причиной третьей пылинки, которая, в свою оче-

---

<sup>1</sup> Фа Цзан. Хуаянь цзин и хай бай мэнь. Л. 44об.

<sup>2</sup> Ду Шунь. Хуаянь фа цзе гуань (Созерцание мира дхарм в хуаянь) // Да Цзан цзин. Л. 892об.-894.

редь, также является причиной четвертой и т.д., а все вместе они зависят от главной причины, т.е. от индивидуального сознания, которое, в свою очередь, зависит от них – всех и каждого. Одна пылинка совместно с главной причиной становится причиной всех пылинок, как и все пылинки совместно с главной причиной становятся причиной одной пылинки. А это соответствует канону школы «Аватамсака-сутра», где утверждается, что всё взаимообусловлено, всё взаимозависимо, одно обуславливает всё, всё обуславливает одно.

Единство и взаимозависимость всех пылинок (предметов и явлений эмпирического мира) обусловлены тем, что в основе каждого из них лежит общая и главная причина – индивидуальное сознание. Но индивидуальное сознание не обладает реальным существованием, что ни в коем случае не противоречит постулату о реальности «только сознания».

Индивидуальные сознания, как следует из текста «Аватамсака-сутры», одновременно и полностью содержат в себе целостную и неделимую природу истинно сущего, понимаемого как истинное сознание. При этом индивидуальные сознания и истинно сущее находятся в таком же отношении, что индивидуальные сознания со своей проекцией – внешним эмпирическим миром. Истинно сущее или истинное сознание имманентно индивидуальным сознаниям и не может мыслиться вне их. Его существование возможно лишь как имманентное индивидуальным сознаниям. Истинное сознание вне индивидуальных сознаний немислимо. Но в отличие от индивидуального сознания истинное сознание обладает реальным существованием. Индивидуальное сознание также обладает существованием, но это существование нельзя назвать истинным, поскольку оно омрачено индивидуальным Я, поднимающим дуализм своей самости и внешнего мира.

В учении школы хуаянь праджняпарамитские представления об истинном состоянии сознания были дополнены сотериологическими положениями «Нирвана сутры» о наличии природы Будды во всем сущем. Истинное сознание трактовалось как сознание, обнаружившее в себе природу Будды, или же свою тождественность природе Будды. Просветленное сознание – это сознание, обнаружившее свою тождественность природе Будды. Через обнаружение этой природы индивидуальное сознание избавляется от осознания себя как Я.

Отношения просветленного и омраченного аспектов сознания –

это отношения истинно сущего и феноменального. Просветленное сознание проявляется через омраченное, а омраченное сознание скрывает в себе просветленное. Отношения истинно сущего, понимаемого и как истинное сознание, и как единая, целостная природа Будды, с индивидуальными сознаниями – это отношения двух уровней одного и того же сознания. В онтологическом плане их отношения сводятся к тому, что истинно сущее (истинное сознание или природа Будды), будучи целостным и неделимым, содержится во всех индивидуальных сознаниях одновременно, целиком и полностью. Говоря языком праджняпарамитских текстов, высшее сознание, будучи не связанное с данным конкретным состоянием индивидуального сознания, тем не менее присутствует в каждом из них целиком и полностью.

Истинно сущее (природа Будды, высшее состояние сознания) имманентно индивидуальным сознаниям и не может мыслиться вне их; его существование возможно лишь как имманентное индивидуальным сознаниям. Его неадекватность психическому состоянию каждого из сознаний не означало дуализма Природы Будды как истинно сущего и индивидуального сознания. Представления о дуализме возникают вследствие омраченности сознания, не осознающего своей тождественности истинной природе – природе Будды. И здесь очень важно помнить, что индивидуальное сознание не есть производное от истинно сущего, а есть тождество с ним. Но тождество в данном случае – это не абсолютное равенство. Оно подобно тождеству нирваны и сансары, рассмотренному в психологическом контексте. В конечном счете существует только истинное сознание, которое проявляет себя в ложном Я, наделенном эмоциями, чувствами и желаниями, порождающими, в свою очередь, мир объектов, мир эмпирического бытия.

Отношения между истинно сущим и индивидуальными сознаниями отражают два аспекта, характеризующие пустоту. Первый аспект – это содержание пустоты в отношении к феноменальному миру, второй – в отношении к истинно сущей реальности.

В первом случае пустота означает, что воспринимаемые индивидуальным сознанием предметы внешнего мира как единичные, самостоятельно существующие вещи на самом деле нереальны и иллюзорны, как иллюзорен и внешний мир. По сути нет того, что мы принимаем за реально существующее, но его отсутствие не означа-

ет абсолютное отсутствие чего-либо. В этом смысле пустота не есть абсолютное отрицание. Индивидуальное сознание не отрицается в абсолютном смысле, оно отрицается как осознающее свою самость, свое ложное Я.

Во втором случае пустота означает, что за иллюзорными проявлениями бытия скрывается истинное бытие, лишенное каких-либо свойств, признаков и качеств, которые можно было бы представить в мыслях, а также описать в словах и знаках. Отрицая вербальные аспекты истинного бытия, пустота в то же время не отрицает истинное бытие и рассматривается как тождество этому бытию. Таким же образом за индивидуальным сознанием скрывается истинное сознание, которое целиком и полностью содержится в каждом индивидуальном сознании, составляя с ними тождество, но при этом остается вне конкретного психологического состояния каждого из них.

#### *Литература*

1. Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии. – Пг., 1918.
2. Чжи Янь. Хуаянь и чэн ши сюань мэнь (Десять сокровенных врат в единой колеснице хуаянь) // Чжунго сысян цзы ляо сюаньбянь Т. 2. Ч. 2.
3. Фа Цзан. Хуаянь цзинь и хай бай мэнь // Да жибэнь суй цзан цзин. П. 8.
4. Sootyill W., Hodous L. A Dictionary of Chinese Buddhist terms. Taipei, 1972.
5. Фа Цзан. Хуаянь цзин ши цзы чжан (Трактат о золотом льве) // Да Цзан цзин. Киото, 1907.
6. Ду Шунь. Хуаянь фа цзе гуань (Созерцание мира дхарм в хуаянь) // Да Цзан цзин. Киото, 1907.

© *А.В. Чебунин*

### **Список «Лицзан» «Сутры в 42 чжана»**

Согласно традиции, «Сутра в 42 чжана» (кит. – «Сы ши эр чжан цзин») является первой буддийской сутрой в Китае. По легенде ее привезли первые буддийские миссионеры – Кашьяпа Матанга и Дхармаратна из государства Юэчжи (Кушанское царство). В источниках даются противоречивые сведения, где именно была переведена эта сутра: в «Собрании сведений о переводах Трипитаки» говорится, что в государстве Юэчжи, в «Жизнеописании достойных монахов» – в Лояне. По сравнению с другими сутрами она имеет относительно небольшой объем.

Известно о пяти вариантах этой сутры:

1. Список Лицзан (丽藏), названный так по корейскому буддийскому каталогу. Считается наиболее ранним текстом.

2. Список Сун чжэньцзунчжу (宋真宗注), дословно – *комментарии Чжэньцзуна династии Сун*. Имеет незначительные расхождения с первым вариантом, в основном это дополнения.

3. Список Баолиньчуань (宝林传), дословно – *наследие Драгоценного леса* – одно из собраний чаньских текстов эпохи Тан. В этом варианте встречаются явные вставки философских концепций школы Чань, отсутствующие в предыдущих вариантах.

4. Список Сун люхэта (宋六和塔), дословно – *пагода Люхэ династии Сун*, вырезанный на камне в 1159 г. Этот вариант почти полностью идентичен списку Баолиньчуань.

5. Список Мин Ляотуня бучжу Сун шоусуйчжу (明了童补注宋守遂注) – дополнительный комментарий Мин Ляотуня на комментарий Шоусуя династии Сун. Также во многом идентичен спискам Баолиньчуань и Сун люхэта.

Три последних варианта сутры весьма близки между собой. Среди них наиболее распространенным считается последний список, перевод которого был сделан нами ранее [см. 1]. Ниже представлен перевод списка Лицзан, который интересен как самый ранний вариант сутры.

В данной сутре дается экспозиция буддийского учения в том виде, в каком она, по мнению авторов и переводчиков, может быть представлена в такой краткой форме. Большинство образных сравнений в этой сутре взято из сутр *палийского канона* – *Дигха Никаи* и *Маджджхима Никаи*. В целом содержание «Сутры в 42 чжана» представляет позицию Хинаяны, по своей форме сутра повторяет традиционные китайские трактаты, в частности «Лунь-юй», где каждая глава начинается словами: «Учитель сказал: ...». Наиболее вероятно, данная сутра была создана специально для Китая, и она была в определенной мере приспособлена для восприятия китайским менталитетом. В частности, широко используется понятие Дао, которое в зависимости от контекста может означать *истинный Путь, истину, учение Будды*. До настоящего времени эта сутра является одной из самых популярных и любимых сутр китайцев.

《高丽藏》之迦叶摩腾、竺法兰译《四十二章经》最早版本

Список «Гао Лицзан» в переводе Кашьяпы Матанги и Дхарматны «Сутра в 42 чжана» самое раннее издание.

«Заново составленная Трипитака, изданная в годы Тайсё» № 784.  
后汉西域沙门迦叶摩腾共法兰译

Во время династии Поздняя Хань Кашьяпа Матанга и Дхарматна, из Западного края, совместно перевели.

昔汉孝明皇帝。夜梦见神人。身体有金色。项有日光。飞在殿前。意中欣然。甚悦之。明日问群臣。此为何神也。有通人傅毅曰。臣闻天竺。有得道者。号曰佛。轻举能飞。殆将其神也。于是上悟。即遣使者张骞羽林中郎将秦景博士弟子王遵等十二人。至大月支国。写取佛经四十二章。在第十四石函中。登起立塔寺。于是道法流布。处处修立佛寺。远人伏化愿为臣妾者。不可称数国内清宁。含识之类。蒙恩受赖。于今不绝也。

Во время прежней династии Хань император Мин-ди во сне увидел божество, летающее перед дворцом, телом золотистого цвета и с солнечными лучами над головой. Император испытал великую радость и на следующий день спросил чиновников об этом божестве. Один знающий человек, Фу И, сказал: «Я слышал, что в Индии есть постигший Дао по имени Будда, способный возноситься и летать. Возможно, это и есть он». Тогда император осознал значение сна и отправил посланников в государство Великих Юэчжи, наподобие Чжан Цяня (посланник в западные края, живший во II в. до н.э. при императоре У-ди), начальника дворцовой стражи Цинь Цзина, ученика старшего ученого Ван Цзюня, всего двадцать человек. Они и добыли «Сутру в 42 чжана», высекли на четырнадцати каменных стелах и установили пагоду. С тех пор Дхарма начала распространяться, везде приступили к строительству буддийских храмов, а чужеземцы смирились, возжелав стать слугами императора. В многочисленных царствах воцарилось спокойствие, живые существа удостоились милости и обрели опору, что и поныне не прекращается.

1.佛言。辞亲出家为道。名曰沙门。常行二百五十戒。为四真道。行进志清净成阿罗汉。阿罗汉者。能飞行变化。住寿命。动天地。次为阿那含。阿那含者。寿终魂灵。上十九天。于彼得阿罗汉。次为斯陀含。斯陀含者。一上一还。即得阿罗汉。次为须陀洹。须陀洹者。七死七生。便得阿罗汉。爱欲断者。譬如四支断。不复用之。

Будда сказал:

Человек, который оставляет родных и уходит из дома, называется шрамана. Если шрамана постоянно соблюдает 250 обетов, осуществляет учение четырех благородных истин, продвигается на пути совершенствования и очищает свое сознание, то он становится архатом. Архат может летать и изменять свой вид, живет он бесконечно долго и способен сотрясать небо и землю. Следом за архатом стоит анагамин. Анагамин после смерти становится духом, возносится на девятнадцатое небо и там постигает уровень архата. Ниже анагамина – сакритагамин. Сакритагамин после смерти один раз возносится на небо, один раз возвращается на землю, и уже потом становится архатом. Ниже сакритагамина – сротопанна. Сротопанна проходит семь смертей и семь рождений и уже потом становится архатом. Все они прервали свои привязанности и страсти, словно отрезав четыре конечности, и никогда не смогут использовать их.

2.佛言。除须发。为沙门。受道法。去世资财。乞求取足。日中一食。树下一宿。慎不再矣。使人愚弊者。爱与欲也。

Будда сказал:

Тот, кто сбривает усы и волосы, становится шраманом и принимает законы буддийского учения, должен отбросить мирское богатство, при подаении брать в меру, есть один раз в день и ночевать под деревом. Он должен быть осторожным, чтобы не перебрать лишнего, ибо то, что омрачает человека, это привязанности и страсти.

3.佛言。众生以十事为善。亦以十事为恶。身三。口四。意三。身三者。杀。盗。淫。口四者。两舌。恶骂。妄言。绮语。意三者。嫉。恚。痴。不信三尊。以邪为真。优婆塞行五事。不懈退。至十事必得道也。

Будда сказал:

Живые существа десять деяний считают добрыми и десять деяний считают злыми. Это три деяния тела, четыре деяния речи и три деяния сознания.

Три деяния тела – это убийство, воровство и прелюбодеяние.

Четыре деяния речи – это двуязычие, ругань, ложь и лесть.

Три деяния сознания – это зависть, гнев и сомнение (глупость).

Если не верить Будде, сутрам и монахам, тогда зло станет восприниматься за правду. Упасака соблюдает пять обетов, не ленился и не возвращается к грехам. Если же он поднимется до десяти добрых дел, то обязательно обретет истинный Путь.

4.佛言。人有众过。而不自悔。顿止其心。罪来归身。犹水归海。自成深广矣。有恶知非。改过得善。罪日消灭。后会得道也。

Будда сказал:

Если человек имеет множество прегрешений, но не раскаивается и не прекращает своих грешных помыслов, то грехи поглощают его тело, так же как вода, попадая в море, постепенно становится глубоким и широким океаном. Если человек имеет прегрешения, но осознал и понял свою неправоту, исправил зло на добрые деяния, то грехи его со временем исчезнут, и впоследствии он обретет Истинный Путь.

5.佛言。人愚吾以为不善。吾以四等慈。护济之。重以恶来者。吾重以善往。福德之气。常在此也。害气重殃。反在于彼。

Будда сказал:

Если человек омрачился, а я считаю это злом, то я должен сохранять милосердие и четыре добродетели (доброта, сострадание, радость, нелицеприятие). Если он снова придет со злом, я снова должен отвечать добром. Счастье и добродетель кроются в этом. Зло усиливает несчастья, возвращаясь к человеку.

6.有人闻佛道。守大仁慈。以恶来。以善往。故来骂。佛默然不答愍之。痴冥狂愚使然。骂止问曰。子以礼从人。其人不纳。实礼如之乎。曰持归。今子骂我。我亦不纳。子自持归。祸子身矣。犹响应声。影之追形。终无免离。慎为恶也。

Однажды один человек услышал об учении Будды и сохранении великого милосердия. Тогда он пришел и стал ругать меня. Но я молчал и не отвечал ему. Он же изливал невежество и омрачение. Когда он остановился, я спросил его: «Если Вы приносите кому-нибудь подарок, а тот человек не принимает его, что будет с подарком?». Он ответил: «Подарок остается у меня». Тогда я сказал: «Сегодня вы ругали меня, но я не принял это, поэтому Вы сами оставили это себе. Зло следует за человеком, как эхо звучит за звуком, как тень следует за формой, и никогда не избежать этого. Нужно быть осторожным, чтобы не совершать зло».

7.佛言。恶人害贤者。犹仰天而唾。唾不污天。还污己身。逆风坩人。尘不污彼。还坩于身。贤者不可毁。过必灭己也。

Будда сказал:

Когда злой человек вредит добродетельному человеку, это как плевать в небо – плевок не загрязнит неба, но загрязнит собственное тело. Или как поднимать пыль против ветра – пыль не достанет дру-

гого, но осядет на самого себя. Добродетель нельзя уничтожить, а зло неизбежно уничтожит себя.

8. 佛言。夫人人为道务博爱。博哀施德莫大施。守志奉道。其福甚大。睹人施道。助之欢喜。亦得福报。质曰。彼福不当减乎。佛言。犹若炬火。数千百人。各以炬来。取其火去。熟食除冥彼火如故。福亦如之。

Будда сказал:

Человек, следуя истинному Пути, служит большой любви, и нет более богатого подаяния, чем подаяние добродетели от большого сочувствия. Кто же целеустремленно верою принимает истинный Путь, обретает великую благодать. Видя, как человек осуществляет истинный Путь, и радостно помогая ему в этом, также обретаешь благодать. Кто-то спросил: «Эту благодать можно ли исчерпать?». Будда ответил: «Это подобно одному факелу, к которому приходят сотни и тысячи человек, и каждый из них приобретает огонь для своего факела, чтобы приготовить пищу и рассеять тьму. Подобно этому факелу, благодать тоже неисчерпаема».

9. 佛言。饭凡人百。不如饭一善人。

饭善人千不如饭持五戒者一人。

饭持五戒者万人。不如饭一须陀洹。

饭须陀洹百万。不如饭一斯陀含。

饭斯陀含千万。不如饭一阿那含。

饭阿那含一亿。不如饭一阿罗汉。

饭阿罗汉十亿。不如饭辟支佛一人。

饭辟支佛百亿。不如以三尊之教度其一世二亲。

教千亿。不如饭一佛学愿求佛欲济众生也。饭善人。福最深重。凡人事天地鬼神。不如孝其亲矣。二亲最神也。

Будда сказал:

Если накормишь сотню простых людей, все равно это не сравнимо с тем, если накормишь одного доброго человека.

Если накормишь тысячу добрых людей, все равно это не сравнимо с тем, если накормишь одного придерживающегося пяти обетов человека.

Если накормишь десять тысяч придерживающихся пяти обетов людей, все равно это не сравнимо с тем, если накормишь одного сротопанну.

Если накормишь миллион сртопанн, все равно это не сравнимо с тем, если накормишь одного сакритагамина.

Если накормишь десять миллионов сакритагаминов, все равно это не сравнимо с тем, если накормишь одного анагамина.

Если накормишь сто миллионов анагамминов, все равно это не сравнимо с тем, если накормишь одного архата.

Если накормишь миллиард архатов, все равно это не сравнимо с тем, если накормишь одного пратьека-будду.

Если накормишь десять миллиардов пратьека-будд, все равно это не сравнимо с тем, если спасешь своих родителей учением о трех сокровищах.

Если спасешь сто миллиардов, все равно это не сравнимо с тем, если накормишь того, кто учится у Будды, кто желает стать Буддой, кто жаждет спасти живых существ.

Когда накормишь доброго человека, то получишь самую великую благодать. Простые люди служат божествам неба и земли, но это не сравнимо с почитанием своих родителей. Родители – это самые великие божества.

10. 佛言。天下有五难。贫穷布施难。豪贵学道难。制命不死难。得睹佛经难。生值佛世难。

Будда сказал:

В мире есть пять затруднений: трудно бедному совершать жертвования, трудно богатому следовать истинному Пути, трудно распоряжаться своей жизнью и не умирать, трудно обрести и прочесть буддийские сутры, трудно родиться во время жизни Будды.

11. 有沙门问佛。以何缘得道。奈何知宿命。佛言。道无形。知之无益。要当守志行。譬如磨镜。垢去明存。即自见形。断欲守空。即见道真。知宿命矣。

Один шрамана спросил Будду: «Какие нужны причины, чтобы обрести истинный Путь? Как узнать о прошлой жизни?». Будда сказал: «Истинный Путь не имеет образа, знание не имеет выгоды. Необходимо сосредоточить волю. Это как протереть зеркало – если удалить пыль, становится ясно, и тогда сам постигнешь образ. Если прервать страсти и сохранять пустоту, то постигнешь истину Пути и знания о прошлой жизни».

12. 佛言。何者为善。唯行道善。何者最大。志与道合大。何者多力。忍辱最健。忍者无怨。必为人尊。何者最明。心垢除。恶行

灭内清浄无瑕。未有天地。逮于今日。十方所有。未见之萌。得无不知无不见无不闻。得一切智。可谓明乎。

Будда сказал:

Что является добром? Только осуществление истинного Пути является добром. Что является самым великим? Соответствие воли и Учения является великим. Что является могущественным? Умение переносить унижения является могущественным, умеющий терпеть не ропщет, поэтому неизбежно люди уважают его. Что является просветлением? Уничтожение загрязнения сознания, прекращение злых деяний, внутренняя чистота и целомудрие – не имеющий в сознании ни неба, ни земли, не привязывающийся к настоящему, не воспринимающий того, что имеется в десяти сторонах света, обретет всезнание, всевидение и всеслышание, обретет великую мудрость, – это и называется просветлением.

13.佛言。人怀爱欲不见道。譬如浊水以五彩投其中致力搅之。众人共临水上无能睹其影者。爱欲交错心中为浊故不见道。水澄秽除清浄无垢即自见形。猛火著釜下中水踊跃。以布覆上众生照临亦无睹其影者。心中本有三毒涌沸在内。五盖覆外。终不见道。要心垢尽乃知魂灵所从来生死所趣向。诸佛国土道德所在耳。

Будда сказал:

Если человек очень привержен привязанностям и страстям, то он не познает истинного Пути. Это словно в мутную воду опустить пять цветов и стараться разглядеть их. Множество людей вместе будут смотреть в воду, но они не смогут увидеть эти цвета. Привязанности и страсти сочетаются с ошибками, сознание замутняется, поэтому невозможно познать истинный Путь. Если вода прозрачная, а грязь очищена, тогда можно увидеть образ. Сильное пламя под котлом заставляет воду кипеть, люди смотрят и не видят свой образ в кипящей воде. В сознании изначально клокочат три яда (гнев, алчность, невежество), пять крышек (жадность, ярость, сонливость, взволнованность, сомнение) закрывают его извне. Так до конца жизни не постичь истинный Путь. Нужно очистить грязь сознания, и тогда узнаешь, откуда пришла и куда уйдет душа, а также истинный Путь и добродетель в землях всех Будд.

14.佛言。夫为道者。譬如持炬火入冥室中。其冥即灭而明犹在。学道见谛愚痴都灭。得无不见。

Будда сказал:

Человек, который осуществляет истинный Путь, подобен тому, кто, держа факел, входит в темную комнату. Ее темнота сразу рассеивается, и остается только свет. Если изучать истинный Путь и постигать истину, то омрачение исчезнет, человек постигнет всеведение.

15.佛言。吾何念念道。吾何行行道。吾何言言道。吾念谛道。不忽须臾也。

Будда сказал:

Что я мыслю? Мыслю об истинном Пути. Что я осуществляю? Осуществляю истинный Путь. Что я говорю? Говорю об истинном Пути. Когда я мыслю о истине и Пути, я не теряю ни один миг.

16.佛言。睹天地念非常。睹山川念非常。睹万物形体丰炽念非常。执心如此得道疾矣。

Будда сказал:

Созерцая Небо и Землю, нужно мыслить о непостоянстве. Созерцать горы и реки, также нужно мыслить о непостоянстве. Созерцая изобилие форм всех вещей, также нужно мыслить о непостоянстве. Кто сохраняет подобное осознание, тот быстро обретет путь.

17.佛言。一日行常念道行道。遂得信根。其福无量。

Будда сказал:

Если один день постоянно сохранять мысль об истинном Пути и осуществлять его, то постепенно обретешь корень веры, благодать от этого неисчислима.

18.佛言。熟自念身中四大名自有名都为无。吾我者寄生。生亦不久。其事如幻耳。

Будда сказал:

Нужно хорошо усвоить мысль, что наше тело состоит из четырех великих элементов. Каждый из них хотя имеет свое имя, но все они не имеют собственной сущности. Наше тело лишь пристанище нашей жизни. Жизнь скоротечна, а ее дела подобны миражу.

19.佛言。人随情欲求华名。譬如烧香众人闻其香。然香以熏自烧愚者贪流俗之名誉。不守道真。华名危己之祸。其悔在后时。

Будда сказал:

Человек, следуя за своими чувствами и страстями, стремится к роскоши и славе. Это подобно воскурению благовония – хотя люди ощущают запах, палочка благовоний становится пеплом. Омраченные жаждут мирской известности и не хранят истину Пути. Несча-

стья от роскоши и известности вредят человеку, а раскаяние придет потом.

20.佛言。财色之于人。譬如小儿贪刀。刃之蜜甜。不足一食之美。然有截舌之患也。

Будда сказал:

Богатство и страсть притягивают человека, как сладость меда на острие ножа притягивает ребенка. Привлекательная еда, не способная утолить голод, а в результате [ребенок] получает страдание от порезанного языка.

21.佛言。人系于妻子宝宅之患。甚于牢狱桎梏银铛。牢狱有原赦。妻子情欲虽有虎口之祸。己犹甘心投焉。其罪无赦。

Будда сказал:

Человек, привязанный к жене, детям, богатству и жилищу, более несвободен, чем заключенный в тюрьме. Заключенный в тюрьме имеет освобождение, но чувства к жене и детям – словно страдания в пасти тигра, однако человек с радостью бросается туда. Этот грех не имеет освобождения.

22.佛言。爱欲莫甚于色。色之为欲。其大无外。赖有一矣。假其二。普天之民无能为道者。

Будда сказал:

Среди привязанностей и страстей нет более сильной, чем похоть. Страсть похоти по своей мощи не имеет аналогов в мире. И хорошо, что она одна такая. Если бы имелась вторая подобная ей, то среди людей под всем небом не нашлось бы того, кто смог бы следовать истинному Пути.

23.佛言。爱欲之于人。犹执炬火逆风而行。愚者不释炬。必有烧手之患。贪淫恚怒愚痴之毒。处在人身。不早以道除斯祸者。必有危殃。犹愚贪执炬自烧其手也。

Будда сказал:

Человек, имеющий привязанности и страсти, подобен тому, кто держит факел и идет напротив ветра. Омраченный не желает выпустить из рук факел и неизбежно получит страдание от обожженных рук. Яд алчности, похоти, ненависти, гнева, омрачения и невежества опутывает тело. Если заранее не ступить на истинный Путь и не избавиться от этого зла, неизбежно будут несчастья, словно у алчного и омраченного человека, который держит факел и сам обжигает свои руки.

24.天神献玉女于佛。欲以试佛意观佛道。佛言。革囊众秽。尔来何为。以可斯俗难动六通。去吾不用尔。天神逾敬佛。因问道意。佛为解释。即得须陀洹。

Небесное божество предложило Будде прекрасную деву, желая проверить помыслы Будды и посмотреть на путь Будды. Будда сказал:

Кожаный мешок, полный нечистот, ты для чего принес? Такой пошлостью не поколебать шесть сверхспособностей (всевидение, всеслышание, знание мыслей других, знание своих и чужих перерождений, свобода от физических законов, освобождение от перерождений). Уйди! Мне не нужна она!

Небесное божество выразило почтение Будде и спросило о смысле Учения. Будда для него объяснил этот смысл, и божество обрело плод сртопанны.

25.佛言。夫为道者。犹木在水寻流而行。不左触岸。亦不右触岸。不为人所取。不为鬼神所遮。不为洄流所住。亦不腐败。吾保其入海矣。人为道不为情欲所惑。不为众邪所诬。精进无疑吾。保其得道矣。

Будда сказал:

Если человек следует Пути, то он подобен дереву в воде, которое плывет по течению. Оно не касается левого берега, и не касается правого берега, не будет вытасчено людьми, не будет остановлено духами и божествами, а также не сгниет, и я гарантирую, что это дерево достигнет моря. Если человек, следующий истинному Пути, не будет омрачен чувствами и страстями, не будет обманут всевозможным злом и будет усердно совершенствоваться без сомнений, то я гарантирую, что он непременно обретет истину.

26.佛告沙门。慎无信汝意。意终不可信。慎无与色会。与色会即祸生。得阿罗汉道。乃可信汝意耳。

Будда сказал шраманам:

Нужно быть осторожным и не доверяться своим желаниям. Желаниям никогда нельзя доверять. Нужно быть осторожным и не сталкиваться со страстью. Столкновение со страстью порождает беды. Когда обретете состояние архата, тогда сможете доверять своим желаниям.

27.佛告诸沙门。慎无视女人。若见无视。慎无与言。若与言者。敕心正行。曰吾为沙门处于浊世。当如莲花不为泥所污。老者以为母。长者以为姊。少者为妹。幼者子。敬之以礼。意殊当谛惟观。

自头至足自视内。彼身何有。唯盛恶露诸不净种。以释其意矣。

Будда сказал шраманам:

Нужно быть осторожным и не смотреть на женщин. Если же увидел, то не присматривайся. Нужно быть осторожным и не разговаривать с ними. Если приходится с ними говорить, то нужно хранить чистое сознание и вести себя правильно, говоря: я шрамана, очутившись в этом грязном мире, поэтому нужно быть как цветок лотоса, который не может быть осквернен грязью. Нужно думать о старых женщинах как о матери, о старших – как о старших сестрах, о младших – как о младших сестрах, о маленьких – как о дочерях. Относиться к ним с уважением и с этикетом. Все мысли нужно особо сконцентрировать на созерцании истины, с головы до пят контролировать свое внутреннее состояние, проверяя, что имеется в этом теле. Только так множество грехов проявит все свои нечистые корни и этим можно освободиться от своих желаний.

28.佛言。人为道去情欲。当如草见火。火来已却。道人见爱欲。必当远之。

Будда сказал:

Человек, следующий истинному Пути, избавляется от чувственных страстей. Подобно траве, встретившейся с огнем, который уничтожает ее, человеку истинного Пути, столкнувшись с чувственными страстями, нужно держаться от них подальше.

29.佛言。人有患淫情不止。踞斧刃上。以自除其阴。佛谓之曰。若断阴不如断心。心为功曹。若止功曹。从者都息。邪心不止断阴何益。斯须即死。佛言。世俗倒见。如斯痴人。

Будда сказал:

Один человек страдал от того, что не мог прекратить страсть прелюбодеяния. Тогда он схватил острый нож, чтобы отрезать свой орган. Будда сказал ему: Чем резать свой орган, не лучше ли отрезать свое сознание. Сознание подобно господину. Если господин остановится, то слуги все остановятся. Если ложное сознание не прервано, то какая польза от отрезания органа? Ведь сразу и умрешь. И тогда Будда еще сказал: в этом мире все перевернуто, как у этого омраченного человека.

30.有淫童女与彼男誓。至期不来而自悔曰。欲吾知尔本意。以思想生。吾不思想尔。即尔而不生。佛行道闻之谓沙门曰。记之。此迦叶佛偈。流在俗间。

Одна совращенная девушка сказала тому мужчине: время еще не пришло и я сожалею об этом, я знаю корень страстей, из мыслей они возникают, если не думать о тебе, то и рядом с тобой страсть не возникнет.

Будда проходил мимо, услышал это и сказал шраманам: Запомните это, эта гатха Будды Кашьяпы, которая распространилась в миру.

31.佛言。人从爱欲生忧。从忧生畏。无爱即无忧。不忧即无畏。

Будда сказал:

У человека от привязанностей и страстей возникают заботы. От забот возникает страх. Если удалиться от привязанностей, то не будет и забот. Не будет забот, не будет и страха.

32.佛言。人为道譬如一人与万人战。被钾操兵出门欲战。意怯胆弱乃自退走。或半道还。或格斗而死。或得大胜还国高迁。夫人能牢持其心。精锐进行不惑于流俗狂愚之言者。欲灭恶尽。必得道矣。

Будда сказал:

Если человек следует истинному Пути, то он подобен человеку, который сражается с десятью тысячами человек. Надев доспехи, он выходит, желая сражаться, но бывает, что в душе он труслив и бежит от боя, или, пройдя полпути, возвращается, или в битве погибает, или, одержав победу, возвращается с гордостью. Если человек способен контролировать свое сознание, смело идти вперед в самосовершенствовании, не сомневаясь от мирских омраченных речей и желая истребить страсти и уничтожить зло, тогда он неизбежно обретет истину.

33.有沙门夜诵经甚悲。意有悔疑。欲生思归。佛呼沙门问之。汝处于家将阿修为。对曰。恒弹琴。佛言。弦缓何如。曰不鸣矣。弦急何如。曰声绝矣。急缓得中何如。诸音普悲。佛告沙门。学道犹然。执心调适道可得矣。

Один шрамана ночью декламировал сутру, но очень грустно, с сомнениями в мыслях, ибо его страсти возродились и он думал вернуться в мир. Будда позвал этого шраману и спросил у него: Ты прежде дома чем занимался? Шрамана ответил: Я долгое время играл на цитре. Будда спросил: Если струна слишком слабо натянута, что будет? Шрамана ответил: Она не будет звучать. – А если струна слишком туго натянута, что будет? Шрамана ответил: Звук будет слишком слабый. – А если струна натянута не слишком слабо и не

слишком туго, что будет? Шрамана ответил: Все ноты будут ровные. Будда сказал: изучение истинного Пути также подобно этому. Если держать сознание уравновешенным, то истинный Путь можно обрести.

34. 佛言。夫人为道犹所锻铁渐深弃去垢成器必好。学道以渐深去心垢。精进就道。暴即身疲。身疲即意恼。意恼即行退。行退即修罪。

Будда сказал:

Если человек следует истинному Пути, то это подобно тому, как человек куёт железо, постепенно отбрасывая грязь и создавая вещь, и вещь эта становится прекрасной. Так и человек, изучающий Путь, постепенно отбрасывает грязные мысли из сознания, продвигаясь вперед, в совершенствовании постигает истинный Путь. Если же сразу бросаться в крайнее совершенствование, то тело устанет. Если тело устанет, то мысли будут в раздражении. Если мысли будут в раздражении, то будет регресс в совершенствовании, а если будет регресс, то будут накапливаться грехи.

35. 佛言。人为道亦苦。不为道亦苦。惟人自生至老。自老至病。自病至死。其苦无量。心恼积罪。生死不息。其苦难说。

Будда сказал:

Если человек следует истинному Пути, он страдает, если человек не следует истинному Пути, он тоже страдает. И вот человек живет от рождения до старости, от старости до болезней, от болезней до смерти, и страдания его неизмеримы. Раздражение сознания накапливает грехи, рождения и смерти не прекращаются, и страдания человека трудно описать.

36. 佛言。夫人离三恶道得为人难。既得为人去女即男难。既得为男六情完具难。六情已具生中国难。既处中国值奉佛道难。既奉佛道值有道之君难。生菩萨家难。既生菩萨家以心信三尊值佛世难。

Будда сказал:

Человеку трудно избежать перерождения в трех плохих мирах (мир ада, мир животных и мир голодных духов) и родиться человеком. Даже если родился человеком, трудно родиться мужчиной, а не женщиной. Даже если родился мужчиной, трудно иметь совершенными шесть корней (шесть чувств, обуславливающих восприятие – зрение, слух, обоняние, вкус, осязание и сознание). Даже если имеешь совершенные шесть корней – трудно родиться в Китае. Даже если родился в Китае – трудно застать и получить учение Буд-

ды. Даже если получил учение Будды – трудно быть совершенным в учении. Родиться в семье бодхисаттвы трудно, но если даже родился в семье Бодхисаттвы, держа в сознании веру в три сокровища, трудно застать Будду в миру.

37.佛问诸沙门。人命在几间。对曰。在数日间。佛言。子未能为道。复问一沙门。人命在几间。对曰。在饭食间。佛言。子未能为道。复问一沙门。人命在几间。对曰。呼吸之间。佛言。善哉。子可谓为道者矣。

Будда спросил шраманов: Из каких периодов состоит жизнь человека? Один ответил: Это период времени в несколько дней. Будда сказал: Ты не можешь следовать истинному Пути. И еще спросил другого шрамана: Из каких периодов состоит жизнь человека? Он ответил: Это период времени между приемами пищи. Будда сказал: И ты не можешь следовать истинному Пути. И еще раз спросил другого шрамана: Из каких периодов состоит жизнь человека? Он ответил: Это период времени между выдохом и вдохом. Будда сказал: Хорошо. Можно сказать, ты следуешь истинному Пути.

38.佛言。弟子去离吾数千里。意念吾戒必得道。在吾左侧意在邪终不得道。其实在行。近而不行。何益万分耶。

Будда сказал:

Если ученики Будды находятся от меня в нескольких тысяч ли<sup>1</sup>, но в мыслях помнят о моих заповедях, то они непременно обретут истинный Путь. Если они находятся слева от меня, но в мыслях во зле, они до конца жизни не постигнут истинный Путь. Суть истинного Пути в совершенствовании, но если кто рядом со мной, а не совершенствуется, какая выгода от подробных разъяснений?

39.佛言。人为道犹若食蜜中边皆甜。吾经亦尔。其义皆快。行者得道矣。

Будда сказал:

Если человек следует истинному Пути, то это словно есть мед, который и в центре, и по бокам – везде сладок. То, что я испытал, и ты тоже испытываешь, поэтому смысл учения постигается быстро. Совершенствующий обретет истинный Путь.

40.佛言。人为道能拔爱欲之根。譬如摘悬珠。一一摘之。会有尽时。恶尽得道也。

Будда сказал:

Если человек следует истинному Пути, то он способен вырвать корень привязанностей и страстей, это словно срывать жемчужины с ожерелья, по одной, но все равно будет конец. Уничтоживший зло обретет истинный Путь.

41.佛言。诸沙门行道。当如牛负行深泥中。疲极不敢左右顾。趣欲离泥以自苏息。沙门视情欲。甚于彼泥。直心念道可免众苦。

Будда сказал:

Шраманы, следующие истинному Пути, подобны быку, несущему груз и идущему в глубокой грязи. Он крайне устал, так, что не смеет налево и направо посмотреть, но только и желает выбраться из грязи и отдохнуть. Шраманы смотрят на чувственные страсти, и они гораздо хуже, чем та грязь. Но если в сознании держать мысль об истинном Пути, то можно избежать множество страданий.

42.佛言。吾视诸侯之位。如过客。视金玉之宝。如砾石。视[疊\*毛]素之好。如弊帛。

四十二章经

Будда сказал:

Я смотрю на положение князей как на проходящих гостей, смотрю на сокровища из золота и нефрита как на черепки и щебень. Смотрю на красоту белой ткани как на старые тряпки.

Сутра в 42 чжана закончена.

#### *Литература*

1. Чебунин А.В. История проникновения и становления буддизма в Китае. – Улан-Удэ: ИПК ВСГАКИ, 2009. – 278 с.
2. Янгутов Л.Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 1998. – 160 с.

## **Концепция Абхидхармы в переводах китайских буддийских монахов**

Буддизм в Китае представляет одну из самых интересных страниц не только китайской истории, но и истории буддизма в целом. Процесс адаптации буддизма к китайской культурной среде и дальнейшего развития китайского буддизма во многом был связан с переводами буддийских сочинений (сутр) на китайский язык. Благодаря им был сохранён золотой фонд буддийской канонической литературы. Опираясь на китайские переводы, мы имеем редкую возможность воспроизвести утраченные в оригинальном варианте буддийские каноны. Так, санскритский оригинал канона «Йогачарабхуми шастра» долгое время считался утерянным, и изучение велось на основе китайского варианта. По словам Е.А. Торчинова, «случилось так, что в наше время мы можем изучать буддийские махаянские тексты прежде всего не по санскритским, а по китайским и тибетским источникам»<sup>1</sup>.

В процессе формирования китайского буддизма исключительно важную роль сыграла концепция Абхидхармы. Распространение в Китае идей Абхидхармы можно считать одним из важнейших культурных достижений в процессе становления и эволюции китайского буддизма. Практически вся философская литература, с которой познакомились китайцы в первые годы распространения буддизма в Поднебесной, была абхидхармического содержания. Поскольку абхидхармическая теория тесно переплетена с базовыми буддийскими доктринами – теорией дхарм, кармы, идеей спасения, учением о знании, сознании и т.д., то размышление в духе буддийского дискурса в принципе было невозможно без обращения к Абхидхарме. «Главной задачей буддизма является искоренение индивидуального существования, а это достигается тем, что некто прекращает отождествлять себя с чем бы то ни было. В силу давней привычки нам естественно размышлять о своём опыте в терминах «я» и «мое». Даже когда мы убеждены в том, что такие слова, строго говоря, слишком неопределенны, для того чтобы быть приемлемыми, и что их

---

<sup>1</sup> Избранные сутры китайского буддизма. СПб., 1999. С. 12.

необдуманное употребление служит причиной наших повседневных несчастий, даже тогда мы продолжаем ими пользоваться. Причин тому множество. Одна из них состоит в том, что мы не видим никакого иного способа, чтобы объяснить собственный опыт без использования таких терминов, как «я» и «мое». Величайшей заслугой абхидхармы является то, что она попыталась создать альтернативный метод рассмотрения собственного опыта, – метод, в котором понятия «я» и «мое» полностью отсутствуют и в котором все действующие силы трактуются как безличные дхармы»<sup>1</sup>.

Проникновение концепции Абхидхармы в Китай позволило китайцам познакомиться с принципами структурного подхода в понимании бытия, что оказало огромное влияние на всю систему китайского мировоззрения, а также и на дальнейшее развитие китайской культуры в целом. Однако несмотря на большое значение Абхидхармы в системе буддийского учения её изучение требовало от последователя приложения больших усилий. Стоит признать, что присутствие элементов абхидхармического учения в культуре китайского буддизма было в некоторой степени данью традиции индийского буддизма. В Китае Абхидхарма являлась уделом высокообразованных монахов. Именно высокообразованные монахи, сначала – иноземные миссионеры, а затем – и собственно китайские, познакомили китайцев с доктриной структурного подхода понимания бытия и «привили» Китаю принципы Абхидхармы. «Распространение буддийской культуры, становление буддийского видения мира было теснейшим образом связано с деятельностью ученого буддийского монашества – миссионеров-проповедников, переводчиков и комментаторов канонической и постканонической литературы. Именно образованное монашество, воспитанное на изучении буддийских религиозно-доктринальных и философских текстов, внедряло соответствующую картину мира в умы «простецов» – носителей бесписьменной формы этнокультурной традиции»<sup>2</sup>.

Сочинения абхидхармического содержания были перенесены в Китай в числе самой ранней буддийской канонической литературы. Китайские последователи буддизма в первых веках нашей эры имели возможность познакомиться со всеми основными направлениями

---

<sup>1</sup> Конзе Э. Буддизм: сущность и развитие. – СПб.: Наука, 2003. С. 142-143.

<sup>2</sup> Категории буддийской культуры. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2000. С. 10.

буддийского учения. Абхидхармическая литература, представлявшая доктринальные установки Хинаяны, оказалась наиболее ранней на пути знакомства китайцев с буддийской культурой Индии. В начальный период распространения буддизма здесь имели место доктрины практически всех школ как Махаяны, так и Хинаяны. Первый, «миссионерский», период распространения буддийского вероучения в Китае характеризуется многообразием и разнородностью представленных сочинений.

Эпоха Хань – «ознакомительный» период в истории складывания китайской традиции буддизма. Буддийская литература в виде немногочисленных и небезукоризненных переводов начинает распространяться в Китае, большая часть работ выполнена Ань Шигао и Локакшеймой. Переводы представляли собой отрывки из известных буддийских сочинений и по причине фрагментарности были не в состоянии представить полную систематическую картину буддийского мировоззрения. Традиция буддийского перевода только начала формироваться. Согласно записи в «Ю лу» (祐录, Благословенные записи), общее количество переводных работ за период Хань составило 53 сочинения из 73 томов (цзюаней)<sup>1</sup>. Большая часть переводов была выполнена Ань Шигао.

За сравнительно короткий срок в Китай попал колоссальный объем разноплановых произведений, что предоставило китайцам возможность познакомиться практически со всем многообразием буддийского учения. Таким образом, со временем рано или поздно перед китайскими последователями буддизма должна была возникнуть дилемма: как развиваться дальше – принять буддизм в его оригинальной индийской модели либо сделать выбор в пользу его «культурной коррекции», т.н. «китаизации». Решение во многом зависело от деятельности первых переводчиков буддийской литературы. «Проблема перевода вообще исключительно важна для понимания особенностей буддийской традиции в Китае. Дело не только в том, что сам китайский язык сильно отличается от санскрита, – тибетский отличается от него не меньше. Но китайская иероглифическая письменность, передающая не произношение слова (корня), а его значение, создавала чрезвычайно серьезные препятствия для ра-

---

<sup>1</sup> Го Пэн. Чжунго фозяо сысян ши (История буддийской мысли Китая): в 3 т. Пекин, 2012. Т. 1. С. 59.

боты переводчиков. Кроме того, китайская культура за свою уже двухтысячелетнюю историю такими учениями, как даосизм и конфуцианство, разработала сложную систему философской терминологии, во всех отношениях отличавшейся от буддийской и имевшей совершенно отличные от последней коннотации»<sup>1</sup>.

В начальный период распространения буддизма в Китае был осуществлён перевод авторитетных абхидхармических канонов. Регулярный же перевод буддийских канонических текстов на китайский язык начинается только в конце II в. благодаря деятельности выходца из Парфии, известного нам под его китайским именем Ань Шигао, проповедовавшего в Китае (не только в столице, но и в центральной части страны) между 148 и 172 гг.»<sup>2</sup>.

Во II в. н.э. Ань Шигао были переведены «Апитань у фа син цзин» (阿毗昙五法行经, Сутра об осуществлении пяти дхарм Абхидхармы) и «Апитань цзюшиба цзе цзин» (阿毗昙九十八解经, Сутра о девяноста восьми узлах Абхидхармы). Воззрения Ань Шигао основывались на учении Сарвастивады. В «Примечаниях к Трипитаке. Биография Ань Шигао» (出三藏记集·安世高传) отмечаются особенности его системы передачи учения: «Прекрасно эрудирован в вопросах Трипитаки, в особенности в области учения об Абхидхарме. Сведущ в чаньских канонах, превосходно владеет их искусством» (博综经藏, 尤精阿毗昙学, 讽持禅经, 略尽其妙)<sup>3</sup>. В переводах Ань Шигао большое внимание уделяется объяснению учений о пяти скандхах (五蕴), двенадцати аятахах (十二处), восемнадцати дхату (十八界), двенадцати причинах зависимого происхождения (十二因缘).

Опыт буддийского перевода в Китае наглядно отражает процесс распространения и адаптации индобуддийской традиции, а также ход становления китайского буддизма. Терминологический аппарат буддизма в русле китайской культуры пережил несколько этапов развития, его генеральная концепция сложилась после переводческой реформы Сюань Цзана. По существу, генезис переводческой мысли Китая представляет собой историю формирования китайско-

---

<sup>1</sup> Торчинов Е.А. Философия буддизма Махаяны. – СПб., 2002. С. 249-250.

<sup>2</sup> Там же. – С. 249.

<sup>3</sup> Лай Юнхай. Чжунго фозяо вэньхуа лунь (К вопросу о культуре китайского буддизма). – Пекин, 2007. С. 33.

го буддизма. Немалую роль в этом процессе, в особенности на начальном этапе, играла традиция индийской Абхидхармы.

Китайский исследователь Лян Цичао (梁启超) рассматривает процесс истории буддийского перевода в Китае с позиции участия китайских адептов и классифицирует его на три этапа:

1. Период иностранных переводчиков.
2. Период совместного китайско-инострannого перевода.
3. Период китайских переводчиков<sup>1</sup>.

Действительно, начальный период распространения буддизма в Китае можно назвать «периодом иностранных миссионеров». Постепенно к числу буддийских последователей стали присоединяться китайцы. Так, по одному из подсчётов, до конца периода Западная Цзинь среди переводчиков буддийских сочинений на китайский язык было 6 или 7 китайцев, 6 лиц индийского происхождения и 16 человек, принадлежавших к разным средне- и центральноазиатским народностям (6 юэчжийцев, 4 парфянина, 3 согдийца, 2 кучинца и 1 хотанец)<sup>2</sup>.

Японский буддолог Сакаи Коё выделяет четыре эпохи в истории переводов буддийских текстов в Китае:

1. Эпоха «архаического перевода» (гу и), до Кумарадживы (примерно до V в.).
2. Эпоха «древнего перевода» (цзю и), начиная с Кумарадживы (V-VI вв.).
3. Эпоха «нового перевода» (синь и), начиная с Сюань Цзана (VII-X вв.).
4. Эпоха упадка переводческой деятельности, начиная с X века<sup>3</sup>.

Относительно содержания «гу и» (古译) Сунь Чану пишет: «Большинство переведённых за время «гу и» канонных являются либо небольшими по объёму сочинениями, либо отдельными разделами крупного трактата. Содержание их в основном делится на два аспекта: литература, знакомящая с основами буддийской веры и учения; и рассказы и биографии, прославляющие Будду. Это действительно было то, что легко понималось и воспринималось в Китае

---

<sup>1</sup> Лян Цичао. Фосюэ яньцзю ши ба пянь (18 глав о буддизме). – Нанкин, 2008. С. 146.

<sup>2</sup> Литвинский Б.А. Буддизм и среднеазиатская цивилизация // Индийская культура и буддизм. – М., 1972. С. 161.

<sup>3</sup> Введение в буддизм. СПб., 1999. С. 267.

людьми, имеющими отношение к буддизму»<sup>1</sup>.

Несмотря на все имевшие место несовершенства, тем не менее, этап «гу и» сыграл важную роль в истории становления и развития китайского буддизма, и эту роль нельзя недооценивать. Именно через первые переводы буддийской литературы происходило знакомство с буддизмом, поиск адекватных культурных категорий, лингвистических стандартов, устраивающих китайское общество, а также зарождение собственно китайской буддийской традиции. Ещё не сформировавшиеся буддийские переводы заложили серьёзную базу для дальнейшего развития буддизма в Китае. А поскольку среди первых переводчиков буддийской литературы были помощники из местного китайского населения, мыслившие в рамках автохтонной культуры, то многие переведённые буддийские определения имели стойкий даосско-конфуцианский оттенок. «Начиная с первых переводов буддийской канонической литературы Ань Шигао и Локакшемы, переведённые буддийские сочинения, школы Хинаяны, различные течения и направления – то, что индобуддийская традиция накопила в результате длительного исторического развития, – всё это активно стало восприниматься в Китае. Это уже свидетельствует о «синкретической особенности буддизма». С течением времени в Китае большее распространение получила Махаяна – выбор обусловлен потребностями китайской идеологии и культуры. Однако и в дальнейшем на протяжении длительного периода времени махаянские и хинаянские каноны продолжали непрерывно распространяться и иметь хождение, чем значительно подпитывали процесс развития китайской культуры. Характер открытой энергетике и свободной полемики, вносимый индобуддийской традицией, стал восприниматься китайской культурной традицией. «Первоначально слово «сутра», «канон» (经) китайцы обозначали как «Дао» – «Небо неизменно, и Дао неизменно» (天不变道亦不变). Основными характеристиками канона были консервативность и закрытость. К примеру, целью ожесточённых баталий конфуцианцев вокруг «современного стиля» (今文) и «древнего стиля» (古文) было утверждение единственно верного текста сочинения, который становился непрекаемо авторитетным. В буддизме же, напротив, имеется большое

---

<sup>1</sup> Сунь Чану. Чжунго фоззяо вэньхуа ши (История буддийской культуры Китая): в 5 т. – Пекин, 2010. Т. 1. С. 234.

количество разнообразных и подчас противоречащих по содержанию канонов. Под таким влиянием китайцы взглянули на каноны с более открытых и духовно обогащённых позиций. Это не только значительно расширило горизонты китайского мировосприятия, но и оказало влияние на всю идеологию и науку в целом»<sup>1</sup>.

Таким образом, внедрение буддийского способа мышления в структуру традиционной китайской культуры способствовало созданию более открытого, толерантного, демократичного способа восприятия действительности. Принцип мирного сосуществования в рамках одной системы достаточно противоречивых убеждений оказался актуальным для китайского общества. Благодаря влиянию буддизма в Китае складывается новая концепция мирозерцания, принципиально отличная от консервативной и закрытой по своему духу традиционной китайской (конфуцианской) системы воззрений.

В «Гао сэн чжуань» (高僧传) нашли отражение различные аспекты деятельности буддийских монахов, в том числе приводится своего рода «стандарт» буддийского переводчика, которому соответствует большинство представителей этой сферы занятий. «Прежде всего чужестранцу-переводчику свойственно стремление распространять Учение в дальних краях и неведомых странах. Он приходит в Китай или опасным морским путём, или совершив сложнейшие переходы по горам и через пустыни. При этом монах-переводчик наделён необыкновенной памятью (не исключается устная передача текста оригинала по памяти), обладает склонностью к изучению чужих языков и нравов (то есть способностью усваивать содержание иной культуры), ему, наконец, не чуждо стремление к перемене мест»<sup>2</sup>.

Техника перевода буддийских канонов была детально разработана и представляла собой сложный тщательно регламентированный процесс. Так, основной реестр должностей, задействованных в процессе перевода, включал в себя семь следующих позиций:

1. Распорядитель перевода (основной переводчик, 译主).
2. Пишущий под диктовку (笔受).
3. Ответственный за лингвистическую коррекцию (度语).

---

<sup>1</sup> Сунь Чану. Чжунго фочзяо вэньхуа ши (История буддийской культуры Китая): в 5 т. – Пекин, 2010. Т. 1. С. 253-254.

<sup>2</sup> Категории буддийской культуры. – СПб., 2000. С. 277.

4. Ответственный за сопоставление с оригинальным санскритским текстом (证梵).
5. Ответственный за стилистическую обработку (润文).
6. Ответственный за верное изложение содержания текста (证义).
7. Ответственный за окончательное (итоговое) редактирование (总勘)<sup>1</sup>.

Перевод каждого сочинения проходил в соответствии с данной схемой организации работы. Детальное разделение объектов ответственности, внимание к техническим проблемам, педантичная проработка вопросов коррекции текста свидетельствуют об исключительно серьёзном отношении к процессу перевода буддийских канонов.

Переводчики буддийской литературы выполняли большой объём культурологических функций. Понятие «буддийский переводчик» в Китае включало в себя широкий спектр профессий и предполагало наличие навыков не только переводческого характера. Помимо прямых обязанностей – перевода – буддийские миссионеры должны были уметь донести до аудитории (зачастую неподготовленной) идеи и категории чужой культуры, расшифровать и растолковать текст в понятиях, приемлемых для китайских слушателей, адаптировать буддийские принципы в чуждом социокультурном пространстве. Поэтому многие первые буддийские переводчики совмещали функции переводчика, интерпретатора, лектора, толкователя и т.д. На раннем этапе распространения буддизма в Китае было очень важно донести основы учения до сознания китайской аудитории, внедрить их в социокультурное пространство Китая. Приоритетным направлением становится написание комментаторской литературы, способствующей адаптации буддизма. «Основное содержание деятельности толкователей сводится к прочтению проповедей и написанию комментариев на буддийские переводные сочинения. Наряду с переводчиком (и едва не в большей степени) толкователь сталкивается с проблемой адаптации буддизма в Китае, что в исторической реальности I-V вв. предполагает передачу категорий буддийской культуры при помощи китайской терминологии, заимствованной у конфуцианства и даосизма. Превосходное знание китайской философской традиции не ставилось в заслугу толкователю, но вме-

---

<sup>1</sup> Лян Цичао. Фосюэ яньцзю ши ба пянь (18 глав о буддизме). – Нанкин, 2008. С. 152.

нялось в обязанность»<sup>1</sup>.

Поскольку индийская этнокультурная традиция принципиально отличалась от китайской, первоначальный перевод буддийской канонической литературы с санскрита был организован теми средствами и методами, которыми располагала местная культура. На вооружение первых переводчиков были приняты категории и термины, заимствованные прежде всего из даосизма. Приданию буддизму «даосского облика» способствовало, в частности, использование метода перевода «гэ и» (格义). «Метод «гэ и» – это метод понимания буддийских текстов через традиционные китайские идеи, метод сознательного поиска схожих черт между буддийскими и китайскими учениями, использование традиционных терминов и понятий для перевода буддийских. Но это не механическое использование китайской терминологии, а целенаправленный поиск эквивалентов буддийским понятиям и идеям. Это выработка определенных стандартов применения этих эквивалентов при передаче содержания буддийских текстов. Уже в самом названии метода была отражена его суть. «Гэ» (格) переводится как «норма», «стандарт»; «и» (义) – как «мысль», «значение», «гэ и» (格义), таким образом, можно перевести как метод «стандартизированного смысла» или как метод приведения смысла (значения) к определенному стандарту. Этот стандарт – среднее между китайским и буддийским содержанием переводимых текстов. В его основе лежит принцип усвоения нового знания на базе хорошо усвоенного старого. Поэтому метод «гэ и» по сути своей представлял не столько метод перевода буддийских текстов с использованием даосской терминологии, как об этом часто пишут, сколько метод постижения этих текстов на базе традиционного китайского (в первую очередь – даосского) мировосприятия. Такой метод постижения облегчал понимание буддийских текстов, но не давал точного представления о них, не раскрывал их глубинной сути»<sup>2</sup>.

Применение метода «гэ и» на раннем этапе распространения буддизма в Китае было обоснованным и оправданным с точки зрения его исторической целесообразности. Более того, сопровождавшие «гэ и» «переводческие ошибки» зачастую были намеренными и

---

<sup>1</sup> Категории буддийской культуры. – СПб., 2000. С. 277.

<sup>2</sup> Янгутов Л.Е. Традиции Абхидхармы в Китае. – Улан-Удэ, 2010. С. 83.

применялись в качестве некоторого адаптационного механизма. Так, по словам Сунь Чану, «гэ и» в качестве метода перевода буддийских канонов искажал значение и приводил к неверному пониманию терминов. Впоследствии, с увеличением объёма буддийской литературы, у китайцев сложилось более ясное представление о буддийской теории и, что вполне естественно, они подвергли метод «гэ и» критике и отказались от него. Тем не менее невозможно отрицать его влияние и вклад в качестве продукта раннего этапа распространения буддизма в Китае. К тому же, в ситуации, когда буддизм, будучи явлением чужой неизвестной культуры, начал распространяться в Китае, – в конкретных обстоятельствах [некоторые моменты были оправданы] с точки зрения их неизбежности и целесообразности. С одной стороны, метод «гэ и» стал тем путём, по которому буддизм проник в китайскую культуру и стал смешиваться с ней, и в процессе распространения буддийского учения в Китае сыграл важнейшую роль. Но если взглянуть на это явление с более широких позиций, то станет очевидным, что все неизбежные искажения и ошибочные понимания, вызванные «гэ и», – это конкретный способ, при помощи которого китайцы «преобразовывали» и «китаизировали» буддизм. На самом деле пришедшим извне буддизмом были распространены и восприняты имевшие место различные намеренные и ненамеренные искажения. Китайский же буддизм, находясь в непрерывном процессе преодоления этих искажений и ошибочных толкований, продолжал своё поступательное развитие. По этой причине т.н. «буддизм «гэ и» (格义佛教) – это всего лишь начальная форма взаимодействия и смешения буддизма с автохтонной культурной традицией»<sup>1</sup>.

Если содержательно передача абхидхармических положений индубуддийской традиции была осложнена ввиду их специфичности, то нумерологический принцип изложения текста, характерный для традиции Абхидхармы, был хорошо знаком китайской культуре. Так, говоря о «Ланкаватара-сутре», В. К. Шохин отмечает, что одной из парадигм буддийской мысли были «классификации элементов учения в виде матрик («матрицы») – нумерически фиксируемых групп (диады, триады, пентады и т.д.) с переменными составляющими, которые определяли основной формат абхидхармических

---

<sup>1</sup> Сунь Чану. Чжунго фозяо зънхуа ши (История буддийской культуры Китая): в 5 т. – Пекин, 2010. Т. 1. С. 296.

текстов тхеравады, сарвастивады и ряда других традиционных школ»<sup>1</sup>.

В Абхидхарме мы встречаем двух- и более составные нумерологические списки: загрязнённые-незагрязнённые дхармы, три природы, восемь сознаний и т.д. Философские сочинения Древнего Китая в изобилии демонстрируют подобную нумерологию, и этому способствует сама структура китайского языка. Анализируя нумерологический принцип иероглифического письма, А. И. Кобзев замечает: «Если взять любое натуральное число больше 1, то нетрудно заметить, что его можно интерпретировать и как индивида (точку на числовой оси), и как множество. А это означает, что в конечном множестве из 10 000 элементов («тьма вещей») число 10 000 может представляться и как высший, предельный (цзи) элемент, и как совокупность всех элементов этого множества, что полностью совпадает с понятием Великого предела. В классическом китайском языке вероятность такого двоякого истолкования усиливалась отсутствием грамматического различия количественных и порядковых числительных. Очевидно, что «кровное родство» числовой и репрезентативной абстракций определило нумерологический характер генерализации, на которой зиждилась традиционная китайская методология»<sup>2</sup>.

Буддизм принёс в Китай новую культурную информацию, а вместе с ней – и незнакомые ранее китайскому социуму категории и понятия. Этим буддизм не только обогатил лексический запас китайского языка неологизмами, но и стимулировал его дальнейшее развитие. «Структурно эти новые слова можно разделить на три компонента. К первому относится та часть привнесённых буддизмом понятий, что выражалась посредством уже существовавших в китайском языке слов. На самом же деле они наполнялись совершенно новым содержанием, поэтому их можно считать неологизмами. Например, для обозначения основных доктрин буддийского учения использовались слова, уже существовавшие в древнекитайском языке, – «пустота» (空), «наличие» (有), «закон» (法), «свойство» (性),

---

<sup>1</sup> Шохин В.К. Первый опыт трехуровневой стратификации реальности в индийской философии (по тексту «Ланкаватара-сутры») // Историко-философский ежегодник / Ин-т философии. – М.: Наука, 2004. С. 254.

<sup>2</sup> URL: <http://www.synologia.ru/a/%D0%9B%D0%BE%D0%B3%D0%B8%D0%BA%D0%B0%D0%B8%D0%B4%D0%B8%D0%B0%D0%BB%D0%B5%D0%BA%D1%82%D0%B8%D0%BA%D0%B0%D0%B2%D0%9A%D0%B8%D1%82%D0%B0%D0%B5> (дата обращения: 01.04.2012)

«признак» (相), «причина» (因), «основание» (缘), «природа» (自然), «недеяние» (无为), др. Последние два понятия часто применялись в т.н. «методе гэ и» раннего периода распространения буддизма. Кроме того, к указанной категории относятся «двенадцать причин зависимого происхождения» (十二缘生), такие как «неведение» (无明), «действие» (行), «сознание» (识), «имя и форма» (名色), «шесть чувств» (六入), «контакт» (触), «ощущение» (受), «желание» (爱), «удержание» (取), «наличие» (有), «рождение» (生), «старение и смерть» (老死), др. Однако в переводах буддийских канонов все эти дефиниции приобретали уже специфически буддийскую окраску. Таким образом, слова, ставшие выразителем буддийских определений, полностью отходили от своего первоначального значения. Второй компонент – это совершенно новые слова, появившиеся в процессе перевода буддийских сочинений. К таковым относятся, например, «Будда» (佛), «татхата» (如来), «бодхисатва» (菩萨), «архат» (罗汉), «монах» (比丘), «монахиня» (比丘尼), «посвятить себя вере» (皈依), «чистая земля» (净土), «освобождение» (解脱), «сансара» (轮回), «кашья» (袈裟), «монастырь» (伽蓝), «парамита» (波罗蜜), «ануттара-самьяк-самбодхи» (阿耨多罗三藐三菩提), др. Все эти явления и понятия не существовали в Китае до буддизма и должны были выражаться новыми словами. Некоторые из иероглифов в этих словах, ставшие морфемами, сохраняют своё исходное значение, некоторые же, напротив, никак не связаны с содержанием новых слов. Третья категория – это неологизмы, которые посредством китайских слов и созданных морфем отражают новые буддийские понятия. К таковым относятся, например, «реальность» (实际), «истина» (真实), «мир» (世界), «всё живое» (有情), «мир сознания» (心地), «добродетель» (功德), «уловка» (方便), «непостоянный» (无常), «не-Я» (无我), «классификация учений» (判教), «равенство» (平等), др. Смысл таких слов тесно связан с исходным значением составляющих их иероглифов-морфем. Иначе говоря, при переводе заимствованных слов было использовано исходное значение иероглифов, однако содержание сложившихся неологизмов полностью отличается от первоначального значения китайских слов»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup>Сунь Чану. Чжунго фочзяо взньхуа ши (История буддийской культуры Китая): в 5 т. – Пекин, 2010. Т. 3. С. 1303-1304.

Процесс формирования традиций и принципов китайского буддийского перевода был непосредственно связан с распространением абхидхармической литературы и необходимостью адекватного перевода её понятийного аппарата. Характерной особенностью феномена китайско-буддийской переводческой традиции является то, что формирование её проходило на фоне и на основе терминов и категорий абхидхармического учения. В ранний период трансляции буддийских доктрин в Китае концепцию Абхидхармы Хинаяны можно назвать доминирующей. Так, опыт перевода буддийских терминов на китайский язык свидетельствует, что методы «гэ и», транскрипции и другие проходили «апробацию» в рамках категорий индийской Абхидхармы. Перенимая понятия индийского буддизма, адаптируя их к собственной культурной традиции, китайцы тем самым осваивали одновременно и концепцию Абхидхармы. Стоит признать, что со временем влияние Абхидхармы в буддизме Китая стало менее заметным, и с упадком школы Фасян интерес к ней проходит вовсе. Тем не менее абхидхармическая традиция как феномен буддийской культуры не утратила своего значения. «Абхидхарма не противоречила Праджняпарамите, а Праджняпарамита не противопоставлялась Абхидхарме. Более того, понятия, суждения и выводы Абхидхармы широко использовались в праджняпарамитском учении как дополнительное средство постижения Праджни. Вместе с тем Абхидхарма как теория описания сущего, таила в себе возможности и к обоснованию принципов Махаяны»<sup>1</sup>. Все без исключения направления китайского буддизма – Хуаянь, Чань, Цзинту и т.д. – неизменно обращались к доктринам Абхидхармы. Без последних, по большому счёту, не может быть буддийского философствования как такового.

**Ань Шигао (安世高, II – нач. III в.).** Начальный этап подлинного знакомства китайцев с буддизмом наступил во II в. н.э. во многом благодаря прибытию в Лоян в 148 г. буддийского миссионера Ань Шигао (парфянский принц до принятия им монашеского обета), который приступил к активной наставнической и переводческой деятельности. Ань Шигао, последователь буддизма Хинаяны, считается основоположником практики перевода буддийских текстов на китайский язык, родоначальником буддийской переводче-

---

<sup>1</sup> Янгутов Л.Е. Традиции Праджняпарамиты в Китае. – Улан-Удэ, 2007. С. 10.

ской традиции Китая. «В отличие от Тибета, распространение буддизма в Китае не получило ни малейшей государственной поддержки; до поры до времени власти его почти не замечали. Не было также никакого плана или системы в переводе буддийских текстов на китайский язык: каждый монах переводил то, чем располагал, первые китайские буддисты были вынуждены формировать свое представление о буддизме как целом на основании этих фрагментарных и эпизодических переводов и компиляций»<sup>1</sup>.

Прибыв в Китай, который к тому времени только начал знакомиться с буддийской культурой, Ань Шигао приступил к изучению китайского языка, много путешествовал по территории Китая, стал заниматься переводческой деятельностью. В изучении языка ему удалось добиться больших успехов. Некоторые переводы Ань Шигао выполнены путём устной передачи текста, т.е. Ань Шигао воспроизводил канон по памяти, текст канона записывался его учениками. Этот метод был популярным на начальном этапе распространения буддизма в Китае. Степень владения китайским языком Ань Шигао была достаточно высокой, и он мог довольно точно сформулировать и передать оригинальное значение слова. Однако поскольку процесс формирования традиции буддийского перевода в Китае только начинал закладываться, ошибок избежать не удавалось. Так, в переводах Ань Шигао встречаются отклонения от оригинального значения слова, структурная путаница, повторы отрывков текста. К примеру, санскритский термин «ведана», в более поздних переводах китайских буддистов утвердившийся как «受» (shou), в работах Ань Шигао переводится посредством иероглифа «тэн» (痛, боль, мучения)<sup>2</sup>.

Таким образом, мы видим, что переводы Ань Шигао зафиксировали начальный процесс рецепции буддизма в Китае и являются очевидным показателем генезиса буддийской переводческой традиции.

По разным данным, Ань Шигао было переведено от 40 до 90 томов (цзюаней) канонических сутр. Из дошедших до наших дней переводов китайские исследователи называют 22 сочинения, авторство перевода которых с большой вероятностью можно приписать Ань Шигао:

1. «Сутра о пятидесяти расчётах» (五十校计经), 2 тома.

---

<sup>1</sup> Торчинов Е.А. Философия буддизма Махаяны. – СПб., 2002. С. 249.

<sup>2</sup> Люй Чэн. Чжунго фосюэ юань лю люэ цзян (Краткое изложение происхождения буддийского учения). – Пекин, 2002. С. 283.

2. «Сутра о пяти скандхах-упама» (五阴譬喻经), 1 том.
3. «Сутра о семи стхана и трёх випашьяна» (七处三观经), 1 том.
4. «Сутра о повороте круга дхарм» (转法轮经), 1 том.
5. «Сутра о сосредоточении сущности» (积骨经), 1 том.
6. «Сутра о восьмеричном пути» (八正道经), 1 том.
7. «Сутра о причинах управления всеобщим потоком» (一切流摄守因经), 1 том.
8. «Сутра о четырёх благородных истинах» (四谛经), 1 том.
9. «Сутра об изящности [четырёх] лакшан» (本相绮致经), 1 том.
10. «Сутра о дхармах и не-дхармах» (是法非法经), 1 том.
11. «Сутра о природе человека, желаниях, жизни» (人本欲生经), 1 том.
12. «Сутра о распространении страданий» (漏分布经), 1 том.
13. «Сутра о 10 способах воздаяния Диргха агамы» (长阿含十报法经), 2 тома.
14. «44 раздела «Цза цзин» (杂经四十四篇), 2 тома.
15. «Сутра о значении пуфа (дхармы)» (普法义经), 1 том.
16. «Сутра о дхарме, ведане, упаклеше» (法受尘经), 1 том.
17. «Сутра об исполнении анапана» (大安般守意经), 1 том.
18. «Сутра об исполнении дхьяны и размышлении о дхарме» (禅行法想经), 1 том.
19. «Сутра о 9 случаях безвременной смерти» (九横经), 1 том.
20. «Сутра о 5 дхармах Абхидхармы» (阿毗昙五法经), 1 том.
21. «Сутра о скандхах, дхату, аятана» (阴持入经), 1 том.
22. «Йогачара бхуми сутра» (道地经), 2 тома<sup>1</sup>.

Помимо перечисленных сочинений, в буддийских хрониках упоминается перевод Ань Шигао важнейшего буддийского канона «Самбукта агама сутра» (杂阿含经). Однако этот вариант перевода Ань Шигао считается утерянным, как и многие другие выполненные им работы.

Так, к не сохранившимся до наших дней переводам Ань Шигао, но упоминаемым как принадлежащие ему, Дао Ань (道安) относит:

1. «Сутра о малой анапане» (小安般经).

---

<sup>1</sup> Люй Чэн. Чжунго фосоэ юань лю люэ цзян (Краткое изложение происхождения буддийского учения). – Пекин, 2002. С. 283.

2. «Сутра о 160 разделах» (百六十品经).
3. «Сутра о 12 великих вратах» (大十二门经).
4. «Сутра о 12 малых вратах» (小十二门经).
5. «Сутра о значении и следовании Пути» (道意发行经).
6. «Сутра об [осуществлении] 7 дхарм» (七法经).
7. «Сутра об [осуществлении] 5 дхарм» (五法经).
8. «Значение, решение, правила» (义决律).
9. «Сутра о размышлении» (思惟经).
10. «Сутра о 12 звеньях цепи зависимого происхождения» (十二因缘经).
11. «Сутра о 14 значениях» (十四意经).
12. «Сутра о 98 узлах Абхидхармы» (阿毗昙九十八结经).
13. «Сутра о нанди и кулапати» (难提迦罗越经)<sup>1</sup>.

Начальный этап перевода буддийской литературы на китайский язык, представленный Ань Шигао и другими переводчиками, характеризуется следующим формальным признаком – практически все переведенные сочинения были небольшими по объёму и состояли в основном либо из одного, либо из двух томов (цзюаней). «К примеру, из тридцати с лишним переведённых Ань Шигао сочинений только шесть насчитывали по два тома. Все остальные состояли из одного тома. Из «тринадцати сочинений, насчитывающих двадцать семь томов», переведённых Локакшеймой (支娄迦讖), только один трактат – «Сутра о категориях нравственного следования к Праджне» (般若道行品经) – насчитывал десять томов, его можно признать самым объёмным по количеству томов сочинением из переведённых текстов эпохи Хань. Из остальных только четыре произведения имеют по два тома, все оставшиеся – по одному. Причина заключалась в том, что большая часть переведённых работ была фрагментарно выписана из основного текста санскритского канона и не представляла собой самостоятельных произведений. Например, среди переведённых Ань Шигао сочинений более десяти являются фрагментами из «Агам» (阿含). Поэтому большинство этих перево-

---

<sup>1</sup> Люй Чэн. Чжунго фосою юань лю люэ цзын (Краткое изложение происхождения буддийского учения). – Пекин, 2002. С. 283.

дов кажутся разрозненными и неполными»<sup>1</sup>.

Переводы Ань Шигао положили начало процессу распространения абхидхармической традиции в Китае, во II в. н.э. он перевёл каноны «Апитань у фа син цзин» (阿毗曇五法行经, Сутра об осуществлении пяти дхарм Абхидхармы) и «Апитань цзюшиба цзе цзин» (阿毗曇九十八解经, Сутра о девяности восьми узах Абхидхармы). «Практически все ханьские переводы буддийских канонов (переводы эпохи Хань) относятся к раннему периоду индийского буддизма. Особенно это касается переводов Ань Шигао, подавляющая часть которых – сочинения тхеравадинского толка (например, «Агамы»). По этой причине главное содержание этих канонов составляет в основном учение Тхеравады»<sup>2</sup>.

В переводах Ань Шигао особое положение занимает описание метода Чжи гуань (止观). Большое внимание он уделяет пояснению двух составляющих из «учения о трёх [практиках]» (三学) – это теория дхьяны (定学) и теория праджни (慧学). В работах также говорится о концепции «не-Я», т.е. о необходимости отказа от привязанности к «собственному Я». Ань Шигао часто обращался к учению о «четырёх основах [становления] сознания» (四念住) и «шестнадцати практиках сознания» (十六特胜).

Ань Шигао стал основоположником метода перевода буддийских сочинений «гэ и». В процессе работы Ань Шигао использовал главным образом даосские понятия. Теоретизирование в рамках проблемы буддийской медитации, изменения форм сознания и т.д. обнаружило некоторое сходство с положениями традиционных китайских вероучений. Так, китайская аудитория нашла параллели с даосскими дыхательными практиками «ши ци» (食气), «дао ци» (导气), «шоу и» (守一)<sup>3</sup>. «Переводы Ань Шигао представляют собой по сути свободные изложения санскритских текстов с использованием реалий китайской культуры и специфичной для неё ассоциативности. Значение личности Ань Шигао в истории китайского буддизма велико, он стоял у истоков распространения в Китае боль-

---

<sup>1</sup> Го Пэн. Чжунго фочзяо сысян ши (История буддийской мысли Китая): в 3 т. Пекин, 2012. Т. 1. С. 59.

<sup>2</sup> Там же. С. 61.

<sup>3</sup> Люй Чэн. Чжунго фосоэ юань лю люэ цзян (Краткое изложение происхождения буддийского учения). – Пекин, 2002. С. 283.

шинства основных буддийских текстов, в основном хинаянского направления»<sup>1</sup>.

Дао Ань называет работы Ань Шигао, в частности «Сутру о четырнадцати значениях» (十四意经) и «Сутру о девяноста восьми узлах» (九十八结经), сочинениями, а не переводами. Причиной является то, что Ань Шигао в процессе перевода буддийских канонов обычно давал собственные пояснения и комментарии, придававшие «авторское лицо» буддийским трактатам и подчас достаточно сильно отличававшим перевод от оригинального произведения<sup>2</sup>.

Особая значимость Ань Шигао заключается в том, что он был первым в истории китайского буддизма человеком, познакомившим китайцев с элементарными принципами буддийской философии. В частности, в работе «Сутра о скандхах, дхату, аятана» (阴持入经) Ань Шигао представил китайской аудитории классификацию элементов бытия на пять скандх, двенадцать аятана и восемнадцать дхату<sup>3</sup>. Под «инь» (阴), «чи» (持) и «жу» (入) имелись в виду «скандха», «аятана» и «дхату», позже обозначаемые в китайском языке как «юнь» (蕴), «чу» (处) и «цзе» (界). В дальнейшем данная систематизация элементов закрепились в китайско-буддийской литературе под названием «три науки» (三科).

В общей сложности Ань Шигао прожил в Китае около двадцати лет. Результатом его миссионерской и переводческой деятельности стало появление большого числа переведённых буддийских сочинений, в основном литературы сутр. Ань Шигао принадлежит заслуга знакомства китайских последователей буддизма с принципами индобуддийской философии, Хинаяны, Абхидхармы. Он стал своего рода проводником индобуддийской культурной традиции в Китае. Ань Шигао заложил основы буддийской переводческой традиции Китая, и от его работы во многом зависела дальнейшая судьба китайского буддизма.

Проблемы, с которыми столкнулись первые переводчики буддийской литературы Китая, были закономерны. То, что для перево-

---

<sup>1</sup> Китайская философия. – М., 1994. С. 17.

<sup>2</sup> Люй Чэн. Чжунго фосоюэ юань лю люэ цзян (Краткое изложение происхождения буддийского учения). – Пекин, 2002. С. 283.

<sup>3</sup> Дин Ган. Чжунго фозяо цзяо юй: жу фо дао цзяо юй бицзяо яньцзю (Буддийское образование Китая: сравнительное исследование образования в конфуцианстве, буддизме и даосизме). – Чэнду, 2010. С. 217.

да буддийских сочинений с санскрита Ань Шигао частично использовал даосскую терминологию, является показателем естественного развития буддийской мысли в Китае. Адаптация буддизма в чужой социокультурной среде не могла обойтись без помощи местной традиции, оказывавшей, к слову сказать, огромное влияние на общественное сознание. Переводы Ань Шигао способствовали формированию более совершенного китайского терминологического аппарата и техники перевода, а также заложили базу для дальнейшего развития буддийской переводческой традиции в Китае.

**Дао Ань (道安, 312-385 гг.).** Новый поворот в развитии буддийской теории связан с именем Дао Аня, который большое внимание уделял вопросу перевода абхидхармических канонов. Он организовал школу, где монахи специально обучались переводческому ремеслу. Значительная часть абхидхармических канонов была переведена в IV в. исключительно по его личной инициативе. Помимо этого, он сам принимал участие в составлении некоторых работ. Какое-то время (7-8 лет) Дао Ань проживал в самом крупном буддийском центре Китая – Чанъане. Дао Ань прекрасно понимал исключительную важность изучения абхидхармической теории. В период адаптации буддийского вероучения и знакомства китайцев с ним Дао Ань был одним из инициаторов и организаторов перевода абхидхармической литературы на китайский язык. Так, при его активной поддержке Дхармананди (曇摩难提) перевёл абхидхармические каноны «Мадхьямагама сутра» (中阿含经), «Экоттара агама сутра» (增一阿含经), «Тридхармака шастра» (三法度论). Другой известный переводчик того времени Сангхадэва (僧伽提婆) перевёл «Абхидхарма джняна праштана шастру» (阿毗昙八键度论) в 30 томах. Кумарабоддхи (鸠摩罗跋提) перевёл «Абхидхарма хридая шастру» (毗昙心论), «Перепись Четырёх агам» (四阿含暮抄). Таньмоби (曇摩鞞, Дхармаприя (?)) перевёл «Перепись Махапраджняпарамита шастры» (摩诃钵罗蜜经抄).

Дао Ань был учеником знаменитого буддийского наставника, миссионера Фотудэна. Им было создано собственное направление, известное как «школа исходного отсутствия» (бэнь у цзун, 本无宗). Дао Ань многое сделал для консолидации буддийской монашеской общины в Китае. Он ввёл обычай, по которому каждый монах при пострижении получал фамильный знак «Ши» (释, от первого слова

имени Будды Шакьямуни в китайском прочтении).

Значительным достижением в деятельности Дао Аня стало составление каталога буддийских трактатов «Цзин лу» (经录). «Большой интерес в творчестве Дао Аня вызывает его знаменитый каталог, который явился важной вехой в истории распространения буддийской литературы в Китае. Этот каталог представляет собой систематизацию переводов буддийских текстов на китайский язык, содержит около 600 названий, переведенных на китайский язык текстов, снабженных характеристикой, комментариями и пояснениями»<sup>1</sup>.

В учении Дао Аня, изложенном в многочисленных комментариях, предисловиях, сочеталась буддийская доктрина Праджня (般若) и философия китайской школы Сюань сюэ (玄学). Он рассматривал категорию Шуньята (空) Мадхьямиков в качестве аналога традиционной китайской концепции У (无). Постижение природы небытия выступало у Дао Аня как «просветление» и обретение нирваны. Философия Дао Аня испытала значительное воздействие даосизма. В этом смысле она стала одним из этапов генезиса буддийской переводческой деятельности в Китае и оказала определённое влияние на последующую китайско-буддийскую мысль.

Дао Ань занимался проблемами семантики буддийских философских текстов и вопросами переводов текстов с санскрита. Он совершенствовал приёмы перевода буддийских канонов. Так, он отказался от распространённого в то время метода «гэ и». «Дао Ань предложил искать новые, более совершенные формы передачи буддийского категориального аппарата на китайский язык. Выдвинутые Дао Анем принципы переводов, известные как «пять отклонений от изначального и три нелегкости» (у ши бэнь, сань бу и, 五失本, 三不易), указывающие на характерные ошибки и трудности при переводе буддийских сутр, стали руководящими принципами для переводчиков буддийской литературы»<sup>2</sup>. «Изложенные Дао Анем принципы переводов, представляющие «пять отклонений от канона и три нелегкости», представляют собой, скорее всего, методологические установки для перевода древних буддийских текстов, нежели методические принципы их перевода. В контексте этих методологических установок становится весьма очевидной его крити-

---

<sup>1</sup> Янгутов Л.Е. Традиции Абхидхармы в Китае. – Улан-Удэ, 2010. С. 94.

<sup>2</sup> Там же. С. 89.

ческая позиция по отношению к методу «гэ-и»<sup>1</sup>.

При Дао Ане буддисты Китая стали пользоваться такими приёмами переводов сутр, когда санскритские термины воспроизводились в китайской транскрипции. Так, «термин «нирвана» стал передаваться терминами «непань» или же «нихунь», «абхидхарма» – «апидамо» и т.д. Иногда один и тот же термин имел несколько вариантов транскрипций. Из различных вариаций транскрибируемых санскритских терминов в китайском буддизме закрепились наиболее удачные. Кроме того, буддийские термины передавались через буквальный перевод санскритских терминов на китайский язык. Такая форма переводов буддийских терминов была наиболее удобной, особенно при передаче философского содержания буддийских текстов<sup>2</sup>. В терминологическом аппарате китайского буддизма появились такие понятия как «фа» (закон, 法) – дхарма, «жулай» («жу» – так, «лай» – приходить, пришедший, 如来) – татхагата, «сян» (вид, признак, 相) – лакшана, «вэйши» («вэй» – только, исключительно; «ши» – сознание, 唯识) – виджняптиматрата и др.

Использование метода транскрипции имело большое значение для развития переводческой традиции Китая. «Метод передачи буддийских понятий путем транскрипции во многом способствовал тому, что буддийские понятия освобождались от даосских наслоений и все больше наполнялись собственным буддийским содержанием. Однако метод транскрипции не мог стать панацеей в переводческой практике буддийских миссионеров. Кроме транскрипции, буддийские термины передавались через буквальный перевод санскритских терминов на китайский язык. Этот метод особенно часто применялся в период первых переводов абхидхармической литературы, особенно в отношении устойчивых количественных сочетаний. Например, «пять скандх» переводились как «у инь» (五隱, пять таинств); «двенадцать аятан» – как «ши эр жу» (十二入, 12 вхождений); «пять индрий» – как «у гэнь» (五根, пять корней); пять вишай – как «у цзин» (五境, пять границ, территорий) или «у чэнь» (五尘)<sup>3</sup>.

Дао Ань, приверженец махаянского направления буддизма, был

---

<sup>1</sup> Янгутов Л.Е. Традиции Абхидхармы в Китае. – Улан-Удэ, 2010. С. 91.

<sup>2</sup> Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. – Новосибирск, 1995. С. 36.

<sup>3</sup> Янгутов Л.Е. Традиции Абхидхармы в Китае. – Улан-Удэ, 2010. С. 92-93.

инициатором перевода многих хинаянских сочинений и способствовал росту интереса среди китайских буддистов к хинаянской проблематике. Как и Ань Шигао, он прекрасно осознавал необходимость верного осмысления и использования буддийского категориального аппарата, в первую очередь абхидхармической теории.

Не удивительно, что исследователи, в том числе и китайские, высоко оценивают роль личности Дао Аня в истории буддизма. Так, Го Пэн в работе «История буддийской мысли Китая» выделяет пять аспектов, на основании которых можно судить о значимости личности Дао Аня и его вкладе в дело развития китайской традиции буддизма<sup>1</sup>:

1. Обобщение результатов перевода буддийских канонов, достигнутых предыдущими поколениями переводчиков.
2. Составление «Каталога канонов» (经录).
3. Создание комментариев к буддийским сочинениям.
4. Учреждение свода правил для буддийских монастырей.
5. Установление общей для буддийских монахов фамилии «Ши» (释).

Значение личности Дао Аня для истории китайского буддизма важно не столько в качестве переводчика, сколько как систематизатора и организатора. Он ввёл новые принципы перевода, необходимость в которых к тому времени стала очевидной. До Дао Аня развитие традиции буддийского перевода представляло собой довольно хаотичный процесс, происходила выработка терминологических стандартов, единые критерии для перевода находились ещё в стадии формирования. Уровень переводчиков, степень их знания китайского языка также были неодинаковыми, что сказывалось на качестве перевода сочинений. Дао Ань предложил единые стандартизированные критерии для перевода, воспринятые и поддержанные последующим поколением буддийских переводчиков. Этот шаг Дао Аня оказал большое влияние на развитие традиции буддийского перевода в Китае, дал новый импульс для дальнейшей успешной деятельности в данном направлении.

К тому же Дао Ань, будучи прекрасно образованным и эрудированным буддийским монахом, обладал хорошей интуицией в выборе верного и актуального направления для деятельности китайских адептов буддизма. В частности, он отлично осознавал, что игнори-

---

<sup>1</sup> Го Пэн. Чжунго фоззяо сысян ши (История буддийской мысли Китая): в 3 т. – Пекин, 2012. Т. 1. С. 294-299.

рование хинаянских трактатов не даст исчерпывающего представления об идеологии буддизма и для складывания систематического мировоззренческого представления, получения качественного буддийского образования знание хинаянских, а также абхидхармических сочинений является обязательным условием.

Благодаря усилиям Дао Аня буддийская категориально-терминологическая концепция стала выделяться в самостоятельное направление, а не рассматриваться сквозь призму даосских понятий, как это было ранее. Данное явление свидетельствует о новом этапе на пути генерации буддийской мысли в Китае. Опыт переводческой традиции, сформировавшийся до Дао Аня, позволил сблизить буддизм с китайскими традиционными учениями, познакомил китайскую аудиторию с иной, не знакомой прежде культурной информацией. Благодаря этому появилась возможность передачи санскритских терминов в их оригинальном варианте, и их смогла воспринимать уже подготовленная китайская публика. Пройдя период адаптации, требовавший нахождения соответствующих эквивалентов в русле местной традиции, буддизм выходил на уровень отчуждения от даосизма и конфуцианства и заявления себя в качестве независимого идеологического учения.

**Парамартха (波罗木陀, 499-569 гг.).** Парамартха (китайское имя Чжэнь Ди 真谛), родом из Южной Индии, один из «иноземных» паломников, чьё имя относится к числу величайших переводчиков буддийской литературы Китая. В 546 г. Парамартха прибыл в Китай, на территорию нынешней провинции Гуанчжоу. Он привёз с собой большое количество буддийских канонов. В организованной им специализированной переводческой школе Парамартха вместе с другими буддийскими монахами (всего было более 20 человек) переводил важнейшие буддийские сочинения – «Йогачарабхуми шастру» (瑜伽师地论), известную также в качестве «Ши ци ди лунь» (十七地论); «Мадхьямика шастру» (中论), др. Среди переведённых Парамартхой сочинений были «Вимшатика виджняпти матрата сиддхи шастра» (唯识二十论), получившая в переводе Парамартхи название «Да чэн вэй ши лунь» (大乘唯识论) – «Шастра только-сознания Махаяны»; «Махаяна сампариграха шастра» (摄大乘论, 563 г.). В 564-567 гг. он перевёл «Абхидхармакошу» Васубандху (阿毗达磨俱舍论). Работу Парамартхи крайне осложняли политиче-

ская ситуация и беспорядок в стране, из-за сложившейся беспокойной обстановки процесс перевода зачастую прерывался. Парамартха вынужден был несколько раз приостанавливать работу по причине переезда, он менял монастыри, снова приступал к переводам.

Крупнейшей работой Парамартхи является перевод «Абхидхармакоши» Васубандху. Судьба этого канона показательна, она является замечательной и уникальной в своём роде иллюстрацией процесса распространения и развития буддизма в Китае. «Абхидхармакоша» была дважды переведена на китайский язык – сначала Парамартхой (VI в. н.э.), а затем Сюань Цзаном (VII в. н.э.), «причём последовательность этих переводов запечатлела два этапа рецепции буддизма на Дальнем Востоке. Перевод Парамартхи зафиксировал ту стадию интерпретации буддийского философского понятийно-терминологического аппарата средствами китайской культурной традиции, которая предшествовала так называемой реформе Сюань Цзана. Для данной стадии была характерна множественность лексических интерпретаций философской терминологии, поскольку каждая из переводческих школ развивала свою традицию истолкования»<sup>1</sup>.

Парамартха придавал абхидхармическим канонам, в особенности «Абхидхармакоше», большое значение. Об этом свидетельствует то, что он не раз читал курсы лекций по «Абхидхармакоше» в разных монастырях Китая – монастыре Сяньмин (显明寺, 566 г.), монастыре Чжихуэй (智慧寺, 568 г.), др. Дело по распространению абхидхармических сочинений продолжили ученики Парамартхи, помогавшие в переводе и чтении лекций. Так, известно, что в 568 г. ученик Парамартхи по имени Хуэй Кай (慧恺), читавший лекции по «Абхидхармакоше» в монастыре Ванюань (王园寺), по причине болезни смог прочесть курс лишь до половины. Парамартха, крайне обеспокоенный тем обстоятельством, что больше не найдётся людей, способных разбираться в этом вопросе, специально пригласил около 20 человек и призвал их заниматься пропагандой «Абхидхармакоши» и «Махаяна сампариграха шастры» (摄大乘论). Сам он в это время также занимался чтением курса по «Абхидхармакоше», однако в 569 г. заболел и умер<sup>2</sup>. Помимо «Абхидхармакоши», большое значение Парамартха придавал пропаганде «Махаяна сампари-

---

<sup>1</sup> Классическая буддийская философия. – СПб., 1999. С. 24.

<sup>2</sup> Чжунго фоцзяо (Китайский буддизм). – Шанхай, 1996. Ч. 2. С. 99-100.

граха шастры» (摄大乘).

Ученики Парамартхи старались сохранить наследие учителя, но поскольку ситуация в стране была очень сложная, выполнить эту задачу было непросто. До наших дней большая часть переведённых Парамартхой канонических текстов не дошла, либо сохранилась во фрагментарном виде.

Сфера интересов Парамартхи была обширной, однако можно всё же проследить определённую тенденцию – внимание к трактатам Асанги и Васубандху. Об этом свидетельствует, в частности, выбор переведённых сочинений. Так, трактат, получивший название «Цзюэ дин цзан лунь» (决定藏论), представляет собой отрывок из «Йогачара бхуми шастры» (瑜伽师地论·抉择分), «Сань у син лунь» (三无性论) – это раздел «О становлении отсутствия природы» (成无性品) из «Пракарана рьявача шастры» (显扬圣教论), «Цзе цзе цзин» (解节经) – «Предисловие» и вторая часть из «Сандхинирмо-чана сутры» (解深密经), «Чжуань ши лунь» (转识论) – это «Тримшика виджняпти матрата сиддхи шастра» (唯识三十论). Парамартха также переводил трактаты «Шастра только-сознания» (唯识论), в танском варианте перевода – «Шастра о двадцати только-сознаниях» (唯识二十论); «Шастра о различении срединности и крайности» (中边分别论), т.д.<sup>1</sup>

Благодаря усилиям Парамартхи, выполнившего перевод на китайский язык большого количества йогачаринских канонических текстов, китайские последователи буддизма смогли познакомиться и освоиться с учениями Татхагатагарбхи, Алая-виджняны, Виджняпти-матраты и др. Парамартха заложил базу для дальнейшего распространения и развития в Китае идей Виджнянавады, попутно представляя Китаю теорию Абхидхармы.

Таким образом, в V-VI вв. в Китае сложилась серьёзная переводческая традиция, позволявшая весьма точно передавать содержание буддийских сутр. Китайцы обрели возможность знакомиться с буддизмом в том виде, в котором он был представлен в Индии, со всеми его разновидностями и школами. Благодаря огромным усилиям переводчиков буддийской литературы языковой барьер был преодолен. В Китае появляются собственно китайские школы, ряд из которых – Хуаянь, Тяньтай и Чань – не имеют индийских аналогов.

---

<sup>1</sup> Чжунго фоззяо (Китайский буддизм). – Шанхай, 1996. Ч. 2. С. 100.

**Сюань Цзан (玄奘, 600-664 гг.)**. VII-VIII вв. ознаменовались наивысшим расцветом интеллектуальной мощи и политического авторитета буддизма. Танский период дал огромное количество переведённой буддийской литературы. Наиболее значимыми являются имена двадцати шести крупных переводчиков эпохи Тан: Прабхакарамитра (波罗颇迦罗蜜多罗, 629-633), Чжи Тун (智通, 647-653), Бхагаваддхарма (伽梵达摩, ~650-655), Атикута (阿地瞿多, 652-654), На Ти (那提, 655-663), Дивакара (地婆诃罗 676-688), Будхапали (佛陀波利, 676), Ду Сини (杜行顓, 679), Дэвапраджня (提云般若, 689-691), Митрашанта (弥陀山, 690-704), Хуэй Чжи (慧智, 693), Бао Сывэй (宝思惟, 693-706), Бодхиручи (菩提流志, 693-713), Шикшананда (实叉难陀, 698-704), Ли Учань (李无谄, 700), И Цзин (义净, 700-711), Чжи Янь (智严, 707-721), Субхакарашимха (善无畏, 716-735), Ваджрабодхи (金刚智, 720-741), Дамочжаньшило (达摩战湿罗, 730-743), Аджитасэна (阿质达霰, 732), Амогхаваджра (Букун, 不空, 743-774), Праджня (般若, 781-811), Утитисией (勿提提犀鱼, ~785-?), Силадхарма (尸罗达摩 Шилодамо, ~785-?)<sup>1</sup>. Эти мастера перевода (большинство из них не было китайцами, хотя известно, что китайцы-буддисты на тот момент уже принимали самое активное участие) окончательно оформили и систематизировали концепцию перевода буддийских текстов на китайский язык.

История танского буддийского перевода не ограничивается именами перечисленных двадцати шести человек. Помимо них, были также известны монахи-переводчики из Японии, Кореи, других стран, приезжавшие в Китай, чтобы обучаться у именитых местных мастеров, записать интересующие их каноны и уже у себя на родине стать основателями одного из направлений. А поскольку это было время наивысшего расцвета в Китае школы Фасян, то часто получалось так, что знакомство с философией буддизма в странах дальневосточного региона происходило именно с подачи и в трактовке адептов этой школы. Поэтому отмечаемый некоторыми исследователями процесс т.н. «интеллектуализации» буддизма (например, в Японии) – это, по нашему мнению, в определённой степени результат распространения абхидхармической теории в обработке китайских буддистов.

---

<sup>1</sup> В скобках отмечены даты переводческой деятельности. Чжунго фоззяо (Китайский буддизм). – Шанхай: Восток, 1996. Т. 1. С. 63.

Возглавляет список именитых танских переводчиков выдающийся буддийский деятель Сюань Цзан. В целом Сюань Цзан вместе с учениками перевёл 75 буддийских трактатов общим объёмом 1335 томов (цзюаней)<sup>1</sup>. Сфера интересов Сюань Цзана была обширной – он занимался изучением практически всех аспектов индийской Хинаяны и Махаяны, но, как основатель Фасян, больший акцент делал всё-таки на учениях Йоги, Праджня, Абхидхармы.

Сюань Цзан прекрасно осознавал значимость учения об Абхидхарме в системе буддийской философии. Он уделял большое внимание сочинениям абхидхармического содержания. Так, Сюань Цзану принадлежит перевод одного из центральных памятников индубуддийской философии – «Абхидхармакоши» Васубандху. Закончив своё знаменитое путешествие в Индию, пройдя длительный курс обучения в индийских монастырях (в т.ч. в знаменитом монастыре Наланда), Сюань Цзан обосновался в г. Чанъань и занялся активной переводческой деятельностью. Из Индии им было привезено большое количество буддийских канонов, значительную часть из которых составляли сочинения абхидхармического содержания.

Школе Сюань Цзана принадлежит огромное количество переводов буддийских сочинений, многие из которых имеют принципиальное значение для буддийской философии. Сюань Цзан перевёл сочинения Махаяны и Хинаяны, Абхидхармы и Праджняпарамиты – «Маха Праджняпарамита сутра» («Да Баньжо боломидо цзин»), 大般若波罗密多经), «Йогачарабхуми шастра» («Юй цзя ши ди лунь», 瑜伽师地论), «Махаянасанграха шастра» («Шэ дачэн лунь», 摄大乘论) и др.

Сюань Цзану относят заслугу создания нормативного образца перевода буддийских текстов. «В ходе своей переводческой деятельности Сюань Цзан предпринял масштабную реформу китайско-буддийского терминологического аппарата с целью его унификации и приведения в соответствие с санскритской терминологией, положив тем самым начало качественно новой фазе в истории развития китайского буддизма»<sup>2</sup>. Сюань Цзан стал основателем т.н. «нового перевода» – переводческой традиции, использовавшей новые методы транскрипции санскритских слов. «Согласно санскритско-китайскому глоссарию «Фань и мин и цзи», составленному Фа-юнем:

---

<sup>1</sup> Чжунго фоцзяо (Китайский буддизм). – Шанхай: Восток, 1996. Т. 2. С. 125.

<sup>2</sup> Кравцова М.Е. История культуры Китая. – СПб., 1999. С. 266.

«Танский учитель Дхармы [Сюань] Цзан, установил пять видов [слов, которые] не переводят. Первый: [слова, которые не переводят] по причине их тайного характера, например, «дхарани» (толони 陀囉尼). Второй: [слова, которые не переводят] по причине их многозначности, например, [слово] «Бхагаван» (боцефань 薄伽梵), которое имеет шесть значений. Третий: [слова, которые не переводят] по причине отсутствия [в Китае] того, [что они обозначают], например, «дерево Джамбу» (яньцзин (фу) шу 閻淨(浮)樹), ведь в Китае действительно нет такого дерева. Четвертый: [слова, которые не переводят], потому что так уже установилось с древних времен, например, [слово] «ану(тара-самъяк-сам) бодхи» (э(а) ноу (доло-саньямяо-сань)пути 阿耨[多羅三藐三]菩提) ни в коем случае нельзя переводить [потому что] уже давно, с времен [Кашьяпа] Матанги в употреблении санскритское произношение. Пятый: [слова, которые не переводят], потому что [сохранение их оригинального звучания] порождает благо, например, [слово] «праджня» (божо般若) внушает почтение, а [перевод] «мудрость» (чжихуэй智慧) (рождает иллюзию) простоты (понимания)»<sup>1</sup>.

Так называемый «новый перевод» (新译) – теоретические принципы концепции буддийского перевода – были призваны усовершенствовать и улучшить буддийскую терминологию на китайском языке. Весь предыдущий опыт переводческой традиции, складывавшийся с начала новой эры и вплоть до эпохи Тан, получил название «старый перевод» (旧译). Разницу в приёмах перевода демонстрирует таблица<sup>2</sup>:

Старый канон (旧经)	Новый канон (新经)	Перевод
众祐	世尊	Почитаемый миром (титул Будды)
各佛	辟支佛	Пратьека-Будда
沟港道	须陀洹	«Вступление в поток», вступление на Путь (санскр. srotāraṇna)
不还果	阿那含	Анагамин
摩纳	长者	Старейшина

<sup>1</sup> Цит. по кн.: Ленков П.Д. Философия сознания в Китае: буддийская школа Фаян (вэйши). – СПб., 2006. С. 73.

<sup>2</sup> Го Пэн. Чжунго фочзяо сысян ши (История буддийской мысли Китая): в 3 т. – Пекин: Изд-во общественно-научных памятников, 2012. Т. 1. С. 60.

光世音	观世音	Авалокитешвара
舍黎子	舍利佛	Шарипутра
十二处	十二入	Двенадцать аятана
背舍	解脱	Освобождение
正断	正勤	Правильное усердие
直行	正道	Правильный Путь
除僮、除僮女	比丘、比丘尼	Бхикшу, бхикшуни (монах, монахиня)
扶萨	菩萨	Бодхисаттва
萨芸若	萨婆若	Всеобщая мудрость (санскр. sarvajñā)
频来果	斯陀舍	Последователь Учения, который может достигнуть состояния Нирваны в следующем перерождении (санскр. Sakridāgāmi)
无著果	阿罗汉	Архат
濡首	须菩提	Субхути, «проявление доброго» (санскр. subhūti)
五众	五阴	Пять скандх
持	性	Природа, натура, качество
胜处	除入	Букв. «место преодоления» (один из уровней медитации)
觉意	菩提	Бодхи, прозрение, совершенное постижение
軋沓和	軋閼婆	Гандхарва, класс полубогов в индуизме (санскр. gandharva)
恒萨阿竭阿罗诃	阿耨多罗三藐	«Просвещённый» (санскр. anuttara-samyak-sambodhi)
三耶三佛	三菩提	

Перевод «Вималакирти нирдеша сутры» (维摩经) наглядно демонстрирует методы перевода буддийских терминов, которых придерживались Сюань Цзан и его предшественники Чжи Цянь (支谦) и Кумараджива (鸠摩罗什). У каждого из буддийских наставников-переводчиков название канона «Вималакирти нирдеша сутра» имело собственный вариант перевода. В переводе Чжи Цяня сочинение получило название «Фо шо вэй мо цзе цзин» (佛说维摩诘经) – «Буддийская сутра о Вималакирти» – и состояло из двух частей (卷), 14 разделов (品). У Кумарадживы трактат назывался «Вэй мо цзе со шо цзин» (维摩诘所说经) – «Сутра, повествующая о Вималакирти», состоял из трёх частей и 14 разделов. У Сюань Цзана – «Шо ву гоу чэн цзин» (说无垢称经) – «Сутра, рассказывающая о Вимала (т.е. о незагрязнённом)», шесть частей, 14 разделов. Соответственно, заглавие четырнадцати разделов выглядело у трёх переводчиков

следующим образом<sup>1</sup>:

Перевод Чжи Цяня	Перевод на русский язык	Перевод Кумарадживы	Перевод на русский язык	Перевод Сюань Цзана	Перевод на русский язык
佛国品	Раздел «Земля Будды»	佛国品	Раздел «Земля Будды»	序品	Раздел «Предисловие»
善权品	Раздел «Искусный расчёт»	方便品	Раздел «Искусные средства»	显不思議方便善巧品	Раздел «Великолепные непостижимые искусные»
弟子品	Раздел «Ученик»	弟子品	Раздел «Ученик»	声闻品	Раздел «Шравака»
菩萨品	Раздел «Бодхисаттва»	菩萨品	Раздел «Бодхисаттва»	菩萨品	Раздел «Бодхисаттва»
诸法言品	Раздел «Повествование о дхармах»	问疾品	Раздел «Справление о недугах»	问疾品	Раздел «Справление о недугах»
不思議品	Раздел «Непостижимое»	不思議品	Раздел «Непостижимое»	不思議品	Раздел «Непостижимое»
观人物品	Раздел «Созерцание живых существ»	观众生品	Раздел «Созерцание всего су-	观有情品	Раздел «Созерцание всего живого»
如来种品	Раздел «Категория Татхагаты»	佛道品	Раздел «Путь Будды»	菩提分品	Раздел «Различение Бодхи»
不二入品	Раздел «Вступление в недуальность»	入不二法门品	Раздел «Вступление на недуальный путь Дхармы»	不二法门品	Раздел «Недуальный путь Дхармы»
香积佛品	Раздел «Благоухающий Будда»	香积佛品	Раздел «Благоухающий Будда»	香台佛品	Раздел «Будда ароматной земли»

<sup>1</sup> Го Пэн. Чжунго фочзяо сысян ши (История буддийской мысли Китая): в 3 т. – Пекин: Изд-во общественно-научных памятников, 2012. Т. 1. С. 135.

菩薩行品	Раздел «Деятельность Бодхисаттвы»	菩薩行品	Раздел «Деятельность Бодхисаттвы»	菩薩行品	Раздел «Деятельность Бодхисаттвы»
见阿閼佛品	Раздел «Восприятие Акшобья Будды»	见阿閼佛品	Раздел «Восприятие Акшобья Будды»	观如来品	Раздел «Созерцание Татхагаты»
法供养品	Раздел «Посвящения Дхарме»	法供养品	Раздел «Посвящения Дхарме»	法供养品	Раздел «Посвящения Дхарме»
嘱累弥勒品	Раздел «Наказ Майтрейи о распространении (пропаганде) [учения]»	嘱累品	Раздел «Наказ о пропаганде [учения]»	嘱累品	Раздел о пропаганде [учения]»

Большой вклад был внесён переводческой школой Сюань Цзана в дело распространения абхидхармической литературы. Сюань Цзан был основателем и организатором школы Фасян и «несмотря на свой титанический труд по переводу праджняпарамитских текстов оставался приверженцем традиций виджнянавадинов, основной интерес у него вызывали сочинения Асанги и Васубандху»<sup>1</sup>. Так, по его инициативе были выполнены переводы трактатов: «Абхидхармакоша» Васубандху, «Сандхинирмочана сутра» (Сутра, раскрывающая глубокие тайны, 解深蜜经), «Тримшика-виджняптикарика» Васубандху (Тридцать суждений о только сознании, 唯识三十论) и др.

По замечанию П.Д. Ленкова, «хотя школу Фасян, основанную Сюань-цзаном и его учеником Куй-цзи, можно с полным основанием считать одной из китайских «версий» виджнянавады, некоторые из учеников Сюань-цзана уделяли основное внимание изучению абхидхармистских трактатов, в первую очередь «Энциклопедии Абхидхармы» («Абхидхармакоша»)»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Янгутов Л.Е. Традиции Абхидхармы в Китае. – Улан-Удэ: ИПК ВСГАКИ, 2010. С. 105.

<sup>2</sup> Ленков П.Д. Философия сознания в Китае: буддийская школа Фасян (вэйши). – СПб: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. С.7.

Трактат Васубандху «Чэн вэй ши лунь» (成唯识论) занимает особое место в списке переведённых Сюань Цзаном сочинений. «Чэн вэй ши лунь» стал базовым каноническим сочинением созданной Сюань Цзаном школы Фасян, систематизировавшим основные положения школы. Трактат создан на базе «Тримшикавиджняптикарика» Васубандху (唯识三十论) – «Тридцать суждений о только-сознании». Сюань Цзан объединил комментарии индийских авторов, обработал их и создал самостоятельное сочинение, получившее название «Чэн вэй ши лунь». «На наш взгляд, замысел Сюань-цзана по его возвращении из Индии состоял в том, чтобы адекватно (как в смысле качества переводов, так и в отношении полноты источников) представить, во-первых, литературу школы виджнянавада (йогачара) и, во-вторых, литературу по абхидхарме (прежде всего сарваствиадинской) и логике. Последнее объяснялось, по-видимому, не только интересом к абхидхармическим текстам, который появился у Сюань-цзана еще до поездки в Индию, но и осознанием им того, что изучение данной литературы необходимо: а) для более глубокого понимания философии виджнянавады (йогачары) и б) для получения систематического буддийского образования»<sup>1</sup>.

**Куй Цзи (窥基, 632-682 гг.).** Несмотря на признанное лидерство школы Сюань Цзана в области перевода и распространения буддийской литературы в Китае, воззрения её патриарха признавались в мире китайского буддизма далеко не безоговорочно. Созданная Сюань Цзаном школа находилась под ударом критики многих направлений китайского буддизма. Фасян имела большое число противников, отвергавших йогачаринские положения, да и в самой школе среди учеников Сюань Цзана проходила активная внутренняя борьба. Китайские исследователи буддизма выделяют среди учеников Сюань Цзана имя Куй Цзи, называя его иногда настоящим основателем школы Фасян<sup>2</sup>.

Куй Цзи много сделал для создания «собственного языка» школы. «О количестве работ Куй Цзи, написанных им и дошедших до наших дней, существуют различные мнения. В труде «Чжунго фоззяо» (中国佛教) – «Китайский буддизм» – называется 43 сочине-

---

<sup>1</sup> Ленков П.Д. Философия сознания в Китае: буддийская школа Фасян (вэйши). – СПб: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. С. 87.

<sup>2</sup> Люй Чэн. Чжунго фосюэ юань лю люэ цзян (Краткое изложение происхождения буддийского учения). – Пекин: Изд-во Чжун хуа, 2002. С. 186.

ния, приписываемые Куй Цзи, и 31 сочинение, дошедшее до нас. Здесь упоминаются его комментарии к «Ваджраччедика-праджня-парамита-сутре» (金刚般若经), «Лотосовой сутре» (法华经), «Амитабха сутре» (弥陀经), «Майтрея сутре» (弥勒经), «Шримала сутре» (胜鬘) и др. Все эти комментарии Куй Цзи были осуществлены на базе переводов Сюань Цзана»<sup>1</sup>.

В глазах верующих основные положения школы Фасян в силу некоторого формального сходства совпадали с положениями школы Тяньтай. В целях обозначения специфики школы её адепты создавали собственные оригинальные сочинения комментирующего характера. Куй Цзи издал огромное количество собственных сочинений, по некоторым данным их было около ста. По этой причине его прозвали «бай бэнь шу чжу» (百本疏主) – «автор ста комментариев»<sup>2</sup>. Куй Цзи принадлежит заслуга систематизации канонической литературы Фасян, а в целом и её учения.

Под руководством своего учителя Куй Цзи принимал участие в переводе и комментировании большого количества буддийских канонических сочинений, в том числе абхидхармических. Он входил в рабочую группу, занимавшуюся составлением трактата «Чэн вэй ши лунь» (成唯识论). Куй Цзи записал под диктовку Сюань Цзана сочинения «Виджняпти матрата сиддхи шастра» (成唯识论, 10 глав), «Мадхьянта вибхага карика» (辨中边论颂, 1 глава), «Мадхьянта вибхага» (辨中边论, 3 главы), «Вимшатика виджняпти матрата сиддхи шастра» (唯识二十论, 1 глава), «Самая бхедо парачана чакра шастра» (异部宗轮论, 1 глава), «Абхидхарма дхату кая пада шастра» (阿毗达磨界身足论, 3 главы) и др.<sup>3</sup>

После смерти Сюань Цзана в его школе произошёл раскол между двумя главными претендентами на звание патриарха Фасян. Одним из них был Куй Цзи, представлявший монастырь Цыэнь (慈恩寺), другой – Юань Цэ, монастырь Симин (西名寺). Обычно школа Куй Цзи считается ортодоксальной, в то время как Юань Цэ и другие часто не рассматриваются в качестве прямых последователей системы Сюань Цзана.

---

<sup>1</sup> Янгутов Л.Е. Традиции Абхидхармы в Китае. – Улан-Удэ: ИПК ВСГАКИ, 2010. С. 110.

<sup>2</sup> Люй Чэн. Чжунго фосьюэ юань лю люэ цзян (Краткое изложение происхождения буддийского учения). – Пекин: Изд-во Чжун хуа, 2002. С. 153.

<sup>3</sup> Там же. С. 153.

О Юань Цэ (圆测, 613–696 гг.), корейце по происхождению, известно, что он прибыл в Китай в начале правления танской династии и обучался в школе Сюань Цзана. К сожалению, многие его произведения в настоящее время утеряны, поэтому сейчас трудно достоверно определить причины разногласий в поздней Фасян. Вероятно, источник расхождений между Юань Цэ и Куй Цзи заключался в том, что Юань Цэ не принимал учения о пяти качествах (五种性 или 五种姓), а также не принимал идею трияны, т.е. трёх ступеней к нирване: шраваки, пратьека-будды и бодисаттвы. В трактовке абсолютной истины Юань Цэ также отказывался от учения Ху Фа, приближаясь к пониманию абсолютной истины Цин Бянем. Эти пункты и составляют основу конфликта внутри школы Фасян<sup>1</sup>.

Авторству Юань Цэ приписываются «Комментарии к «Сандхинирмочана сутре» (40 глав, 解深密经疏), «Комментарии к сутре «Жэнь ван» (3 главы, 仁王经疏), «Комментарии к «Сутре Сердца Праджняпарамиты» (1 глава, 般若心经疏)<sup>2</sup>.

Значение школы Сюань Цзана для истории развития китайского и в целом дальневосточного буддизма велико. Интеграция учения Абхидхармы в китайскую цивилизацию во многом определила специфику китайско-буддийской традиции. Через Китай происходил процесс формирования буддийских культурных традиций на Дальнем Востоке. Концепция Абхидхармы в виде элементов учений некоторых школ китайского буддизма (в т.ч. Фасян) благодаря усилиям последователей школы Сюань Цзана вышла за пределы Китая и проникла в соседние страны. Япония и Корея с энтузиазмом восприняли новые веяния, о чем свидетельствует большой интерес, проявленный здесь к школам абхидхармического толка. Ученики и последователи Сюань Цзана вывели буддийское учение из Китая и уже в таком виде представили в регионе. Китай выступал проводником индийской традиции Абхидхармы в регионе. «В целом процесс формирования культурных традиций на Дальнем Востоке может быть описан как распространение китайской культуры за пределами Китая и формирование на её основе других региональных культур – корейской, японской и вьетнамской, усвоивших и в соответствии с местными условиями переработавших китайское наследие. Китай

---

<sup>1</sup> Чжунго фоцзяо (Китайский буддизм). – Шанхай: Восток, 1996. Т. 2. С. 127.

<sup>2</sup> Там же. С. 142.

же выступал своего рода культурным очагом, формировавшим некий эталон для других стран региона»<sup>1</sup>.

В школе Сюань Цзана обучилось огромное количество китайских буддистов, переводчиков сутр и шастр, комментаторов и толкователей буддийских канонов. После эпохи Сюань Цзана переводческая активность стала снижаться, что и привело в X веке к окончательному упадку переводческой деятельности в Китае. Во многом это объясняется формированием константных форм и традиций перевода. В процессе сложения категориально-терминологического аппарата китайского буддизма немалое значение имела Абхидхарма. «Переводческая деятельность буддистов в Китае началась, таким образом, с перевода хинаянской – абхидхармической литературы. Однако последующее развитие буддизма в Китае оттеснило на задний план перевод абхидхармической литературы, выдвинув на передний перевод праджняпарамитской литературы. Причиной заинтересованности китайцев в праджняпарамитской литературе была принципиально новая сотериологическая концепция, которую предлагали тексты Праджняпарамиты. Они провозгласили широкий путь к спасению, согласно которому каждый человек, независимо от того, мирянин он или же монах, мог найти спасение в нирване. Эта концепция была более приемлемой, чем узкий путь спасения Хинаяны, предназначенный только для тех, кто вступил в монахи. Теоретическим обоснованием сотериологии Хинаяны были абхидхармические тексты»<sup>2</sup>.

Указанное замечание, тем не менее, не означает полное вытеснение абхидхармического учения с социокультурного пространства Китая. Знакомство с учением Абхидхармы было продолжено в китайском буддизме. Абхидхармические принципы неизменно присутствуют в системе буддийского образования, буддийского монашества, философской концепции, категориально-терминологическом аппарате китайско-буддийской традиции.

Китайская модель буддизма получила дальнейшее распространение в соседних с Китаем странах и культурных общностях. На основе этой модели было создано дальневосточное социокультурное единство, теоретическая основа которого строилась в том числе и

---

<sup>1</sup> Торчинов Е.А. Введение в буддологию: курс лекций. – СПб: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. С. 204.

<sup>2</sup> Янгутов Л.Е. Традиции Абхидхармы в Китае. – Улан-Удэ, 2010. С. 87.

на принципах абхидхармического учения. Таким образом, важнейшая культуральная функция традиции Абхидхармы заключается в интегрировании различных направлений и вариаций буддийского вероучения. Буддизм, по замечанию многих исследователей, представляет собой явление разноликое, его учения подчас противоречат друг другу. Одним из столпов, интегрирующих буддийскую традицию и сводящих её в единое целое, и является традиция Абхидхармы.

Одним из частных проявлений культурного синтеза стало появление большого объёма буддийской комментаторской литературы. Традиция почтительного отношения к письменному наследию в сочетании с появлением и освоением буддийских канонов породила усиленное внимание к буддийским источникам. Культ письменного слова был успешно реализован на основе конфуцианского принципа «изложения старого не создавая нового».

Абхидхармическая традиция оказала глубокое воздействие на последующее развитие китайского буддизма и пережила несколько периодов подъёма интереса со стороны китайского общества. Она была репрезентована в китайском социокультурном пространстве в нескольких вариациях в виде доктрин различных школ. В Китае оформились школы абхидхармического толка Цзюйшэ, Чэнши, Фасян. Китайский буддист мог не принимать хинаянских доктрин Цзюйшэ, но знание последних было непременным пунктом его образованности. Не подлежит сомнению утверждение, что философия Праджняпарамиты оказала огромное влияние на развитие буддизма в Китае, определив специфику его развития на Дальнем Востоке. Вместе с тем, мы также должны признать и тот факт, что концепция Абхидхармы сумела внести немалый вклад в развитие буддийской культуры в Китае, а в некотором смысле даже оказала влияние на его своеобразие. Абхидхарма стала важной составной частью китайского буддизма, а следовательно – и культуры Китая в целом.

#### *Литература*

##### *На русском языке*

1. Избранные сутры китайского буддизма / отв. ред. Е.А. Торчинов. – СПб.: Наука, 1999. 360 с.
2. Кравцова М.Е. История культуры Китая. – СПб.: Лань, 1999. 416 с.
3. Категории буддийской культуры / ред. Е.П. Островская. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2000. 320 с. (Серия «Orientalia»).

4. Китайская философия: энциклопедический словарь / гл. ред. М.Л. Титаренко. – М., 1994. 695 с.
5. Ермакова Т.В., Островская Е.П., Рудой В.И. Классическая буддийская философия. – СПб.: Лань, 1999. 544 с.
6. Конзе Э. Буддизм: сущность и развитие. – СПб.: Наука, 2003. 288 с.
7. Ленков П.Д. Философия сознания в Китае: буддийская школа Фасян (Вэйши). – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. 225 с.
8. Литвинский Б.А. Буддизм и среднеазиатская цивилизация // Индийская культура и буддизм. – М., 1972. С. 148-170.
9. Торчинов Е.А. Введение в буддологию: курс лекций. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. 304 с.
10. Торчинов Е.А. Философия буддизма Махаяны. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2002. 320 с.
11. Шохин В.К. Первый опыт трехуровневой стратификации реальности в индийской философии (по тексту «Ланкаватара-сутры») // Историко-философский ежегодник / Ин-т философии. – М.: Наука, 2004. С. 245-275.
12. Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма / под ред. М.Т. Степанянц, Н.В. Абаева. – Новосибирск: Наука, 1995. 224 с.
13. Янгутов Л.Е. Традиции Праздникапарамиты в Китае. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2007. 272 с.
14. Янгутов Л.Е., Хабдаева А.К. Традиции Абхидхармы в Китае. – Улан-Удэ: ИПК ВСГАКИ, 2010. 276 с.

*На китайском языке*

1. Го Пэн. Чжунго фоцзяо сысян ши (История буддийской мысли Китая): в 3 т. – Пекин: Изд-во общественно-научных памятников, 2012.
2. Дин Ган. Чжунго фоцзяо цзяоюй: жу фо дао цзяоюй бицзяо яньцзю (Буддийское образование Китая: сравнительное исследование образования в конфуцианстве, буддизме и даосизме). – Чэнду: Образовательное издательство Сычуань, 2010. 216 с.
3. Лай Юнхай. Чжунго фоцзяо вэньхуа лунь (К вопросу о культуре китайского буддизма). – Пекин: Изд-во Китайского народного университета, 2007. 333 с.
4. Люй Чэн. Чжунго фосюэ юань лю люэ цзян (Краткое изложение происхождения буддийского учения в Китае). – Пекин: Китайское книжное издательство, 2002. 396 с.
5. Лян Цичао. Фосюэ яньцзю ши ба пянь (Восемнадцать глав о буддизме). – Нанкин: Изд-во произведений литературы и искусства Цзянсу, 2008. 389 с.
6. Сунь Чану. Чжунго фоцзяо вэньхуа ши (История буддийской культуры Китая): в 5 т. – Пекин: Изд-во Чжунхуа, 2010.
7. Чжунго фоцзяо (Китайский буддизм): в 4 т. – Шанхай: Восток, 1996;

*Электронные ресурсы*

URL: [http://www.synologia.ru/a/%D0%9B%D0%BE%D0%B3%D0%B8%D0%BA%D0%B0\\_%D0%B8\\_%D0%B4%D0%B8%D0%B0%D0%BB%D0%B5%D0%BA%D1%82%D0%B8%D0%BA%D0%B0\\_%D0%B2\\_%D0%9A%D0%B8%D1%82%D0%B0%D0%B5](http://www.synologia.ru/a/%D0%9B%D0%BE%D0%B3%D0%B8%D0%BA%D0%B0_%D0%B8_%D0%B4%D0%B8%D0%B0%D0%BB%D0%B5%D0%BA%D1%82%D0%B8%D0%BA%D0%B0_%D0%B2_%D0%9A%D0%B8%D1%82%D0%B0%D0%B5) (дата обращения: 01.04.2012)

## История Махаянской «Махапаринирвана-сутры»

«Махапаринирвана-сутра» или «Сутра о великой полной нирване» – одна из главных канонических буддизма Махаяны. Она принципиально отличается от одноименной палийской версии, известной как «Махапариниббана-сутта», принадлежащей хинаянской школе Сарвастивадинов. Первоначально «Махапаринирвана-сутра» была написана на санскрите, однако ее полный текст на языке оригинале не сохранился. Были найдены лишь небольшие фрагменты в Центральной Азии, Афганистане и Японии, которые в настоящее время хранятся в Англии, Японии и России. Один фрагмент санскритского текста был опубликован Р. Хернле в 1916 г.<sup>1</sup> Еще шесть фрагментов сутры, обнаруженных советскими учеными, исследовали и перевели на русский язык отечественные востоковеды В.С. Воробьев-Десятовский и Г.М. Бонгард-Левин<sup>2</sup>.

Учение «Махапаринирвана-сутры» мы узнаем из переводов на китайский язык, выполненных в V в. буддийскими учеными-монахами, а также из тибетской версии. Частично «Сутра о великой полной нирване» переводилась на китайский язык ранее. Первые сведения о ее появлении в Китае относят ко времени деятельности одного из первых китайских буддийских миссионеров Локашмы (支娄迦讖), жившего во II в. во времена правления императора Линди (灵帝, 178-189 гг.) династии Восточная Хань. Он перевел два цзюаня сутры под названием «Хубаньнихуань-цзин» (胡般泥洹经)<sup>3</sup>. Известно о переводе двух цзюаней «Махапаринирвана-сутры» монаха Ань Фаланя (安法览), прибывшего с Запада в столицу город Лоян во время правления царства Цао Вэй (曹魏, 220-265 гг.).<sup>4</sup> В пе-

---

<sup>1</sup> Hoernle R. Manuscript Remains Of Buddhist Literature Found In Eastern Turkestan VI: Facsimiles With Transcripts by Translation and Notes. 1916.

<sup>2</sup> Bongard-Levin G.M. New Sanskrit Fragments of the Mahayana Mahaparinirvanasutra // Central Asian Manuscript Collection. – Leningrad, 1986.

<sup>3</sup> 王铁钧. 中国佛典翻译史稿. – 北京: 中央编译出版社, 2006 (Ван Те-цзюнь. История переводов сутр буддизма в Китае). – Пекин, 2006. С.14.

<sup>4</sup> Там же. С. 26.

риод троецарствия в царстве У (三国吴, 222-280 гг.) сутру с последней проповедью Будды (大般泥洹经) в двух цзюанях перевел Чжи-цзянь (支谦). Однако такие частичные переводы не могли в полной мере раскрыть глубокое учение «Махапаринирваны», вследствие чего их влияние оказалось незначительным. Все эти тексты не сохранились. Всего до наших дней дошло три варианта махаянской «Сутры о великой нирване» на китайском языке:

– Перевод первых шести цзюаней сутры, известный как «Дабань-нихуань-цзин» или «Нихуань-цзин» (大般泥洹经 или 泥洹经), был выполнен выходцем из северной Индии Буддхабхадрой (佛陀跋陀罗, 359-429 гг.) и китайским буддийским ученым Фасянем (法显, 337-422 гг.) в период правления династии Восточная Цзинь в ее южной столице Цзянькане между 416-418 гг.

– Так называемый «Северный канон Нирвана-сутры» (北本涅槃经 или 大般涅槃经) в сорока цзюанях. Этот, самый большой по объему, перевод выполнен уроженцем Центральной Индии, буддийским ученым Дхармакшемой (昙无讖, 385-433 гг.). Как указано в «Жизнеописании достойных монахов» (高僧传) – известном произведении китайского буддийского историографа династии Лян Хуэй-цзяо (慧皎, 497-554 гг.), «Перевод был начат в третьем году лжеправления под девизом Сюань-ши (414 г.) и завершен в трех рукописях только двадцать третьего дня десятой луны десятого года Сюань-ши (421 г.), что соответствует второму году правления династии Сун императора У-ди (420-422 гг.) под девизом Юн-чу»<sup>1</sup>.

– Третий вариант «Махапаринирвана-сутры» на китайском языке выполнен в 36 цзюанях в период правления южной династии Сун ориентировочно в 436 г. и принадлежит китайским авторам, буддистам Хуэй-яню (慧严, 363-443 гг.), Хуэй-гуаню (慧观, ?-453 гг.) и поэту Се Лин-юню (谢灵运, 385-433 гг.). Его принято называть «Южным канонном Нирвана-сутры» (南本涅槃经). Данная версия полностью основывалась на переводе Дхармакшемы, однако была выдержана в стиле китайской литературной традиции и с некоторым перераспределением глав.

---

<sup>1</sup> Хуэй-цзяо. Жизнеописание достойных монахов / пер. М.Е. Ермакова. – М.: Наука, 1991. Т. 1. С. 158.

К китайским переводам «Махапаринирвана-сутры» также относятся последнюю часть текста (大般涅槃经后分), которую перевел на китайский язык некто Джнянабадра, известный и как Чжи-сянь (若那跋陀罗 или 智贤), живший во времена династии Тан (唐代, 618-907 гг.). Сведений об этом монахе мало, однако его перевод, равно как и все три отмеченных выше версии «Махапаринирвана-сутры» на китайском языке, вошли в собрание китайской трипитаки (大正藏)<sup>1</sup>.

«Махапаринирвана-сутра» почиталась в Китае как один из пяти главных канонов Махаяны наряду с сутрами серий «Праджняпарамиты» (般若部), «Ратнакуты» (宝积部), «Аватамсаки» (华严部) и «Вайпулю» (大集部). Она получила широкое распространение в Китае. Комментарии к ней составляли такие знаменитые деятели буддизма, как Бодхидхарма (菩提达磨, ок. 440-528/536 гг.), Парамарта (真谛, 499-569 гг.), Цзи-цзан (吉藏, 549-623 гг.) и др.<sup>2</sup> В средние века текст неоднократно переводился с китайского языка на другие.

Примерно в 580 г. «Махапаринирвана-сутра» была переведена на тюркский язык. Правители царства Северная Ци (北齐, 550-577 гг.) стремились заключить мир с воинствующими соседями. Для этого было решено обратиться к Тобо-хану (572-581 гг.), правителю Восточнотюркского каганата, в буддийскую веру. Согласно китайским историческим данным, Шамэнь<sup>3</sup> Хуэй-линь был уведён в плен, «почему имел случай сказать Тобо: Дом Ци богат и силен потому, что соблюдает закон Будды; при сем изъяснил хану естественный порядок нравственного возмездия [буддийская карма]. Тобо поверил ему и соорудил Галань (буддийский храм – О.Л.); отправил посланника испросить у Дома Ци Цзин-мин-нье-пхань-хуа-цзин («Махапаринирвана-сутра»)

---

<sup>1</sup> 王邦维. 略论大乘《大般涅槃经》的传译 // 北京大学东语系, 中华佛学学报第六期 1993.07 出版 (p. 103-127) Ван Бан-вэй. Краткие сведения о переводах махаянской Махапаринирвана-сутры // Вестник исследований китайского буддизма / Факультет восточных языков Пекинского университета. – С. 103-127). – 1993. №6. 07. С.106.

<sup>2</sup> 菩提达磨. «涅槃论» (一卷); 真谛. «涅槃经本有今无偈论» (一卷); 吉藏. «涅槃经游意» (一卷).

<sup>3</sup> Кит. «шамэнь» (沙门) – бонза, буддийский монах.

нирвана-сутру». – О.Л.) и другие священные книги»<sup>1</sup>. Однако после падения царства Ци развитие буддизма в Тюркюте прекратилось. «Махапаринирвана-сутра» стала первой из известных ныне книг на тюркском языке, написанных при возникновении тюркской государственности согдийским алфавитом, который являлся официальным письмом Тюркского каганата. Впоследствии на тюркский язык были переведены «Саддхармапундарика-сутра», «Вималакирти-сутра», тексты Абхидхармы и др. Сама «Махапаринирвана» на тюркском языке не сохранилась<sup>2</sup>.

В то же время буддизм распространялся в дальневосточном направлении, завоевав Корею, а потом и Японию. Впервые «Махапаринирвана-сутру» привез в Корею в 600 г. буддийский миссионер Вонгван (ум. 641 г.). В Корее она утвердилась в качестве главного канонического текста школы буддизма, которая так и называлась – школой Нирваны (кор. «Нальбан»). Школа Нальбан была создана в период правления императора Объединенного Силла У-ле (武烈, 654-660 гг.) монахом Цзинь-дэ (普德) и имела восемь буддийских монастырей с центром в монастыре Цзинфусы (景福寺)<sup>3</sup>.

В отличие от Кореи, в Японии до XX в. не было школы, опирающейся исключительно на учение «Махапаринирваны». Лишь в 1936 г. приверженец школы Сингон-сю, Ито Синдзё, основал необуддийское движение Синнё-эн (сад истинной сущности). Главным каноническим текстом Синнё-эн стала «Махапаринирвана-сутра» (яп. «Дайхацу нэхан гё»), которая, по мнению адептов движения, содержит конечную истину учения Будды.<sup>4</sup> До этого времени учение «Махапаринирваны» проповедовалось в Японии в рамках

---

<sup>1</sup> Бичурин Н.Я. [Иакинф]. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена / АН СССР, Институт этнографии им. Миклухо-Маклая. – М.-Л., 1950. С.234-235.

<sup>2</sup> Бартаханова М.А. Переводческая деятельность уйгуров в XI-XII вв. // Тезисы 6-й буддологической конференции. – СПб., 1999. С.15-18.

<sup>3</sup> 王武烈. 建寺文化的迷失與覺醒 – 台北市: 商鼎出版社, 2003 (Ван У-ле. Упадок и расцвет культуры строительства храмов – Тайбэй, 2003) [Электронный ресурс] Режим доступа: [http://wisdombox.org/TemChap3\\_s.pdf](http://wisdombox.org/TemChap3_s.pdf)

<sup>4</sup> Светлов Г.Е. Синне-эн // Ассоциация «Буддизм в Интернете». Словарь буддизма. [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.dhamma.ru/dict/dict-S.htm>

школ Тэндай-сю и Нитирэн-сю. Основатель последней, монах Нитирэн (1222-1282 гг.), равно как и адепты китайской школы Тяньтай, высоко ценил изложенное в сутре учение.

В VIII в. в Тибете под началом буддийского миссионера Шантаракшиты, поддержанного тибетским царем Трисонг Децэном, начинается процесс перевода буддийской литературы на тибетский язык. В 790 г. индийские ученые Джинамитра, Джжнянагарбха и Девачандра осуществляют первый перевод «Махапаринирвана-сутры» с санскрита на тибетский язык. Он практически совпадает с китайской версией Фа-сяна, что указывает на общий источник этих двух переводов. Второй вариант текста является переводом на тибетский язык китайской версии Дхармакшемы. Он был выполнен во второй половине XI в.<sup>1</sup> В XIV в. обе версии «Махапаринирвана-сутры» вошли в систематизированный Будоном (1290-1364 гг.) сборник тибетских переводов канонических буддийских текстов Ганджур. Известно несколько вариантов изданий Ганджура: Чоне, Дерге, Пекинское, Нартанское и незавершенное Лхасское. «Махапаринирвана-сутра», по-тибетски «Ньянган-ладай» (в двух томах) составляет шестой раздел Ганджура. Но в Нартанском издании этого раздела нет.

В конце XVI в. начинается новая волна распространения буддизма в Монголии. По инициативе Лигдэн-хана (1592-1634 гг.) в 1628 г. был организован перевод тибетского Ганджура: комиссия из 35 ученых лам перевела все многотомное собрание буддийских текстов на монгольский язык<sup>2</sup>. Таким образом, оба варианта «Сутры о великой нирване» были переведены и на монгольский язык.

В наше время «Махапаринирвана-сутра» несколько раз переводилась на европейские языки и становилась объектом изучения многих исследователей: Р. Хернле, А. Баро, Г.М. Бонгард-Левин, Акиро Юяма, Кошо Яомото, Мин-вуд Лю, Цю Да-чен, Шимодо Ма-

---

<sup>1</sup> 王邦维. 略论大乘《大般涅槃经》的传译 // 北京大学东语系, 中华佛学学报第六期 1993.07 出版 (p. 103-127) Ван Банвэй. Краткие сведения о переводах махаянской Махапаринирвана-сутры // Вестник исследований китайского буддизма / Факультет восточных языков Пекинского Университета. 1993. №6. С. 107.

<sup>2</sup> Успенский В.Л. Буддийский канон // Книга Монголии. – М.: Книга, 1988. С. 194.

цахиро, Д. Лустхауз, Д.А. Силк, С. Ходж, Ч. Паттон, Т. Пэйдж и др.<sup>1</sup>

Существует три полных перевода сутры на английский язык. Первый был опубликован в 1975 г. Он принадлежит японскому буддологу Кошо Ямамото и выполнен на основе китайского оригинала версии Дхармакшемы. Позже данный перевод, отредактированный исследователем Тони Пэйджем, был переиздан в 2001 г. Второй перевод в размере 25 глав произвел на основе «Южного канона Нирвана-сутры» американский ученый Чарльз Паттон в 1999 г. Третий английский перевод осуществлен с тибетского языка Стивенем Ходжем в 2004 г.<sup>2</sup> И, наконец, на сегодняшний день существует один перевод избранных глав «Махапаринирвана-сутры» с английского языка версии Кошо Ямомото на русский язык, выполненный российским исследователем Ф.В.Шведовским.<sup>3</sup>

Таким образом, из существующих версий «Махапаринирвана-сутры» базовой для научного исследования остается китайская версия Дхармакшемы от 421 г. в 40 цзюанях, известная как «Дабаньнепань-цзин».

---

<sup>1</sup> Kosho Yamamoto. *Mahayanism. A Critical Exposition of the Mahayana Mahaparinirvanasutra*. – Tokyo, 1975; Andre Bareau. *La composition et les Étapes de la formation progressive du Mahaparinirvanasutra ancien*. – BEFEO 56. 1979. P.45-103; Akira Yuyama (汤山明). *Sanskrit Fragments of the Mahayana Mahaparinirvanasutra*. I. *Koyosan Manuscripts*. – Tokyo, 1981; Bongard-Levin G.M. *New Sanskrit Fragments of the Mahayana Mahaparinirvanasutra // Central Asian Manuscript Collection at Leningrad*. 1986; Ming-Wood Liu. *The Doctrine of the Buddha-Nature in the Mahayana Mahaparinirvana-Sutra // Journal of the International Association of Buddhist Studies*. 1982. 5(2). P.63-84; Whalen W. Lai. *The Mahaparinirvana-sutra and its earliest interpreters in China*. *JAOS* 102, 1982. P. 99-106; 屈大成. *大乘《大般涅槃經》研究 / 台北市: 文津出版社, 民國83 [1994] (Qu Dacheng. Da ban nie pan jing yan jiu. – Taipei Shi: Wen jin chu ban she, Minguo 83. 1994); Shimoda Masahiro. *The Mahaparinirvana Sutra and the Origins of Mahayana Buddhism*. – Tokyo, 1997; Dan Lusthaus. *Critical Buddhism and Returning to the Sources /ed. by James Hubbard and Paul Swanson*. – University of Hawaii Press, 1997; Tony Page. *Buddha-Self: The Secret Teachingsof the Buddha in the Mahaparinirvana Sutra*». *Nirvana Publications*. – L., 2003; Jonathan A. Silk. *Body Language. Indic sarira and Chinese sheli in the Mahaparinirvanasutra and Saddharmapundarika*. – Tokyo, 2006; и т.д.*

<sup>2</sup> *The Great Mahaparinirvana sutra / transl. in English by Charles D. Patton II, 1999; The Mahayana Mahaparinirvana Sutra / transl. in English by Kosho Yamamoto and edited and revised by Dr. Tony Page. Nirvana Publications. – L., 1999-2000; Stephen Hodge. Textual History of the Mahāyāna-mahāparinirvāna-sūtra, 2004.*

<sup>3</sup> Махапаринирвана-сутра. Сутра о великой нирване Гаутамы Будды. Избранные главы / пер. и коммен. Ф.В. Шведовского. – СПб.: Трида, 2005.

Являясь самой большой из ныне существующих, сутра «Дабань-непань-цзин» по признанию самого ее автора, Дхармакшемы, уступает по объему своему индийскому оригиналу. Первоначально Дхармакшема перевел первые десять цзюаней сутры, взятые им с собой из Индии во время первого похода в Китай. Также известно о его последующем путешествии на Запад за недостающими частями сутры. Хуэй-цзяо пишет: «Поскольку “Нирвана-сутра” была представлена не полностью, Дхармакшема отправился в чужие страны на ее поиски. В ту пору умерла его мать, и он оставался на чужбине более года. Затем в Хотане он добыл средний раздел сутры и по возвращении в Гуцан перевел его. После этого Дхармакшема посылал своих людей в Хотан за последним разделом. Тогда-то и был зачитан перевод «*Не пань цзин*», состоявший из тридцати трех цзюаней <...> Дхармакшема говорил: «Индийский оригинал этой сутры насчитывает тридцать пять тысяч гатх, что составляет чуть меньше миллиона слов. В нашем переводе – лишь немногим более десяти тысяч гатх»<sup>1</sup>. По упоминанию все того же Хуэй-цзяо, Дхармакшеме не суждено было перевести последнюю часть «Махапаринирвана-сутры»:

«В третьем месяце третьего года правления Цзюйцзюй Мэнсуня под девизом И-хэ (433 г.) Дхармакшема настоял на том, чтобы отправиться на запад за недостающей частью “Нирвана-сутры”. Цзюйцзюй Мэнсуня его уход привел в ярость; он замыслил заговор с целью убить Дхармакшему <...> Сразу после его ухода Цзюйцзюй Мэнсунь послал вслед злодея, и тот на дороге убил Дхармакшему. Дхармакшеме было сорок девять лет, и было это в десятом году династии Сун правления под девизом Юань-цзя (433 г.)».<sup>2</sup>

Время написания санскритского оригинала «Махапаринирвана-сутры» до сих пор точно не установлено. Существует легенда о том, что он хранился в одном из храмов Паталипутры – столицы империи Ашоки. Исследователь Волян В. Лай, исходя из свидетельств, найденных в самой сутре, предполагает, что создание основного текста «Махапаринирваны» датируется приблизительно 300 годом нашей эры.<sup>3</sup> Стивен Ходж указывает на то, что текст, содержащийся

---

<sup>1</sup> Хуэй-цзяо. Жизнеописание достойных монахов / пер. М.Е. Ермакова. – М.: Наука, 1991. Т.1. С.158.

<sup>2</sup> Там же. С.159-160.

<sup>3</sup> Whalen W. Lai. The Mahāparinirvāṇa-Sūtra and Its Earliest Interpreters in China: Two Prefaces by Tao-lang and Tao-sheng // *Journal of the American Oriental Society*. 1982, Vol. 102. No. 1 (Jan. – Mar.). P.99-105.

в переводе Фа-сяна и первом тибетском переводе, примерно эквивалентен только первой четверти расширенной версии Дхармакшемы. «Учитывая, что все известные санскритские фрагменты соответствуют исключительно версии Фа-сяна, первой тибетской версии и, грубо говоря, первой четверти варианта Дхармакшемы, общепринято считать, что данная часть текста была написана где-то в южной Индии, а впоследствии передана Кашмиру».<sup>1</sup> Дополнительный же материал большой версии Дхармакшемы, по его мнению, имеет более позднее центрально-азиатское происхождение. Основываясь на анализе текста сутры, С.Ходж склоняется к мнению, что ее основная часть была написана на Деканском полуострове во времена правления царства Сатаваханов между 100 и 220 гг. н.э.<sup>2</sup>

Как и большинство махаянских сутр, за века своего существования «Махапаринирвана-сутра», очевидно, подвергалась большим изменениям. Один из ведущих ученых в этой области, японский исследователь Мацахино Шимода, также разделяет сутру на две части. Первая, короткая «прото-махапаринирвана-сутра», вероятно, не была отчетливо махаянской, но развивалась в русле традиции Махасангхика. Ее создание датируется I в. н.э., а, возможно, и более ранним периодом. Развитая версия этого основного текста трансформировалась в первые 7 глав «Нирвана-сутры» в переводе Фа-сяна. Вторая, более поздняя по времени написания часть «Махапаринирвана-сутры», была создана в Центральной Азии и включает в себя учение Татхагатагарбхи.<sup>3</sup>

Е.А. Торчинов пишет: «По всей видимости, окончательное формирование текста сутры, имевшей, конечно, индийское происхождение, происходило в Центральной Азии. Именно там, вероятнее всего, в сутру была добавлена знаменитая 23-я глава,<sup>4</sup> провозгласившая тезис, согласно которому все живые существа обладают из-

---

<sup>1</sup> Stephen Hodge. Textual history of Mahayana Mahaparinirvana-sutra [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.nirvanasutra.org.uk/historicalbackground.htm>

<sup>2</sup> Stephen Hodge. The lecture at the University of London, SOAS, 2006 [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.nirvanasutra.org.uk/historicalbackground2.htm>

<sup>3</sup> Там же. См. также: ShimodaMasahiro. «The Mahaparinirvana Sutra and the Origins of Mahayana Buddhism». – Tokyo, 1997; Sasaki Shizuka. The Mahaparinirvana Sutra and the Origins of Mahayana Buddhism (Review article: Shimoda, Nehangyo no kenkyu) // Japanese Journal of Religious Studies. 1999. 26/1–2. P.189-197.

<sup>4</sup> Имеется в виду 23-й цзюань, «Бодхисаттва Светоносный высокодобродетельный король» (光明遍照高贵德王菩萨品).

начально пробужденной природой, являясь по своей сути Буддами»<sup>1</sup>.

Сутра «Дабаньнепань-цзин» состоит из 40 цзюаней и следующих 13 глав: «Долгая жизнь» (寿命品), «Несокрушимое тело» (金剛身品), «Заслуги и благо имени [сутры]» (名字功德品), «Природа Татхагаты» (如来性品), «Вопросы всех слушавших» (一切大众所问品), «О действующих болезнях» (现病品), «О святых поступках» (圣行品), «О чистых поступках» (梵行品), «О поступках младенца» (婴儿行品), «Бодхисаттва Светоносный высоко добродетельный король» (光明遍照高贵德王菩萨品), «Бодхисаттва Львиный рык» (狮子吼菩萨品), «Бодхисаттва Кашьяпа» (迦叶菩萨品), «Бодхисаттва Каундинья» (憍陈如品).

Философско-сотериологическое содержание сутры «Дабаньнепань-цзин» заключается в следующих тезисах: неразрушимость и постоянство Тела Дхармы (法身常住), наличие природы Будды во всех живых существах (众生悉有佛性), возможность для иччханتيков стать Буддой (阐提成佛).

Одним из новшеств «Махапаринирвана-сутры» явилось учение об «Истинном Я» Будды (*satyātman*; 真我), тождественном Дхармаке (*dharmakāya*; 法身). По свидетельствам самой сутры, данное учение: 1) защищало буддизм от нападок со стороны иноверцев, обвинявших Дхарму Будды в нигилизме; 2) объявляло уловкой переданную ранее концепцию анатмавады (无我) и в то же время утверждало единство двух указанных концепций; 3) обосновывало онтологический статус природы Будды (*buddha-dhātu*; 佛性), функционирующей в качестве зародыша Будды (*tathāgatagarbha*; 如来藏) в каждом живом существе; 4) наделяло истинно-сущее четырьмя неотъемлемыми качествами, такими как постоянство (*nitya*; 常), блаженство (*sukha*; 乐), самость (*ātman*; 我) и чистота (*subha*; 净).

«Махапаринирвана-сутра» провозглашает собственное учение превосходящим доктрины всех других сутр Махаяны и обладающим восемью вкусами, названными «вкусами самого просветления». Таковы: 1) неизменность (常), 2) постоянство (恒), 3) спокойствие (安), 4) свежесть (清凉), 5) не-старение (不老), 6) не-умирание (不死), 7) незагрязненность (无垢), 8) радость (快乐).

---

<sup>1</sup> Торчинов Е.А. Введение в буддологию: курс лекций. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. С. 183.

### Литература

1. Бартаханова М.А. Переводческая деятельность уйгуров в XI-XII вв. // Тезисы VI буддологической конференции. – СПб., 1999. – С. 15-18.
2. Бичурин Н.Я. [Иакинф]. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена / АН СССР, Институт этнографии им. Миклухо-Маклая. – М.-Л., 1950. С. 1046.
3. Ван Банвэй. Краткие сведения о переводах махаянской Махапаринирвана-сутры / Факультет восточных языков Пекинского университета // Вестник исследований китайского буддизма. 1993. №6. С. 103-127. (王邦维. 略论大乘《大般涅槃经》的传译 // 北京大学东语系, 中华佛学学报第六期 1993.07 出版).
4. Ван Те-цзюнь. История переводов сутр буддизма в Китае. – Пекин, 2006. 295 с. (王铁钧. 中国佛典翻译史稿 – 北京: 中央编译出版社, 2006)
5. Ван У-ле. Упадок и расцвет культуры строительства храмов. – Тайбэй, 2003. (王武烈. 建寺文化的迷失與覺醒 – 台北市: 商鼎出版社, 2003).
6. Махапаринирвана-сутра: версия Дхармакшемы и современный перевод. – Пекин, 2003. 280 с. (大般涅槃经今译 / 县无讖原译; 破嗔虚明注译. – 北京: 中国社会科学出版社, 2003).
8. Нирвана-сутра. – Пекин, 2001. – Т.1,2. (涅槃经 / 北梁) 县元讖译; 林世田等点校 – 北京: 宗教文化出版社, 2001 – 上,下卷).
9. Торчинов Е.А. Введение в буддологию: курс лекций. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – 304 с.
10. Успенский В.Л. Буддийский канон // Книга Монголии. – М.: Книга, 1988. – С. 191-200.
11. Фан Ли-тянь. Буддизм династий Вэй, Цзинь, Южных и Северных царств. – Пекин: Изд. китайского народного университета, 2006. Т.1. 458 с. (方立天文集. 第一卷, 魏晋南北朝佛教 / 方立天著 – 北京: 中国人民大学出版社, 2006).
12. Хуэй-цзяо. Жизнеописание достойных монахов / пер. М.Е. Ермакова. – М.: Наука, 1991. – 250 с.
13. Bongard-Levin G.M. «New Sanskrit Fragments of the Mahayana Mahāparinirvāna-sūtra» // Central Asian Manuscript Collection at Leningrad. 1986.
14. Stephen Hodge. Textual history of Mahayana Mahāparinirvāna-sūtra. [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.nirvanasutra.org.uk/historicalbackground.htm>
15. Stephen Hodge. The lecture at the University of London, SOAS, 2006. [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.nirvanasutra.org.uk/historicalbackground2.htm>
16. *The Mahayana Mahāparinirvāna Sūtra* / transl. in English by Kosho Yamamoto and edited and revised by Dr. Tony Page. Nirvana Publications. – London, 1999-2000.
17. Tony Page. Some Basic Principles of the «Mahayana Mahāparinirvāna Sūtra» / Dr Tony Page, 2004 [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.nirvanasutra.org.uk>
18. Whalen W. Lai. The Mahāparinirvāna-Sūtra and Its Earliest Interpreters in China: Two Prefaces by Tao-lang and Tao-sheng // Journal of the American Oriental Society, 1982. Vol. 102. No. 1 (Jan. – Mar.) P. 99-105.

© Т.Ф. Марханова

## **«Сюй Гаосэн Чжуань» о биографии Третьего патриарха школы Тяньтай Чжи И<sup>1</sup>**

В биографической литературе средневекового Китая большое место занимает ее буддийская ветвь, в которой значительно выделяется сочинение Хуэй-цзяо (497-554 гг.) «Гаосэн чжуань» («Жизнеописания достойных монахов»). Среди огромного письменного наследия китайского буддизма трактат «Жизнеописания достойных монахов» отнесен к числу буддийских памятников, вошедших в общекультурный китайский фонд. Сегодня любой китаец, даже не посвященный в азы буддизма и далекий от высот образованности, знает о существовании и почитает это сочинение как культурную святыню. «Гаосэн чжуань» предстает и памятником, проповедующим буддийские религиозные ценности, и главным источником по истории китайского буддизма, и образцом высоких литературных достоинств. Отсюда три разных ипостаси их автора – монаха, историка и литератора.

В монашеском биографическом собрании одновременно представлены два аспекта буддологических исследований: изучение классических памятников и религиозной практики. «Гаосэн чжуань», написанный в период династии Лян (502-556 гг.), является наиболее полным биографическим собранием раннего китайского буддизма. 257 биографий и более двухсот дополнительных биографий монахов, живших в период с 67 по 518 г. н.э., собраны в корпусе «Гаосэн чжуань». Хуэй-цзяо начинает свое сочинение с предисловия, основной текст делит на 10 разделов и в конце каждого помещает заключение/славословие (лунь/цзань), изъясняющее основную идею, положенную в основание раздела. За последующие столетия появились новые труды этого же направления. Это сочинение Даосюаня «Сюй гаосэн чжуань» (Продолжение жизнеописаний достойных монахов), сочинение Цзань Нина «Сун гаосэн чжуань» (Сунские жизнеописания достойных монахов), сочинение Жу Сина «Дамин гаосэн чжуань» (Жизнеописания достойных монахов

---

<sup>1</sup> По материалам Фан Гуанхуа «Чжунго Гаосэн чжуань» (комментарий к китайскому «Сюй Гаосэн чжуань» и «Чжунго фочзя»).

[времен династии] Великая Мин). В них содержатся биографии более полутора тысяч исторических лиц. Таким образом, этот буддийский блок занимает заметное место в общем историко-биографическом наследии. (Общую оценку трудам буддийской агиографии см. М.Е. Ермаков).

«Сюй Гаосэн чжуань» 续高僧传 (Продолжение биографий выдающихся монахов), также известный как «Танский Гаосэн чжуань» 唐高僧传, представляет собой сборник биографий буддийских монахов, составленный в период Тан Тан (618-907 гг.) монахом Даосюанем 道宣. Он является продолжением концепции автора книги «Гаосэн чжуань» 高僧传 Хуэй-цзяо 慧皎 от периода династии Лян 梁 (502-557 гг.). Первая версия книги была закончена в 645 г. и составила 30 цюаней «свитков», но окончательно была завершена в конце 665 г. Она содержит в себе биографии монахов не только периода Тан, но также биографии монахов, живших в период Южной и Северной династий 南北朝 (420 ~ 589 гг.), которые не были включены в книгу Хуэй-цзяо, особенно с севера Китая. В книге 498 биографий, с приложением в 229 биографий. Структура глав такая же, как в «Гаосэн чжуань», в них биографии монахов сгруппированы в соответствии с их деятельностью, но Даосюань изменил названия некоторых глав (Шентонг 神通 к Ганьтонг 感通, Ваншень 亡身 к Ишень 遗身, Сонцзин 诵经 к Дуцзин 读经), объединил главы Цзинши 经师 и Чандао 唱导, к главе Цзакэ 杂科 добавил новую главу Хуфа 护法 «Защитники Дхармы». Другое отличие от «Гаосэн чжуаня» в том, что Даосюань не добавляет хвалебных стихов (Дзань 赞) в конце глав. Он также включает в свою биографическую коллекцию монахов, которые жили в его время, такие как Хуэй-цзин 慧净, Хуэй-сю 慧休 или Фачон 法冲. «Сюй Гаосэн чжуань» является важным источником по истории буддизма периода Южных и Северных династий и его отношения к политической и социальной ситуации того времени. «Сюй Гаосэн чжуань» был написан с гораздо меньшим вниманием к деталям, чем «Гаосэн чжуань». Здесь были допущены некоторые ошибки, такие как двойная биография или неверная хронология. «Сюй Гаосэн чжуань» включен в буддийский канон Трипитака Тайсе 大正新修大藏经. Наиболее важные современные публикации были в 1991 г. в Шанхайском издательстве

上海古籍出版社 как часть Гаосэн чжуань хэцзи 高僧传合集.

Годы с 386 и по 581 в китайской истории принято называть периодом Северных и Южных династий, когда Северный Китай под контролем клана Тоба из сяньбэйского племени (прото-монгольский народ) был политически отделен, но культурно связан с китайскими династиями в Цзянкане (Нанкин). В то время почти все сяньбийцы верили в буддизм, особенно в Бодхисаттву. Люди были уверены, что они могут освободить свои души от страданий, если будут молиться Бодхисаттве. Правители Северной Вэй были яркими приверженцами буддизма, иностранная религия использовалась в качестве теократической силы для идеологического и социального контроля преимущественно над китайским населением. Так буддизм быстро рос как общенациональная религия, несмотря на некоторые инциденты. На юге, между тем, конфуцианские интеллектуалы занялись дебатами по метафизическим проблемам, а ученые монахи изучали и пропагандировали буддийские идеи, которые были в некоторой степени схожи с воззрениями даосской философии. В южной части Китая буддизм Махаяны проповедовали монахи в кругах аристократии Цзянкана, где он стал чрезвычайно популярным. Еще одним стимулом для роста буддизма была относительная безопасность и процветание монашеской жизни. В сельских местностях, опустошенных войной и восстаниями, бесчисленные мелкие крестьяне предпочли отказаться от своей независимости и, чтобы избежать бедствий, связанных с высоким налогообложением, принудительным трудом и депортацией, вступили в крупные имения знати как крепостные, где они могли бы получать хотя бы минимальную защиту. Этот процесс уклонения от налогов, который, следовательно, расширил манориальную систему, также стимулировал рост буддистских монастырей как землевладельческих учреждений, населенных монахами. К началу VI в. монастыри стали экономической мощью первого порядка, которые, кроме того, пользовались особыми привилегиями (например, освобождение от налогов). Это, действительно, стало главным источником напряженности между духовенством и правительством, а порой и приводило к антибуддистским движениям и суровым ограничительным мерам по отношению к буддизму (446-452 и 574-578 гг.).

Из-за популярности буддизма буддийские статуи, фрески и гроты были построены в беспрецедентных масштабах. В 477 г. на севе-

ре насчитывалось 6478 буддийских храмов и 77 258 монахов и монахинь, на юге – 2846 храмов и 82 700 священнослужителей. Лянский император У-ди трижды посвящал себя в буддийском храме. В Цзянкане (сегодняшний город Нанкин, провинция Цзянсу) в буддийских храмах число монахов выросло с 500 до 10 000. На севере было построено большое количество буддийских пещер и храмов. Буддийские скальные пещеры на месте Юнган, построенные в рамках имперского спонсорства Северной Вэй в Датуне в современной провинции Шаньси, были украшены скульптурными изображениями. Грот Могао в сегодняшнем Дуньхуан, грот Юнган в Датуне, грот Майцзишань и грот Лонмэн в Лояне известны как «четыре великих грота». Все они были процветающими центрами буддийской культуры и шедеврами того времени.

В конце правления Северных и Южных династий наблюдался большой приток иностранных иммигрантов, большинство из которых были торговцами или буддийскими миссионерами из Средней Азии. Некоторые из них впоследствии поселились в Китае и занимали официальные посты. Они, приняв китайский образ жизни, сохраняли свои обычаи и свои религиозные верования. В этой исторической обстановке протекала жизнедеятельность Чжи И.

Чжи И (智顓) известен как Чжи-чжэ да-ши (Великий наставник, Мудрец), имя при рождении Чэнь Дэ-ань (陈德安).

Основоположник китайской школы Тяньтай (天台). Проживал в округе Цзинь (ныне пров. Хунань). Он вырос в сложный период истории Китая, когда Северный Китай находился под властью захватчиков из северных степей, в то время как большая часть населения Китая была сосредоточена на юге страны. Отец Чжи И был советником императора династии Лян (502-557 гг.). Когда Чжи И было 17 лет, его мать и отец умерли, примерно в то время династия Лян была свергнута (557 г.). Все это сподвигло Чжи И в храме города Чань Ша пров. Цзинь поклясться перед статуей Будды, что он станет буддийским монахом. В следующие годы он ушел в храм Гуо Юань (果愿) и дал 10 обетов, его позвали учиться к Хуй Куану (慧旷), в 20 лет он принял полных 150 обетов бикшу<sup>1</sup> (нищенствующую

---

<sup>1</sup> Общество духовных последователей Будды называлось санча, члены его – бикшу, что значит нищие, потому что вступившие в общество давали обет соблюдать бедность и не иметь собственности, исключая необходимых для жизни вещей.

щие монахи 具足).

После нескольких лет проживания на юге Чжи И отправился на север, чтобы учиться у Хуэй-сы (慧思), известного буддийского монаха. Там он столкнулся с религиозной традицией, которая, в отличие от южного буддизма, обращала внимание на религиозную практику. Он оставался на севере Китая до 568 г., до тех пор, пока его учитель не велел ему вернуться в южную столицу, чтобы получить поддержку властей.

Чжи И отправился в Цзиньлин (совр. Нанкин) вместе с тремя десятками единомышленников проповедовать методы медитации (чань фа) и пропагандировать «Сутру Лотоса Благого закона» (Мяо фа лян хуа цзин). В 575 г., прослышав, что в горах хребта Небесной башни (Тяньтайшань, совр. уезд Тяньтай пров. Чжэцзян) имеется «дворец бессмертных-риши» (Сянь гун, а также Сянь-сюэ), он с двумя десятками сподвижников поселился там на северном отроге для занятий религиозной практикой. Отсюда пошло название школы тяньтай-цзун.

При поддержке богатых и благочестивых мирян Чжи И оставался на горе Тянь-тай от 575 до 585 г.

В 3-м году 3-его месяца (585 г.) он снова прибыл в Нанкин, жил в монастыре «Небо и Земля» (Лин Яо, 灵曜). Молодой император Ян Цзянь (楊堅) попросил Чжи И во дворце «Начала всех начал» (Тай цзи, 太极) проповедовать сутры «Да чжи ду лунь», «Фа хуа», а также сутру «Жень Ван бань жуо цзинь». Известные буддийские монахи все были уполномочены принимать участие в обсуждении сутр. Храм обычно переполнялся учениками, которые внимательно слушали и записывали фразы этих сутр. После объяснения ученикам идею этих сутр, многие проповедники на основе своих записей создавали произведения. После этих проповедей Чжи И вновь отправился в свою хижину на гору Тянь Тай.

Через 4 года после его возвращения, в 589 г., южная провинция была захвачена армией Суй. Чжи И смог наладить тесные отношения с главами династии Суй. Так, суйский император Ян Гуан (楊廣), желая показать свою поддержку буддизму, попросил Чжи И прибыть в Янчжоу для посвящения его в монахи. Он тут же отправился к Ян Гуану, чтобы обучить его обету Бодисатвы. После этого Чжи И получил звание мудреца.

В 592 г. он вернулся на родину в г. Цзинчжоу (Хубэй), тогда и основал в уезде Дан Ян на горе Юй Цюань храм Юй Цюань (玉泉). В следующие два года (593-595) в этом храме написал сочинения «Фа хуа цзинь сюань и» (Сокровенный смысл Лотосовой сутры) и «Мо хэ чжи гуань» (Большой Чжи гуань).

Весной 595 г. Чжи И по приглашению Ян Гуана снова прибыл в Янчжоу, там написал сочинение «Цзинь мин Цзин шу», в сентябре вернулся на гору Тянь Тай, медитировал, в это время ему исполнилось 58 лет. Чжи И умер во время очередной поездки в столицу в 597 г. на 60-й год своего рождения, после 40 лет монашества<sup>1</sup>.

Основываясь на сочинении «Сюй Гаосэн чжуан», профессор, доктор наук, заместитель председателя китайского религиозного научного общества, директор Северо-западного института в городе Сиань провинции Шаньси Фан Гуанхуа написал статью «Основатель первого китайско-буддийского течения, великий мастер Чжи И». Ниже приводится перевод первой главы этого текста под названием «Конец государственного и национального существования. Прибежище в буддизме».

Чжи И по фамилии Чэнь (陈), имя Дэань (德安), родился на четвертый год правления княжества Лян (梁) под девизом Датун (大同)<sup>2</sup> (538 г.). Его родиной является провинция Хэнань (河南) город Сюйчан (许昌), в последние годы царствования династии Западная Цзинь (265-317). Скрываясь от военного мятежа, его далекий предок переселился в город Цзинчжоу (пров. Хубэй), а затем в город Хуажун (пров. Хунань), его отец Чэнь Тицзу (陈起祖) был военным чиновником и одновременно с этим занимался капиталом страны. В эпоху Тяньцзянь (天監)<sup>3</sup> с апреля 502 г. по декабрь 519 г. лянский Сяо И (萧绎) стал править в городе Цзинчжоу. У-ди когда-то пригласил Чэнь Тицзу в качестве чиновника, ведавшего уходом за наследником престола и следившего за его воспитанием. Чэнь Тицзу, помогая Сяо И управлять государственными делами, в итоге получил звание чиновника.

Сяо И был седьмым сыном императора Лян У-ди (武帝). Когда он был начальником города Цзинчжоу, ему дали должность шичиц-

---

<sup>1</sup> Чжунго Фо Цзяо. – Пекин: Изд-во Пекин. гос. ун-та, 2009. 433 с.

<sup>2</sup> Годы девиза 527-529.

<sup>3</sup> Девиз правления лянского императора У-ди (502-549), длилось 17 лет.

зе<sup>1</sup>. Управляя военными делами города Цзинчжоу, заявил о себе как ответственный и спокойный правитель, через некоторое время все военные дела девяти провинций Китая перешли в его руки, он управлял следующими районами: на востоке ведал границами нынешней провинции Хубэй и Цзянси, на юге – границами провинции Хунань, Юньнань, на севере – город Сянъян (пров. Хубэй), на западе – провинция Шэньси, находящаяся в центре Китая. Кроме этого, на всей границе провинции Сычуань управлял его младший брат Сяо Цзи, весь крупный населенный пункт по верхнему течению реки Янцзы был в его управлении. Со времен эпохи Восточная Цзинь<sup>2</sup> власть в западных областях вдоль реки Янцзы опиралась на поддержку господствующей военной силы городов Янчжоу и Цзинчжоу (Хубэй). Но в начале правления эпохи Тайцин (太清)<sup>3</sup> лянский император У-ди принял добровольное подчинение Западноэйского генерала Хоу Цзиня (侯景), послал своего племянника Сяо Юаньминя (萧渊明) руководить Янчжоу, там же Сяо Юаньминь собрал армию из пятидесяти тысяч человек и наступил на город Пэньчен (ныне провинция Цзянсу, округ Сюйчжоу), но потерпел поражение от генерала армии Восточной Вэй Мужун (慕容), основная сила была почти полностью уничтожена. Более того, на второй год правления эпохи Тайцин (548 г.) Хоу Цзин поднял мятеж против Лян, и на третий год правления эпохи Тайцин (549 г.) в марте армия Хоу Цзиня штурмовала Цзянкан<sup>4</sup>. В ноябре 551 г. Хоу Цзин после того, как друг за другом убирал императоров Сяо Чжендэ (萧正德), Сяо Ган (萧纲), Сяо Дун (萧栋), назначил сам себя императором. Районы нижнего течения реки Янцзы, придя в беспорядок, уже утратили былую военную мощь. Положение г. Цзинчжоу оказалось очень серьезным. Сяо И же оказался очень коварным и жадным императором. Когда он в 548 г. услышал об окружении Цзянкана, то не послал многочисленную армию на помощь отцу и братьям. Император У-ди находился в осаде, лянское подкрепление само дошло до запада в количестве 20-30 тысяч человек, к тому же Цзинчжоу отправил

---

<sup>1</sup> Титул военачальника в ранге посла, дин. Цзинь.

<sup>2</sup> Годы правления с 317 по 420 г.

<sup>3</sup> Годы девиза 547-549.

<sup>4</sup> Цзянкан – одно из древних названий современного китайского города Нанкин, в то время столица лянского императора У-ди.

в Цзянкан только пехоту в количестве 10 тысяч человек. Позднее под давлением общественного мнения Сяо И вынужден был отправить генералов во главе с Ван Сэнбянь (王僧辯), который возглавил военный флот в 10 тысяч человек, и в дальнейшем продолжал посылать подкрепление. Но вскоре императорский дворец был разрушен Хоу Цзином, военный флот Цзинчжоу постигла та же участь, только генерал Ван Сэнбянь и несколько других генералов смогли бежать. Вскоре император У-ди умер, кроме того его сын – Сяо Ган (萧纲) был заключен Хоу Цзином под домашний арест, самым влиятельным был третий брат Сяо И – Сяо Гуань (Сяо Лунь) (萧纶). Когда он начал военные действия против Хоу Цзиня, был в должности главного военачальника, ведал всей армией севера. Достигнув императорского дворца, Сяо Гуань потерпел поражение, бежал в Хуэй Цзи (会稽)<sup>1</sup> и затем из Хуэй Цзи бежал в Ин Чжоу (郢州) (Учан)<sup>2</sup>. Впоследствии, отказавшись от должности главного военачальника, превратился в главного противника Хоу Цзиня. Сяо И перестал отправлять многотысячные военно-морские силы во главе с Ван Сэнбянем, насел на Ин Чжоу и вынудил Сяо Гуаня уйти. Сяо Гуань покинул Китай. В это время Западная Вэй отправила генерала Ян Чжун (杨忠) на восток, Сяо И отправил послов для переговоров к Ян Чжуну. Установив дружественные отношения, заключили союзный договор о завершении передачи территории государства, и Сяо И признал себя подданным Западной Вэй. Главная цель требований Западной Вэй – уничтожение Сяо Гуаня. Вскоре армия Западной Вэй под командованием Ян Чжуна взяла в плен и убила Сяо Гуаня, а труп сбросили в реку.

После смерти Сяо Гуаня в Ин Чжоу был назначен начальником округа восьмой брат Сяо И – Сяо Цзи (萧纪). Сяо Цзи на третий год правления эпохи Датун (537 г.) назначен на должность главного военачальника династии Лян и тринадцати округов, кроме того стал начальником округа Ин Чжоу. Наступил третий год эпохи Дабао (大宝)<sup>3</sup>. Сяо Цзи нес военную охрану династии Лян, его преимущество сохранялось 16 лет. Он обладал отборными войсками в составе

---

<sup>1</sup> Область недалеко от города Шаосин, провинция Чжэцзян.

<sup>2</sup> Городской уезд города субпровинциального значения Харбин провинции Хэйлуцзян.

<sup>3</sup> Годы девиза 550-551.

40 тысяч человек и 8 тысяч лошадей. Он, после смерти императора У-ди и убийства Сяо Гана (октябрь, 551 г.), взшел на престол. Встав во главе военно-морских сил, двинулся по течению реки Янцзы на восток, пошел войной на Хоу Цзиня и подумывал о восстановлении Цзянкана и установлении власти династии Лян. Сяо И, увидев, как Сяо Цзи направился на восток, снова отправил посла в Западную Вэй просить войска, сказав при этом: «Сын держит под контролем сторонников, прошу войска, чтобы покарать его», «Сяо Цзи хотя и является моим родным братом, но прошу тебя уничтожить его». Западная Вэй отправила многочисленную армию на лянские земли, затем войска двинулись в Ин Чжоу. Сяо Цзи еще даже не дошел до города Цзинчжоу (пров. Хубэй), как тыл был разгромлен, а фронт подвергся внезапному нападению Сяо И. Вскоре Сяо И взял в плен Сяо Цзи и убил в устье ущелья У (ㄨ). Хотя Сяо И достиг цели уничтожения младшего брата, но преимущество династии Лян было уже потеряно, город Сяньян (Хубэй) вновь оказался под контролем Западной Вэй, город Цзинчжоу попал в угрожающее положение. К тому же в это время Хоу Цзин послал войска для взятия штурмом Цзинчжоу, Инчжоу. Примкнув вплотную к Цзинчжоу, большое войско продвинулось до Балина (ныне пров. Хунань, г. Юэян). Сяо И приказал Ван Сэнбяню (генерал южной Лян) сбить войска противника, восстановить города Цзинчжоу и Инчжоу. В марте 552 г. Ван Сэнбянь одержал победу. Воспользовавшись победой, он достиг Цзянкана и уничтожил Хоу Цзиня. Старший брат Сяо И и внук Сяо Тона (萧统) Сяо Дун (萧栋) и еще три брата были заключены в тюрьму Хоу Цзином, в это время они бежали в Цзинчжоускую армию, но по поручению Сяо И Ван Сэнбянь утопил их в реке.

Хоу Цзин потерпел поражение. Сяо И в ноябре 552 г. в г. Цзинчжоу взшел на престол и объявил себя императором династии Лян. Вероятна заметная роль Чэнь Тицзу, который полностью раскрыл Сяо И в процессе управления императорских дел, от Сяо И последовали награды дворцовым чиновникам за успешное управление страной и ведение войны, Сяо И не забыл при этом Чэнь Тицзу, удостоил его титула военачальника и придворного советника уезда Иян (пров. Хунань) и основателя вассального государства Хоу (侯).

Когда Чэнь Тицзу жаловали землей, Чэнь Дэаню было 15 лет. Мог ли пятнадцатилетний мальчик понять эти кровавые события, которые происходили при нем, теперь уже не узнаешь. Но, возмож-

но, он отчасти чувствовал эти взаимные межбратские, безжалостные убийства и у него было сильное желание полностью освободиться от человеческих оков. В тот год, когда его отец был жалован землей, он потребовал ухода в монастырь. Конечно, это требование не получило поддержку его отца.

Когда человек из семьи почитаемого лица примкнул к буддийскому монастырю, стремился к приобретению отрешенности от мирской суеты, возможно, на это имелись самые разные причины. Но Чэнь Дэань (позднее Чжи И 智顓<sup>1</sup>) очень хотел вступить в ряды буддистов, и самое достоверное предположение причины этого – он был недоволен темной и грязной социальной реальностью. Он надеялся избавиться от желаний мирской жизни, заставляя себя предаваться медитации в течение дня. В возрасте 15 лет он увидел сон, в котором Чжи И приветствовал земным поклоном Будду, неожиданно пришедшего во сне. В этом сне он увидел очень высокую гору, океан, там был монах, который приветствовал его поднятием руки и сказал: я живу здесь. Это его чувство показало, что у него имеется большой интерес к буддийскому писанию. Хотя ближайшее духовенство дало ему только устное обучение, но он зачастую самостоятельно изучал канонические книги.

Развитие событий доказывало его предчувствие. Сяо И усердно управлял государственными делами, но время его правления было весьма недолгим. Когда Сяо И только взошел на императорское место, население не достигало и тридцати тысяч, вся область Цзяньбэй<sup>2</sup> подверглась захвату Восточной Вэй. Район Илянчжоу полностью присоединился к Западной Вэй<sup>3</sup>, район Юнчжоу вновь стал вассальным владением Западной Вэй, сложившаяся обстановка была крайне тяжелая. К тому же с самого начала Сяо И признал себя подданным Западной Вэй, но после того, как он стал императором, это подчинение он снял с себя. Западная Вэй отправила посла Юйвэнь Жэньшу (宇文弼) в Цзинчжоу для государственного визита, прием Юйвэнь Жэньшу лянским императором не был теплым. Сяо И заявил, что власть династии Лян становится централизованной и Западная Вэй должна немедленно вернуть район Илянчжоу, город Санъян (Хубэй) и другие районы государству Лян. Правитель За-

---

<sup>1</sup> Светское имя, данное после принятия монашества.

<sup>2</sup> Один из районов города Чунцин в центральной части Китая.

<sup>3</sup> Годы правления 535-556.

падной Вэй и министры после того, как услышали эти требования, естественно, были весьма возмущены, они не только не думали возвращать земли Лян, но и хотели силой захватить Цзинчжоу. В сентябре 554 г. правитель Западной Вэй приказал Юйвэню вести за собой пятидесятитысячную пехоту для штурма Цзинчжоу. 14 ноября многочисленная армия Западной Вэй окружила Цзинчжоу, 29 числа ворвалась в город, многих взяли в плен, а Лянского императора Сяо И предали смертной казни. Мужчины и женщины Цзинчжоу, всего около десяти тысяч, потеряли свободу: мужчины были переданы в личный состав армии, а женщины стали рабынями.

В это время последовало полное разорение и гибель семьи Чэнь Тицзу. Дэань восклицал: «Отец и мать погибли», «родственники впали в бегство». Дэань был вынужден переехать в Сячжоу (ныне место в пров. Хубэй), отдался под покровительство брата матери. Непосредственно пережитая гибель семьи еще более укрепила его решимость посвятить себя буддизму. Он обратился к своему старшему брату Чэнь Жэню (陈针), который был военным советником, со своим желанием. Его старший брат сказал ему: мать и отец только что покинули нас, а ты хочешь снова покинуть дом и уйти в монастырь, как я могу не жалеть, что ты покидаешь меня? Дэань, стоя на коленях, ответил ему: «прошлый Лян до такой степени был процветающий, но ты своими собственными глазами увидел, он за какое-то мгновение стал служанкой Западной Вэй и даже не может управлять маленьким уголком государства. Я чувствую потребность отплатить за доброту родителей, вовсе не обязательно, что будет хорошо, что мы каждый день будем жить вместе, главное заключается в желании стремиться к «дао», для того чтобы выяснить смысл жизни. Моя цель уже установлена, и боюсь, что ничего не изменится». Выслушав брата, Чэнь Жэнь принял его выбор и посоветовал ему ехать в Хэнчжоу (ныне место в Хэньян, пров. Хунань), чтобы найти старого друга отца, начальника округа Сянчжоу Ван Лин (王琳). При поддержке Ван Лина, Дэань в Сянчжоу поступил на службу в монастырь Гуоюань (果愿寺), принял монашеское имя Чжи И. В это время ему исполнилось 18 лет.

Этим заканчивается первая глава, в ней мы наблюдаем, что Чжи И, видя эти межбратские войны, бесчисленные убийства одних другими, распад государства, хотел уйти и приобрести иной путь в жизни. Путь Чжи И был весьма не легок, сын чиновника должен

был во всем слушаться отца, Чэнь Тицзу же был против его идей и не желал отпускать единственного сына. Но при всех этих обстоятельствах Чжи И все же находит свое место в жизни, посвящая себя изучению буддизма.

«Сюй Гаосэн чжуань» является наиболее полным биографическим сведением о Чжи И, монахе, который оставил глубокий след в истории буддизма. Он обращает внимание многих исследователей, как отечественных, среди которых Л.Е. Янгутов, А.И. Кобзев, А.И. Игнатович, так и западных – Леон Хурвитс, Дэниел Б. Стивенсон, Пол Свонсан и т.д. Вместе с тем, «Сюй Гаосэн чжуань» еще мало изучен в нашей литературе, он ждет своих исследователей. «Сюй Гаосэн чжуань» несет огромный вклад в понимание истории буддизма в Китае и его культурного развития.

#### *Литература*

1. Чжунго Фо Цзяо. – Пекин: Изд-во Пекинского гос. ун-та, 2009. 433 с.
2. Чжунго Гаосэн чжэнчжуань / Ли Лиань и др. авт. – Сиань: Изд-во Три Цинь, 2005. С. 164-168.

© *Е.Ю. Банзаракцаева*

### **Трактат Моу Цзы «Лихолунь» в истории китайского буддизма**

Трактат Моу-цзы (牟子) «Лихолунь» (理惑论) составляет первый раздел текстов 弘明集 «Хунминци»<sup>1</sup>. По внутреннему содержанию этот трактат отличается от других текстов «Хунминци». «Лихолунь» не выдвигает какую-либо проблему или вопрос, он направлен на защиту буддизма, на просвещение, в трактате идет рассуждение об обстоятельствах раннего времени проникновения буддизма в китайское общество, об отношении китайского общества к пришедшему из-за границы учению, а также об ответах, представленных самим буддийским учением и пр. Данный текст помогает

---

<sup>1</sup> Антология буддийских сочинений, включающая сочинения, написанные на китайском языке с конца правления династии Хань (25-220) по V в. Составитель – 僧祐 Сэн Ё.

понять, каким было представление китайцев о буддизме, как они понимали коренные основы буддизма, он повествует об отшельнической жизни буддийских монахов, об отношениях буддизма с даосизмом и конфуцианством, о раннем споре буддизма с даосизмом и т.д. В тексте можно найти оригинал спора буддизма о нескольких важных вопросах с конфуцианством и даосизмом времени царствования династии Вэй (220-265 гг.), Цзинь (265-439 гг.), Южных и Северных Династий (420-581 гг.).

До сих пор продолжают споры об авторстве трактата «Лихолунь». Некоторые ученые считают стиль написания текста вульгарным. Возникают вопросы о достоверности трактата. Но независимо от того, является ли этот текст достоверным, он отражает важнейшие теоретические проблемы из ранней истории китайского буддизма, и пока мы в состоянии определить хотя бы приблизительный возраст этого текста, он может быть проанализирован. Таким образом, утверждение даты написания «Лихолунь» является делом первой необходимости.

Исторические записи о трактате ограничены, «Лихолунь» впервые упоминается в 《法论》 «Фалунь», до этого данный текст нигде не упоминался и не цитировался. Автором «Фалунь» является Лу Чэн (425-494) – заместитель министра во времена правления императора Мин 明帝 (439-472 гг.) в эпоху Сун (420-479). «Фалунь» – это первая часть антологии китайского буддизма, всего содержит 16 帙 (чжи). Моу Цзы упоминается как эмиссар императора Мин (28-75 гг.) в эпоху Хань (25-220 гг.), в записи из 14-го чжи под названием 缘序集 «Юань сю ди». Здесь говорится: «Моу Цзы Бо Чжуань, префект города Цан У<sup>1</sup>» (一云苍梧太守牟子博传). «Фалунь» затем был утерян, но его оглавление сохранилось во «Введении в Трипитаку» (出三藏记集), составленном Сэн Ё. Согласно предисловию к «Лихолунь», Моу Цзы из-за хаоса во времена правления императора Лин 灵帝 (156-189 гг.) династии Хань бежал на Юг в местность 交趾 Цзяочжи<sup>2</sup>. Из-за того, что он изучал буддизм и «Книгу в пять тысяч слов» Лао Цзы, народ насмеялся над ним, но его было труд-

---

<sup>1</sup> Ныне город Учжоу в провинции Гуанси.

<sup>2</sup> Сейчас эта местность располагается на северо-востоке от Ханоя во Вьетнаме.

но заставить молчать<sup>1</sup>. Таким образом, «Лихолунь» должен быть отнесен к эпохе Хань. Однако история показывает, что в конце эпохи Хань не было никакого префекта г. Цан У по фамилии Моу, более того, сам Моу Цзы в автобиографии сообщает, что не стремился к чиновничеству. Позже Моу Цзы упоминается в 《隋书·经籍志》 (Книга об эпохе Суй • Трактат о канонах и книгах) как некто, живший при императоре Чжан Чан-ди (57-88 гг.) династии Восточная Хань, но эти данные не совпадают с автобиографией. Так, Моу Цзы остался загадкой для ученых.

Ученый эпохи Мин Ху Ин Лин 胡应麟 (1551-1602 гг.) считает «Лихолунь» подделкой. И в наше время некоторые ученые из разных концов мира (и китайские в том числе) ставят под вопрос подлинность источника, эта проблема актуальна до сих пор. Кто-то считает книгу подлинной, кто-то – поддельной. Кто-то считает Моу Цзы реальной фигурой, вероятно жившей в эпоху Троецарствия (220-280 гг.), а кто-то считает Моу Цзы вымышленным.

Можно привести несколько точек зрения на вопрос о времени создания текста:

1. Французский ученый А. Масперо (1882-1945 гг.) относит трактат к концу II в. н.э., а именно к концу правления династии Восточная Хань. Китайский ученый Тан Юн Тун 汤用彤 (1893-1964 гг.) тоже считает, что Моу Цзы жил в конце правления династии Восточная Хань: «Текст и исторические события соответствуют друг другу, а буддийские и даосские практики Моу Цзы соответствуют духу эпохи Хань»<sup>2</sup>.

2. В книге «История китайского буддизма» 《中国佛教史》 (том I, глава III) говорится, что текст «Лихолунь» является подлинным. Моу Цзы цитирует большое количество текстов из конфуцианской классики и буддийских писаний, что помогло определить примерный возраст трактата. Также в этой книге есть информация о том, что Моу Цзы жил в Цзяочжоу 交州<sup>3</sup> и принял буддийское учение непосредственно от буддистов Южной Азии. На основе этого можно сделать вывод, что трактат Моу Цзы был написан не раньше пе-

---

<sup>1</sup> 刘立夫: 弘道与明教—《弘明集》研究。-北京: 中国社会科学出版社, 2004. Лю Ли Фу. Исследование «Хунминцзи». – Пекин, 2004. С. 268.

<sup>2</sup> 刘立夫: 弘道与明教—《弘明集》研究。-北京: 中国社会科学出版社, 2004. Лю Ли Фу. Исследование «Хунминцзи». – Пекин, 2004. С. 270.

<sup>3</sup> Сейчас эта территория захватывает Северный Вьетнам и провинцию Гуанси.

ревода «Биографии Будды» 《瑞应本起经》 на китайский язык Уч-жи Цянем 吴支谦<sup>1</sup> и не позже «Шести парамит» 《六度集经》, сформированных монахом Каном 康僧 (?-280). Согласно этой точке зрения, «Лихолунь» был написан в период Троецарствия в эпоху династии У (220-280 гг.).

3. Японский исследователь 康顺 (род. 1955 г.) тоже относит время создания текста к периоду Троецарствия, к эпохе династии У.

4. Голландский ученый Э. Цюрхер (1928-2008 гг.) считает, что текст был написан в IV-V вв. Он привел ряд причин:

- «Лихолунь» имеет систематический, высокоразвитый принцип аргументации, присущий более поздним текстам.

- Предисловие, очевидно, не является автобиографичным, а носит ярко выраженный панегирический характер. Автор спекулирует такими фразами, как: «Кто поверит, что китайский ученый мог в своей работе сопоставить Мэн-цзы с Ян Чжу и Мо Ди?».

- В самом тексте много хронологических ошибок.

Так как личность Моу Цзы не может быть точно определена, то, исходя из официальных фактов, она будет закреплена не за именем Моу Жун 牟融 и не за префектом г. Цан У Моу Цзы Бо, а за отшельником, жившим в конце эпохи Хань. Если считать предисловие к «Лихолунь» за автобиографию, то, действительно, самовосхваление, о котором говорит Э. Цюрхер, неуместно.

После первого упоминания в «Фалунь»: «префект города Цан У Моу Цзы Бо Чжуань» – нельзя утверждать, что Моу Цзы – реальная личность. В 《大藏经》 есть упоминание о Моу Цзы, жившем в эпоху Хань. Но с предисловием это имеет расхождения. Согласно предисловию, жизнь Моу Цзы протекала после смерти императора Лин 灵帝 (156-189 гг.) в эпоху Восточная Хань, когда был полный хаос. Согласно историческим записям, в конце эпохи Хань не было никакого префекта города Цан У по фамилии Моу, следовательно, нельзя ссылаться на запись «префект города Цан У Моу Цзы Бо Чжуань», иероглиф «префект» был добавлен последующими поколениями. Что касается записи 汉太尉牟融, то это тоже было добавлено

---

<sup>1</sup> Переводчик буддийских текстов эпохи Троецарствия. Дата рождения и дата смерти неизвестны.

последующими поколениями<sup>1</sup>. В эпоху Восточная Хань во времена правления императора Чжан некий «тайвэй Моу Жун» умер на 4-м году своего правления (всего 79 лет). Очевидно, что Моу Жун, живший в начале эпохи Восточная Хань при императоре Чжан 章帝 (57-88 гг.), с жившим в конце эпохи Хань Моу Цзы не имеет ничего общего, это не один и тот же человек.

Моу Цзы был отшельником, остался в истории как возвышенный и благородный человек, ненамеренно стал чиновником, также ненамеренно прославился, несмотря на слабое влияние буддизма.

Проведя анализ всего вышесказанного, обращая внимание на развитый ход аргументации в трактате «Лихолунь», можно сказать, что произведение впервые появляется в конце эпохи Хань, затем переживает многочисленные изменения и доработки. Если пропустить предисловие, то все вопросы исчезают. Следовательно, можно сделать вывод, что предисловие к «Лихолунь» было написано не им самим, а позже добавлено редакторами.

«Лихолунь» имеет несколько версий. Сегодня из текста Моу Цзы в «Хунминцзи» мы можем выделить 39 глав, первая из которых называется «Предисловие» 《序传》, последняя – «Постскрипtum» 《跋》. В «Предисловии» описывается жизненный опыт Моу Цзы и раскрываются причины написания трактата. В «Постскриптуме» объясняется, что структура текста из 37-ми вэньда 问答 (диалогов) есть подражание «37-ми качествам»<sup>2</sup> из учения буддизма (bodhipakkhikadhamma) и в то же время 37-ми главам Дао дэ цзин<sup>3</sup>, этим автор хотел выразить свое обоюдное почитание и буддизма и даосизма. В тексте используется вопросно-ответная форма передачи смысла. Моу Цзы посредством 37-ми диалогов с оппонентом в конце концов добивается того, что оппонент признает превосходство

---

<sup>1</sup> 刘立夫: 弘道与明教—《弘明集》研究。-北京: 中国社会科学出版社, 2004. Лю Ли Фу. Исследование «Хунминцзи». – Пекин, 2004. С. 280.

<sup>2</sup> 37 благих качеств, которые нужно выработать на пути к Просветлению. Сюда входят: 4 созерцания (тела, чувств, сознания, психических качеств), правильные усилия, энергия, вера, внимательность, сосредоточение, мудрость, радость, спокойствие, невозмутимость, благородный восьмеричный путь и т.д.

<sup>3</sup> 刘立夫: 弘道与明教—《弘明集》研究。-北京: 中国社会科学出版社, 2004. Лю Ли Фу. Исследование «Хунминцзи». – Пекин, 2004. С. 273.

буддизма и принимает 5 священных заповедей<sup>1</sup>. Теперь понятно, что «Лихолунь» был сформирован Сэн Ё и затем уже вошел в «Хунминцзи». Оригинальный «Лихолунь» не может полностью ему соответствовать. Разница, во-первых, в названии, во-вторых, в количестве цзюаней (составных частей), в-третьих, в письменности. Что касается его названия, то в «Бэйшаньлу» 《北山录》 говорится, что данный текст имел сначала название «Чжихолунь» 《治惑论》 или «Трактат об устранении сомнений». В эпоху Тан иероглиф 治 (чжи – «лечение», «устранение») был заменен на иероглиф 理 (ли – «понимание»). Так получилось название «Лихолунь». Это объясняет, почему название было официально определено позже. Что касается количества цзюаней, то во «Введении в Трипитаку» сказано, что был один цзюань, в эпоху Суй и Тан допускали, что было 2-3 цзюаня. И, наконец, касаясь письменности, «Лихолунь», который мы видим в «Хунминцзи» имеет некоторые расхождения с другими версиями. Например, в цитируемом отрывке из «Обширных комментариев к Маха-шаматха-випашьяне»<sup>2</sup> 《摩诃止观辅行传弘决》 иероглифы не соответствуют тексту, с которым мы можем работать сегодня. Отдельные абзацы из «Лихолунь», которые цитируются в 《太平御览》, отличаются от современной версии не только иероглифами, но и содержанием. Независимо от того, сколько было цзюаней в «Лихолунь» – 1, 2 или 3, расхождения в письменности будут, но для нас главное – содержание основной идеи. С момента появления трактата в нем совершались многочисленные исправления, переработки и т.д. В «Фалунь» Лу Чэна «Лихолунь» еще был упорядочен, в эпоху Лян (502-557 гг.), когда был создан «Хунминцзи», в нем уже наблюдаются некоторые сокращения и переработки. Видимо, после «Хунминцзи» «Лихолунь» можно считать законченным, в него больше не вносились изменения.

Теперь хотелось бы перейти к основным положениям «Лихолунь» до периода Шести династий (220-581 гг.)<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Отказ от причинения любого вреда живым существам, отказ от присвоения чужого, отказ от лжи, прелюбодеяния, отказ от напитков и средств, вызывающих помутнение сознания.

<sup>2</sup> «Маха-шаматха-випашьяна» – «Трактат о Великом прекращении неведения и постижении сути», авт. Чжи И (538-597).

<sup>3</sup> Хотя в «Лихолунь» очень развитая система анализа, ее можно отнести только к периоду до Шести династий. Что-то в содержании соответствует эпохе Хань (период Троецарствия), что-то соответствует эпохе Цзинь.

## 1. Представления Моу Цзы о Будде.

В «Лихолунь» есть несколько ссылок на Будду. На вопросы о том, прав ли Будда и что он собой представляет, Моу Цзы отвечает: «Будда – это посмертный титул верующего по фамилии Шакиямуни, который можно сравнить с титулами Трех Властелинов Китая и Пяти Императоров<sup>1</sup>. Также у Будды есть сверхспособности, такие как способность входить в транс, способность распадаться на мелкие частицы, способность жить и умирать в одно мгновение. Он может быть большим и маленьким, круглым и квадратным, старым и молодым, скрытым и проявленным, в огне не горит, грязь к нему не пристает, несчастье не причиняет вред, может летать, а когда сидит, излучает свет»<sup>2</sup>. Моу Цзы придерживается тенденции 黄老 хуан лао, он сравнивает Будду с китайскими божествами. Все указанные характеристики схожи с качествами «истинного человека» из китайского пантеона святых. Конечно, такие способности, как быть «большим и маленьким», «круглым и квадратным», «излучать свет, сидя», не были характерны для китайских божеств. Все эти способности характеризуют «сущностное тело» (дхармакая) в буддизме. Теория дхармакаи в буддизме может быть рассмотрена только после относительно полного введения в буддизм. В эпоху Хань буддизм находился на ранней стадии своего развития, в то время китайский народ руководствовался традиционными верованиями и концепциями, он мог понять Будду только как «святого». Понятие «дхармакая» было, очевидно, не воспринято. В эпоху Хань различные суеверия, вера в волю Неба и т.д. были очень популярны. Моу Цзы использовал качества Яо, Шуня и пр., чтобы сопоставить их с 32-мя формами проявления Будды и 80-ю благими качествами. Моу Цзы не выдвинул такие понятия как «дхармакая», «нирвана». Пропаганда даосских суеверий и буддийских святых отражала поверхностное понимание буддизма в Китае на тот период.

## 2. Моу Цзы о причине и следствии, карме, духе и теле

В «Лихолунь» есть 2 вэнда, упоминающих связь кармы с духом и телом. Оппонент: «Буддисты говорят, что как только умираешь – заново рождаешься, не могу в это поверить». Здесь отображено не-

---

<sup>1</sup> Янгутов Л.Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь. – Улан-Удэ, 1998. С. 9.

<sup>2</sup> 刘立夫: 弘道与明教—《弘明集》研究。-北京: 中国社会科学出版社, 2004. Лю Ли Фу. Исследование «Хунминцзи». – Пекин, 2004. С. 275.

правильное понимание китайцев буддийской концепции кармы и реинкарнации как 人死复生 «мертвые возвращаются к жизни». Ответ Моу Цзы был довольно примитивным, он сравнивал человеческое тело со стеблем и листьями злаков, а душу – с зерном, затем он использовал даосское понятие «старого ребенка» (лао цзы), таким образом объясняя неуничтожимость духа. Спор о душе в «Лихолунь» является чисто поверхностным.

В эпоху Цзинь и Сун был повод для спора о душе, основной проблемой выступал человеческий дух как что-то, имеющее конец 形尽气散 (форма исчезает – дух рассеивается) или 异气数合, 自然相济 (дух подчиняется природным законам). В эпоху Ци (479-502 гг.) и Лян (502-557 гг.) утверждалось, что «все три учения трактуют о неуничтожимости духа»<sup>1</sup>. В основе дискуссии лежала выдвинутая Фань Чженем 范缜 (450-510 гг.) теория о субстанциональном единстве формы и духа<sup>2</sup>. Дух, по его мнению, «являлся природой и назначением тела».

3. Взгляд Моу Цзы на теорию об «обращении варваров».

В 14-м вэнда есть путеводная нить к спору об «обращении варваров» 夷夏之辨. Оппонент для нападения на Моу Цзы, который проповедует «варварское учение», использовал принцип Мэн-цзы: «Я слышал, что, используя варварское, мы можем изменить что-то у себя, но не слышал, чтобы варвары могли использовать что-то наше, чтобы изменить себя». Основные идеи Моу Цзы на эту тему: 1) конфуцианские мудрецы хоть и могут презирать варваров, но это лишь их временная уловка; 2) многие китайские мудрецы были родом не из Китая; 3) Китай вряд ли можно считать за центр мира; 4) согласно буддизму, все люди равны, в отличие от теории об «обращении варваров».

Спор на эту тему между буддизмом и даосизмом начинается с даосской «Теории хуаху», с трактата Лао Цзы «Об обращении варваров» 《老子化胡说》. В эпоху Сун (420-479 гг.), некий Гу Хуан 顾欢 продолжил эту теорию, он считал что между буддизмом и даосизмом может произойти конфликт, а, следовательно, и между разными национальностями Китая с их обычаями и традициями. В эпо-

---

<sup>1</sup> См. 刘立夫: 弘道与明教—《弘明集》研究. -北京: 中国社会科学出版社, 2004. Лю Ли Фу. Исследование «Хунминцзи». – Пекин, 2004. – С. 277

<sup>2</sup> 神灭论 «Шэнь мэ лунь» – «Суждения об уничтожимости духа»

ху Южная Ци (479-502 гг.) появляется «Трактат о трех прерывистых линиях» 《三破论》, где сказано, что буддизм и даосизм пытались принизить друг друга, чтобы доказать свое превосходство<sup>1</sup>.

4. Критика понятия о «бессмертии» в даосизме.

В «Лихолунь» есть немало вэньда, посвященных критике веры в даосских святых. Моу Цзы говорит, что он и сам в молодости получал от учителя знания о бессмертных, но обнаружил, что многочисленные «би гу» 辟谷之法 (отказ от еды) не давали в сущности никакого эффекта. Некоторые учителя, утверждавшие, что могут прожить так несколько сотен лет, не прожили и 3-х лет. Критика Моу Цзы как раз касается даосского принципа «би гу». Он использовал немало ссылок на Лао Цзы: «...природа еще не достигла бессмертия, куда уж человеку!», «в этом мире потеря приходит за потерей, лучше держаться принципа 无为 (у вэй – недеяние)» и т.д. Моу Цзы считал, что первоначальная идея о бессмертии не принадлежала Лао Цзы. «Слушая речи ”бессмертных“, уши переполняются, стремишься приобрести их силу, все равно что держишься за тени ветра и дождя»<sup>2</sup>. Так Моу Цзы критиковал первоначальные даосские воззрения о бессмертных. Моу Цзы не затрагивает восстание Желтых повязок, также не упоминает о том, что даосизм спровоцировал это крестьянское восстание, и о том, что он может представлять «угрозу» для китайского общества. Моу Цзы часто цитирует Лао Цзы, противопоставляя его высказывания идее о бессмертных, чтобы попытаться разделить даосизм Лао Цзы с даосизмом как таковым. Эта идея не была разработана Моу Цзы до конца, её удалось завершить только в эпоху Лян (502-557 гг.) некому Лиу Се 刘勰 (465-520 гг.) в «Трактате об уничтожении сомнений» 《灭惑论》.

5. Моу Цзы о критике «аморального» поведения буддийских монахов.

Оппонент спрашивал: «Буддизм и даосизм проповедуют у вэй (недеяние), усердно соблюдать обеты, концентрироваться на пустоте, но нынешние монахи могут выпивать, жениться, торговать, мошенничать. Если учение проповедует у вэй, то эти действия основаны на ложных воззрениях, не так ли?». Моу Цзы отвечал: «Хотя в буддизме есть понятие о «святости», существуют люди, которые

---

<sup>1</sup> 刘立夫: 弘道与明教—《弘明集》研究。-北京: 中国社会科学出版社, 2004. Лю Ли Фу. Исследование «Хунминцзи». – Пекин, 2004. С. 278.

<sup>2</sup> Там же.

могут и не соблюдать буддийские заповеди. Нельзя из-за «аморального» поведения каких-то отдельных личностей сомневаться в ценности буддийского учения». «Нынешние монахи могут выпивать, жениться, торговать, мошенничать» – здесь имелось в виду, что в самом начале проникновения буддизма в Китай заповеди и обеты могли не соблюдаться<sup>1</sup>.

В 6-м цзюане «Хунминцзи» под названием «Ши бо лунь» «释驳论» говорится, что монашеская община причиняет серьезный вред традициям и обычаям, установленному порядку. «Ши бо лунь» отражает ситуацию, сложившуюся в эпоху Восточная Цзинь.

Все эти фрагменты из трактата раскрывают трудности, с которыми буддизму пришлось столкнуться на раннем этапе распространения в Китае. Это и трудности перевода сложных понятий и концепций на китайский язык, и свойство китайской культуры ассимилировать все новое. Выстраивается замкнутый круг взаимодействия трёх идеологических соперников – конфуцианства, даосизма и буддизма, по своей природе взаимодополняющих друг друга. Моу Цзы сквозь призму традиционно китайских воззрений доказывает жизнеспособность учения, что помогло буддизму и дальше уверенно ступать по новой земле.

#### *Литература*

1. 刘立夫: 弘道与明教—《弘明集》研究。-北京: 中国社会科学出版社, 2004. Лю Ли Фу. Исследование «Хунминцзи». – Пекин, 2004.
2. 弘明集 [梁] 僧祐编撰. 刘立夫译注。-北京: 中华书局, 2011. Хунминцзи, сост. Сэн Ё. Перевод и комментарии Лю Ли Фу. – Пекин, 2011.
3. Янгутов Л.Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь. – Улан-Удэ, 1998.

---

<sup>1</sup> Буддизм получил всемерную поддержку императорской власти и дворянства только после эпохи Восточная Цзинь (317-420 гг.), тогда выделялись достаточные средства для строительства буддийских храмов.

© И.С. Урбанаева

**Труд тибетского мастера дхармы Пабонгка Ринпоче  
'Lamrim rnam grol lag bcangs' ('Ламрим: освобождение  
в наших руках') как источник сущностного учения Будды<sup>1</sup>**

Тибетский текст, известный под названием '*Lamrim rnam grol lag bcangs*',<sup>2</sup> которое переводится '*Ламрим: Освобождение в наших руках*', был составлен в 1957 г. Его Святейшеством Триджангом Ринпоче (1901-1981) на основе устного учения, которое дал в 1921 г. под Лхасой один из самых выдающихся тибетских Лам XX в., Пабонгка Ринпоче Джампа Тензин Тинлей Гьяцо (1878-1941). Эта длившаяся двадцать четыре дня махаянская проповедь относится к учениям категории *Ламрим* (тиб. lamrim). Созданный на его основе текст является сутью всех пятнадцати томов его собрания сочинений, в которых он освещает все аспекты буддизма. Он содержит плоды 900-летнего изучения и практики Дхармы в Тибете и считается в настоящее время наиболее фундаментальным пособием для тех, кто желает, вступив на буддийский Путь, осуществить высшую цель бытия. Вообще говоря, к классу '*Ламрим*' относятся многочисленные тибетские сочинения, посвященные объяснению *Постепенного Пути Просветления*, в заголовках которых присутствует либо этот термин «Ламрим», либо понятие о постепенном Пути или этапах Учения. Начало появлению многочисленных сочинений этого класса положил текст '*Светильник Пути Просветления*'<sup>3</sup>, автором которого является великий индийский пандита Дипамкара Шриджняна, знаменитый Атиша (982-1054), ставший для тибетцев источником чистой трансмиссии Дхармы.

---

<sup>1</sup> Статья написана при финансовой поддержке гранта Президиума РАН «Буддийские тексты Китая, Тибета, Монголии и Бурятии в перспективе культурной эволюции (направление 4 Программы фундаментальных исследований Президиума РАН № 33) № гос. регистр.01201252890.

<sup>2</sup> Полное тибетское название таково: '*Rnam-grol lag bcangs-su gtod-pa'i man-ngag zab-mo tshang-la ma nor-ba mtshungs med chos-kyi rgyal-po'i thugs bcud byang-chub lam-gyi rim-pa'i nyams khrid-kyi zin-bris gsung-rab kun-gyi bcud bsduḡ gdams-ngag bdud-rtsi'i snying-po zhes bya-ba bzhugs-so*'. В английском переводе этот текст называется '*Liberation in the palm of Your Hand*'.

<sup>3</sup> Санскр. *Bodhipathapradīpa*; тиб. byang chub lam gyi sgron me.

Тибетцы перенесли огромные трудности ради приезда Атиши в Тибет. Когда, в конце концов, этот мастер Дхармы, являвшийся в Индии того времени признанным столпом подлинного Учения Будды, прибыл в Тибет, один из главных учеников, инициаторов приглашения Атиши, дхармараджа тибетского княжества Нгари Лхалама Чанчуб Вё попросил его дать учение, которое принесло бы пользу тибетцам. Согласно тексту *‘Ламрим: Освобождение в наших руках’*, он специально прибыл на границу Тибета и Непала, чтобы встретить Атишу и сопровождавшего Атишу переводчика Ринчена Сангпо и других членов делегации, направленной им в Индию для приглашения великого мастера в Тибет, и произнес такую речь:

«Здесь, в северной Стране Снегов, в прошлые времена три дхармараджи, три предка-короля, перенесли сотни трудностей, учредили [традицию] Учения. Затем Ландарма уничтожил Учение. После этого мои предки, дхармараджи [княжества] Нгари, не жалея своей жизни, [сделали все возможное], чтобы снова распространить в Тибете Учение. В настоящее время некоторые, опираясь на Тантру, [метлой] выметаю Винаю, а иные, опираясь на Винаю, выметаю прочь Тантру. Они считают, что Сутра и Тантра так же противостоят друг другу, как холод и жара. Каждый практикует то, что ему нравится. В особенности Ачарья в красном облачении и Ачарья в синем облачении способствуют своей деятельностью упадку Дхармы, обучая длинноволосых практиков старых тантр учению об освобождении посредством половых сношений. Учение находится в очень большом упадке, оно стало [распространяться] в примитивных и нечистых формах».

Со слезами на глазах, говорится в тексте, Дхармараджа Чангчуб Ве подробно рассказал Атише о плачевном состоянии буддизма в Тибете и попросил:

«Сострадательный Чжово, сейчас твои дикие, необузданные тибетские ученики не умоляют тебя о самых глубоких и чудесных учениях, а просят о том, чтобы ты защитил их через учение о карме, причинах и следствиях. А еще мы просим тебя, покровитель, чтобы ты дал учение, которое ты сам воспринял сердцем, учение, являющееся целостным изложением Слова Будды, в единстве Сутры и Тантры, вместе со всеми комментариями, которое безошибочно представляло бы полный Путь и являлось удобным для практики. Просим тебя, владыку сострадания, дать такое учение, которое при-

несет пользу всей тибетской нации!»<sup>1</sup>.

Итак, Дхармараджа Нгари Чанчуб Ве от имени всего тибетского народа попросил Атишу дать, с учетом ментальных особенностей и привычек тибетцев, такое учение, которое тибетцы могли бы легко понять и практиковать и которое было бы основано на собственных духовных реализациях Атиши, будучи синтезом всего Учения Будды. Так появился текст ‘Светильника’, на трех страницах в свернутом виде вместивший всю суть буддийской Дхармы и представивший её как поэтапный Путь – систему духовной практики в единстве обеих классических линий трансмиссии Дхармы Будды, известных как линии Асанги и Нагарджуны. Этот способ объяснения Учения Будды, изложенный Атишей специально для тибетцев, оказался очень полезным для них и практиков Монголии, Бурятии, Калмыкии, Тувы, Горного Алтая. Он служит наиболее надежным и эффективным духовным руководством для людей, обучающихся Дхарме во времена, именуемые в буддизме «эпохой упадка». Пабонгка Ринпоче в тексте ‘*Lamrim rnam grol lag bcangs*’, в разделе о том, как Атиша распространял Учение в Тибете, пишет: «Итак, сущностным смыслом того, что были необходимы великие усилия по приглашению Атиши в Тибет, является именно ‘Светильник Пути Просветления’, основа учений, проповеданных им».<sup>2</sup> Индийская Сангха признала, что ‘Светильник’ Атиши – это шастра, ставшая великим благом не только для тибетцев, но и для индийцев. Глава индийской Сангхи, стхавира Ратнаакара разрешил Атише остаться в Тибете и попросил его написать автокомментарий к данному тексту. Пабонгка Ринпоче относительно текста автокомментария Атиши к ‘Светильнику’, содержащегося в современном собрании *Тэнгьюр* (bstan ‘gyur) – своде комментариев к Слову Будды, заметил, что в этом тексте есть искажения и вставки.<sup>3</sup> Косвенно этим своим замечанием Пабонгка Ринпоче подчеркивает принципиальную значимость устной передачи учений. Аутентичная трансмиссия Учения обеспечи-

---

<sup>1</sup> Rnam grol lag bcangs su gtod pa’i man ngag zab mo tshang la ma nor ba mtshungs med chos kyi rgyal po’i thugs bcud byang chub lam gyi rim pa’i nyams khrid kyi zin bris gsung rab kun gyi bcud bsdus gdams ngag bdud rtsi’i snying po zhes bya ba bzhugs so/ by Pabongka Rinpoche; compiled by Trijang Rinpoche. – In: Byang chub lam gyi rim pa’i khrid yig: glegs bam lnga pa (Commentaries on the Stages of the Path to Enlightenment: Volume Five). – Yongzin Lingsang Labrang, 2012. – P. 44.

<sup>2</sup> Ibid., p. 49.

<sup>3</sup> Ibidem.

вается именно по линии устной преемственности.

Пабонгка Ринпоче во время того учения под Лхасой объяснил, что роль Атиши принципиально важна для развития буддизма в Тибете, ибо он «восстановил исчезнувшие линии передачи Учения, а те, что едва сохранялись, развил и укрепил, а линии, загрязненные «запахом» ложных концепций, хорошо очистил, – сделал драгоценность Учения безупречно чистой»<sup>1</sup>. Сердечным учеником Атиши был Дромтонпа (Дром Ринпоче), от которого произошли линии «трех братьев Кадам». Великий Чже Цонкапа объединил эти три линии преемственности учения *Ламрим* в единый поток передачи и написал три текста *Ламрим*.

Закономерно то, что в последующие века именно учение *Ламрим* стало в Тибете и в монгольском мире основной формой экспликации и публичной презентации буддийской Дхармы и Пути. Каждая школа тибетского буддизма имеет свои базовые тексты по *Ламриму*. Но именно в традициях старой и новой Кадам (Гелуг), где изучению философии уделяется в особенности большое внимание, учению *Ламрим* придается наибольшее значение.

На то знаменитое учение Пабонгка Ринпоче, чье полное имя звучит как Джецун Джампа Тензин Тинлей Гьяцо Пэл Сангпо, собрались ведущие ламы<sup>2</sup> из трех главных монастырей школы Гелуг, а также Ламы из Центрального Тибета и Цанга, Амдо и Кхама. Всего там было более тридцати реинкарнированных Лам, много держателей *Трипитаки*, в общей сложности – свыше семисот человек. Среди учеников Пабонгка Ринпоче были оба Учителя Его Святейшества Далай-ламы XIV Тензина Гьяцо – Его Святейшество Линг Ринпоче и Его Святейшество Триджанг Ринпоче, а также многие другие получившие известность в XX в. тибетские Ламы. Уже из этого можно составить представление о масштабе того влияния, которое было оказано на духовенство Тибета, особенно на лидеров школы Гелуг, этим учением Пабонгка Ринпоче, которое стало наряду с тремя текстами по *Ламриму*, написанными Чже Цонкапой и высоко це-

---

<sup>1</sup> Ibidem.

<sup>2</sup> Следуя тибетской традиции, мы называем здесь ламами (тиб. bla-ma) духовных персон, будь то монахи или миряне, чья квалификация позволяет им быть духовными наставниками. Что касается минимального набора качеств, необходимых для духовного наставника, то, как указывается в текстах по *Ламриму*, это реализации в трех базовых буддийских практиках – в нравственности, или самодисциплине, медитации и мудрости постижения абсолютной природы реальности.

нимыми Пабонгка Ринпоче, одним из базовых комментариев класса *Ламрим*.

Во вводной части текста '*Lamrim rnam grol lag bcangs*' Пабонгка Ринпоче говорится, что учение *Ламрим*, ставшее очень популярным в Тибете, не является учением тайным или полученным неким особым способом, как некоторые другие учения вроде *терчо* или *терма*. Но именно *Ламрим*, как подчеркивает Пабонгка Ринпоче, обладает рядом только ему присущих характеристик, благодаря которым он является самым лучшим с точки зрения безопасности, надежности и результативности духовной практики – практики людей той духовной формации, которая характерна для современной эпохи с её нарастающими признаками общего упадка. И даже мощные методы Тантры являются, как объясняется в данном тексте, зависимыми от *Ламрима*. *Ламрим* не является изобретением Атиши или Чже Цонкапы, а пришел в Тибет исключительно по линиям преемственности, восходящим к самому Будде Шакьямуни. «Когда у ученых мудрецов формируется понимание Учения Будды, то для них весь корпус Слова Будды (*gsung-rab*) является *Ламримом* – независимо от того, существует название «Ламрим» или не существует». Более того, как объясняет Пабонгка Ринпоче, учение *Праджняпарамиты*, считающееся высшим и лучшим даром среди всех учений, входящих в Слово Будды, – это не что иное, как *Ламрим*: В нем эксплицитно дается учение об этапах Глубинного Пути (*zab-mo'i lam-gyü gim-ra*), являющееся сущностью 84 тысяч томов собрания Дхармы. А имплицитно там содержится учение об этапах Обширного Пути (*rgya-che-ba'i lam-gyü gim-ra*). Это – истоки двух линий преемственности. Когда учение об этапах Обширного Пути было передано от Майтрейи, старшего из духовных сыновей Будды, его ученику Асанге, а учение об этапах Глубинного Пути перешло от Манджушри к Нагарджуне, образовались две несовпадающие линии преемственности *Ламрима*. Речь идет о линии преемственности учения об этапах Глубинного Пути и линии передачи наставлений об этапах Обширного Пути. Пять трактатов Майтрейи, пять текстов Асанги *об уровнях* и др., а также шесть трактатов Нагарджуны по логике и другие работы вносят ясность в последовательность Пути. Иначе говоря, это *Ламрим Обширного Метода* и *Ламрим Глубинного Воззрения*. Заслуга Атиши состояла в том, что он объяснил суть Дхармы Будды в единстве Обширного и Глубинного *Ламримов*. Наибо-

лее основательное с теоретической и практической точек зрения изложение системы '*Ламрим*' в контексте классических линий преемственности было дано Чже Цонкапой, он оставил три сочинения на эту тему, известные как *Великий Ламрим*, *Средний Ламрим* и *Малый Ламрим*. Сам Чже Цонкапа, которого в Тибете прозвали «вторым Буддой» и «воплощением Манджушри», считал важнейшим из всех своих трудов именно '*Ламрим чен-мо*' (Великий Ламрим). Наш соотечественник, ученый Гомбожаб Цыбиков<sup>1</sup>, опередил более чем на полвека западную науку о буддизме, когда первым в ученом мире понял фундаментальную значимость учения *Ламрим* для изучения буддизма в целом. Он опубликовал в 1910 г. первый монгольский перевод '*Ламрим чен-мо*' Чже Цонкапы. А в 1913 г. сделал с монгольского языка русский перевод первого тома этого произведения, с введением и комментариями<sup>2</sup>. Он планировал также провести философское исследование '*Ламрим чен-мо*', но исторические обстоятельства не позволили ему осуществить этот замысел. Европейская же ориенталистика вплоть до появления перевода четвертой и пятой частей '*Ламрим чен-мо*', сделанного А. Вайманом в 1978 г.<sup>3</sup>, недооценивала значение текстов категории '*Ламрим*', в том числе и труда Чже Цонкапы.

Столь запоздалое внимание к *Ламриму* объясняется, во-первых, состоянием востоковедения в XX в. Общая незрелость мирового востоковедения не позволяла ему выйти на синтетические исследования в области буддизма. Ученые XX в. также были ещё далеки от понимания буддизма как философии и религии в его системной сущности. Эта черта мировой буддологии, которую в начале XX в. отмечал один из выдающихся российских исследователей буддизма, Ф.И. Щербатской, в значительной степени сохранялась вплоть до конца двадцатого столетия. Во-вторых, отставание – до известного времени – мирового востоковедения от российских исследователей в изучении *Ламрима* объясняется также распространенным представлением о том, что *Ламрим* – это учение именно северного буд-

---

<sup>1</sup> Он был первым ученым в истории мирового востоковедения, совершившим паломничество к святыням Тибета и оставившим подробное научное описание этой экспедиции в закрытый мир Тибета.

<sup>2</sup> Цыбиков Г.Ц. Цзонхава и его сочинение «Лам-рим чэн-по» // Избранные труды. – Т. 2. – Новосибирск, 1981.

<sup>3</sup> *Calming the Mind and Discerning the Real* / Transl. by Alex Wayman. – Columbia University Press. – N.Y., 1978.

дизма, специфическое для тибето-монгольской традиции *постепенного Пути Просветления*. Бытует мнение, что ‘Ламрим’, или идея постепенного Пути, не характерна для буддизма в целом. В рамках последнего существуют, как известно, и школы «быстрого Пути» (Чань-буддизм, Дзэн, Дзогчен и другие)<sup>1</sup>. Кроме того, *Ламрим* принято связывать в основном со школой Гелуг. Есть мнение, что практики *Ламрима* предназначены для людей с неразвитыми умственными способностями, тогда как европейских и российских буддистов в буддизме привлекают техники медитации, причем «продвинутой». Не случайно А. Вайман перевел в первую очередь из ‘*Ламрим чен-мо*’ именно те главы, что посвящены теме медитации. Но те, кого в буддизме привлекает, в основном, медитация, недопонимают, что медитация только тогда ведет к трансцендентальному состоянию высшего Просветления, состоянию Будды, когда она проводится **по-умному**. Как это – «медитировать по-умному»? Ответ дается в «Стадиях медитации», написанных Камалашилой на основе трудов Нагарджуны и объясняющих с научной точностью стадии медитации в Махаяне<sup>2</sup>: **«Тот умный, кто желает крайне быстро претворить Всеведение, должен прилагать обдуманые усилия по выполнению его причин и условий»**<sup>3</sup>. Вот в этом суть дела – в создании причин и условий Просветления!

«Быстрый» путь, включая Ваджраяну, в той же мере, что и «постепенный Путь», обоснован принципом причинности и вовсе не исключает аналитической медитации и философских исследований, более того, базируется на трансцендентальной критике обыденного мировосприятия. Сам по себе отказ от концептуального мышления и философского дискурса и применение парадоксальных приемов прямого восприятия реальности – это ещё не Путь, если практикующий **не** опирается в своей практике на собрание необходимых и достаточных причин и условий Просветления. Главные из этих причин и условий – **три основы**, или три основных фактора Пути (Отречение, Бодхичитта и трансцендентальная Мудрость). Исходя из

---

<sup>1</sup> Наиболее последовательно подобная позиция выражена Д. Судзуки в его «Очерках о дзэн-буддизме».

<sup>2</sup> ‘*Стадии медитации*’ Камалашилы базируются на философских взглядах школы Читтаматра (Йогачара).

<sup>3</sup> Stages of Meditation: [commentary] the Dalai Lama; root text by Kamalashila; translated by Geshe Lobsang Jordhen, Losang Choepel Ganchenpa and Jeremy Russel. N.Y.: Snow Lion Publications, 2001. P. 10.

сутр и других классических текстов, таких как ‘Вступление на Срединный Путь’ Чандракирти, ‘Бодхичарья-аватара’ Шантидевы и другие, можно понять, что существует один и тот же Путь, который проходят Будды во все времена. Более того, это именно Путь Махаяны. Как сказал Чандракирти, один из главных представителей высшей философской школы Махаяны Мадхьямики Прасангики, «Шраваки и Пратьекабудды были рождены Буддой; а Будды были рождены из Бодхисаттв, а Бодхисаттвы были рождены из сострадания и Бодхичитты»<sup>1</sup>.

‘Ламрим’ Пабонгка Ринпоче оказал огромное влияние на современный буддизм вообще. Он стимулировал также интерес Запада к тибетскому буддизму и к учению *Ламрим*. Можно даже сказать, что Запад познакомился сначала с текстом *Lam-rim rnam-grol lag bcangs* Пабонгка Ринпоче, а уже потом, благодаря Пабонгка Ринпоче, через его книгу *Lam-rim rnam-grol lag bcangs* – с текстом *Lam-rim chen-mo* Чже Цонкапы. Пабонгка Ринпоче, прежде всего, растолковал и самим последователям буддизма, и «внешним» исследователям, что *Ламрим* – это не чье-то авторское сочинение, будь то Атиша или Чже Цонкапа. *Ламрим* – это классическое учение самого Будды. Но, в отличие от других классических текстов, таких, например, как ‘Абхисамаяламкара’ и др., тексты ‘Ламрим’ обладают «четырьмя видами величия и тремя уникальными качествами». Их нет даже у царя тантр – ‘Гухьясамаджа-тантры’. «Четыре вида величия» учения *Ламрим* – это:

- 1) величие понимания всех учений [Будды] как не имеющих противоречий;
- 2) величие разъяснения того, что всё без остатка Слово Будды является прямым руководством для собственной практики;
- 3) величие, заключающееся в том, что *Ламрим* облегчает понимание конечного замысла Победителя;
- 4) величие, заключающееся в том, что благодаря *Ламриму* сами

---

<sup>1</sup> Цит. по: His Holiness the Dalai Lama. *The Abridged Stages of the Path to Enlightenment* // CHÖ YANG: The Voice of Tibetan Religion & Culture. – № 7, р. 15. В переводе Д. Устьянцева эта строфа переведена неточно: «Шраваки и пратьекабудды рождаются из Могучего [Шакьямуни], Будды рождаются из Бодхисаттв. Из сострадательного же настроения, недвойственности и бодхичитты – рождаются сыновья Победоносного» (см. Чандракирти. Введение в Мадхьямику. – М.: Шечен, 2001. – С. 72).

собой прекращаются большие негативные деяния<sup>1</sup>.

Здесь стоит обратить особое внимание на третий вид «величия Ламрима»: *Ламрим* помогает понять, что смысл всех классических текстов буддизма сводится к изложению метода порождения в потоке сознания трех основных аспектов Пути. Пабонгка Ринпоче цитирует текст «Три основы Пути», переданный Чже Цонкапе самим божеством Манджушри, как говорит предание. В этом тексте «сущностным смыслом Слова Будды» названо Отречение, «Путем, прославленным святыми Сыновьями Победителя», – порождение ума Бодхичитты, «вратами к Освобождению устремленных к нему счастливых» – Совершенное Воззрение (Мадхьямики Прасангики). Здесь также объясняется, что Отречение и Бодхичитта рождаются друг за другом: Отречение служит предпосылкой появления Бодхичитты.

Если будут постигнуты первые три вида величия *Ламрима*, то тогда само собой прекратится возникновение тяжелой кармы отказа от Дхармы, одностороннего предпочтения одних разделов Слова Будды и пренебрежения другими. В этом – четвертый вид величия *Ламрима*.

Пабонгка Ринпоче объясняет, что помимо четырех видов величия учение *Ламрим* обладает тремя уникальными свойствами:

1) это уникальное учение, синтезировавшее все темы Сутры и Тантры и являющееся презентацией Слова Будды в его предметной целостности, без каких-либо упущений;

2) *Ламрим* уникален простотой практической реализации, так как его основой служит объяснение постепенного укрощения ума;

3) он является в особенности священным учением в сравнении с другими учениями, так как содержит драгоценные сущностные наставления, передаваемые по линиям преемственности обоих Гуру-основоположников Махаяны – Майтрейи/Асанги и Манджушри/Нагарджуны<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Rnam-grol lag bcangs-su gtod- pa'i man-ngag zab-mo tshang-la ma nor-ba mtshungs med chos-kyi rgyal-po'i thugs bcud byang-chub lam-gyi rim-pa'i nyams-khrid-kyi zin-bris gsung-rab kun-gyi bcud bsudus gdams-ngag bdud-rtsi'i snying-po zhes bya-ba bzhugs-so/ by Pabongka Rinpoche; compiled by Trijang Rinpoche. – In: Byang-chub lam-gyi rim-pa'i khrid-yig: glegs bam-lnga-pa (Commentaries on the Stages of the Path to Enlightenment: Volume Five). – Yongzin Lingsang Labrang, 2012. – P. 57-64.

<sup>2</sup> Rnam-grol lag bcangs-su gtod-pa'i man-ngag zab-mo tshang-la ma nor-ba mtshungs med chos-kyi rgyal-po'i thugs bcud byang-chub lam-gyi rim-pa'i nyams-khrid-kyi zin-bris gsung-rab kun-gyi bcud bsudus gdams-ngag bdud-rtsi'i snying-po zhes bya-ba bzhugs-so/ by Pabongka Rinpoche; compiled by Trijang Rinpoche. – In: Byang-chub lam-gyi rim-pa'i khrid-yig: glegs bam-lnga-pa (Commentaries on the Stages of the Path to Enlightenment: Volume Five). – Yongzin Lingsang Labrang, 2012. P. 67-72.

Итак, уникальность *Ламрима*, – даже самых его кратких текстов, таких как ‘*Светильник*’ Атиши, – в том, что он является смысловым синтезом всего Слова Будды и всех *шастр* и излагает сущность Учения Будды в логической последовательности этапов Пути, соответствующих практикам трех типов личности. Для тех, кто понимает Учение Будды, всё Слово Будды является *Ламримом*. Иначе говоря, *Ламрим* – это наилучшая форма презентации и сохранения Учения Будды. Особую роль в развитии такой системы сыграли ‘*Светильник*’ Атиши и ‘*Ламрим чен-мо*’ Чже Цонкапы. Пабонгка Ринпоче объясняет, что ‘*Ламрим чен-мо*’ великого Цонкапы является «высшей презентацией всего безупречно целостного учения Чжово (Атиши) в качестве глубинных, особенных, несравненных инструкций, позволяющих реализовать Единство на уровне Более-Не-Учения<sup>1</sup> за одну короткую жизнь в эпоху упадка». При внимательном знакомстве с учениями *Ламрим*, преподанными Чже Цонкапой, Пабонгка Ринпоче обнаруживает в нем также «множество глубинных характеристик, которых не было в произведениях ‘*Ламрим*’, написанных ранними мастерами традиции Кадам».

Начиная с Атиши и его ученика Дромтонпы, возникла традиция воспринимать всё Слово Будды как инструкции, предназначенные для личной практики, – эта традиция и называется «Кадам». Но все же, как говорил Чже Цонкапа, «умение привносить все комментарии в практику появляется с большим трудом», поэтому он инициировал появление новых текстов *Ламрим*, освещавших те или иные практические моменты. В соответствии с личным указанием Чже Цонкапы Его Святейшество Третий Далай-лама Соднам Гьяцо написал текст ‘*Ламрим-сериунгма*’ (‘*Ламрим «Золотой сплав»*’). Великий Пятый в качестве комментария к нему написал ‘*Джампел шел лунг*’ (‘*Ламрим, напрямую полученный от Манджушири*’). Панчен-лама Лосанг Чогьен написал ‘*Де лам*’ (‘*Ламрим, Путь блаженства*’). В качестве комментария к нему досточтимый Лосанг Еше написал ‘*Нюр лам*’ (‘*Быстрый Путь*’). Затем, на основе трех текстов *Ламрим*, написанных Чже Ринпоче, – *Великого Ламрима*, *Среднего Ламрима* и *Малого Ламрима*, – а также на основе названных четырех обнаженных комментариев Лама Нгаванг Драгпа из Дагпо написал текст под названием ‘*Легсунг ньинку*’ (‘*Эссенция благой ре-*

---

<sup>1</sup> Речь идет о состоянии Будды.

чи'). Все вместе эти тексты называются «восемь знаменитых великих руководств по *Ламриму*». Пабонгка Ринпоче подчеркивает, что для эффективной медитации нельзя довольствоваться только одним коренным комментарием, а нужно получить передачу каждого из этих учений-инструкций.

В своем изложении *Ламрима* в 1921 г. Пабонгка Ринпоче придерживался в качестве структурного базиса того тематического разделения материала, которое характерно для '*Ламрим чен-мо*' Чже Цонкапы. Как и '*Ламрим чен-мо*', излагаемое Пабонгка Ринпоче руководство об этапах Пути Просветления имеет четыре базисных раздела<sup>1</sup>. **Первый раздел (2.1.)** – это «Величие автора, объясняемое для того, чтобы показать благородное происхождение учения». **Второй раздел (2.2.)** – это «Величие Дхармы, объясняется ради того, чтобы родилось благоговейное отношение к устным наставлениям». **Третий раздел (2.3.)** – это «Правильный способ слушания и объяснения Дхармы, обладающей величием автора и величием Дхармы». **Четвертый раздел (2.4.)** – это «Последовательность, в какой следует вести учеников благодаря подлинным наставлениям». Если первые три базисных раздела в учении *lamrim nam grol lag bcangs* соответствуют базовой тематической структуре текста '*Ламрим чен-мо*', то подструктура четвертого базисного раздела *Lamrim rnam grol lag bcangs* отличается от текста *Lamrim chen-mo*. Пабонгка Ринпоче в этой части придерживался структуры *Ламрима*, соответствующей версии так называемых «*обнаженных инструкций*» (*dmag-khrid*): он опирается на *Ламрим 'Джампел шел лунг'* и *Ламрим 'Нюр лам'*. В разделе, посвященном объяснению подготовительных ритуалов, в параграфе 2.4.1.1.1.3<sup>2</sup> Пабонгка Ринпоче говорит: «На этот раз я даю учение, увязывая вместе три текста '*Ламрим*'. В каждом из этих трех вариантов '*Ламрим*' имеются свои, непохожие на другие, версии подготовительного учения и ритуала (*sbyog-chos*), объектов

---

<sup>1</sup> В общей структуре нашей книги эта, базисная, часть называется «III. Часть вторая: Базисная часть», и в этой базисной части содержатся четыре основных раздела – разделы 2.1; 2.2; 2.3; 2.4.

<sup>2</sup> Этот параграф называется «Как, расположившись на удобном сиденье в позе, имеющей восемь признаков, выполнять с добродетельным настроением ума практику принятия Прибежища, а после этого – заниматься порождением Бодхичитты и т. д., обращая внимание на то, чтобы эти упражнения действительно влияли на сознание».

Прибежища (skyabs-yul), Поля Заслуг (tshogs-zhing) и т. д. Не следует смешивать эти разные версии»<sup>1</sup>.

Кроме того, в то время как труд Цонкапы больше выражает подход ученого к обоснованию постепенного Пути, Пабонгка Ринпоче концентрирует внимание преимущественно на практических инструкциях, основанных на духовном опыте и предназначенных для последовательной медитации. Поэтому в своем изложении он корректирует структуру '*Ламрим чен-мо*' за счет привлечения структурных разделов других текстов '*Ламрим*': это *обнаженный комментарий* (dmar-khrid) под названием '*Ламрим джампел шел лунг*' (в вариантах центрально-тибетской линии обширной передачи и южной линии сжатых инструкций), который был увязан с *обнаженным комментарием* под названием '*Нюр лам*', написанным Вторым Панчен-ламой Лосангом Еше, а также с '*Семичленным Лочжонгом*' Геше Чекавы, преподанным им в разделе наставлений для высшей личности, где излагается метод *Обмена себя на других*. Вследствие этого логическая структура текста *Lamrim rnam grol lag bcangs* представляет собой гораздо более ветвистое дерево, чем структура *Lamrim chen-mo* Чже Цонкапы. Кроме того, характерную особенность наставлений в *Ламрима*, данных Пабонгка Ринпоче, составляют его инструкции, основанные на собственном переживании (nyams-khrid), а также инструкции из устной традиции (man-ngag) его собственного Учителя, Дагпо Ринпоче. В традиции Дагпо Ринпоче в качестве структурной основы наставлений в *Ламрима* использовался '*Нюр лам*'. Хотя тематическая структура, принятая в этой традиции, прежде не записывалась в письменной форме, Пабонгка Ринпоче тщательно собрал формулировки этой структуры, настойчиво спрашивая их у Дагпо Ринпоче во время публичных учений и индивидуальных наставлений, и, сведя их воедино, записал. «Они являются подходящими по степени подробности и имеют уникальные характеристики, связанные с опытом переживания и спосо-

---

<sup>1</sup> Rnam-grol lag bcangs-su gtod-pa'i man-ngag zab-mo tshang-la ma nor-ba mtshungs med chos-kyi rgyal-po'i thugs bcud byang-chub lam-gyi rim-pa'i nyams-khrid-kyi zin-bris gsung-rab kun-gyi bcud bsdus gdams-ngag bdud-rtsi'i snying-po zhes bya-ba bzhu-gso/ Detailed presentation of the lam rim chen mo of Rje Rinpoche; written on the basis of Skyabs-rje Pha-bong-kha-pa Bde-chen-snying-po's lectures. Compiled by the Ven. Khri-byang Rinpoche in 1957. – Published by: Sermey Library, Sera Monastic University. – Second Edition: 2003. – Printed and Bound by: Classic India Publications, Delhi. P. 112.

бом исполнения, много ни на что не похожих смыслов. Я буду давать объяснение *Ламрима* на основе этой базовой структуры», – сказал он в начале лекций второго дня. Это указывает на то, что значение '*Ламрим намдрол лагчанг*' Пабонгка Ринпоче далеко не исчерпывается комментарием к '*Ламрим чен-мо*' Чже Цонкапы: он имеет, помимо прочих его достоинств, значение источника уникальных сущностных инструкций по медитации, транслирующихся по линии устной передачи. Это делает его наряду с '*Ламрим чен-мо*', в дополнение к нему, классическим источником сущностного учения Будды.

Для своего перевода первого тома (в двух книгах), опубликованного в 2008 г.<sup>1</sup> мы воспользовались тибетским текстом *Lamrim rnam grol lag bcangs*, который опубликован библиотекой "Sermey Library" монастырского университета Сера. Работа над вторым томом ведется также на основе издания *Rnam grol lag bcang s-su gtod-pa'i manngag zab-mo tshang-la ma nor-ba mtshungs med chos-kyi rgyal-po'i thugs bcud byang-chub lam-gyi rim-pa'i nyams-khrid-kyi zin-bris gsung-rab kun-gyi bcud bsdus gdams-ngag bdud-rtsi'i snying-po zhes bya-ba bzhugs-so/* by Pabongka Rinpoche; compiled by Trijang Rinpoche. – In: *Byang-chub lam-gyi rim-pa'i khrid-yig: glegs bam lnga-pa (Commentaries on the Stages of the Path to Enlightenment: Vol. Five)*. – Yongzin Lingsang Labrang, 2012. Это пятый том пятитомника, содержащего восемнадцать текстов '*Ламрим*', которые передает Его Святейшество Далай-лама XIV во время учений на юге Индии (2012-2014)<sup>2</sup>.

В ходе работы над переводом и исследованием мы постоянно сравниваем оригинальный тибетский текст с его европейскими вер-

---

<sup>1</sup> *Ламрим: Освобождение в наших руках (Lam rim rnam grol lag bcangs)* / Пабонгка Ринпоче. Изд. тиб. текста: Триджанг Ринпоче; пер. с тиб., вступ. статья и комм. И.С. Урбанаевой. – Т. I, кн. 1. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2008. 192 с.; *Ламрим: Освобождение в наших руках (Lamrim rnam grol lag bcangs)* / Пабонгка Ринпоче. Изд. тиб. текста: Триджанг Ринпоче; пер. с тиб., комм. и прил. И.С. Урбанаевой. – Т. I, кн. 2. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2008. 214 с.

<sup>2</sup> Передача лунга и комментариев к этим текстам, собранным в виде пятитомного собрания *Ламрим*, планировалась быть завершённой во время второго цикла учения по *Ламриму*, состоявшегося с 25 декабря 2013 по 3 января 2014 года, но Его Святейшество оставил для третьего цикла текст «*Ламрим нам-гроз лагчанг*» Пабонгка Ринпоче и *Ламрим Шамара Ринпоче*.

сиями. Речь идет о немецком варианте, выполненном К. Веллниц<sup>1</sup> на базе английского перевода<sup>2</sup>, автором которого является Майкл Ричардс, ученик известного тибетского ламы, досточтимого Геше Нгаванга Даргье. Безусловно, подобный сравнительный анализ чрезвычайно полезен с точки зрения более точного понимания смысла тибетского текста. В то же время нельзя не заметить, что европейские переводы всё же не всегда точно передают содержательное богатство учения Пабонгка Ринпоче. Тибетский текст, если сравнить его, в частности, с немецким вариантом К. Веллниц, значительно глубже по смыслу, и его чтение доставляет особые, непередаваемые чувства.

Первый том<sup>3</sup> *Lamrim rnam grol lag bcangs*, посвященный объяснению практик «малой личности», охватывает первые тринадцать из двадцати четырех дней знаменитого цикла учения. В той тибетской книге, которой пользовались мы для выполнения своего перевода<sup>4</sup>, впереди самого текста *Lamrim rnam grol lag bcangs* помещено Предисловие<sup>5</sup> (gleng brjod) от библиотеки монастыря Сера. В нем объясняются мотивы задуманной ими серии публикаций оригинальных тибетских текстов и сделано посвящение заслуг. Кроме того, в этой части, предшествующей самой книге Пабонгка Ринпоче, также помещен текст «Краткого намтара» Пабонгка Ринпоче. Сам текст *Lamrim rnam grol lag bcangs* начинается с «Введения» Триджанга Ринпоче. Далее в тексте первого тома содержатся вводные наставления, которые Пабонгка Ринпоче давал в 1921 г. с целью установления у слушателей правильной мотивации слушания учения *Ламрим*. В базисной структуре учения это – часть первая. Далее в тексте первого тома идет изложение основной части наставлений в *Ламриме*. В базисной структуре *Ламрима* это – вторая часть. Итак, вторая,

---

<sup>1</sup> Pabongka Rinpoche. *Befreiung in unseren Händen: eine kurze Unterweisung über den Pfad zur Erleuchtung* / Hrsg. des tibet. Textes: Trijang Rinpoche. Übers. aus dem Engl.: Claudia Wellnitz. – Band 1. München: Diamant Verlag, 1999.

<sup>2</sup> Pabongka Rinpoche. *Liberation in the Palm of Your Hand / Translated by Michael Richards*. – Wisdom Publications. Boston, 1991, 2006.

<sup>3</sup> Европейские переводы *Lamrim rnam grol lag bcangs* издаются в двух томах.

<sup>4</sup> Очевидно, вариант тибетского текста *Lamrim rnam grol lag bcangs*, с которого были сделаны первые европейские переводы, отличаются от издания, сделанного монастырем Сера, поскольку в последнем отсутствует «Краткий намтар Пабонгка Ринпоче», зато содержатся «Воспоминания Рильбура Ринпоче».

<sup>5</sup> Мы опустили в настоящем издании это Предисловие.

основная, часть базисной структуры учения *Ламрим* состоит, как мы уже говорили, из четырех традиционных разделов<sup>1</sup>: «Величие автора, объясняемое для того, чтобы показать благородное происхождение учения»; «Величие Дхармы, объясняется ради того, чтобы родилось благоговейное отношение к устным наставлениям»; «Правильный способ слушания и объяснения Дхармы, обладающей величием автора и величием Дхармы»; «Последовательность, в какой следует вести учеников благодаря подлинным наставлениям». Первые три раздела основной части *Ламрима*, соответствующие традиционной структурной разбивке его содержания, полностью вошли в первый том. Что касается четвертого основной раздела, то первый том завершается объяснением медитаций параграфа (2.4.2.2.1.1.2.2) – «Учение о методе достижения счастья в будущей жизни», содержащего две темы: 1) «Принятие Прибежища – священные врата вступления в Учение»; 2) «Порождение веры в закон кармы – корень счастья и всякого блага».

В этой системе инструкций, предназначенных для практики первого этапа *Ламрима*, Пабонгка Ринпоче при объяснении медитации по теме «Корень Пути – вверение себя Благому Другу» излагает гораздо более подробно, чем это делается в '*Ламрим чен-мо*' Чже Цонкапы, «шесть подготовительных упражнений», предшествующих основной части медитации по теме. Он делает это столь подробно, ибо, по его словам, успех медитации во многом зависит от правильного выполнения этих ритуалов, подготавливающих почву ума к медитации. Эти инструкции, освещающие полезные практические нюансы и имеющие универсальное значение, Пабонгка Ринпоче советует применять в медитации по другим темам *Ламрима*, поскольку они очень важны для эффективного выполнения той или иной тематической медитации. Поэтому мы сочли в своем издании логически оправданной публикацию первого тома в виде двух частей. Том I, часть первая книги '*Ламрим: Освобождение в наших руках (Lamrim rnam grol lag bcangs)*' содержит вышеназванные три основных раздела и часть содержания четвертого раздела общей структуры *Lamrim rnam grol lag bcangs*. Четвертый раздел называется «Последовательность, в какой следует вести учеников благодаря подлинным наставлениям» и содержит две темы («Корень Пути –

---

<sup>1</sup> В соответствии с традицией монастыря Викрамалашила.

метод вверения себя Благому Другу»; «Как после вверения себя Благому Другу тренировать ум: этапы практики»). Какая именно часть четвертого раздела вошла в первую часть первого тома настоящего академического издания? Это как раз структурная часть (2.4.1.1.1), содержащая «Подготовительные ритуалы» и являющаяся, наряду с темой «Как выполнять базисную практику?», одной из двух частей темы «Корень Пути – метод вверения себя Благому Другу».

Первая часть первого тома книги ‘*Ламрим: Освобождение в наших руках (Lamrim rnam grol lag bcangs)*’ завершается подробным объяснением «шести подготовительных ритуалов», предшествующих основной части медитативной сессии. Вторая часть первого тома начинается с инструкций о том, как выполнять основную практику во время медитативной сессии. Эти наставления даются на примере медитации по теме «Корень Пути – метод вверения себя Благому Другу».

Во втором томе Пабонгка Ринпоче объясняет методики медитации для существ со средними и высшими способностями.

Что касается сложной иерархической структуры заголовков *Lamrim rnam grol lag bcangs*, то европейские переводчики вместо многоуровневой иерархии заголовков, которая имеется в оригинальном тибетском тексте, дают упрощенное, одноуровневое, структурное деление его тематического содержания. Мы, в отличие от них, считаем, что сохранить при переводе неизменной оригинальную тематическую структуру – это дело принципиальной важности, поскольку такого рода иерархически выстроенная структура текста отражает логическое строение системы последовательных указаний к духовной практике постепенного Пути Просветления. Знание этой логики служит средством усвоения содержательного богатства *Ламрима* и, следовательно, всей системы Учения Будды, воспринятого в качестве указаний для личной практики, нацеленной на освобождение себя и всех других существ от порочного способа существования, именуемого сансарой.

Итак, текст Пабонгка Ринпоче – это логически точная презентация Учения Будды как универсального Пути Просветления. Путь представлен здесь в его значении общечеловеческой Истины и Ценности. Более того, он принципиально объединяет на онтологической основе Четырех Благородных Истин, доктрины Взаимозависимости

мого Возникновения и закона кармы вселенское человечество и все бесконечное многообразие живых существ. Одновременно с философской глубиной и точностью текст является эмоционально насыщенным и высокохудожественным произведением классической буддийской литературы. Это удивительный по силе духовного воздействия текст, несущий в себе благословение самого Пабонгка Ринпоче, являвшегося реализованным мастером Дхармы, а также Лам, входящих в линии передачи сокровенного духовного опыта и энергии высших реализаций. Сила и духовная чистота благословения, исходящего от тибетского текста, мы надеемся, хотя бы частично, передает сделанный нами русский перевод. Читатели этой книги могут сами убедиться по её прочтению в том, что автор учения, изложенного в *Lamrim rnam grol lag bcangs*, был носителем Учения Будды, не загрязненного какими-либо нововведениями, искажающими суть Дхармы. В особенности – в связи с активным распространением в современном мире некоторых нездоровых идей сторонников догматической линии традиции Гелугпа и вредоносного культа мирского защитника Шугдена – важно обратить внимание на то, что Пабонгка Ринпоче, давая в 1921 г. эти наставления в *Ламриме*, очень точно и детально объясняет – в соответствии с классическими наставлениями – смысл Прибежища в Трех Драгоценностях, дает объяснение и описание Поля Заслуг и объектов Поля Заслуг, в том числе, Защитников Дхармы, при этом настоятельно подчеркивая ненужность и недопустимость поклонения мирским защитникам Учения. Поэтому эта книга Пабонгка Ринпоче, содержащая учение *Ламрим*, расценивается нами как один из подлинных источников, способов передачи и сохранения чистой Дхармы Будды. Она ни в коей мере не дает повода считать её источником упомянутых опасных подходов, искажающих Дхарму и низводящих её до уровня примитивных культов.

#### Литература

1. *Ламрим: Освобождение в наших руках (Lamrim rnam grol lag bcangs)* / Пабонгка Ринпоче. Изд. тиб. текста: Триджанг Ринпоче; пер. с тиб., вступ. статья и комм. И.С. Урбанаевой. – Т. I, кн. 1. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2008. 192 с.
2. *Ламрим: Освобождение в наших руках (Lamrim rnam grol lag bcangs)* / Пабонгка Ринпоче. Изд. тиб. текста: Триджанг Ринпоче; пер. с тиб., комм. и прил. И.С. Урбанаевой. – Т. I, кн. 2. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2008. 214 с.
3. Цыбиков Г.Д. Цзонхава и его сочинение «Лам-рим чэн-по» // Избранные труды. – Т. 2. – Новосибирск, 1981.

4. Чандракирти. Введение в Мадхьямику. – М.: Шечен, 2001.
5. Calming the Mind and Discerning the Real / Transl. by Alex Wayman. – Columbia University Press. – N.Y., 1978
6. His Holiness the Dalai Lama. *The Abridged Stages of the Path to Enlightenment*// CHÖ YANG: The Voice of Tibetan Religion & Culture. – № 7.
7. Rnam grol lag bcangs su gtod pa'i man ngag zab mo tshang la ma nor ba mtshungs med chos kyi rgyal po'i thugs bcud byang chub lam gyi rim pa'i nyams khrid kyi zin bris gsung rab kun gyi bcud bsdus gdams ngag bdud rtsi'i snying po zhes bya ba bzhugs so / Detailed presentation of the lam rim chen mo of Rje Rinpoche; written on the basis of Skyabs-rje Pha-bong-kha-pa Bde-chen-snying-po's lectures. Compiled by the Ven. Khri-byang Rinpoche in 1957. – Published by: Sermey Library, Sera Monastic University. – Second Edition: 2003. – Printed and Bound by: Classic India Publications, Delhi.
8. Rnam grol lag bcangs su gtod pa'i man ngag zab mo tshang la ma nor ba mtshungs med chos kyi rgyal po'i thugs bcud byang chub lam gyi rim pa'i nyams khrid kyi zin bris gsung rab kun gyi bcud bsdus gdams ngag bdud rtsi'i snying po zhes bya ba bzhugs so/ by Pabongka Rinpoche; compiled by Trijang Rinpoche. – In: Byang chub lam gyi rim pa'i khrid yig: glegs bam lnga pa (Commentaries on the Stages of the Path to Enlightenment: Volume Five). – Yongzin Lingsang Labrang, 2012. P. 587.
9. Pabongka Rinpoche. *Befreiung in unseren Händen: eine kurze Unterweisung über den Pfad zur Erleuchtung* / Hrsg. des tibet. Textes: Trijang Rinpoche. Übers. aus dem Engl.: Claudia Wellnitz. – Band I: Diamant Verlag, München, 1999.
10. Pabongka Rinpoche. *Liberation in the Palm of Your Hand* /Translated by Michael Richards. – Wisdom Publications, Boston, 1991, 2006.
11. Stages of Meditation: [commentary] / the Dalai Lama; root text by Kamalashila; transl. by Geshe Lobsang Jordhen, Losang Choepel Ganchenpa, and Jeremy Russel. – N.Y.: Snow Lion Publications, 2001.

© А.Ц. Гулгенова

### **Жизнеописание некоторых авторов историко-философских источников средневекового Тибета и Монголии**

История возникновения различных религиозно-философских учений, буддийских и небуддийских школ и сект имела особое значение в средневековой тибетско-монгольской традиции. Благодаря этому сформировался особый жанр литературы, который в европейской буддологической литературе более известен в санскритском варианте как «сиддханта», среди тибетских, монгольских и бурятских ученых используется под термином «дубта» (тиб. grubmth'a).

Произведения этого жанра тибетских и монгольских мыслителей XVIII – начала XIX в. были направлены на овладение, комментиро-

вание и пропаганду древнеиндийского философского наследия буддизма. Так, в отдельные исторические периоды в разных областях Тибета был написан ряд произведений, восходящих к более ранним прототипам санскритоязычной традиции. Обобщая и перерабатывая буддийскую философию с позиций своего времени, средневековые авторы написали огромное количество оригинальных работ, многие из которых получили признание и распространение в Тибете. Таким образом, на сегодняшний день эти труды являются одними из основных тибетских источников по истории философии и религии Древней Индии, однако до сих пор остаются малоизученными. В этой связи имеет смысл сделать небольшой акцент на библиографическом анализе авторов Тибета и Монголии XVII-XVIII вв. и отдельно на жизнеописании наиболее ярких мыслителей того времени Кунчен Жамьян Шадпы, Чжанжа Ролби Дорже и Туган Лобсан Чойжи Нимы.

Так, в начале XVIII в. выдающийся монгольский ученый из местности Амдо (Кукунор) Сумба-хамбо Ешей-Балчжор (1704-1788) написал, пожалуй, первую крупную историко-философскую работу в Монголии под названием «Краткое обозрение различий философских взглядов» (тиб. Tsad ma sde bdun gyi snyin nor dang/ grub mtha'i gnam bzhas nyung 'dus.), в которой дал анализ взглядов и теории познания буддийской философии вообще, ее четырех основных школ в частности.

Крупнейший представитель монгольской философской мысли XIX в. Агван-Балдан (1797-1864), известный под именем Балданцоржи, является автором комментария на основной трактат по философии школы вайбхашика «Абхидхармакоша» под названием «Кладезь счастья для определенных мудрецов, объясняющий некоторые вопросы высочайшей Абхидхармакоши» (тиб. chosmngonpa'Imdzodkyidogsdpvodblogsarroltsad); Лобсан-Балдану принадлежит другой известный комментарий – «Золотой ключ, делающий различие пяти скандх» (тиб. phung po lnga'i rab byed ky'i 'grel pa gser gyi lde mig).

Агван-Балдан также является автором сочинения «Достояние просветленных учеников, развязывающих трудный узел смысла комментариев философских взглядов» (тиб. grub mtha'i chen mo'i mchan 'grel bka' gnad mdud grol blo gsal gces nor zhes bya ba bzhus so), составленного в виде комментария в трех частях к большому

историко-философскому трактату Кунчен Жамьян Шадпа Дорже (1649-1723) «Трактовка сиддханты» (полное тибетское название трактата «grub mtha'i rnam bzhad rang gzhan grub mtha'i kun dang zab don mchog tu gsal ba kun bzang shing gi nyi ma lung rigs rgya mtsho, skye dku'i re ba kun skong zhes bya ba bzhungs so»).

К категории историко-философской литературы жанра сиддхан-та в Монголии относятся такие сочинения, как «Драгоценные четки, /повествующие/ в стихах сиддханту» Ешей-Цэринжаба, иначе Кичиенгуй Ригцзин-Цэбжид-Дорчжэ (XIX в.); «Драгоценные четки – сущность пяти частей астрологии» (тиб. Grub mtha'i tshing bcad rin chen 'phren ba)<sup>1</sup> Ханчин-габжи Лобсан-Дорчжэ (род. в 1790 г.) из Сайнхановского аймака, «Комментарии на основные понятия сиддханты» (тиб. Grub mtha'i rtsi skyi yan lag lnga bsdus kyi rnam bzhag nor bu 'phreng ba)<sup>2</sup>, «Критический разбор философских взглядов» (тиб. Grub mtha'i rtsa ba'i tshing 'grel)<sup>3</sup>, «Комментарии на основы взглядов разных школ» (тиб. Grub mtha'i dogs slong) и др. В этих произведениях также кратко излагались некоторые положения раннебуддийских философских школ.

Во второй половине XIX в. сиддханты Кунчен Жамьян Шадпы и Чжанжа Ролби Дорже стали предметом изучения и перевода отечественных востоковедов. Так, некоторые положения сиддханты Кунчен Жамьян Шадпы фрагментарно были переведены В.П. Васильевым и опубликованы под названием «Изложение философских систем буддизма» в книге «Буддизм, его догматы, история и литература» [Васильев В.П. 1869. 353 с.]. Здесь им кратко были рассмотрены философские воззрения четырех школ: вайбхашики, саутрантики, йогачаров и мадхьямики.

По свидетельству В.П. Васильева, после смерти В.В. Горского осталась рукопись не оконченного им перевода сиддханты Чжанжа-хутухты [Васильев В.П. 1869. С. 260]. В данном случае имеется в виду сиддхант Чжанжа Ролби Дорже под названием «Прекрасное украшение счастливой религии Шакьямуни и различия сиддхант» (тиб. grub -pa'i mth'a rnam -par bzhag -pa'I thub bstan lhu -po'i mdzes rgyan shes bya -ba bzhugs so). К сожалению, этот перевод не был опубликован.

---

<sup>1</sup> Это сочинение входит во 2-й том сумбума Ригцзин-Сибжид-Дорчжэ.

<sup>2</sup> Это сочинение входит в 3-й том сумбума Лобсан-Дорчжэ.

<sup>3</sup> Это сочинение входит в 1-й том сумбума Лобсан-Чойдапа.

Огромный вклад в дело распространения буддийского учения и его развития внес бурятский ученый Кенсур Хамбо-лама Гоман дацана Агван Нима Ринпоче (род. 1907 г.). В г. Варанаси он написал большой труд по истории буддизма «Освещение цитат из классических источников по истории буддизма».

В 1962 г. группой бурятских ученых (П.И. Хадаловым, Л.Ж. Ямпировым и Б.Д. Дандароном) было опубликовано «Описание сочинений Гунчен-Чжамьян-Шадпа-Дорчже», в котором дана общая характеристика произведений тибетского ученого, включенных в 15 томов. В 1968 г. были опубликованы 2 главы «Источника мудрецов», составленного в 1741-1742 гг. коллегией монгольских ученых во главе с Чжанжа Ролби Дорже и другими учеными Тибета, с переводом на русский язык бурятскими учеными Б.Д. Дандароном и Р.Е. Пубаевым. Однако в этих работах лишь упоминается о сиддханте. Наконец, в 80-х гг. авторским коллективом в составе Р.Е. Пубаева, Р.Н. Крапивиной, В.Н. Пупышева, Д.И. Бураева и Т.Г. Рабданова была начата работа по переводу на русский язык «Хрустального зеркала» Туган Лобсан Чойжи Нимы. Однако на данное время опубликованы лишь перевод главы Сакьяпа, выполненный Р.Н. Крапивиной, и исследования по школе Ньингмапа в переводе И.Р. Гарри.

В данной статье полагаем целесообразным провести биографическое исследование по тибетским авторам XVIII в., которые внесли огромный вклад в развитие буддийской историко-философской литературы. Именно благодаря их творениям мы не только можем соприкоснуться с историей формирования и распространения буддизма в Индии, Тибете, Китае, Монголии и других странах, но и черпаем знания об истории и философии буддийских школ этих стран.

Согласно Гончог-Чжигмэд-Ванбо, почетное прозвище Жамьян Шадпа Агван Цзондуй получил в результате «поразительного случая, происшедшего с ним в храме Большого Чжу, «святая святых» Лхасы: старинное рисованное изображение на стене храма, по свидетельствам очевидцев и самого Агван Цзондуя, отчётливо улыбнулось ему, стоящему напротив. Поражённые монахи с тех пор стали называть Агван Цзондуя – Жамьян Шадпа, что с тибетского можно

перевести как «Улыбающийся Манджугхоша»<sup>1</sup>. Это имя затем закрепилось и за линией его перерожденцев, а основателя этой линии стали называть первым Жамьян Шадпой. Н.В. Цырепилов предполагает, что, возможно, его звали Жамьян Шадпа задолго до того случая и, конечно, можно предположить, что эта история поздняя выдумка, отражающая признание величайших заслуг этого человека. Ведь, как известно, Бодхисаттва Манджушри рассматривается буддистами Махаяны как персонификация аспекта праджни, или высшей мудрости, выводящей ум за грани обыденных понятий.

Согласно комментарию Н.В. Цырепилова, ещё один почетный титул, который Жамьян Шадпа получил от своих почитателей, переводится с тибетского как «Всеведущий». В Монголии, а также среди бурят, основатель Лаврана был более известен как Гунчен-лама. Этот титул говорит о широком спектре применения мудрости его носителя, что совершенно справедливо в случае с Жамьян Шадпой.

По материалам источника «Брод, ведущий к удивительно благому уделу», Агван Цзондуй родился в год желтой земли-крысы (1648) в местности Динрин, что недалеко от амдоского монастыря Браггар (тиб. brag gar). Местный астролог посоветовал родителям отдать новорожденного на воспитание родственнику-монаху. Его дядя по отцовской линии Соднам Лхундуб обучил будущего грамоте, которую тот освоил с феноменальной быстротой. Сообщается, что уже в раннем детстве он обучался ритуалам, чтению текстов, а в тринадцать лет принял обет гэцула. В шестнадцать лет он приступает к изучению сочинений йогов, а с восемнадцати лет (1667-1669) начал обучаться у ламы Жалсарая Римпоче, занимаясь наряду с философией йогов, медициной, а также изучая санскритский язык.

В возрасте двадцати одного года Агван Цзондуй поступает послушником на факультет Гоман монастыря Брэйбун, главой которого он станет через тридцать два года. В течение трех лет (1671-1674) он изучает основные философские разделы буддизма: «Праджняпарамита», «Абхидхармакоша», «Виная», «Хинаяна» и «Махаяна», а также «Большой Ламрим». В двадцать пять лет он сдает экзамены на степень «габжи», после чего приступает к изучению философии «Винаи» под руководством Баранза-дана.

---

<sup>1</sup> Гончог-Чжигмэд-Ванбо. Повествование о жизни всеведущего Чжамьян-Шадпий-Дордже, могущественного ученого и сиддха, называющегося «Брод, ведущий к удивительно благому уделу» (пер. с тиб. яз. Н.В. Цырепилова).

В 1674-1678 гг. Кунчен Жамьян Шадпа Дорже совершенствовал свои познания в области философии йогов под руководством Лодой Чойдона, изучал теорию разума по «Абхидхарме» и «Логике» Дигнаги и Дхармакирти. В 1679 г. изучает теорию «Шуньи» мадхьямиков. В тридцать два года (1681) в монастырях Галдан и Брейбун познает тантрийское учение.

Учеба на тантрийском факультете и годы, проведенные в скитаниях по монастырям – обычный способ повышения образования в средневековом Тибете, и, наконец, двадцатидвухлетнее отшельничество на горе Гэпэл. За все эти годы Агван Цзондуй дал огромное количество устных проповедей и посвящений в тайные практики, написал большую часть своих сочинений по широчайшему спектру знаний. Время от времени Агван Цзондуй прерывает отшельничество и принимает участие в жизни родного факультета.

В 1684 г. по рекомендации своего учителя Лодой Чжамцо он посетил монастырь Галдан, где читал лекции по теории Праджняпарамиты и Мадхьямики. На следующий год он был приглашен для консультации в главную резиденцию Далай-ламы VI (1683-1706) Поталу по вопросам философии и религиозной мистики буддизма.

Его первые ученые труды вышли в 1686 г. и позже вошли в первый том собрания сочинений. В тридцать девять лет (1688) он закончил комментарии к «Большому Ламриму», а через три года (1691) начал писать свою знаменитую «Историю философии» (тиб. grubmtha' chenmo), которая вошла в XIV том его собрания сочинений. В 1689 г. Кунчен Жамьян Шадпа Дорже получил княжеский титул, установил личный контакт с Далай-ламой VI.

После назначения в 1700 г. Агван Цзондуя настоятелем факультета Гоман его общественные позиции усилились. Из просто уважаемого ученого монаха Агван Цзондуй превращается в весьма высокопоставленное должностное лицо с правом участия в обсуждении важных государственных вопросов.

В 1702 г. по просьбе Дэсрид Санчжай Чжамцо им был написан фундаментальный труд по логике «Цадма Намдал». Чуть позже, в 1709 году по возвращении в родные края после нескольких десятков лет учёбы и подвижничества в Центральном Тибете по приглашению семьи влиятельного монгольского хана, чьи кочевья располагались на месте расположения Лаврана, им был основан монастырь Лавран [Хадалов П.И. 1962, с. 4]. С самого начала Лавран за-

думывался как цитадель образцовой учёности, как точный пример классических буддийских университетов Индии первого тысячелетия нашей эры.

Основание Лаврана стало одним из самых крупных достижений Жамьян Шадпы, символом его трудов и усилий не только в сфере идей и концепций, но и в материальной области политической прагматики.

В 1710 г. Кунчен Жамьян Шадпа написал сочинение по теории Праджняпарамиты, являющееся одним из самых крупных его научных трудов. А в 1712 г. он получил почетное имя Гоман Эрдэни Номун Хан [Там же, с. 5].

Кунчен Жамьян Шадпа I, согласно «Повествованию», скончался после непродолжительной болезни в самом начале 1721 г. в возрасте семидесяти трёх лет. В «Описании сочинений» П.И. Хадалова, Л.Ж. Ямпилова и Б.Д. Дандарона приведен иной вариант дат рождения и смерти Кунчен Жамьян Шадпы. По их мнению, он родился в 1649 г. и умер на семьдесят четвертом году жизни в 1723 г. [Там же, с. 125]. Группой бурятских учёных впервые в наиболее полной форме были раскрыты масштабы письменного наследия Кунчен Жамьян с выходом в 1962 г. научного описания его трудов, входящих в собрание сочинений лавранского издания [Хадалов П.И. 1962. 125 с.].

Кунчен Жамьян Шадпа Дорже был универсальным ученым. В 15 томах его собрания сочинений находятся трактаты по языкознанию, логике, истории, истории философии, философии мадхьямиков, йогачаров, исследования по Абхидхарме и другие.

Вспомним, что впервые имя Жамьян Шадпы попало на страницы работ европейских исследователей тибетского буддизма в XIX в. благодаря его изложению философских систем в жанре сиддханта. И сейчас эта работа является объектом исследования целого ряда буддологов. Его работы по всем остальным большим буддийским наукам – Праджняпарамите, Абхидхарме и Винае – считаются классическими в традиции желтошапочников. В последнее время в науке получает признание вклад Жамьян Шадпы в области санскритской и тибетской филологии. По крайней мере, одно научное исследование в этой области включает в свою орбиту ряд его работ по орфографии, лексикологии и поэтике [Pieter C.V., 1993]. Н.В. Цыремпилов утверждает, что даже самый поверхностный анализ сочинений Жамьян Шадпы говорит о том, что специалисты упускают ещё один из аспектов его личности – тантрийский, ведь основную

часть собрания его сочинений в 15 томах занимают многочисленные инструкции к тантрийским практикам и ритуалам. Совсем не исследованы работы Жамьян Шадпы по иконографии, агиографии, сакральной географии и библиографии.

Биография Жамьян Шадпы Агван Цзондуя «Брод, ведущий к удивительно благому уделу», вероятнее всего, является самым полным источником сведений о его жизни, а перевод Н.В. Цыремпилова, представленный выше, является первым научным переводом этого произведения тибетской словесности. Несмотря на то, что отдельные материалы биографии, носящей подзаголовок «Брод, ведущий к удивительно благому уделу», так или иначе использовались специалистами в области тибетской истории, основной её массив до сих пор так и не затронут.

Биографическое сочинение «Повествование о жизни Всеведущего Жамьян Шадпы Дорже, могущественного учёного и сиддха, называющееся «Брод, ведущий к удивительно благому уделу», входит во второй том (тиб. «kha») собрания сочинений Жамьян Шадпы II Гончог-Чжигмэд-Ванбо. Оно отпечатано ксилографическим способом на тибетской бумаге, содержит 123 листа формата 46 x 8,5 см. Каждая страница имеет внутреннюю рамку формата 43 x 6 см, внутри которой расположено шесть строк текста, написанного чёрной тушью, за исключением листа 1, сторона recto которого является титульной, а сторона verso имеет пять строк, и стороны recto листа 123, имеющего две строки текста. Кроме того, сторона verso листа 1 и сторона recto листа 2 имеют по два изображения, Маньчжуши и Чже Цзонхавы, Хайдуба и Чжамьян-Шадбы I соответственно. На левом краю стороны recto каждого листа, кроме листа 1, расположены вертикальные надписи в следующей последовательности: тибетская буква «kha», означающая, что сочинение входит во второй том собрания сочинений, номер листа и тибетская транскрипция санскритского слова «Nāsavajra» – скрещенная ваджра. Пагинация листа 1 размещена на стороне verso.

В кратком колофоне, помещённом в конце сочинения, говорится, что «Повествование» написано Гончог-Чжигмэд-Ванбо в год земли-тигра, что, без всяких сомнений, учитывая годы жизни автора, соответствует 1758 г. европейского летосчисления.

Сочинение состоит из введения, 10 глав и заключения. В конце каждой главы имеется стихотворное заключение, в традиционной

метафоричной манере, делающее общий вывод обо всём изложенном. Кроме того, стихотворные отступления имеются и внутри глав. Автор широко использует цитаты из других произведений, комментируя какое-либо событие. В этом случае название цитируемого сочинения в большинстве случаев аккуратно указывается.

В Отделе памятников письменности Востока ИМБиТ СО РАН в коллекции М II под инвентарным номером 230 в единственном экземпляре хранится рукопись подстрочного монгольского перевода «Повествования». Рукопись эта уникальна и подтверждается тем фактом, что подобного монгольского перевода пространной биографии Жамьян Шадпы I нет в большинстве других монгольских коллекций мира.

Данная рукопись представляет собой 210 листов плотной серой китайской бумаги формата 43×10 см. Текст нанесён с обеих сторон каждого листа чёрной тушью в тридцать строк на страницу, за исключением страницы 2 г, которая содержит 21 строку, и последних листов, содержащих 26-27 строк. Каждая страница имеет внутреннюю рамку размером 35×7,5 см. Титульная страница имеет две внутренние рамки. В рамках содержится название рукописи, которое является калькированным переводом названия тибетского оригинала «Mergen šidi-ten-ü erketü qamuγ-i ayiladuγči ‘jam dbiangs bžad-ba’i rdo-gje-yin gegen-ü tuγuγi γayiqamšiy sayin qubitan-u oγuqu-yin jiq-a kemeγdekü oγušibai». Листы рукописи не подшиты. Пагинация полистная, монгольская, буквенная, за исключением f. 25 г, пагинация на которой выполнена монгольской транскрипцией тибетской транскрипции монгольского числительного: hō rin tabhu, и ff. 26г–29г, которые содержат пагинацию монгольской транскрипцией тибетских числительных: nêr druḡ, nêr bdun, nêrbḡiad, nêrdḡu. На последней странице колофон обрывается. Утеряны последние листы, которых, судя по записи карандашом на титульной странице, должно было быть 212. Края рукописи потрёпаны, однако текст находится в удовлетворительном состоянии, кроме последнего листа рукописи, текст которого местами невозможен для чтения.

В колофоне не указана дата написания рукописи, и представляется затруднительным датировать её по косвенным данным. Кроме того, достаточно сложно точно определить, кто является заказчиком этого сочинения. Здесь сообщается, что перевод был осуществлён в строгом соответствии с наставлениями Чойчжи Одсэра и принципа-

ми, изложенными в «Источнике мудрецов» Чжанчжа-хутухты Ролби Дорже.

В мировой буддологии имя Жамьян Шадпы ассоциируется с фундаментальными трактатами по Прамане, или буддийской теории познания, Мадхьямике и по истории философии и религии древней Индии, Тибета, Китая, Монголии и других стран. Выдающиеся достижения Жамьян Шадпы в этих областях иллюстрируются фактом включения его работ по этим дисциплинам в учебные программы ряда передовых философских факультетов двух крупнейших монастырей традиции Гелуг.

История перерожденцев пекинского хутухты Чжанжа Ролби Дорже (тиб. *lcsang skya rolpa'irdog je*) (1717-1786) была также составлена Жамьян Шадпой II по имени Гончог-Чжигмед-Ванпо (1728-1791) (тиб. *dgon mchog 'jigs med dbang po* в 1776 г. Это сочинение входит в полное собрание сочинений Гончог-Чжигмед-Ванпо и занимает 121 лист, на которых изложены биографии 14 лиц, считающихся предшествовавшими перерожденцами Чжанжа Ролби Дорже [Востриков А.И. 1962, с. 74].

В кратком введении Гончог-Чжигмед-Ванпо доказывает, что Чжанжа Ролби Дорже является воплощением Будды. После чего переходит непосредственно к перечислению перерождений Ролби Дорже:

- 1 – архат Чунда (*Arhat Cunda*, л. 466-5а6);
- 2 – ачарья Шакьямитра (*a carya Sa kya mit ra*, л. 5а6-5б6);
- 3 – махасиддха Дарпана-ачарья (*mahasiddha Darpana-acarya*, л. 5б6-6б1);
- 4 – переводчик Каба Балцег (тиб. *ska ba dpal brtsegs*, VIII в., л. 6б1 б);
- 5 – ньингмапинский ученый и практик Лхаже Добугпа (тиб. *lharjesgro sbugpa*, 1074-1134, л. 6б6-8б3),
- 6 – Сисириба (тиб. *sisiriba*, лл. 8б3-9а3);
- 7 – Ланританба (тиб. *glang ri thang pa*, 1054-1123, л. 9а3-11а3);
- 8 – Пагба-лама Лодой Жалцан (тиб. *'phags pa bla ma blo gros rgyal mtshan*, 1235-1280, л. 11а3-22б3),
- 9 – Лама-дампа Соднам Жалцан (тиб. *bla ma dam pa bsod nam rgyal mtshan*, 1312-1375, л. 22б3-35а3);
- 10 – Чжачен Шойже Шакья Ешей (тиб. *byams chen chos rje shakya ye shes*, 1354-1435, л. 35а3-40б1), ученик Цзонхавы, основатель монастыря Сэра;
- 11 – Сэра-жебзун Шойжи Жалцан (тиб. *se ra rje btsun shos kyi*

rgyal mtshan, 1469-1546, л. 4061-60а6);

12 – Контон Балжор Лхундуб (тиб. khon ston dpal 'byor lhun grub, 1561-1637, л. 60а6-8564);

13 – Чойже Дагпа Одэр (тиб. chos rje grags pa 'od zer, л. 8564-87а6);

14 – Чжанжа Агванн Лобсан Чойдан (тиб. lcang skya ngag dban blo bzang chos ldan, 1642-1714, лл. 87а6-121а8), пекинский хутухта Чжанжа-лама I.

Все эти лица считаются прежними воплощениями Чжанжа Ролби Дорже (тиб. lcangs kya rolpa'i rdo rje, 1717-1786) Чжанжа-ламы II, но настоящая династия перерожденцев Чжанжа-хутухт и их порядковый счет начинается с Чжанжа Агван Лобсан Чойдана [Там же, с. 211].

Другое имя Чжанжа Ролби Дорже (тиб. lcang skya rolpa'i rdo rje) – Чжанжа Ешей-Дамби-Донмэ (тиб. lcang skya ye shes bstan pa'i sgron me). Он родился в год огня – курицы в местности Чанкья в области Амдо. По происхождению – монгол. В возрасте семи-восьми лет, сразу после страшных волнений кукунорского восстания 1723-1724 гг., Ролби Дорже учился в Гонлуэ и уже к семнадцати годам получил титул «государственного наставника» – «тиши». Вскоре после первой поездки в Тибет в свите Далай-ламы VII в середине тридцатых годов XVIII в. и принятия высших монашеских обетов гэлонга в монастыре Ташилхунпо, Ролби Дорже во главе специальной комиссии приступает к гигантской работе по переводу Данчжура на монгольский язык, проделанной в течение периода с 1736 по 1744 г. Через четверть века Ролби Дорже вновь предпринял подобную работу – это был перевод Ганчжура на маньчжурский язык (1772-1779).

Научная деятельность Ролби Дорже была весьма многообразной и ориентированной в значительной степени на нужды центрально-азиатского региона, что выражалось, например, в составлении известного словаря «Источник мудрецов», который специальная комиссия в 1741-1742 гг. перевела на монгольский язык. Он являлся инициатором, издателем и главным редактором упоминавшегося ранее тибетско-монгольского терминологического словаря «Источник мудрецов». В составе комиссии участвовала коллегия из сорока образованнейших переводчиков.

Как отмечает Б.Д. Дандарон, при подробном рассмотрении всех разделов «Источника мудрецов» оказалось, что он по существу не является терминологическим словарем в современном научном по-

нимании, а представляет собою скорее краткую энциклопедию буддизма. Так, в «Источнике мудрецов» дана система терминов пяти отраслей буддийского знания (философии, логики, языкознания, технологии и медицины). Во вводной части к первому разделу – «Парамита» – изложена теория перевода буддийских сочинений с тибетского на монгольский язык. Вообще «Источник мудрецов» можно рассматривать как краткое изложение всех разделов Данчжура. Сочинение содержит краткое изложение многих вопросов буддийской философии, базирующихся на всем комплексе знаний, накопленных столетиями многими поколениями индийских и тибетских мыслителей [Дандарон Б.Д. 1968, с. 3]. Чжанжа Ролби Дорже принадлежит составление пятиязычного тибетско-китайско-монголо-санскритско-уйгурского словаря.

В трактате «Различия сиддхант» Чжанжа Ролби Дорже разработал общую и частную методику анализа различия взглядов разных религиозно-философских систем – буддийских и небуддийских. Частная методика предусматривает анализ и характеристику взглядов каждой школы в отдельности. Общая методика разделена на пять аспектов: 1) значение слова «сиддхант»; 2) содержание сиддханта; 3) различие «внешней» (небуддийской) и «внутренней» (буддийской); 4) классификация терминов; 5) классификация собственно сиддхант.

Во введении к сочинению «Различия сиддхант» (л. 1-17) Чжанжа Ролби Дорже дал теоретическое обоснование классификации небуддийских и буддийских религиозно-философских школ и взглядов и разработал общую и частную методику. В целом это двухтомное сочинение Чжанжа Ролби Дорже является вершиной историко-философского мышления тибетцев и монголов XVIII в., теоретические и методические положения его в дальнейшем стали классическими и хрестоматийными.

В период правления императора Цян Луна Чжанжа Ролби являлся главным придворным ламой китайских буддистов в Пекине. Это говорит о том, что он был выдающимся учёным и тонким политиком, влиявшим на духовные и культурные связи обширного региона – от Лхасы до Пекина. Чжанжа Ролби Дорже считается вторым пекинским хутухтой, то есть духовным подвижником, плоды деятельности которого проявились на религиозном поприще, в отличие от гэгэна – титула, присуждаемого тем, чей вклад отмечен на светском поприще [Джанжа Ролби Дорже. 1997, 136 с.].

Обширнейшая биография о нем составлена его учеником Туган Лобсан Чойжи Нимой (1737-1802). Она носит заглавие «khyab bdag rdo rje sem sdpa'i ngo bo dpal ldan bla ma dam pa ye she sbstan pa'i sgron me dpal bzang po'i nam par thar pam do cem brjod pad gel dan bstan pa'i mdzes rgyan» и помещена в первом (241 л.) и во втором (245 л.) томах полного собрания сочинений Туган Лобсан Чойжи Нимы. Экземпляр этого собрания сочинений, изданного в монастыре Гонлуне в Амдо, имеется в библиотеке Ленинградского государственного университета (Ху I. Q 344).

Еще одна подробная биография Чжанжа Ролби Дорже принадлежит Чубсанба Агван Тубдан Ванчугу (тиб. chub zang pa ngag dbang thub bstan dbang phyug) (род. 1736 г.), который дважды занимал место настоятеля монастыря Гумбума. Биография была написана в 1788 г. и издана в Пекине. Экземпляр этого издания имеется в Институте народов Азии, Ст. фонд, № 436. Краткие биографические сведения о Чжанжа Ролби Дорже сообщаются в Дэбтэр-онбо (т. I, л. 78а6-79а5), в «хронологической таблице» Сумба-хамбо, а также в Дэбтэр-гьяцо (т. «ка», л. 78а6-79а5) [Туган Лопсан-Чойкьи-Ньима. 1995, с. 5].

Знаменитый ученик Чжанжа Ролби Дорже – Туган Лобсан Чойжи Нима родился в год огня-змеи (1737) в местности Пхарод – Лантру, в роду Пунцок-Лутпар-Трати. В раннем возрасте он получил от Нгаван Гэлэк-Гьяцо из Дэгу обеты буддиста-мирянина.

Тибетской грамоте Туган обучался у младшего главы рода Марцан Лобсан Чойцзина. В возрасте десяти лет от известного ученого и настоятеля монастыря Гонлун, основанного в 1604 г., Сумба-хамбо Ешэй-Балчжора (1704-1788) Туган получил первые наставления в Учении. Учился он в монастырской школе дхармы – Чойра (тиб. chosgrwa) в Гонлуне, где показывал огромные успехи в овладении науками.

В год земли-змеи Туган, которому было двенадцать лет, встретился с приехавшим по приглашению в Гонлун Всезнающим Чжанжа-хутухтой Ролби Дорже. От него Туган получил монашеские обеты гэцула. Со времени первой встречи Ролби Дорже и Туган очень сблизились и были в дальнейшем тесно связаны общей деятельностью. Как свидетельствует история их отношений, чувство почитания ученика к учителю не угасло до самой смерти [Востриков А.И. 1962, с. 279]. Туган написал биографию Ролби Дорже, о которой упоминалось ранее.

В девятнадцать лет, в год дерева-свиньи (1755) Туган отправляется в Лхасу, на поклонение Далай-ламе IV. Там он поступает учиться в Гоман-дацан монастыря Дрэпун. Там же он встречается со II Чжамьян Шадпой Гончо-Чжигмед-Ванпо (1728-1791).

В возрасте двадцати одного года Туган получил ученую степень геше и вскоре после этого (в том же году) принял высшие монашеские обеты гэлонга от Ролби Дорже, который в 1757 г. совершал свою вторую поездку в Центральный Тибет с целью отыскания будущего VIII Далай-ламы Чжампэл-Гьяцо (1758-1804). С этого времени он следовал во всем своему учителю, ведя активную религиозную и политическую деятельность.

Двадцати трех лет в год земли-зайца (1759) Туган был назначен правительством области Уй настоятелем монастыря Шалу – одного из самых крупных центров образования и книгопечатания области. После двух лет службы, в год железа-змеи (1761), он возвращается в Амдо, в Гонлун, и «в соответствии с желанием великого настоятеля Сумба-хамбо и других учителей и учеников садится в кресло настоятеля» [Туган Лопсан-Чойкьи-Ньима. 1995, с. 5].

В 1763 или в 1764 г. Амдо и монастырь Гонлун посетил его учитель Ролби Дорже, после чего учитель и ученик отправились вместе к цинскому двору. У цинов Туган получил ранг хутухты и в тридцать два года вновь возвратился в Гонлун, где жил в активной сочинительской деятельности. В дальнейшем еще раз по приглашению цинов посещал маньчжурский двор и встречался там со своим учителем. Как и его учитель, незадолго до смерти Туган обратился к эзотерическому учению, посетив монастырь Сакия, где изучал эзотерическую часть учения у правителя монастыря Кунга-Лодро.

Через некоторое время по предложению одного из мудрецов решил написать обширный трактат, в котором ясно излагались бы исходные позиции всех философских школ. Но из-за сложившихся обстоятельств Туган долгое время не мог воплотить эту идею в жизнь.

Как отмечает автор «Хрустального зеркала» (Дубта-шэлчжи-мэлон), этот трактат был написан по просьбе и предложению крупных ученых и деятелей буддизма того времени, таких как Тигэн-Гунтан-па-Гэдун-Пунцог, старшего сына Жамьян Шадпы, Гончо-Данбий-Донмэ, настоятеля монастыря Тумэд-бэйсэ, лхарамбы Ешей-Дондуба, суханского габчу Йондан-Балсана и Тинзэн-габчу, Данизин-Чжамцо и многих хуварак-послушников монастыря Гонлун-Джамбалина. Учеными-монахами монастыря Гонлун Джамбалин

уже была начата работа по составлению данного трактата. По убедительным просьбам наимудрейшего наставника монастыря Агван Мипондавы Туган Лобсан Чойжи Нима продолжил работу, устранив недостатки уже составленной части трактата и, исследуя и анализируя множество книг, завершил великий труд. Он скончался 13 числа шестого монгольского месяца в год воды-собаки 23 рабчжуна, т.е. в 1802 г., через два дня после окончания сочинения [Дэбтэргяцо, т. «ка», л. 776].

Побудительным мотивом для написания биографии Чжанжа Ролби Дорже был, вероятно, глубокий интерес его учителя к буддийской философской традиции. В главе, посвященной «Сиддханте» учителя, Туган много цитирует из оригинала. Возможно, он считал работу учителя отправной точкой для его собственной сиддханти-«Хрустального зеркала всех философских систем».

В трактате «Хрустальное зеркало» им были изложены основные исходные позиции каждой школы, при этом не пытаюсь опровергать их положения, а аргументируя свои точки зрения.

«Дубта-шэлчжи-мэлон», в которой изложена история возникновения различных философских и религиозных систем и положений школ Индии, Китая, Тибета и других стран, занимает особое место среди тибетских исторических произведений жанра сиддхант.

Авторская биография содержится в собрании сочинений и занимает тома 15 «ba» и 16 «та» гонлунского издания, экземпляр которого хранится в Восточном отделе Научной библиотеки Санкт-Петербургского государственного университета.

Другая подробная биография Тугана была составлена в 1815 г. известным ученым, двадцать первым настоятелем монастыря Лавран – Гунтан Кончок-Танпи-Дронмэ (1762-1823)<sup>1</sup>. Кроме того, краткие сведения о жизни Туган Лобсан Чойжи Нимы встречаются и в Дэбтэргяцо<sup>2</sup>.

Подводя итог данной статье, необходимо отметить, что выбранные сиддханты крупнейших ученых Тибета и Монголии XVIII – начала XIX в. не случайны. Поскольку именно их историко-философские произведения до настоящего времени являются наиболее значимыми трудами по истории религии и философии Древней Индии, Тибета, Китая и Монголии. Тем самым они представляют огромный

---

<sup>1</sup> Сумбум Гунтан Кончок-Танпи-Дронмэ, лавранское изд. Т. 6 «cha», 7 «ja». Тиб. фонд СПб. филиала ИВ РАН.

<sup>2</sup> Дэбтэргяцо. Т. «ка». л. 77a1-78a3.

интерес для исследования современных специалистов. Однако несмотря на то, что своими глубокими исследовательскими трудами они внесли огромный вклад в развитие буддийской историко-философской литературы и то, что их труды включены в учебные программы философских факультетов крупнейших монастырей Индии, Тибета и Монголии, многие аспекты их жизнедеятельности все еще остаются малоизученными. В связи с чем возникает острая необходимость дальнейшего исследования биографических данных Кунчен Жамьян Шадпы, Чжанжа Ролби Дорже и Туган Лобсан Чойжи Нимы.

#### *Литература*

1. Васильев В.П. Буддизм, его догматы, история и литература / В.П. Васильев. – СПб., 1869. Ч.1. 353 с.
2. Востриков А.И. Тибетская историческая литература / А.И. Востриков – М.: Изд-во вост. лит., 1962.
3. Дандарон Б.Д. Источник мудрецов / Б.Д. Дандарон, Р.Е. Пубаев. – Улан-Удэ, 1968.
4. Джанжа Ролби Дорже. Древо собрания Трехсот изображений – СПб.: Алгафонд, 1997. 136 с.
5. Туган Лопсан-Чойкьи-Ньима. Хрустальное зеркало философских систем: Глава Сакьяпа / пер. с тиб. Р.Н. Крапивиной. – СПб.: Лань, 1995.
6. Хадалов П.И. Описание сочинений Гучен-Чжамьян-Шадпа-Дордже / П.И. Хадалов, Л.Ж. Ямпиров, Б.Д. Дандарон. – Улан-Удэ: Изд-во БКНИИ СО АН, 1962.
7. Цыремпилов Н.В. Деятельность Чжамьян Шадбы I в Амдо (по материалам биографии Чжамьян Шадбы I Агван Цзондуя «Причал к удивительному благому делу») / Н.В. Цыремпилов // Культура Центральной Азии: письменные источники: сб.ст. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2001.
8. Pieter C.V. A History of Sanskrit Grammatical Literature in Tibet. – Leiden, 1993.

© У.Б. Жамбаева

### **Понятие Бодхичитты в сотериологическом контексте Праджняпарамитских текстов**

Несмотря на то, что вторая составная понятия бодхичитты получила детальную разработку в абхидхармической теории и имела большую значимость в сотериологии абхидхармических школ вайбхашиков, саутрантиков, особенно виджнянавадинов (йогочаров), вместе с тем, само понятие «бодхичитта» было тесно привязано к понятиям «праджня», «пустота», которые разрабатывались в

традиции праджняпарамитской философии. «Праджняпарамита, если свести в одно ее составные «праджня» и «парамита», это интуитивная мудрость, которая переправляет к нирване – высшей истине, каковая может быть постигнута целиком и полностью. Постигание истины – это просветление, понимаемое как постижение таковости – пустоты. Иными словами, это высшая мудрость, выводящая нас за пределы обыденного (омраченного) сознания и обеспечивающая непосредственное постижение Истины, что адекватно достижению нирваны»<sup>1</sup>.

«Праджняпарамитская теория выдвинула проблему постижения истинно сущего, скрывающегося за иллюзорностью внешнего мира, при этом поставив во главу угла отрицание рациональности, поскольку постижение иллюзорности бытия на уровне рационального знания не может объяснить спасения, ибо, как заметил замечательный русский буддолог В.П. Васильев, в этом случае проблема спасения не составляла бы собой трудности. Спасение возможно лишь тогда, когда осознание иллюзорности бытия предстанет как состояние сознания индивида, как состояние его психического восприятия. Такое состояние отрицает любые формы рациональности»<sup>2</sup>.

В результате исследования процесса формирования праджняпарамитской литературы Э. Конзе приходит к выводу о том, что начало создания текстов Праджняпарамиты приходится на 100 г. до н.э. В упомянутых им сутрах Праджняпарамиты «Аштасахастрики», «Ваджраччехидики», «Абхисамаяаланкара» делается акцент на понятии «праджня», понимаемое как видение пустоты мира, или видение шуньяты.

Понятия «праджня» и «шунья», изложенные в праджняпарамитских текстах, получили детальную разработку в школе Мадхьямика, которая рассматривает вселенную как совершенно лишенную реальности, как пустоту, т.е. шунью. Школа Мадхьямика считает, что ум нереален. Все, что связано с внешними и внутренними мирами, с восприятием познающего ума, есть результат неведения, а значит, все является иллюзорным. Следовательно, нет ничего реального, все лишено реальности именно только в воспринимаемом нами мире. Реально только то, что находится за пределами нашего воспри-

---

<sup>1</sup> Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. – Новосибирск, 1995. С.119.

<sup>2</sup> Там же. С. 8.

ятия, эта реальность лишена каких-либо качеств, лишена каких-либо воспринимаемых свойств. Условно слово «мадхьямика» переводится как «учение о срединности». Как известно, «срединный путь», т.е. отказ от крайностей, является центральным понятием в буддизме. Мадхьямика выражает именно такую позицию: всё («все дхармы») есть пустота, т.е. все бессущностно и лишено «собственной природы». В этом состоит «срединное воззрение» школы Мадхьямики. Слово «пустота» дало второе название этой школе – шуньявада (от *шунья* «пустота» и *вада* «доктрина»).

Эта школа, как и весь буддизм в целом, отвергает все метафизические теории как ментальные конструкты, не имеющие никакого отношения к истинной реальности. Согласно учению этой школы, ничто (ни одна дхарма) не является чем-то самостоятельным и не обладает своебытием, таким образом, все дхармы пусты, безопорны. Их единственная характеристика заключается в том, что они бессамостны, без «я». «Согласно тексту Чжи И, нама, рупа, скандхи, аятаны, дхату обуславливают ложное представление о «я» как реально сущем. Ложное «я», в свою очередь, обуславливает другие ложные представления»<sup>1</sup>.

«Праджня – это мудрость, не опирающаяся на слова, знаки, письмена (или на все то, что составляет внешнюю опору) и обуславливающая непосредственное постижение высшей истины, что равнозначно просветлению. Просветление – это видение вещей в их таковости, это видение пустоты. Праджня, таким образом, это то, что «обеспечивает» просветление»<sup>2</sup>. Праджня – это трансцендентная мудрость, отражающая высший этап сознания, этап просветленного сознания.

Праджня как высшая мудрость тесно связана с учением о пустоте, занимающем центральное место в текстах Праджняпарамиты. Понятие пустоты представляет собой наиболее характерное и существенное отражение основных принципов учения о Праджне. Праджня как видение пустоты мира, или видение шуньяты, имеет значение мудрости. Мудрость, означающая видение пустоты, это мудрость, которая приводит к постижению высшей истины, адек-

---

<sup>1</sup> Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. – Новосибирск, 1995. С.136.

<sup>2</sup> Там же. С. 117.

ватной достижению нирваны»<sup>1</sup>. Пустота (санскр. – шунья) впервые упоминается в праджняпарамитовских сутрах, но свое полное развернутое учение получила в трудах Нагарджуны. Понятие пустоты не тождественно ее буквальному смыслу: «полное отсутствие чего-либо», «ничто».

Суть пустоты обнаруживается через правильное видение вещей, которое возможно лишь на основании мудрости как обратной стороны неведения. Нагарджуна указывает, что: «абсолютному, истинно существу нельзя приписывать какие-либо атрибуты, то есть называть его абсолютным или пустым допустимо лишь условно, перед ним, собственно говоря, «слова останавливаются». О нем нельзя сказать, что оно есть или не есть, что оно есть и не есть, что оно не есть и не не есть»<sup>2</sup>.

В содержании понятия «пустота» можно выделить два аспекта. «Первый аспект – это содержание пустоты в отношении к феноменальному миру, второй – в отношении к истинной реальности. В первом случае пустота означает, что воспринимаемые нами предметы внешнего мира нереальны, что внешний мир иллюзорен. На самом деле нет того, что мы принимаем за существующее. Но его отсутствие не означает абсолютное отсутствие чего-либо. В этом смысле пустота не есть абсолютное отрицание. Она и отрицает, и не отрицает. Во втором случае пустота означает, что истинное бытие лишено каких-либо свойств, признаков и качеств, поддающихся рациональному описанию»<sup>3</sup>. Суть истинного бытия может быть раскрыта в абсолютной истине (истине просветленных, святых).

Эта истина отражает природу вещей в том виде, в каком она есть на самом деле, ее нельзя ни выразить словами, ни охватить мыслью. Она не может иметь какую-либо вербальную опору. Она может быть постигнута непосредственно целиком и полностью, поскольку она не может быть расчленена на части.

Постижение ее означает освобождение от иллюзорного материального мира, то есть достижение нирваны, или спасения, для которого в философии Нагарджуны есть и другой термин – сама шуньята»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. – Новосибирск, 1995. С. 117.

<sup>2</sup> Розенберг О.О. Труды по буддизму. – М., 1991. С. 187.

<sup>3</sup> Янгутов Л.Е. Традиции Праджняпарамиты в Китае. – Улан-Удэ, 2007. С. 123.

<sup>4</sup> Чаттопадхья Д. Живое и мертвое в индийской философии. – М., 1981. С. 35.

По справедливому замечанию Л.Е. Янгутова, буквальный перевод санскритского термина «шунья» как пустоты приводит к множеству недоразумений. «Самой распространенной ошибкой является то, что под пустотностью понимается простое ничто, полное отрицание чего бы то ни было. Однако пустотность в буддийском понимании не есть полное отрицание чего-то, буддийское отрицание – это отрицание того, что препятствует освобождению»<sup>1</sup>.

То, что реально, должно быть независимым, его существование и происхождение не должно зависеть от чего-либо другого. Однако все, что мы знаем, зависит от каких-то условий и, значит, не может считаться реальным. Пустота, или пустотность, проповеданная в текстах Махаяны, неизмеримо глубже по сути. Она – объект беспредельного знания. Оставаясь в мире относительности, где правят законы логики, нельзя составить даже отдаленного представления об истинной пустоте или о том, что определяется в Праджняпарамите как Великая Пустота или Махашуньята.

В этом смысле Великая Пустота находит свое отражение в бодхичитте. В праджняпарамитском понимании бодхичитты соединились понятия «читта» как сознание, ум и «шунья» как пустота. Согласно бодхичитте, шуньядостижима тогда, когда ум начинает распознавать отсутствие сущности как таковой. Путем понимания и переживания природы ума как сущностно пустой можно прийти к дальнейшему пониманию того, что любое феноменальное состояние ума так же лишено сущности. Это переживание берет свое начало в уме, оно столь же сущностно пусто и не может быть реальным. «Само наше существование проходит в атмосфере несуществования.

В принципе мы не предназначены для того, чтобы нам грозило несуществование. Наше существование вечно. Но тем или иным путем мы ввергнуты в асат. Асат означает то, что не существует»<sup>2</sup>.

Чтобы прийти к переживанию этого, необходимо понять, что предельной природой ума является его сущностная неуловимость. Между тем существует неверное представление, будто есть такая вещь, которая называется умом. Из-за такого представления чувствующие существа в круге новых рождений подвержены запутанно-

---

<sup>1</sup> Янгутов Л.Е. Традиции Праджняпарамиты в Китае. – Улан-Удэ, 2007. С. 121.

<sup>2</sup> Шри Шримад А. Ч. Бхактиведанта Свами Прабхуда. Бхагавад-Гита как она есть. – М., 1992. С. 20.

сти. Здесь имеется в виду условный уровень иллюзорной видимости, которая предстает перед умом, создавая впечатление, будто имеют место рождение и смерть. В одном из древних буддийских сочинений говорится: «Будда учил, что прошлое, будущее, физическое пространство и личность, все это – лишь имена формы мышления, общеупотребительные слова, попросту искусственная, вымышленная действительность»<sup>1</sup>. На предельном уровне природа ума не подвержена процессу рождения и смерти.

Физическое тело, благодаря которому ум переживает реальную природу вещей, является результатом кармических тенденций в уме. Это называется воплощением или полным созреванием, но оно остается нереальным в том смысле, что оно непостоянно. Физическое тело умирает, но ум продолжает существовать на определенном уровне. Ум непрерывен при переходе из одного состояния существования в другое. Ум принимает за реальное то, что на самом деле является иллюзорным и не существует. Если бы он действительно был чем-то, он должен был иметь определенные характеристики. Например, он должен был обладать цветом: белым, красным или каким-то еще. Или он должен был иметь какую-либо форму. «Если сравнивать тело и ум, то ум обладает более прочной, более стабильной основой. Что касается ума, то в нем присутствует огромное количество различных качеств, как плохих, так и хороших. Основой для всех этих качеств является ум. Основой любви, сострадания и других позитивных качеств является ум, но ум достоверный. Привязанность, гнев, зависть тоже имеют основой ум, но недостоверный ум»<sup>2</sup>.

Ум не начинается, не прекращается, не остается где-либо, он не имеет цвета и формы и не может быть обнаружен ни внутри, ни снаружи тела. «Я» не имеет под собой вообще никакой действительной основы. «Замена эгоцентризма и привязанности к ложному «я» на альтруистическую активность в отношении всех живущих является естественным следствием устранения тонких форм неведения. Ибо постижение Взаимозависимого Возникновения открывает глаза на то, что различие «я» и «других» лишено всякого смысла и происходит исключительно из неведения, что только при

---

<sup>1</sup> Тибетский буддизм: теория и практика / отв. ред. Н.В. Абаев. – Новосибирск, 1995. С. 49.

<sup>2</sup> Геше Джампа Тинлей. Лоджонг. – Екатеринбург, 2008. С. 38.

опоре на всех живущих возможно достижение настоящего освобождения и буддовости»<sup>1</sup>.

Относительно того, где теперь находится наш ум, можно сказать, что он привязан к нашему телу, и именно благодаря такой комбинации существует способность речи. Тело, речь и ум временно вместе. Когда приходит смерть, ум окажется в бардо, тело будет оставлено, а речь полностью прекратит свое существование, ум при этом не будет сопровождать то, что накоплено за свою жизнь. Сознание будет находиться в полном одиночестве, обремененное добродетелями и недобродетелями, от которых уже невозможно больше избавиться, как невозможно избавиться от собственной тени.

Нагарджуна писал: «Если стремишься вместе с миром к тому, чтобы достигнуть непревзойденного, совершенного Просветления, то корнем его явится просветленное сознание бодхичитты. Она должна быть такой же нерушимой, как гора мира, царь гор Меру: это сострадание, простирающееся во все стороны света, и высшая мудрость, не опирающаяся на дуалистические представления»<sup>2</sup>.

Когда ум позитивен, тело и речь, будучи слугами ума, также позитивны. Обладание умом реальной сущности еще не говорит о том, что он обладает знаниями о пустой природе. Поэтому нужно покоиться в пустой природе ума вне всяких умственных построений, в состоянии, свободном от привязанности.

Итак, можно прийти к выводу, что в основе любого метода лежит «несравненная» бодхичитта и только благодаря бодхичитте появляется возможность достижения состояния будды в полном смысле, т.е. полного избавления сознания от иллюзий внешнего мира, от препятствий, которые мешают освобождению, что и является смыслом учения о пустоте.

Представления о бодхичитте получили свою дальнейшую, наиболее детальную разработку в учении мадхьямиков – прасангтков.

Школа мадхьямика в своем дальнейшем развитии разделилась на мадхьямика-прасангику и мадхьямика-сватантрику. Школой мадхьямика-прасангика (dbuta thal 'gyurpa) руководил Буддхапалита. Лейтмотивом школы было отрицание всякой логики для познания

---

<sup>1</sup> Урбанаева И.С. Bodhicaryavatara: Вступление в практику Бодхисаттв (*byang chub sem sgra'i spyod pa la 'jug pa zhes bya ba bzhugs so*). – Улан-Удэ, 2007. С. 10.

<sup>2</sup> Dalai Lama. Gesang der inneren Erfahrung. Die Stufen auf dem Pfad zur Erleuchtung. – Hamburg, 1998. P. 178.

Абсолюта: она совершенно не допускала никакой логической аргументации для доказательства природы Абсолюта, реальностью которого они считали шуньяту (stong nyid). Школа последователей Бхавьи полагала, что необходимо дополнить правила Нагарджуны независимыми (svatantra) аргументами, составленными в соответствии с законами логики. Эта школа получила название мадхьямика-сватантрика (dbu ma gang rgyud pa).

Последняя школа имела успех и была вначале более многочисленна, чем школа прасангика, но в следующем, VII в. н.э. появился учитель Чандракирти, выступавший сильным защитником чисто негативного метода, упрочивающего монизм. На многочисленных диспутах и через свои печатные труды он победил представителей сватантрики, затмил концепцию Бхававивеки в конце концов установил ту форму мадхьямики, которая впоследствии распространилась в Тибете. С точки зрения прасангиков, Абсолют недоступен дискурсивному методу познания, а шуньята является реальностью Абсолюта, поэтому также находится за пределами действий человеческого разума. Но у каждого индивида есть праджня (shesrab) – эмоционально-религиозная интуиция в потенциальном состоянии. Только она способна познать трансцендентные вещи, подобные шуньяте. Праджня раскрывается в момент просветления индивида путем добродетельных поступков и строгого соблюдения правил на путях бодхисаттвы. Как утверждает Чандракирти в «Мадхьямикаватаре» и других работах, эмоционально-мистическая интуиция в первую очередь направлена на внутренний духовный мир индивидуума. Она постигает вещь вне сознания, выше его и познает единство, недвойственность, т.е. природу Абсолюта – Адибудды и, соответственно, шуньяту.

Нагарджуна утверждает, что сансара и нирвана тождественны друг другу. Сансара – мир, в котором пребываем все мы, есть, как отмечалось выше, иллюзорный, сконструированный различающим сознанием аспект нирваны. При правильном постижении обыденной реальности эта иллюзорность и ограниченность исчезает, говоря иначе, вызывая искажение нашего трехмерного пространства, перед нами открывается вся истинная, абсолютная многогранность мира. Таким образом, все живые существа изначально пребывают в нирване. И весь круговорот рождений и смертей есть лишь иллюзия, которая должна быть устранена.

### *Литература*

1. Брянский М.Г. Знания, ведущие к просветлению в буддизме / М.Г. Брянский // *Философия, социология и современность*. – Улан-Удэ, 2002.
2. Бхактиведанта А.Ч. Бхагавад-Гита как она есть. – М.; Калькутта и др. Бхактиведанта бук траст Сор., 1984.
3. Бхактиведанта А.Ч. Бхагавад-Гита как она есть: полн. изд. с подл. санскрит. текстами, рус. транслитерацией, дослов. и лит. пер. и подроб. коммент. / Шри Шримад А.Ч. Бхактиведанта Свами Прабхупада. – М.: Дварака, 1992.
4. Геше Джампа Тинлей. Лоджонг. – Екатеринбург, 2008.
5. Намкха Пел. Лочжонг Лучи Солнца: тренировка ума, подобная лучам солнца / пер. с тиб., предисл. и коммент. И.С. Урбанаевой. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006.
6. Розенберг О.О. Труды по буддизму. – М., 1991.
7. Тибетский буддизм: теория и практика / отв. ред. Н.В. Абаев. – Новосибирск, 1995.
8. Урбанаева И.С. Bodhicaryavatara: Вступление в практику Бодхисатв (byangchubsemsdpa'ispyodpala 'jugpazhesbyababzhugsso). – Улан-Удэ, 2007.
9. Чаттопадхья Д. Живое и мертвое в индийской философии. – М., 1981.
10. Шри Шримад А. Ч. Бхактиведанта Свами Прабхуда. Бхагавад-Гита как она есть. – М., 1992.
11. Янгутов Л.Е. Традиции Праджняпарамиты в Китае. – Улан-Удэ, 2007.
12. Янгутов Л.Е. Единство тождество и гармония в философии китайского буддизма. – Новосибирск, 1995.
13. Dalai Lama. Gesang der inneren Erfahrung. Die Stufen auf dem Pfad zur Erleuchtung. – Hamburg, 1998.

© Ч.Ц. Цыренов

### **Сопоставительный анализ понятийного аппарата концепции воздаяния в творчестве буддийских авторов Китая и Бурятии<sup>1</sup>**

Индобуддийская концепция воздаяния и её понятийный аппарат были восприняты и по-своему осмыслены другими народами через призму культуры, языка и ментальности. В Китае буддизм в форме махаяны столкнулся с имперским ханьским конфуцианством и простонародным даосизмом, а в Забайкалье буддизм махаяны проник через Тибет и Монголию и встретился с шаманизмом. В

---

<sup>1</sup> Статья написана при финансовой поддержке программы фундаментальных исследований Президиума РАН. Проект 33.4, номер гос. регистр. 01201252890.

процессе адаптации концепции воздаяния к социо-культурным средам постепенно складывался и уточнялся аппарат понятий. В данной статье мы постараемся осуществить сравнительный анализ концепций воздаяния в китайской и бурятской традиции буддизма на примере творчества знаменитого китайского патриарха Хуйюаня (334-416 гг. н.э.) и известного бурятского доромба-ламы Э-Х. Галшиева. По проблеме воздаяния Хуйюань написал два сочинения «Сань бао лунь» и «Мин баоин лунь». Эти сочинения до сих пор считаются основополагающими в китайском буддизме, они изучаются и комментируются в китайских буддийских монастырях. Что касается Э-Х. Галшиева, то он создал поэтическое дидактическое произведение «Зерцало мудрости», в котором подробно излагает бурятскую концепцию буддийского учения о воздаянии. Это сочинение также популярно среди современных буддистов Бурятии и является важным объектом исследований в отечественной буддологической науке. Одной из важнейших задач буддийских авторов было убедительное обоснование истинности буддийского учения о воздаянии.

Необходимо отметить, что в отечественной буддологии сочинение «Мин баоин лунь» (О разъяснении учения о воздаянии) не было предметом специального рассмотрения. Полный перевод «Мин баоин лунь» на английский язык был выполнен немецким китаеведом Вальтером Либенталем [8], отдельные фрагменты рассмотрены французским востоковедом Полем Демьевилем [10]. Однако смысл отдельных фрагментов текста все еще остается не ясным. Среди китайских исследователей сочинений Хуйюаня можно назвать Лю Лифу, Ху Юна и Фан Литяня [6]. На примере этого сочинения можно проследить особенности процесса адаптации и осмысления буддийской концепции воздаяния в китайской культурной среде. Позже он развил и конкретизировал учение о воздаянии в сочинении под названием «Сань бао лунь» (О трояком воздаянии).

Текст «Мин баоин лунь» сохранился в составе буддийской антологии VI в. «Хунминцзи». Поводом для создания этого сочинения стало письмо влиятельного сановника и военачальника династии Восточной Цзинь Хуань Сюаня (369-404 гг.).

Точная дата переписки по вопросу о воздаянии нам не известна. Этот вопрос можно частично решить косвенным путем, через сочинение «О трояком воздаянии» (Сань бао лунь), которое появилось несколькими годами позже.

Сочинение «Сань бао лунь» Хуйюань написал в ответ на письмо 394 г. от известного китайского каллиграфа и скульптора Дай Куя (326-396 гг.) под названием «О сомнительных местах в [текстах] буддизма». Если учесть дату написания письма Дай Куя и его годы жизни, то можно сделать вывод о том, что ответное письмо Хуйюаня Дай Кую было написано в 395-396 гг. Следовательно, работа «Мин баоин лунь» была написана до 395-396 гг.

Прежде чем перейти к подробному рассмотрению содержания «Мин баоин лунь», необходимо обрисовать конкретно-исторический фон создания изучаемого произведения.

В последние годы династии Восточная Цзинь одно за другим происходили народные восстания и между генералами велась ожесточённая борьба за власть. Одним из участников этой борьбы был Хуань Сюань. Он стремился ограничить политическое и экономическое влияние буддийских монастырей и подчинить их государственной власти. С этой целью он вел переписку с Хуйюанем.

Уже после переписки с буддийским патриархом, в 402 г. н.э., амбициозный полководец Хуань Сюань поднял военный мятеж и захватил престол династии Цзинь. Он провозгласил себя императором нового государства под названием Хуань-Чу (402-404 гг. н.э.). В 404 г. н.э. в результате заговора Хуань Сюань был свергнут и убит другим цзиньским генералом Лю Юем (363-422 гг. н.э.), который основал следующую династию под названием Лю Сун (420-479 гг. н.э.).

Хорошо известно, что в добуддийский период развития китайской культуры существовали свои традиционные представления о воздаянии за добро и зло. По мнению авторитетного китайского буддолога Лю Лифу, представления эти можно свести к двум типам. Первый тип представлений основан на одной из концепций «Книги перемен» о справедливом воздаянии за добро и зло (Накопление блага дает благословение небес, а накопление зла дает наказание). Эта концепция предполагает наличие потустороннего мира, который награждает за благо и карает за зло, при этом и то, и другое переходит на последующие поколения. Второй тип представлений основан на известном тезисе Конфуция «Жизнь и смерть установлены судьбой, богатство и бедность зависят от Неба», а также на учении Ван Чуна об изначальных частицах-ци. Иными словами, Конфуций и Ван Чун стоят на позициях фатализма, человек не может изменить свою судьбу с помощью благих или злых поступков.

Обе интерпретации учения о воздаянии имели свои слабые места. Учение о справедливом воздаянии за добро и зло далеко не всегда подтверждалось в реальной жизненной практике, а фатализм обрекал человека на пассивность и беспомощность перед судьбой. В такой ситуации буддийская концепция воздаяния оказалась более привлекательной в глазах китайского общества, так как она позволяла объяснить противоречия, неразрешимые для традиционных китайских концепций воздаяния.

Хуань Сюань в своей переписке с Хуйюанем задал три вопроса, касающихся буддийской концепции воздаяния. Суть этих вопросов сводилась к тому, что Хуань Сюань отрицал сам факт воздаяния за зло, так как, по его мнению, эмоции (симпатии и антипатии) и эгоистические устремления, которые являются причиной совершения зла, заложены в человеке самой природой. Отсюда Хуань Сюань делал вывод о неправомочности буддийского тезиса о воздаянии за убийство живых существ. Кроме того, при убийстве живого существа, по Хуань Сюаню, страдает только оболочка души, сама же душа не ощущает никакой боли, т.е. душа и телесная оболочка интерпретировались как автономные части. Для подкрепления своих философских рассуждений Хуань Сюань воспользовался индобуддийским натурфилософским учением о четырех великих основах (Земля, Вода, Огонь и Ветер), которые образуют весь мир и являются первоосновой телесной оболочки всех живых существ. Очевидно, что таким образом Хуань Сюань искал оправдания для своих преступных действий.

Отвечая на вопрос Хуань Сюаня о правомочности воздаяния как такового, Хуйюань указывает на то, что убийство других живых существ не имеет никакого смысла:

«Если Я и не-Я осознают, что в сознании нет разделения на две стороны (я и не-я), то мечи, которыми размахивают, сольются в единое сокровенное видение. Если начать войну, то никто не будет противоборствовать. Если даже ранить тело, то разве только для души не будет вреда? То есть, нет такого живого существа, которое можно убить. А если это так, то Манджушри, взявшийся за меч, хоть и противоречит правилам, но путь его истинен» [Хунминцзи. 2011, с. 92].

Кроме того, Хуйюань также использовал категории индобуддийского учения о 4-х великих основах. Примечательно то, что в рам-

ках всего сборника «Хунминцзи» учение о 4-х великих основах упоминается только в сочинении «Мин баоин лунь».

Для объяснения происхождения эгоистических желаний и эмоций, о которых говорил Хуань Сюань, Хуйюань опирался на элементы буддийского учения о 12-ти ниданах. Термин ниданы (санскр., пали, букв. «цепь», «связь») обозначает процесс перерождений живых существ, представляющий собой «колесо», образуемое 12-ю ступенями [Буддизм: словарь..., с. 192]. В таблице 1 приведен полный перечень всех нидан.

Таблица 1

№	12 Нидан	Кит. названия
1.	Неведение (авидья) – первая причина существования	无明 <u>у мин</u>
2.	Кармические результаты (санскара)	行 <u>син</u>
3.	Индивидуальное сознание (виджняна)	识 <u>ши</u>
4.	Ум и его выражение в названии и форме (нама-рупа)	名色 <u>мин-сэ</u>
5.	Шесть чувственных способностей и их функции (шадаятана)	六入 <u>лю-жу</u>
6.	Касание (спарша) т. е. встреча объекта, органа чувств и чувственного сознания.	触 <u>чу</u>
7.	Чувства (ведана)	受 <u>шоу</u>
8.	Желание (тришна)	爱 <u>ай</u>
9.	Привязанность к бытию (упадана)	取 <u>цюй</u>
10.	Возникновение (бхава) или невозникновение.	有 <u>ю</u>
11.	Рождение (джати)	生 <u>шэн</u>
12.	Старение и смерть (джара-марана)	老死 <u>лао, сы</u>

В некоторых школах называли не 12, а 10, 9, 5 и даже 3 ступени «колеса жизни». Что касается Хуйюаня, то он использовал только первую и восьмую ниданы – неведение (у-мин) и желание (тань-ай). Именно они, по его мнению, являются причиной дурных деяний, влекущих за собой возмездие:

«Неведение – это бездна сети сомнений. Желания – это хранилище всех забот и страданий. Эти два принципа всегда идут рука об руку, они используются потусторонним миром для формирования души. Это единственные движущие силы счастья, беды, сожалений

и стыда. Неведение затемняет свет души, поэтому чувства и мысли привязываются к внешним объектам. Желания принижают её природу. Поэтому четыре великих основы соединяются и образуется телесная оболочка. Если образовалась телесная оболочка, то между мной и другими возникает граница. Если чувства привязались, то у добра и зла появляется хозяин [субъект]. Когда появляется граница между мной и другими, то [душа] начинает любить свое тело и не позволяет телу погибнуть. А когда у добра и зла появляется хозяин, [душа] начинает любить свою жизнь и не позволяет своей жизни прерваться. Поэтому [душа] со сладостью погружается в Великий Сон и странствует в своих заблуждениях. [Она] сомневается в Долгой Ночи и считает истинным только то, что видно и слышно. Поэтому убыток и прибыток друг друга порождают, а беда и счастье противоборствуют друг с другом. Если зло накопится, то небесная кара сама придет. Если вина созреет, ад станет наказанием. Это неизбежно, здесь не может быть сомнений... Пусть даже предвестия и незначительны, но когда ситуация достигнет предела, она даст о себе знать. Поэтому Сознание проявляется в формах и звуках через Добро и Зло. А Воздаяние проявляется в тенях и отзвуках через Беду и Счастье. Основа воспринимает [всё] посредством ощущений, и отклик приходит сам. Разве есть какое-либо загробное ведомство, которое следит за теми, кто сбился с Пути? В таком случае отклик в виде беды и счастья – это единственное, что [душа] чувствует. [Человек] ощущает его [отклик] и становится таким, какой он есть. Поэтому называю это естественным законом. Естественный закон – это тень и отзвук моего Я. Какие же заслуги могут быть у загробного владыки?» [Хунминцзи. 2011, с. 92]

В данном фрагменте Хуйюань интерпретировал эгоистические устремления и дурные поступки как негативные качества, вложенные в душу потусторонним миром еще до того, как душа обретает телесную оболочку. А задача человека заключается в том, чтобы избавиться от этих заблуждений (неведения и желания) и тем самым достичь совершенства. Помимо этого, Хуйюань отрицает наличие какого-либо загробного ведомства, призванного распределять счастье или несчастье, все это происходит безлично и автоматически и зависит только от самого человека. Этот закон кармического воздаяния Хуйюань называет термином цзыжань.

В своем письме Хуань Сюань утверждал, что телесная оболочка всего лишь сочетание Земли, Воды, Огня и Ветра. Поэтому смертоубийство – это всего лишь разрушение вышеупомянутых субстанций, и душа не ощущает физических страданий. Для того, чтобы доказать то, что душа все же ощущает физическую боль, а тем более ощущает лишение тела жизни, Хуйюань сравнивает душу и тело с хозяином и жилищем. Таким образом, душа у Хуйюаня является главной, а телесная оболочка второстепенной:

«Коль скоро Земля, Вода, Огонь и Ветер соединяются и образуют тело, как жилище для души, то у жилища есть хозяин. Коснемся вопроса о жилище хозяина. Обладает оно чувственной природой или не обладает? Если сказать, что [жилище] не обладает чувственной природой, то сочетание 4-х великих основ не является средством для чувственного восприятия. Если чувства не доходят до хозяина, то жилище не оперирует ощущениями. Тогда [получается, что] жилище души не обладает чувственной природой и не имеет понятия о болевых ощущениях; [выходит, что] ни у души нет понятия [о болевых ощущениях], ни у жилища не бывает болевых ощущений. Тогда при взаимодействии с объектами реальности все это будет похоже на рубку леса, и это не проясняет сути проблемы. Если же сказать, что [жилище] обладает чувственной природой, то сочетание 4-х великих основ есть то, посредством чего хозяин чувственно воспринимает [реальность]. Если ощущения доходят до хозяина, то жилище непременно оперирует чувствами. Тогда [получается, что] жилище души не может ощущать болевые ощущения. [В таком случае выходит, что] и душа имеет представление [о болевых ощущениях], и жилище воспринимает болевые ощущения. Тогда при взаимодействии с объектами реальности, [все это] не похоже на простое сочетание воды, огня и ветра, которые находятся между небом и землей» [Хунминцзи. 2011, с. 93].

Следует отметить, что все рассуждения Хуйюаня в «Мин баоин лунь» направлены на убеждение Хуань Сюаня в правомерности и истинности воздаяния как такового. Категория воздаяния в «Мин баоин лунь» рассматривается, скорее всего, как прижизненное явление. Разграничение понятия воздаяния на прижизненное, последующее и отложенное будет проведено уже в сочинении «Сань бао лунь».

Для большей убедительности Хуйюань использовал аллюзии из даосских трактатов «Чжуанцзы» (гл. 5, 6, 21, 29) и «Хуайнаньцзы», а также цитаты из комментария к «Книге перемен» под названием «И чжуань» (также называется «Десять крыльев»). Это объясняется тем, что до обращения к буддизму, Хуйюань глубоко изучил даосское учение.

К сказанному следует добавить, что кроме понятия шэнь (душа) Хуйюань использует понятие синь (сознание). Понятие синь занимает важное место в рассуждениях Хуйюаня. Кроме того, он использует также сочетание «ответственное сознание» (цзэ синь):

«Ведь начало поступков непременно исходит из сознания. А воздаяние непременно берет начало в поступках. Поэтому если смотреть на поступки с точки зрения воздаяния, то поступки можно изменить. Если совершать поступки, руководствуясь ответственным сознанием, то сознание можно изменить. Если развить эту идею, то можно будет понять, что совершенные мудрецы учитывают человеческие заблуждения для прояснения сути учения о воздаянии, но не потакают заблуждениям людей, считая это сутью учения о воздаянии. Почему это так? Трудность просветления людей имеет очень долгую историю. Поэтому буддийское учение учитывает это обстоятельство. Процесс наставления на истинный путь непременно должен быть постепенным. Нельзя одним разом отбросить то, что так долго имело место. Поэтому сначала необходимо показать истинность учения с помощью беды и счастья. Беду и счастье невозможно полностью забыть, поэтому нужно взвешивать степень [проступка]. Степень [проступка] влияет на степень беды и счастья. Тогда, проверяя благие и дурные дела, можно найти пристанище для души. Если понять, что благие и дурные дела зависят от привязанностей, то на моем примере можно постигнуть все вещи» [Хунминцзи, 2011, с. 98].

Понятийный аппарат сочинения «Мин баоин лунь» содержит ряд метафор, они направлены на раскрытие сущности феномена воздаяния. Все особенности аппарата понятий мы представили в виде нижеприведенной таблицы 3.

Здесь необходимо сказать, что сочетание «син–ин» (тело и тень) было употреблено еще в «Шуцзине» (Книга истории): *«У беды и счастья нет ворот, только сам человек призывает их. Воздаяние за добро и зло подобно тени, преследующей телесную форму».*

На основе вышесказанного можно сделать вывод о том, что в «Мин баоин лунь» Хуйюань не только обосновал истинность буддийского тезиса о воздаянии, но и указал на то, что ключ к благому воздаянию и хорошей карме лежит в регуляции своего сознания, в достижении состояния «ответственного сознания» (цзэ синь). Предложенная Хуйюанем трактовка проблемы воздаяния открыла новые горизонты для развития религиозно-философской мысли в средневековой китайской культуре.

Таблица 3

Душа-шэнь [神]	Сопутствующие понятия		Тело-шэнь [身] Тело как личность
Сознание – синь [心]	Элементы понятийного комплекса 12 нидан [十二因缘] Первая нидана – Неведение [无明] Восьмая нидана – Желания [贪爱]		Тело – син [形] Тело как форма
Ответственное сознание [责心]	Закон кармического воздаяния (цзыжань [自然])		4 великих элемента (вода, земля, ветер и огонь)
Добро и зло (шань э 善恶) Счастье и беда (фу хо 福祸)	Добро	→	Воздаяние – [善报]
	Зло	→	Возмездие – [恶报]
	Тело – син	→	Тень – ин [影]
	Звук – инь	→	Отзвук – сянь [响]

Вместе с тем необходимо признать, что в понимании и интерпретации отдельных понятий сочинения «Мин баоин лунь» все еще остается много вопросов. В связи с этим необходимы дальнейшие историко-философские исследования и переводы данного сочинения.

Сочинение Хуйюаня «Сань бао лунь» (Шастра о тройком воздаянии) расположено в 5-м цзюане антологии «Хунминцзи» (Собрание сочинений, светоч истины распространяющих). Этот сборник был составлен в 515-518 гг. н.э. китайским ученым-буддистом Сэнью<sup>1</sup> (445-518 гг. н.э.) после знаменитой полемики 508-509 гг. о «бессмертии души» при дворе лянского государя У-ди. «Хунминцзи» состоит из 120 разделов и содержит сочинения ста авторов эпохи Лючао (Шесть династий, III-VI вв. н.э.). Большая часть сочине-

<sup>1</sup> Сэнью – ученый-буддист царства Ци (после 502 г. н.э. – Лян).

ний относится к периоду Южных династий. Данный факт объясняется тем, что в период династии Лян буддизм фактически стал государственной религией и соответственно количество буддийских сочинений многократно увеличилось. Центральное место в этом сборнике занимают религиозно-философские сочинения крупнейших буддийских идеологов IV-V вв. – Даоаня (312-385 гг. н.э.), Хуйюаня (334-416 гг. н.э.) и Кумарадживы (344/350-413 гг. н.э.) и др.

Автор «Шастры о тройком воздаянии», Хуйюань, почитается в буддийской школе Цзинту (Чистая земля) как ее родоначальник, он известен как «старший Хуйюань» в отличие от «младшего Хуйюаня» – буддийского монаха династии Суй (581-618). Сведения о жизни и творчестве Хуйюаня содержатся в «Гао сэн чжуани» (Жизнеописание высокочтимых монахов)<sup>1</sup> и позднейших китайских буддийских сочинениях. 14 произведений Хуйюаня полностью или частично вошли в «Да цзан цзин». Он получил традиционное конфуцианское образование и увлекался даосской литературой. В 20 лет, в 354 г. Хуйюань стал буддийским монахом и начал изучать буддийскую мудрость у Дао Аня. Позже он отправился в горы Лушань (совр. пров. Цзянси) и основал там буддийский монастырь Дунлинь сы. В 68 лет, в 402 г., Хуйюань основал буддийское «Общество Белого Лотоса» (Байлянь шэ), куда вошло 123 монаха, среди них было 18 монахов-мудрецов. Это общество и стало предтечей китайской школы Цзинту<sup>2</sup>.

В данной статье мы не претендуем на полное и всестороннее освещение рассматриваемого сочинения, мы коснемся лишь некоторых аспектов учения о воздаянии. Насколько мы знаем, существует несколько полных переводов сочинения «Сань бао лунь» на английский и китайский языки [1. Walter Liebenthal. Shih Huiyuan's Buddhism as set forth in his Writings // Journal of the American Oriental Society. 1950. Vol. 70, no. 4; 2. Го Пэн. «Хань-Вэй, лян Цзинь, наньбэйчао фоцзяо». Цзинань, 1983]. Однако многие специалисты и даже сами авторы переводов замечают, что в этих переводах имеют место некоторые неточности и вольные интерпретации отдельных фрагментов текста шастры. Китайские исследователи отмечают, что язык сочинений эпохи Шести династий (III-VI вв. н.э.) очень лако-

---

<sup>1</sup> Ермаков М.Е. Мир китайского буддизма. – СПб., 1994. – С.202 -222.

<sup>2</sup> Игнатович А.Н. Цзинту цзун // Буддизм : словарь / ред. Н.Л. Жуковская. – М., 1990. С.266.

ничен и поэтому сложен для понимания, перевода и интерпретации. Язык шастры «Сань бао лунь» не является исключением, многие понятия, категории и фрагменты очень трудно адекватно интерпретировать.

Прежде чем перейти к рассмотрению шастры «Сань бао лунь», необходимо рассказать о предыстории данного сочинения. В 394 г. н.э. некий чиновник в отставке, последователь буддизма, Дай Куй (Дай Аньгун) написал Хуйюаню письмо под названием «Ши-и лунь» (Шастра о сомнении в буддизме). В этом письме Дай Куй выразил глубокое сомнение в буддийском законе причинно-следственной связи за каждый поступок человека. При этом он привел в пример свою собственную жизнь, он писал, что за всю свою жизнь он не делал ничего дурного и соблюдал все предписания буддизма, но жизнь его все равно была очень трудной. Из всего этого он делал вывод о том, что, возможно, благие и дурные дела никак не влияют на судьбу человека, возможно, есть определенная судьба и её не изменить накоплением благих или дурных деяний. Дай Куй пришел к заключению, что учение о воздаянии это просто гуманистическое учение, которое призвано сдерживать эгоистические устремления людей. В письме Дай Куй выразил не только свои личные соображения, эти сомнения отражали умонастроения определенной части китайского общества того времени. Хуйюань понимал, что тезисы Дай Куя подрывали основы буддийской доктрины в Китае, и поэтому он поручил высокообразованному монаху Чжоу Сючжи вступить в переписку с Дай Куем и убедить его в истинности буддийских концепций. Однако Чжоу Сючжи не смог переубедить Дай Куя. Тогда Хуйюань и написал свое знаменитое сочинение «Сань бао лунь», в подзаголовке написано, что оно призвано развеять сомнения мирян о воздаянии за благие и дурные деяния. В своей шастре он подробно анализирует причины сомнений мирян в истинности буддийского закона воздаяния, а также объясняет противоречия отдельных положений закона воздаяния и практического жизненного опыта людей.

Учение о трех воздаяниях не было полностью разработано самим Хуйюанем, при написании своей шастры он частично основывался на индийском сочинении «Абхидхарма-хридая шастра» (Шастра

сердца Абхидхармы)<sup>1</sup>.

«Сань бао лунь» начинается с цитирования этого буддийского сочинения:

Сутра<sup>2</sup> гласит:

Карма имеет три вида воздаяния:

Первое – это прижизненное воздаяние,

Второе – это воздаяние в следующей жизни,

Третье – это отсроченное воздаяние.

При прижизненном воздаянии все доброе и злое начинается в этом теле, т.е. тело и получает все это.

При воздаянии в следующей жизни сразу получает его.

Отложенное воздаяние может прийти через 2, 3, 100 или 1000 жизней.

И потом получит воздаяние.

Далее следует описание особенностей воздаяния и его типы:

Получение воздаяния не имеет определенной главной причины.

[Воздаяние] непременно берет начало в сознании [человека].

У сознания нет определенной сферы ответственности.

Оно чувственно воспринимает объекты и события и реагирует [на них].

Реакция бывает медленной и быстрой.

Поэтому воздаяние бывает ранним и поздним.

Хотя раннее и позднее воздаяния имеют различия,

Они одинаково соответствуют всем совершенным деяниям.

Соответствия бывают сильными и слабыми.

Поэтому легкость и тяжесть [воздаяния] неодинакова.

Таким образом, это система наград и наказаний природы.

Великий замысел тройкого воздаяния.

Тот, кто не достиг всеобъемлющего понимания и не познал свет истины, не смогут найти врата (учения).

---

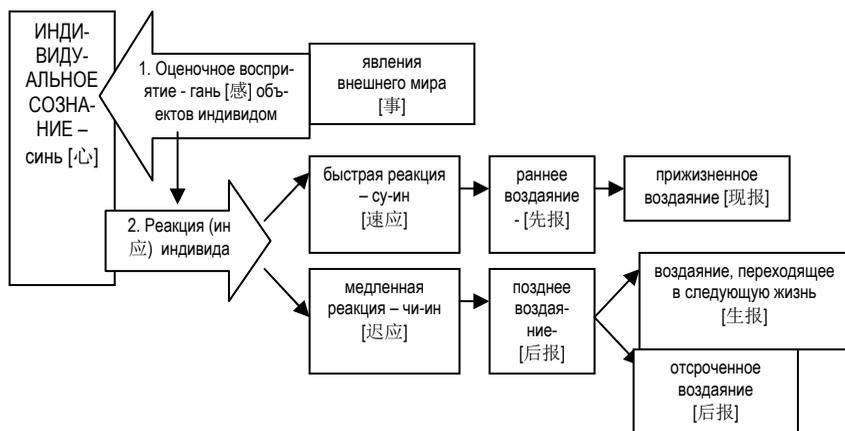
<sup>1</sup> Эта шастра была написана индийским монахом Дхармашри, который принадлежал к школе сарвашивадов. Шастра Дхармашри сохранилась только в китайском переводе монаха Самгхадэвы, сделанном по просьбе Хуйюаня в 384 г. в монастыре Дунлинь сы. Эта шастра состоит из 250 стихов, сопровождающихся прозаическим комментарием, сгруппированным по десяти главам. В нем выделены четыре крупных раздела, соответствующие четырем базовым положениям буддийской догматики (четырем благородным истинам), – Стрдание, Возникновение страдания, Прекращение страдания, Путь, ведущий к полной победе над страданием.

<sup>2</sup> Чэнь Нин и многие другие ученые считают, что под упоминаемой здесь сутрой подразумевается «Шастра о сердце Абхидхармы» (Абхидхарма хридая шастра). Однако, если это так, непонятно, почему «Шастра о сердце Абхидхармы» называется у Хуйюаня сутрой.

Как видно из данного фрагмента, автор различает быстрое и долгое, лёгкое и тяжелое воздаяние. Характер воздаяния зависит от реакций сознания человека на события и явления внешнего мира.

Исходя из логики рассуждений в данных фрагментах, мы построили схему базового понятийного аппарата сочинения «Сань бао лунь».

Схема 1



Самым сложным для понимания, перевода и интерпретации термином в предложенной схеме является знак *гань* (感). Мы перевели его как «оценочное восприятие». Идеалом, к которому необходимо стремиться, Хуйюань объявлял достижение так называемого «ответственного сознания» (цзэ синь 责任心).

По общему правилу, за благие деяния человек получает богатство и счастье, а за злые деяния – бедность и несчастье. Однако бывает и наоборот: иногда благородные и честные люди живут в бедности и страданиях, а дурные и жестокие люди живут в богатстве и славе. Этот случай у Хуйюаня объясняется следующим образом: «В жизни бывает, что кто-то копит благие дела, но получает несчастье, а кто-то творит жестокости, но получает радость. Все это объясняется тем, что еще не настало время прижизненной кармы, а все еще отзываются предшествующие деяния». В другом месте Хуйюань отмечает, что «сила, взаимно порождающая счастье и несчастье, опре-

делена в давние времена». Этими тезисами Хуйюань углубил и расширил китайское традиционное понимание концепции воздаяния. Дело в том, что в добуддийский и раннебуддийский период (III-V вв.) развития китайской культуры концепция воздаяния ограничивалась только тем, что можно проверить опытным путем, т.е. опытом текущей жизни:

«Мирские учения считают одну жизнь пределом, им не ясно то, что находится за пределами этой одной жизни. То, что вне пределов, им не ясно. Поэтому те, кто ищет принцип-ли, сами себя заключают в рамки зрения и слуха. Так прежние правители-ваны вникали в сердца народа и постигали все мелочи, считали глаза и уши самым главным».

В приведенном фрагменте «Сань бао лунь» излагается концепция сансары: жизнь человека не ограничивается одной только текущей жизнью, кроме нее есть предыдущая и последующая жизнь, и не одна, а бесчисленное множество жизней.

Следует отметить, что в «Сань бао лунь» упоминается Конфуций и его ученики (Чжун Ю, Янь Хуэй и Жань Гэн): «Если сумеешь объять взором всё учение о тройком воздаянии во всей его полноте, то можно будет понять, почему Конфуций не ответил на вопрос Чжун Ю<sup>1</sup>, почему Янь [Хуэй] и Жань [Гэн] казались Конфуцию глупцами. Всё это станет понятным».

Понятие воздаяния в «Саньбао лунь» тесно связано с термином «цзю пинь»: «Стремление к добру и злу накапливается постепенно. Когда постепенно все это доходит до предела, можно говорить о Девяти категориях. Все, что касается Девяти категорий, не относится к сфере действия прижизненного воздаяния». Китайские переводчики «Сань бао лунь» отмечают, что перевод и интерпретация термина «цзю пинь» представляет определенные трудности, так как он имеет много различных значений<sup>2</sup>. Во-первых, при династиях Вэй и Цзинь термин «цзюпинь» имел значение девяти рангов чиновников. Во-вторых, в трактате «Ханьшу» этот термин обозначал девять ка-

---

<sup>1</sup> Здесь имеется в виду вопрос ученика Чжун Ю (Цзылу): «[Цзы-лу добавил:] «Я осмелюсь узнать, что такое смерть». [Учитель] ответил: «Не зная, что такое жизнь, можно ли знать смерть?» («Луньюй», гл. 11).

<sup>2</sup> Чэнь Нин. О разъяснении «учения о прижизненном воздаянии» в сочинении Хуйюаня «Сань бао лунь» [Электронный ресурс] / Чэнь Нин. – Режим доступа: [http://hk.plm.org.cn/e\\_book2011/xz-41797.pdf](http://hk.plm.org.cn/e_book2011/xz-41797.pdf).

тегорий, на которые подразделялись все люди по уровню просвещенности от совершенного мудреца до простолюдинов и глупцов. В–третьих, «цзю пинь» обозначал девять ступеней святости в различных школах китайского буддизма.

Однако несмотря на все трудности понимания текста шастры можно сказать, что Хуйюань обосновывал истинность именно учения о прижизненном воздаянии путем перенесения воздаяния за деяния текущей жизни в область отдаленного и неподдающегося проверке будущего. Данный пункт является самым слабым в учении о воздаянии: достоверность учения о прижизненном воздаянии можно в принципе проверить на пример своей или чужой жизни, тогда как истинность концепции воздаяния в следующей жизни, а также отложенного воздаяния проверить невозможно. Таким образом, можно сказать, что Хуйюань расширил временные рамки традиционного понимания закона причинности в прошлое и в будущее и в определенной мере обосновал истинность буддийской концепции причинности.

Итак, сочинение «Сань бао лунь» сыграло важную роль в процессе адаптации буддийского учения в китайской культурной среде. Вместе с тем, необходимо отметить, что остается много вопросов в плане понимания и интерпретации некоторых понятий этого сочинения.

Поэтическое произведение «Зерцало мудрости» (Бэлигэй толи) в бурятской литературе – явление уникальное: яркие образы и психологическая точность сочетаются здесь с глубиной поставленных автором религиозно-философских и социально-этических проблем бытия. Полное название этого произведения – «Зерцало мудрости, разъясняющее принимаемое и отвергаемое по двум законам». Наибольший вклад в исследование и перевод этого произведения внес видный бурятский ученый Ц.-А. Дугарнимаев, в 1966 г. он выполнил полный перевод «Зерцало мудрости» (Бэлигэй толи) и составил подробные к нему примечания. Первоначально данное произведение было написано на тибетском языке в жанре «субхашита»<sup>1</sup>, а затем было переведено на монгольский язык учеником Галшиева Чойдоком Ванчуковым. Жанр субхашита берет свое начало в индийской художественной литературе, затем в этом жанре начали писать тибетские и монгольские авторы.

---

<sup>1</sup> Субхашита (санс. su-bhasita; тиб. legs bshad; монг. sain ugulegsen) – букв. «хорошо сказанное или изящное изречение, афоризм».

Структуру «Зеркала мудрости» можно представить в нижеприведенной таблице.

№	Номер главы	Порядковый номер субхашит	Кол-во субхашит в главе	Заголовки	Основные понятия и принципы
1.	Глава первая	1-137	137	Как беречь тело и имущество свое.	Трудолюбие. Аккуратность. Почитание родителей как богов. Гостеприимство. Богатство и добродетель. Здоровье и болезни.
2.	Глава вторая	138-270	133	О совершенствовании разума.	Вежливость в беседах и спорах с друзьями и врагами. Правила познания и размышления. Советы отправившимся в чужие страны, Правила воспитания детей.
3	Глава третья	271-408	138	О бдительности и внимательности.	Правила поведения с врагами и друзьями. Осуждение гнева, тщеславия и опрометчивости. Правила поведения в чужих странах.
4.	Глава четвертая	409-538	130	Как вести себя с врагами.	Правила поведения с врагами(сильные, равносильные и слабые, близкие, средние и дальние). Великодушные по отношению к побежденным врагам. Правила выбора друзей. Тщательное изучение внешних и внутренних качеств человека. Классификация друзей и врагов. Умение хранить чужие тайны.
5.	Глава пятая	539-674	136	Думать о будущем.	Сдержанность в проявлении радости и гнева как реакций на похвалу и замечания. Осуждение торопливого доверия и склонности к сплетням. Правила поведения с сильным, равным и слабым врагом. Манера поведения. Правила ответа на возражения и изложения своих мыслей в кругу собравшихся.

6.	Глава шестая	675-788	114	В жизни быть честным, бескорыстным.	Осуждение зависти к более способным людям. Чувство сострадания и благодарности ко всем живым существам. Осуждение показных благодеяний, восхваление скрытых благодеяний (775, 750, 988). Помощь ослабшему лютому врагу. Искоренение собственных пороков.
7.	Глава седьмая	789 – 860	72	Как в действиях воздерживаться от прегрешений.	Ахимса. Недопустимость убийства всех живых существ. Личная ответственность за каждое смертоубийство. Важность раскаяния за совершенные и отказа от последующих прегрешений.
8.	Глава восьмая	861-1000	139	О творении добродетели.	Важность осознания неизбежности смерти и её постоянной угрозы. Правила совершения молитвы. Важность накопления добродетели. Осуждение скупости и необходимость помощи бедным и нищим.

В своем сочинении Галшиев уделил большое внимание проблемам социально-этического и религиозного характера, он в изящной афористической форме подробно рассмотрел проблемы гармоничной социокультурной коммуникации людей в самых различных статусно-ролевых ситуациях (высший–низший, старший–младший, богатый–бедный, гость–хозяин и т.д.), включая конфликтные выигрышные и конфликтные проигрышные. В различных ситуациях любой человек может быть и выше и ниже кого-либо, и старше и младше кого-либо, и богаче и беднее кого-либо и т.д. Автор подробно рассматривает особенности таких ситуаций и дает читателю свои советы. Советы Галшиева можно свести к двум вариантам – либо принять что-либо или кого-либо, либо отвергнуть, или согласиться с чем-либо, или отказаться, что полностью согласуется с полным названием самого произведения. По мнению Л.Е. Янгутова, «Зерца-

ло мудрости» «представляло собой свод правил, регламентирующих поведение бурят в их повседневной жизни, затрагивающих практически все стороны их хозяйственной и духовной жизни. При этом правила светской жизни были строго подчинены буддийской морали»<sup>1</sup>. Это подтверждается следующими соображениями. Можно сказать, что в основе многих рассуждений Галшиева лежат следующие диалектические пары понятий:

1. *Польза и вред*. При этом понятие выгоды Э-Х. Галшиев подразделяет на ближайшую и будущую выгоду, а понятие вреда – на ближайший и будущий вред. Эти виды понятий всегда необходимо учитывать одновременно и постоянно сравнивать их между собой. Ведь зачастую люди учитывают только ближайшую выгоду или ближайший вред, забывая об отдаленных последствиях выгоды и вреда.

В намеченных делах прикинь

Одновременно настоящую и последующую пользу и убыток.

Если не будет от них вероятной пользы,

То этим найдешь только изнурение от неблагоприятного труда.

2. *Добродетель и грех*. Понятие добродетели Галшиев подразделяет на показную и тайную добродетель. При этом он указывает, что только тайная добродетель, тайные благодеяния имеют высшую ценность, а показная добродетель не принесет никому никакой пользы. В понятии греха он разграничивает сознательно совершенные греховные деяния и греховные деяния, совершенные по незнанию. При этом наказания за сознательное совершение греховного деяния особенно трудно избежать.

3. *Заслуга и вина*. Эти понятия автор подразделяет на малые и большие заслуги, а также малую и большую вину. Всякое дело нужно рассматривать с точки зрения соотношения вины и заслуги. Эти виды понятий Галшиев использует в ходе рассуждений о 5 видах дел:

а) абсолютно благие дела;

б) дела, в которых заслуга преобладает над виной (глава 3, субхашита 334);

в) дела, в которых заслуга и вина имеют равные доли (глава 3, субхашита 332);

г) дела, в которых вина преобладает над заслугой (глава 3, субхашита 333);

---

<sup>1</sup> Янгутов Л.Е. О социально-политической востребованности буддизма в Монголии и Бурятии // Вестник Бурят. гос. ун-та. 2009. Вып. 14.

д) абсолютно дурные деяния.

Галшиев одобряет только дела первых двух категорий.

4. *Счастье и беда*. Эти понятия Галшиев интерпретирует следующим образом: высшим счастьем, по его мнению, является обретение человеческой личности.

Помни, трудно обрести данную драгоценность – человеческую личность, наделенную свободным совпадением обстоятельств, и знай, что она достается изредка.

Подумай, чего больше совершается тобою и всеми другими греха или добродетели (глава 8, субхашита 857).

5. *Друзья и враги (дружба и вражда)*. Автор рассматривает эти понятия диалектически, он говорит, что близкий друг может стать опаснейшим врагом, а лютей враг (если у него есть добродетели) может стать хорошим другом. Кроме того, Галшиев говорит, что враждебное или дружественное отношение других людей во многом зависит от самого человека и неприязнь других людей может быть результатом их превратного толкования действий, слов и взгляда самого человека. Для обозначения опасного врага автор использует метафорический образ острия ядовитой стрелы.

6. *Победа и поражение*. Эти понятия автор также рассматривает диалектически, всякий фактор победы в определенный момент и в определенных условиях может превратиться в фактор поражения. Главной причиной утраты победы является непомерная гордыня сильной стороны и её презрение к проигрывающему противнику. Лучшей победой считается та, после которой у побежденного врага не остается чувства мести. Слабая сторона может рассчитывать только на осторожность в словах и поступках, а также на тщательную подготовку к борьбе (достижение полноты знаний и т.д.). Кроме того, Галшиев считает, что всю славу победы нужно уступать другим, а ответственность за поражения необходимо брать на себя. Все неудачи и поражения происходят от недостатка добродетели.

7. *Богатство и бедность*. Галшиев говорит, что богатство и бедность, счастье и беда сменяют друг друга в течение перерождений, как день и ночь. Кроме того, он напоминает о том, что всякое богатство и успех могут быть утрачены, а поэтому необходимо поддерживать и помогать бедным и слабым, которые в трудный момент также могут оказать поддержку.

Перечисленные пары понятий служат в «Зерцале мудрости» ос-

новой понятийного аппарата учения о воздаянии.

Таким образом, на основе сравнительного анализа творчества двух буддийских авторов можно сделать следующие выводы.

Во-первых, общей чертой творчества Хуйюаня и Э-Х. Галшиева является широкое использование метафорической терминологии для обоснования тезиса об истинности буддийского учения о воздаянии, а также то, что сочинения обоих авторов были адресованы только мирянам.

Во-вторых, отличительной чертой сочинений Хуйюаня по проблеме воздаяния было более широкое привлечение индобуддийских концепций и исторических событий (учение о 12-ти ниданах, натурфилософская концепция четырех великих первоэлементов и т.д.) и сравнительно узкий набор рассматриваемых ситуаций, тогда как в «Зерцале мудрости» Галшиева прослеживается влияние тибетоязычной буддийской литературы, но в бурятском произведении подробно рассматриваются очень широкий круг конфликтных ситуаций и пути выхода из них без ущерба для своей репутации и личной кармы.

В-третьих, необходимо отметить значительный эвристический потенциал самого сопоставительного анализа как метода научно-гуманитарного исследования реальности.

#### *Литература*

1. Буддизм : словарь / под ред. Н. Л. Жуковской, А. Н. Игнатювича, В. И. Корнева. – М. : Республика, 1992. С. 192.
2. Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко ; Ин-т Дальнего Востока. – М. : Вост. лит., 2006. Т. 2. Мифология и Религия / ред. М.Л. Титаренко, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов. – 2007. С. 261.
3. Комиссарова Т.Г. Монах не должен кланяться императору : из буддийской полемики IV-VI вв. / Т.Г. Комиссарова // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. – М., 1987. С. 47-70.
4. Лю Лифу. Хун дао мин цзяо: «Хунминцзи»: исследование / Лифу Лю.– Пекин, 2004. С. 67-71.
5. Хуйюань. Монах не должен оказывать почести императору / Хуйюань; пер. с кит. А.С. Мартынова // Буддизм в переводах: альманах. – СПб., 1993. Вып. 2. С.179-191.
6. Фан Литянь. Хуйюань и его буддийское учение. – Пекин, 1983.
7. Хунминцзи / сост. Сэнью; пер. Лю Лифу, Ху Юн. – Пекин, 2011. С. 92, 93, 98.
8. Liebenthal Walter. Shih Huiyuan's. Buddhism as set forth in his Writings / Walter Liebenthal // Journal of the american Oriental Society. 1950. Vol. 70, no. 4.
9. Zürcher E. The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China : Vol. E. Zürcher . – Leiden, 1955.

10. Paul Demiéville. Le bouddhisme et la guerre. Post-scriptum a l' «Histoire des moines guerriers du Japon» de Gaston Renondeau, Mélanges publiés par l'Institut des Hautes Etudes chinoises. Paris, 1957. Т. I. P. 347-385.

11. Ермаков М.Е. Мир китайского буддизма. – СПб., 1994.

12. Чэнь Нин. О разъяснении «учения о прижизненном воздаянии» в сочинении Хуйюаня «Сань бао лунь» : [Электронный ресурс] / Чэнь Нин. – Режим доступа: [http://hk.plm.org.cn/e\\_book2011/xz-41797.pdf](http://hk.plm.org.cn/e_book2011/xz-41797.pdf).

13. Фан Литянь. Хуэйюань юй ци фосюэ (Хуйюань и его учение о буддизме). – Пекин, 1983.

© С.И. Шоболова

### **Особенности содержания и структуры произведений бурятских религиозных авторов на монгольском языке**

Цель настоящей статьи – попытка установить на конкретном материале наличие общих особенностей и закономерностей, позволяющих говорить о дацанской переводной и творческой деятельности на монгольском языке как целостном феномене, отображающем начавшийся условно в середине XIX в. процесс становления собственной бурятской буддийской просветительской литературы.

В нашем распоряжении находятся сочинения и творческие переработки бурятских просветителей Г-Ж. Дылгирова, Л-Д. Данжинова, Г-Ж. Тугульдурова, Р. Номтоева, Э-Х. Гальшиева и ряда анонимных авторов и переводчиков.

В отношении творчества Г-Ж. Дылгирова необходимо отметить доминирование переводных сочинений. Судите сами, из 48 сочинений, в колофонах которых фигурирует имя Дылгирова<sup>1</sup>, лишь 3 можно предположительно отнести его перу<sup>2</sup>. Все остальные изданные им книги являются творчески переработанными переводами с тибетского.

Условно определенные нами авторские работы Дылгирова представляют собой следующие малообъемные сочинения:

---

<sup>1</sup> Дылгиров подписывался следующими именами: *Vaḡindr-a sumadi ḡalba bhadra d-a na* и *Öglige*.

<sup>2</sup> *Jirγuγan üsüg ma ni ungsiqu yosun orusiba* (М II, 196), *Abural burqan baysi-yin gegen-ü arban qoyar jokiyal-un maγtaγal orusiba* (М II, 26) и *Ün-e yeke-tü ülemji tomu daruulγ-a süike qoriγsan bičig* (М II, 184).

- О способе чтения молитв «мани» (f. 1).
- Восхваление двенадцати деяний Будды Шакьямуни (f. 4).
- Сочинение о запрете ношения дорогостоящих и громоздких женских украшений (f. 3).

Сочинение, написанное в жанре магтал, или восхваление, создано с двумя очевидными целями. Несмотря на свой литургическо-литературный характер в нем гораздо заметнее просветительская составляющая, призванная в краткой поэтической форме рассказать об основных этапах жизни основателя религии. Два других сочинения носят скорее дидактический характер, будучи направлены на воспитательное воздействие читателя, побуждая его к соблюдению элементарной мирской религиозной практике и отказу от роскоши в повседневной жизни. О личном стиле и идеологических принципах Дылгирова может свидетельствовать редкий документ, обнаруженный недавно в архиве Музея истории Бурятии им. М.Н. Хангалова. Речь идет о «Наказе» (монг. Jarliḡ)<sup>1</sup> Дылгирова верующим, существующем только в рукописной форме и, по всей видимости, никогда не издававшемся. В этом сочинении Дылгиров обращается к верующим с нравоучительной проповедью о необходимости совершать десять буддийских добродетелей и уклоняться от совершения 10 черных грехов в общем духе дацанской пропаганды: «...если мы будем воздерживаться от 10 черных греховных деяний, а будем совершать 10 благих белых деяний, то в будущем перерождении мы обязательно переродимся в благом теле небожителей-тэнгриев. Если же в этой жизни не совершать добродетелей, то вследствие греховой кармы мы можем переродиться в трех плохих перерождениях. Если переродитесь в трех плохих перерождениях, то испытаете невообразимые страдания, поэтому, принимая это во внимание, до того как закончится ваше нынешнее физическое тело, следует немедленно начать придерживаться учения». Однако главной темой произведения является призыв отказаться от употребления спиртных напитков, которые объявляются корнем всех 10 черных грехов, согласно буддийской этической концепции: «А именно необходимо совершать 10 благодеяний, а для этого необходимо предварительно прежде всего отказаться от 10 греховных деяний и от их корней, со-

---

<sup>1</sup> Čügel-ün blam-a aqai delger-ün jarliḡ bičig. Перевод любезно предоставлен д-ром ист. наук Ц.П. Ванчиковой.

творенных деяниями шимнусов, – от вредоносного (букв. ядовитой) алкоголя-архи. Если будете его пить, не сможете избежать 10 греховных деяний, от которых поистине проистекают все грехи, начиная с горделивости, ненависти, похоти, жадности, грубых и жестких слов». Аргументация Дылгирова подкрепляется ссылкой на авторитет Будды: «Об этом в одной из своих проповедей наказывал учитель Будда, говоря, что если вы даже попробуете архи, то вы не его ученик. Если вы не будете следовать наказу Будды, то не будет пользы от того что вы придерживаетесь буддизма».

Интересно, что обращение к религиозному авторитету Будды Шакиямуни как к истине в последней инстанции становится одной из характерных черт творчества дацанских авторов. Ревизионистские тенденции в деятельности и творчестве Дылгирова и других авторов мы отмечали ранее, что иллюстрируется и приведенным отрывком, подтверждающим это наблюдение. Столь же типичным представляется конструирование дискурса на каркасе буддийской классификации 10 добродетелей и 10 грехов с перечислением их кармических последствий. Подробное описание этой системы зафиксировано не в одном десятке произведений, в том числе и в переводных. Так, большая часть редакции неизвестного автора популярного в среде буддийских мирян Забайкалья сочинения «Украшение освобождения» посвящена рассмотрению именно этой тематики. В одной из работ Н.В. Цыремпилова поднимается вопрос о причинах перевода на монгольский язык произведения, являющегося центральным для традиции Кагью. Как установлено Цыремпиловым, «Украшение освобождения» есть сокращенная версия классического тибетского трактата в жанре Ступеней Учения (тиб. *bs Tanḡim*), написанного в XII в. патриархом традиции Гамбопой Дагпо-Лхардже. Автор исследования полагает, что данный перевод восходит к XVI в., когда адепты не-гелугпинских традиций предпринимали попытки распространить свою проповедь среди монголов. В целом согласившись с аргументами Цыремпилова, мы можем добавить, что тенденция включения в список переводной литературы патриархов и основателей тибетских традиций, не обязательно гелугпы, характерная для дацанской религиозно-просветительской деятельности, объясняется тем, что именно основатели и патриархи традиций становились авторами трактатов, в которых излагались фундаментальные принципы этих традиций. А этот вопрос, как мы

уже заметили, особенно интересовал дацанских авторов и переводчиков кон. XIX в. Достаточно взглянуть на список имен авторов, чьи сочинения переводились Дылгировым: Нагарджуна, Атиша (972/982-1052), Дхармаракшита (1704-1788), Бромтон Чжалви-Чжунгнэй (1004/1005-1064), Сакья-пандита Гунга-Чжалцан (1182-1251), Падмпа Санчжай (XI в.), Чже Цзонхава (1357-1419), панчен Соднам-Дагба (1478-1554), Панчен-лама I Лобсан-Чойчжи-Нима (1570-1662), Чжамьян-Шадба II Гончог-Чжигмэд-Ванбо (1728-1791), Туган Чойчжи-Нима (1719-1800), Сумба-хамбо Ешей-Бальчжор (1704-1788), – чтобы удостовериться в том, что большинство из них стояли у истоков различных буддийских школ и направлений. Сочинение «Джана-пошана-бинду», приписываемое основателю Мадхьямики великому буддийскому философу (II в.) Нагарджуне, в монгольском переводе, равно как и творческие переработки сочинений Атиши и Чже Цзонхавы, характеризует обращенность к первоначальным постулатам этической части буддийской доктрины: реестр грехов и добродетелей, механизмы кармического воздаяния, преданность учителю, сострадание как базовый принцип совершенствования личности, базовые методы продвижения по пути к освобождению. При этом бурятские редакторы и переводчики намеренно выдвигают на передний план те части сочинений, которые посвящены этическим основам доктрины путем сокращения и даже купирования текстов. Так произошло в случае с «Украшением освобождения»<sup>1</sup>, тибетский текст (тиб. *Tharpa'irgyanpa*) которого включает в круг своего рассмотрения куда более широкий спектр религиозно-философских вопросов, однако неизвестный редактор текста предпочел перевести лишь те фрагменты, которые относятся к фундаментальным основам Махаяны и ее этическому учению. Тот же метод был использован и при переводе «Джана-пошана-бинду» Нагарджуны, монгольский перевод которого (*Arad-i tejigeküi rasiyan-u dusul kemegdekü yosun-u šastir*) на самом деле является лишь адаптированной версией некоторых фрагментов сочинения основателя Мадхьямики. Оригинальный текст «Джана-пошана-бинду» является компиляцией из канонических нравоучительных сборников «Хитопадеши» и «Панчатантры», в которой повествовательная часть со-

---

<sup>1</sup> См. Полный английский перевод в sGam po pa Dwags po lha rje. Gem of Liberation. Trans. by Guenther.

крашена за счет тезисных моральных сентенций в духе нити- и артахашастр, обращенных к низшему чиновничеству. В монгольской редакции сохранены лишь те сентенции, которые посвящены общечеловеческой морали и каждодневной буддийской практике. В ряде случаев переводчики адаптировали некоторые главы работ, издавая их в виде отдельных сочинений. Галсан-Жимба Дылгиров создал два сочинения на основе глав объемного исторического сочинения Сумба-хамбо Ешей-Бальчжора «Пагсам Чжонсан» – «Проповедь о возникновении и устройстве вселенной Сахалокадхату» (Sabloḡadatuyirtinčü-yinorun-ubayidalbaangq-atoḡtaḡsanyosun-unomlaly-a) и «Легенда о посланце Неба Богдо Чингис-хане» (Tngri-eḡejayayataiboyda činggisqayan-udomuḡ). Таким образом, в основу этих компиляций легли главы одного произведения. Первая работа посвящена космологическим представлениям буддизма Махаяны и носит просветительский характер, хотя и здесь допускаются нравоучительные пассажи, касающиеся, например, жадности и стяжательства, которые, по мнению буддистов, стали причиной возникновения государства и общества. Вторая работа интересна тем, что отражает взгляды духовенства на религиозные истоки происхождения монголов, приписывая Чингис-хану буддийские взгляды. Таким образом, бурятское духовенство предпринимало попытки использовать гелугпинскую историческую фальсификацию (миф об обращении Чингис-хана в буддизм) в целях усиления конфессионально-этнического самосознания бурят, что можно рассматривать как часть религиозной пропагандистской программы.

Однако наиболее распространенной формой творчества бурятских религиозных авторов стало создание работ в духе комментирования базовых трактатов Гелугпы, в особенности главного трактата ортодоксии желтошапочников – «Великие ступени пути к Просветлению» (тиб. Lamrimchenmo)<sup>1</sup> Чже Цзонхавы Лобсан Дагба. В форме толкований и иллюстрирования определенных аспектов этого сочинения написан целый ряд работ Данжинова, Гальшиева и анонимных авторов. Чем объяснялся повышенный интерес бурятских религиозных просветителей именно к этому сочинению? Помимо сектантской приверженности, как и в случае с работой «Украшение освобождения» Гамбопы, авторов, несомненно, привлекала капиталь-

---

<sup>1</sup> Далее в тексте Ламрим.

ность и системность изложения и расположения материала в этом произведении Цзонхавы, а также его религиозно-практическая направленность. Литература такого рода обеспечивала некий контекст для религиозной практики. В то же время литература этого жанра, так же как и Ламрим Цзонхавы, не содержит описания всей целостности практической стороны буддизма и исключает из круга рассмотрения ритуалистику, эзотерику и йогическую практику. Несмотря на то, что бурятскими дацанами был издан полный текст Ламрима на монгольский язык, наибольший интерес бурятские буддийские просветители, тем не менее, сосредоточили на той части трактата, которая посвящена аспектам освобождения низшей личности. Авторы монографии «Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX в.» отмечают: «Учение о страдании как тотальной сущности бытия входило в программу средней ступени Пути и не предназначалось для рядовой массы верующих мирян. Их надлежало «просвещать» по программе низшей ступени Пути, в которую входили понятия о «бренности жизни», «смерти» – неизбежном конце всего живого, не о страдании вообще, как исходной философской сущности иллюзорного бытия, а только о страданиях в плохих перерождениях. Продвижение по Восьмеричному пути религиозного спасения заменено вручением всего своего существа (тела, мысли и слова) покровительству «Трех драгоценностей» – Будде, учению и общине монахов. Таким образом, основная проективная цель буддизма – достижение нирваны – исключается из тематики популярного вероучения»<sup>1</sup>. И это неудивительно. Как и в случае с уже упоминавшимися сочинениями дацанские просветители предпочитали брать из Ламрима нужный комплект концептов и принципов, которые могли быть усвоены теми, на кого была направлена дацанская пропаганда. Далеко не все, о чем сказано в главе, посвященной низшему типу личностей (кстати, самой объемной), вошло в круг рассмотрения бурятских комментаторов. Так, в сочинении Л.-Д. Данжинова «Зерцало мудрости, разъясняющее живым существам вселенной, чему нужно следовать и что нужно отбросить» (Yirtinčü-yin amitan-u abqu oγurqu-yi toduryuluyčĭ nom-un toli) рассматривается лишь теория происхождения общества в тесной связи с теорией кармы: «Люди первой кальпы жили долго, были подобно тэнгриам, освещались

---

<sup>1</sup> Ламаизм в Бурятии XVIII... С. 97.

своим светом, Солнца и Луны не было, летали на небесах, ничем не питались, кроме радостью созерцания. Пока они так жили, из земли вырос плод, подобный вкусному меду. Один человек попробовал его – и так появилась первая пища. Пробуя его все больше и больше, тело этого человека стало тяжелым, свет его померк, мир стал темным. Когда стало темно, те люди опечалились и появилось Солнце, наступил день. Когда Солнце село, наступила ночь. Появилась Луна. В то время те, кто съел много земного плода, стали некрасивыми, а те, кто съел меньше земного плода, были приятной внешности. Люди приятной внешности стали презирать некрасивых людей. Как только они начали презирать друг друга, земной плод исчез». При этом в начале сочинения Данжинов традиционно излагает этическую систему буддизма, рассказывая о все тех же грехах и добродетелях. Таким образом, теория происхождения общества и неравенства рассматривается автором как катастрофическое следствие нарушения людьми этических норм. Особое значение Данжинов традиционно придает почитанию родителей и старших: «Преподносите дары в монастырях, делайте пожелание за благополучие умерших родителей и других людей. Эта добродетель непостижима, так как родители учат своих детей языку и письменности, учат отличать добро от зла, учат почитать три драгоценности, учат буддийской вере». Как мы видим, Данжинов использует типично буддийский контекст произведения для пропаганды норм традиционной морали, явно в Ламриме не прописанных и вообще буддийской этикой не подчеркиваемых. Но в целом дидактика Данжинова выдержана в классическом буддийском духе, с особым упором на добродетели воздержания: «Верь в буддийское учение, в три драгоценности, соблюдай обет, совершай добродетель. Старайтесь не вести разгульный образ жизни (водка, курение и т.п.). Люди, избегайте грешного пути, творите добродетель, так как безгрешная жизнь даст в последующей жизни счастливую судьбу».

Сочинение неизвестного автора «Сутры, указывающей всем людям путь отвержения грехов» (Aradbükün-ü kilinçe-yitebçijü ajuyabuqumör-i üjügülegsensudur), опубликованное Сартульским дацаном, уже целиком посвящено этическим вопросам. В нем так же излагаются все этические категории и устанавливается прямая взаимосвязь между их соблюдением и формой дальнейших перерождений или условий существования в настоящей жизни: «Они (добро-

детельные люди), совершая деяния, вспоминают о Трех драгоценностях, молятся, преподносят дары и все это сочтется им в следующем перерождении. Если будешь совершать эти добродетели, то будешь счастливым в последующей жизни. Верь в буддийское учение, в Три драгоценности, соблюдай обеты, совершай добродетели. Старайся не вести разгульный образ жизни (водка, курение и тому подобное). Люди, избегайте грешного пути, творите добродетель, так как безгрешная жизнь даст в последующей жизни счастливую судьбу. Как только наступает время несчастий, поведение живых существ становится плохим, жизнь становится короче, появляется много болезней, голод, – так говорят мудрецы».

Перевод Дылгирова сочинения Панчен-ламы I Чойджи-Чжалцана «Песнь “Звуки небесного барабана”, наставляющая домохозяев, исполненных веры» выводит нравственно-этический дискурс из рассуждений о бренности бытия и ценности обретения рождения в человеческом обличье. Однако суть наставлений все та же: «Предаваясь мыслям о бренности мира, знай, что действия, совершенные ради благополучия в этой жизни, не станут помощью в будущей. Так как жизнь коротка и истекает в один миг, задумайся о том, облик какого существа примешь ты в будущей жизни. Используя свои природные способности, постигай высшие учения, которые понадобятся в будущем. Вдаваясь в такие мысли, необходимо знать, что люди с избытком еды и богатства переродятся в образе животных. Так предсказывают мудрецы, осуждая их. Поэтому в это утро, встав с постели, сразу же избавляй сознание от воздействия аффектов, а то, что ночью оно не подвержено им, является заслугой ламы и Трех драгоценностей».

Не трудно заметить, что изложение во всех приведенных сочинениях строится на основе ряда базовых идей, которые становятся как бы основой для дальнейших наставительных пассажей:

- Архаичный буддийский вариант мифа о грехопадении, впервые появляющийся в таком раннем тексте как Аганья-сутра (входящей в Дигха-никаю). Мир изначальной гармонии был поврежден человеческой жадностью жизни, что привело к хаосу всеобщей корысти и вражды. Этот мотив носит эсхатологический характер, включая мифы о неуклонном сокращении срока жизни и грядущей глобальной катастрофе, связанной с пришествием Будды Майтреи. Этот сюжет был весьма популярен среди бурятских буддистов.

- Стрaдание – как фундаментальное свойство бытия, его ткань, неотъемлемый спутник. Страх перед перспективой обретения дурного перерождения культивировался буддийскими проповедниками как лучшее средство от потери бдительности. В вышеперечисленных сочинениях подробно рассматриваются детали и условия неблагих перерождений, избежать которые можно только через самодисциплину и бдительность.

- Кармическое воздаяние. При этом карма как философское понятие в буддизме существенно отличается от того, каким образом она описывается в популярной литературе. Диалектическая концепция о преемственности и взаимообусловленности дхарм заменена системой жесткой детерминированности, напоминающей концепцию о неотвратимости гнева Господня в авраамических религиях. При этом в отличие от последних у грешника отсутствует возможность быть прощенным, ибо закон кармы напоминает физические законы природы. Негативный эффект кармы может лишь постепенно нейтрализовываться количественным накоплением заслуг.

- Учение о десяти грехах и добродетелях. Детерминированность кармического закона традиционно иллюстрируется жесткой взаимообусловленностью определенных видов грехов или добродетелей с не менее определенными видами страданий, вплоть до обозначения конкретных названий адов, согласно абхидхарме. В таком виде этическая составляющая начинает напоминать реестр преступлений и наказаний, что в целом отвечает духу традиционного общества с его оформляющимся правовым сознанием. Система грехов и добродетелей имеет свои разделы и подразделы, структурируясь по общепобуддийскому принципу: тело, речь и ум.

- Спасительность Прибежища в Трех драгоценностях. Тексты ритуальных молитв, сопровождающих обряд обращения в буддизм, издавались бурятскими дацанами в больших количествах. Тесно связанными с этим обрядом являются тексты, посвященные религиозным обетам, которые рекомендовались для принятия мирянами. Принятие прибежища и связанных с ними обетами накладывали религиозные обязательства на верующего. В текстах такого рода описывается ритуал принятия, обязанности, накладываемые на верующих в виде обетов. Таким образом, принятие прибежища объявляется не только великим благом и духовной защитой для верующих, но и шагом, сопряженным с долгом неустанного совершенствования личности.

Другим популярным жанром дацанской литературы являлись сочинения, написанные в жанре субхашит, или нравоучительных сентенций. Как известно, решающее влияние на развитие этого жанра индийской поэзии оказал трактат Дандина «Кавьядарша», заложивший основы принципов и формы субхашит. Не случайно Сакья-пандита Гунга-Чжалцан, активно занимавшийся исследованием творчества Дандина, стал автором самой блестящей работы в жанре субхашит «Драгоценная сокровищница изящных изречений (субхашит)», получившей исключительную популярность в Забайкалье. Так, составленный Ринченом Номтоевым комментарий к этому сочинению – «Комментарий к Драгоценной сокровищнице изящных изречений, называемый «Ключ из камня Чинтамани, открывающий все двери» (Sayin nomlal-tu erdeni-yin sang subhasita-yin tayilburī sang-un egüden-i negegçi cindamani-yin tülkiğür) – выдержал как минимум два издания. Нас же более интересуют собственные сочинения бурятских авторов в этом жанре как мощное средство религиозной пропаганды. Главное достоинство субхашит – захватывающий и доступный стиль изложения, выгодно отличающий их от сплошных текстов религиозного нравоучения в стиле комментариев на положения Ламрима. Как правило, субхашиты состоят из основного двустушия, поднимающего проблему, и двух иллюстрирующих двустуший, использующих живые жизненные примеры и сравнения. Именно сочинения в жанре субхашит являются ценными источниками по психологии верующих, системе их ценностей и интересам. Дидактические цели в сочинения жанра субхашит достигались не посредством отвлеченных общих рассуждений, а преимущественно при помощи демонстрации примеров из повседневной жизни простых мирян. Четыре строфы должны были вызвать в читателе эмоции и через них донести мысль проповедника. Самым значительным произведением в этом жанре, написанным бурятским автором, стало «Зерцало мудрости, рассказывающее о принятии и отвержении в сфере двух законов» (Qoyaryosun-uabquoyuraqu-yü ögülegçibilig-üntoli) Эрдэни-Хайбзун Гальшиева. Сочинение было написано на тибетском языке, но сейчас науке доступна только его монгольская версия. Мы взяли именно это произведение для примера описания сочинений в жанре субхашит по нескольким причинам. Во-первых, как мы уже упомянули ранее, это сочинение является оригинальным бурятским, а не комментарием к работе, написанной

в несколько другой культурной и социальной среде. Соответственно, оно гораздо точнее отражает ценности и реалии буддийской проповеди в Забайкалье. Во-вторых, это сочинение достаточно объемно, около 75 страниц текста, что дает достаточно материала для анализа. В-третьих, нас привлекла форма изложения материала, когда автор в одинаковой мере обращается к вопросам светской жизни и религиозной сферы.

Видный исследователь истории средневековой Западной Европы А.Я. Гуревич писал: «Ключи, раскрывающие тайны картины мира и общественной психологии средневековых людей, следовало бы искать в тех произведениях словесности, которые, будучи созданы образованными, прежде всего духовными лицами, были адресованы пастве в целом, служили делу ее наставления. Не случайно в новейшей историографии наблюдается перемещение центра внимания от высшего уровня средневековой литературы... к ее второму «эшелону», к таким популярным жанрам, как агиография, видения потустороннего мира, проповедь, нравоучительный «пример».<sup>1</sup> Так и Ц.А. Дугарнимаев, первый открывший для науки этот памятник, отмечает: «связь «Зеркала мудрости» с бурятской действительностью» указывает, что «среди бытовых образов, рассуждений много примеров, взятых из современной автору жизни»<sup>2</sup>.

В связи с темой исследования в наши задачи входит рассмотрение тех мест произведения, которые прямо направлены на пропаганду религиозных ценностей в среде мирян. Несмотря на то, что произведение Гальшиева отличается от других образцов бурятской религиозной литературы своей светской направленностью, тем не менее в религиозных сентенциях нет недостатка. Это, кстати, стало причиной критики выводов Дугарнимаева о некоей атеистичности воззрений Гальшиева В.Ц.Найдаковым в его монографии «Традиции и новаторства в советской бурятской литературе». Как и в бурятских комментариях на Ламрим Цзонхавы, в «Зеркале мудрости» Гальшиев строит свои аргументы на идее неотвратимости негативных кармических последствий за совершение грехов:

---

<sup>1</sup> Культура и общество средневековой Европы глазами современников. – М., 1989. С. 5.

<sup>2</sup> Зерцало... С. 350.

Чем ты ни заболел и какая бы беда с тобой ни случилось,  
Старательно замаливай грехи свои, являющиеся их причинами,  
Все нежелательные мучения человека  
Есть результат его грехов<sup>1</sup>.

Сочинение Гальшиева ставит своей целью обрисовать портрет идеального мирянина-буддиста, но в отличие от требований авторов комментариев на Ламрим Гальшиев значительно рационализирует образ мирского буддиста. Тем не менее, требования к нему остаются прежними:

Думая, что ты молод,  
Не откладывай претворение Высшего Учения,  
Хотя ты молод, нет гарантий  
И нет примера, что не умрешь сегодня днем.

В хорошие дни постоянно  
Соблюдай обет с восемью заповедями,  
Это – твоя пища и богатство в будущем перерождении,  
Которую никто другой не отберет.

Подобным образом время от времени снова и снова  
Посвящай время выбранным маани-заклинаниям.  
Это – тоже никем другим не присваиваемая  
Собственная провизия в будущем перерождении<sup>2</sup>.

Через все религиозные сентенции проходит сквозная мысль, знакомая нам из других сочинений, но в «Зерцале мудрости» переданная живыми поэтическими средствами: накопление добродетелей для обретения лучшего перерождения, бренность бытия, краткость жизни и особые возможности, данные в настоящей жизни.

В отличие от монотонности и сухости изложения материала в ранее рассмотренных нами произведениях, в «Зерцале...» и других сочинениях подобного рода религиозные нравоучения сопровождаются яркими иллюстрациями:

---

<sup>1</sup> Зерцало... С. 186.

<sup>2</sup> Там же. С. 331-332.

На худой конец пожертвуй собаке –  
Она подаст тебе милостыню из пищи и питья в будущем перерождении.  
Наверняка получишь милостыню от собаки,  
Что лучше, чем отдать человеку под проценты.

Бурятские сочинения в жанре субхашит могут произвести впечатление «наивности», «необработанности формы». Но своеобразие «Зеркала...» и других подобных сочинений и комментариев, их «некультивированность» могут только стимулировать исследовательское внимание культурологов и литературоведов: в них предстают свидетельства народной религиозности в непосредственных своих проявлениях. В них с особенной рельефностью мы наблюдаем не доктринальную и не институализированную форму буддизма, а его реально человеческое содержание, обыденную практику, ценностное наполнение, его бытие в сознании и поведении члена патриархального бурятского общества конца XIX – начала XX в.

## СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие .....	3
<i>Янгутов Л.Е.</i> Концепция сознания и пустоты в сочинении Фа Цзана «Хуаянь цзин и хай бай мэнь» .....	7
<i>Чебунин А.В.</i> Список «Лицзан» «Сутры в 42 чжана» .....	23
<i>Хабдаева А.К.</i> Концепция Абхидхармы в переводах китайских буддийских монахов .....	39
<i>Литвинцев О.С.</i> История махаянской «Махапаринирвана-сутры» ...	76
<i>Марханова Т.Ф.</i> «Сюй Гаосэн чжуань» о биографии третьего патриарха школы Тяньтай Чжи И .....	86
<i>Банзаракцаева Е.Ю.</i> Трактат Моу Цзы «Лихолунь» в истории китайского буддизма .....	97
<i>Урбанаева И.С.</i> Труд тибетского мастера дхармы Пабонгка Ринпоче ‘Lamrim gnam grol lag bcangs’ (‘Ламрим: Освобождение в наших руках’) как источник сущностного Учения Будды .....	107
<i>Гулгенова А.Ц.</i> Жизнеописание некоторых авторов историко-философских источников средневекового Тибета и Монголии .....	124
<i>Жамбаева У.Б.</i> Понятие Бодхичитты в сотериологическом контексте Праджняпарамитских текстов .....	139
<i>Цыренов Ч.Ц.</i> Сопоставительный анализ понятийного аппарата концепции воздаяния в творчестве буддийских авторов Китая и Бурятии .....	147
<i>Шолова С.И.</i> Особенности содержания и структуры произведений бурятских религиозных авторов на монгольском языке. ....	167

---

Научное издание

БУДДИЙСКИЕ ТЕКСТЫ КИТАЯ, ТИБЕТА, МОНГОЛИИ И БУРЯТИИ – 3

Сборник статей

Редактор И.Х. Оширова  
Компьютерная верстка Л.П. Бабкиновой

Св-во о государственной аккредитации №1289 от 23 декабря 2011 г.

Подписано в печать 26.12.13. Формат 60 x 84 1/16.  
Усл. печ. л. 10,5. Уч.-изд. л. 8,8. Тираж 500. Заказ 706. Цена договорная.

Издательство Бурятского госуниверситета  
670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24 а. E-mail: [riobsu@gmail.com](mailto:riobsu@gmail.com)  
Отпечатано в типографии Бурятского госуниверситета  
670000, г. Улан-Удэ, ул. Сухэ-Батора, 3а