

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии
Сибирского отделения Российской академии наук

И. С. УРБАНАЕВА

Буддийская философия и практика

**Ч. II: Махаяна
и «мгновенный» путь просветления**

Улан-Удэ
Издательство БНЦ СО РАН
2018

УДК 571.54
ББК 87+86
У 69

Рецензенты:

д-р филос. наук, проф. Л. Б. Четырова
д-р филос. наук Э. Ч. Дарибазарон
д-р филос. наук С. П. Нестеркин

Ответственный редактор

д-р филос. наук, проф. Л. Е. Янгутов

Урбанаева И. С.

У 69 Буддийская философия и практика. Ч. II: Махаяна и «мгновенный» путь просветления. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2018. – 292 с.

ISBN 978-5-7925-0448-6

ISBN 978-5-7925-0532-2 (ч. II)

В контексте характеристики философии и практики индо-тибетской махаяны и ее отличий от китайской автор монографии дает сопоставительную презентацию базовых философских доктрин и сотериологических подходов йогачары и мадхьямики с особым вниманием к различиям в индо-тибетской и китайской традициях интерпретации и практики буддизма. В числе факторов, определивших в *мэйнстриме* китайского буддизма доминирование идеи «мгновенного» пути просветления, автор анализирует ряд специфических для китайского буддизма особенностей понимания доктрины пустоты, теории сознания и базовых категорий, таких как *дхарма*, *дхармата*, *сансара*, *нирвана* и др.

Книга представит интерес для специалистов в области буддологии, философии, истории культуры, религиоведения, а также для широкого круга читателей, интересующихся буддизмом, его философией и практикой.

Исследование выполнено по проекту РНФ № 14-18-00444

«Буддизм в социально-политических и культурных процессах России, Внутренней и Восточной Азии: трансформации и перспективы».

УДК 571.54
ББК 87+86

ISBN 978-5-7925-0448-6

ISBN 978-5-7925-0532-2 (ч. II)

© ИМБТ СО РАН, 2018

© Урбанаева И. С., 2018

© Изд-во БНЦ СО РАН, 2018

Urbanaeva Irina S.

Buddhist Philosophy and Practice: Māhāyana and Sudden Path to Enlightenment. – Ulan-Ude: Buryat Science Center SB RAS Publishing, 2018. – 292 p.

The author of the monograph gives a comparative presentation of the basic philosophical doctrines and soteriological approaches of Yogācāra and Mādhyamika schools, placing it within the cross-cultural context of the hallmarks of the Indo-Tibetan and Chinese Māhāyāna, while paying special attention to the differences in the Indo-Tibetan and Chinese traditions of interpretation and practice of Buddhism. Among the factors that determined the dominance of the concept of “the Sudden” Path to Enlightenment in mainstream Chinese Buddhism, the author analyzes a number of specific features of Chinese Buddhist understanding of the doctrine of Emptiness.

Оглавление

Предисловие автора.....	6
Глава 1. Отличительные черты махаяны в индо-тибетской традиции..	8
1.1. Что характерно для махаяны.....	8
1.2. Логика постепенного перехода от теории реальности вайбхашиков и саутрантиков к «опустошению» онтологии в учениях йогачары и мадхьямики.....	31
1.3. Философия и практика йогачары.....	44
1.3.1. Общая характеристика йогачары и ее первоисточники	44
1.3.2. Учение о «трех природах»: онтология йогачары.....	57
1.3.3. Доктрина <i>алаявиджняны</i> и духовная практика в йогачаре.....	71
1.3.4. Различение <i>дхарм</i> (феноменов) и <i>дхарматы</i>	81
1.4. Мадхьямиковское учение о реальности и двух истинах	93
1.4.1. Концептуализация реальности в онтологии Нагарджуны.....	93
1.4.2. Учение о двух истинах – суть онтологической презентации <i>Основы</i> в мадхьямике.....	101
1.4.3. Учение Нагарджуны о двух истинах в истолковании Чандракирти.....	111
1.4.4. Критика йогачары со стороны Чандракирти	117
Глава 2. Корни доктрины и практики «мгновенного» пути в китайском буддизме.....	129
2.1. Синизация буддизма и китайские истоки интерпретации буддизма как «мгновенного» пути просветления.....	129
2.2. Влияние даосизма на философскую интерпретацию базовых буддийских категорий и доктрин.....	158
2.3. Контроверза «мгновенного»/«постепенного» в истории китайского буддизма.....	171
2.4. Интерпретация воззрений йогачары и мадхьямики в Китае.....	180
2.4.1. Источники «альтернативной» интерпретации мадхьямаки в Китае.....	180
2.4.2. «Трактат о пробуждении веры в махаяну» и его значение для процесса китаизации буддизма.....	186
2.4.3. Восприятие идей йогачары в Китае.....	208
2.4.4. Особенности адаптации мадхьямаки в Китае.....	212
2.5. Чань – кульминация китайской доктрины «мгновенного просветления» (дунь у).....	251
Заключение.....	264
Сокращения.....	265
Список источников и литературы.....	272

Contents

Author's Foreword.....	6
Chapter 1. DISTINCTIVE FEATURES OF MAHĀYĀNA IN THE INDO-TIBETAN TRADITION.....	8
1.1. Characteristics of Mahāyāna.....	8
1.2. The Logic behind the Gradual Transition from the Vaibhāṣhika and the Sautrāntika Theory of Reality to the “Emptying” of Ontology in the Teachings of Yogācāra and Mādhyamika.....	31
1.3. Philosophy and Practice of Yogācāra.....	44
1.3.1. General Characteristics of Yogācāra and its Primary Sources.....	44
1.3.2. The Doctrine of the “Three Natures”: the Ontology of Yogācāra.....	57
1.3.3. The Doctrine of <i>Ālayavijñāna</i> and the Spiritual Practice in Yogācāra.....	71
1.3.4. Distinguishing the <i>Dharma</i> (phenomena) and the <i>Dharmata</i>	81
1.4. The Mādhyamika Doctrine of Reality and the Two Truths.....	93
1.4.1. Conceptualization of Reality in the Ontology of Nāgarjuna.....	93
1.4.2. The Doctrine of the Two Truths as the Essence of the Ontological Presentation of the Basis in Mādhyamika.....	101
1.4.3. Nāgarjuna's Teaching on the Two Truths in the Interpretation of Chandrakīrti.....	111
1.4.4. Criticism of Yogācāra in Chandrakīrti's <i>Madhyamakāvātāra</i>	117
Chapter 2. THE ORIGINS OF THE “SUDDEN” PATH DOCTRINE IN CHINESE BUDDHISM.....	129
2.1. Sinification of Buddhism and the Chinese Origins of the Interpretation of Buddhism as a “Sudden” Path to Enlightenment.....	129
2.2. Influence of Taoism on the Philosophical Interpretation of Basic Buddhist Categories and Doctrines.....	158
2.3. The “Sudden”/“Gradual” Controversy in the History of Chinese Buddhism.....	171
2.4. Interpretation of the Yogācāra and Mādhyamika Views in China.....	180
2.4.1. Sources of the Chinese Interpretation of Mādhyamika.....	180
2.4.2. <i>The Awakening of Faith in Mahāyāna</i> and its Significance for the Process of Sinification of Buddhism.....	186
2.4.3. Reception of the Yogācāra Ideas in China.....	208
2.4.4. Distinctive Characteristics of the Adaptation of Mādhyamika in China.....	212
2.5. <i>Chan</i> as the Culmination of the Chinese Doctrine of the “Sudden” Path to Enlightenment (<i>dunwu</i>).....	251
Conclusion.....	264
List of Abbreviations.....	265
Bibliography.....	272

Предисловие автора

Книга, предлагаемая вниманию читателя, является продолжением монографии «*Буддийская философия и практика: “постепенный” и/или “мгновенный” путь просветления*» (Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2016) и публикуется тоже в рамках проекта РФФ № 14-18-00444 «Буддизм в социально-политических и культурных процессах России, Внутренней и Восточной Азии: трансформации и перспективы». Если в первой части исследования было проанализировано развитие буддийской онтологии на философском материале вайбхашики и саутрантики, то в данной монографии в фокусе внимания автора находится онтология йогачары и мадхьямики, освещаемая в их принципиальном сравнении между собой, а также в «векторе» кросскультурного философского сравнения индо-тибетской и китайской традиций интерпретации буддизма. В отличие от историко-философских подходов, характерных для большинства работ в области философской компаративистики, для подхода, представленного в настоящей монографии, свойственно совмещение академических стандартов научной рациональности с «внутренним», характерным для классической буддийской учености (традиция Наланды), видением системы Учения Будды. Автор стремился показать на материале индо-тибетской махаяны развитие внутренней логики философской концептуализации Основы (реальности и сознания) и теоретического обоснования духовной практики буддизма – Пути, осуществляющего сотериологическую цель махаянского буддизма и его Плод – просветление. Этому посвящена первая глава. Во второй главе раскрываются факторы и истоки характерного для *мэйнстрима* китайской/дальневосточной махаяны способа концептуализации Учения Будды как «мгновенного» пути: социокультурные, мировоззренческие, ментальные факторы *китаизации* буддизма, основные источники и философские интерпретации *синитической* махаяны, связанные с особенностями китайского буддизма; дан анализ контроверзы «мгновенного»/«постепенного» в его истории.

Базу источников первой главы составили первоисточники индо-тибетской махаяны – тибетоязычные тексты и их европейские переводы, а также материалы исследований в области тибетологиче-

ской буддологии. База источников для второй главы состоит из европейских переводов основополагающих сочинений китайского буддизма, и в качестве вторичных источников использованы данные ряда российских, китайских, японских и западных исследований в области китаеведной буддологии.

Необходимо подчеркнуть, что моя теоретико-методологическая позиция и ряд положений, сформулированных в отношении китайского буддизма и характера его соотношения с оригинальной, индийской, махаяной, нередко расходится с позицией ответственного редактора книги – д-ра филос. наук, профессора Л. Е. Янгутова, являющегося известным российским специалистом по истории и философии китайского буддизма. Однако это не становится непроходимым препятствием на пути развертывания нами сравнительного изучения индо-тибетской и китайской традиций буддизма, его философии и практики.

Я считаю здесь уместным выразить слова благодарности достойному Геше Джампа Тинлею – тибетскому ламе, который в течение двадцати пяти лет является наставником российских последователей буддизма. Он на регулярной основе читает циклы лекций по буддийской философии и практике, основываясь на текстах первоисточников, тибетской устной комментаторской традиции, а также собственном опыте изучения и практики буддизма. Без опоры на его квалифицированные комментарии и *сущностные наставления* (тиб. мап-пгаг), которые послужили «ключом» к пониманию буддийских текстов первоисточников, едва ли было бы возможно достичь хоть некоторого уровня понимания буддийской философии и практики.

Глава 1. Отличительные черты махаяны в индо-тибетской традиции

1.1. Что характерно для махаяны

Известно, что Будда сразу после просветления не стал проповедовать Дхарму. Согласно *«Арьяпарьесана-сутте»* из *«Маджхима-никаи»*, Будда так объяснил причины своего молчания:

«Тогда, о бхикку, пришла мне в голову такая мысль: “Эта постигнутая мною дхамма глубока; трудно ее увидеть, трудно ее понять; она превосходна, великолепна, превышает сферы мышления, тонка и доступна постижению только мудрых”. Но этот мир людей привязан к тому, за что он держится, получает наслаждение от того, за что держится, радуется тому, за что держится. И поскольку этот мир таким образом привязан (к вещам),.. трудной задачей будет для этих людей (постижение)... а именно: понимание, паттича-самуппада, возникновение вещей в зависимости от причин. Трудной задачей будет для них увидеть смысл того факта, что можно утвердиться в умиротворенности, освободиться от всей деятельности, что можно отбросить все основы существования, можно достичь разрушения вожелений, достичь бесстрастия, прекращения, которое есть ниббана. Поистине, если бы мне пришлось учить их этой истине, этой реальности, другие не поняли бы ее, и это было бы для меня напрасным трудом. Это было бы для меня горестью» [Слова Будды, 2012]¹.

Тогда появился Брахма Сахампати и упросил Будду проповедовать Дхарму. И по просьбе Брахмы, спустившегося ради этого из своего мира, Будда, вначале решивший воздержаться от даяния Учения, начал проповедовать. Это объяснение, даваемое в традиции тхеравады, явно неудовлетворительно с точки зрения махаяны. Действительно, зачем же в таком случае Будда, побуждаемый великим состраданием, занимался практиками накопления двух собраний – заслуг и мудрости в течение трех неисчислимых эонов, если после просветления решил воздержаться от того, чтобы поделиться спасительной истиной с другими?

Из дальнейшего контекста этой сутты становится понятно, что Будда проявил вначале нерешительность из-за того, что открытая им истина чрезвычайно трудна для понимания, и его удерживало

¹ См. также: [Sponberg, 1979].

опасение, что если бы он стал проповедовать, а существа неправильно ее поняли, то тем самым подверглись бы большой опасности, а Будда не хотел этого. В других канонических текстах также встречается упоминание об этом. Например, в «*Самьютта-никае*» (II, 261) говорится:

«И я, о бхикку, видел эти истины и раньше, однако не открыл их. Я мог бы открыть их, и другие не поверили бы им. И вот если бы они не поверили, это послужило бы к их ущербу и печали» [Слова Будды, 2012, с. 34].

Однако Брахма заверил, что «есть некоторые существа, чей взор лишь немного затемнен пылью», они способны понять Будду, но, не слыша истины, погибают. Ради этих немногих Брахма стал просить Будду о даровании Учения. Побуждаемый просьбой Брахмы, из сострадания ко всем живым существам Шакьямуни «взглянул на мир оком Будды» и, «глядя на мир оком Будды, узрел существа, чьи глаза лишь слегка затуманены пылью» [там же, с. 33]. Но «оком Будды» он узрел «также существа, чьи глаза больше затуманены пылью; существа острого ума и существа тусклого ума, существа по природе добрые и существа по природе злые; существа по природе восприимчивые и существа по природе упрямые; и вот некоторые из них обладали пониманием опасности будущих жизней и боязнию дурных поступков. И как в пруду растут лотосы голубые, красные и белые, и некоторые растения пускают ростки и растут, не выходя на поверхность, а расцветают и под нею; и некоторые пускают побеги и растут в воде и выходят на поверхность; а еще другие точно так же пробиваются вверх и не смачиваются водой» [там же].

Ради немногих, кто способен постичь истину, но к пользе многих Будда совершил, как известно, Три Поворота Колеса Учения. Учение Первого Поворота, четыре благородные истины, впоследствии легли в основу хинаяны и стали общим для всех направлений и школ буддизма фундаментом буддийской доктрины, *Основой*, на которой осуществлялся *Путь*, который на опыте позволил другим людям после Будды достигать *Плода* – состояния Будды. Учения Второго Поворота, во время которого Будда проповедовал праджняпарамиту, которая составляет философскую сущность махаяны, легли в основу мадхьямики и постепенного пути бодхисаттв. А учения Третьего Поворота о *татхагатагарбхе*, *дхармадхату* и

природе Будды (*буддадхату*) послужили теоретической основой йогачары и практик дхьяны.

Махаяна, великая колесница, исторически развивалась по линии Майтреи/Асанги – так называемой линии *обширной практики* и линии *глубинных постижений* Манджушри/Нагарджуны. Если принять во внимание, что Майтрея и Манджушри считаются в индо-тибетской традиции божественными бодхисаттвами, то в реалистических координатах истории буддизма основоположниками махаяны являются Нагарджуна и Асанга. Идеи Нагарджуны и Асанги относительно различий между махаяной и хинаяной и преимуществ махаяны в тибетской традиции сформулированы в виде обобщенных критериев различения хинаяны и махаяны. Во внесектарной традиции *римэ*, получившей широкое распространение в Тибете в последние десятилетия существования там буддийской цивилизации, эти критерии были четко сформулированы на основе указаний, оставленных Восьмым Кармапой Микьо Дордже (1507–1554), известным буддийским ученым. Они приводятся в книге *«Сокровищница знания»* одного из выдающихся представителей *римэ* Джамгона Конгтрула Ринпоче². В ней дается определение махаянистов и пять критериев различения хинаяны и махаяны.

Определение таково: *«Махаянские практики – это те, кто реализует оба вида бессамостности; их установки и практики соответствуют парамитам. Они отбрасывают оба вида загрязнений и не пребывают в крайностях существования или покоя. Махаяна обладает семью видами величия»* [Kongtrul, 2007, p. 162]. Прежде всего, данное определение основано на индо-тибетской традиции понимания философии махаяны как доктрины двух видов бессамостности. Цонкапа в послесловии своего *«Комментария»* к ММК пишет:

² Джамгон Конгтрул Ринпоче, или Джамгон Конгтрул Лодой Тайе (1813–1900) – тибетский эрудит и всесторонний ученый, наставник, мастер медитации и даже искусный политик, когда это требовалось. Наряду с другими выдающимися личностями своего времени, такими как Дза Патрул (1808–1887), Джамьян Кьенце Вангпо (1820–1892), Чокьюр Лингпа (1829–1870) и позднее Джу Мипам (1846–1912), будучи представителем внесектарного движения *римэ*, внес большой вклад в возрождение и сохранение многих буддийских традиций Тибета.

«Смысл “махаяны”, как мы прежде уже говорили, заключается в том, что это детальное, всестороннее объяснение бессамости феноменов» [Tsong Khapa, 2006, p. 565].

Пять параметров отличия махаяны от хинаяны таковы: 1) *степень реализация воззрения*; 2) *установки и снаряжения (sbyor ba) тренинга*; 3) *степень отбрасывания факторов, которые подлежат устранению*; 4) *результаты, которых они достигают*; 5) *семь видов величия, присущих махаяне* [Jamgön, 2007, p. 162].

Первый критерий – это *степень реализации воззрения*. О чем идет речь в этом критерии? Джамгон Конгтрул Ринпоче разъясняет, что философское воззрение махаяны, в отличие от воззрения хинаяны, предполагает помимо постижения отсутствия самости личности также ясное и совершенное постижение отсутствия самосущих феноменов. Эта отличительная черта махаяны осознана тибетскими мастерами на основе указаний Нагарджуны, данных в его *«Хвале Трансцендентному Существо»* («*Локатитастава*»; ‘Jig rten las ‘das par bstod pa):

*Вы учили, что те, кто не постиг,
Что характеристики не существуют,
не являются освобожденными.
Следовательно, Вы представили это в целостности в махаяне*
[Jamgön, 2007, p. 163]³.

Нагарджуна называет источником первого критерия различения махаяны и хинаяны Трансцендентное Существо, точнее, Того, Кто ушел-за-пределы-мирского (‘jig rten-las ‘das-pa)⁴, т. е. самого Будду.

³ Джамгон Конгтрул здесь указывает в качестве первоисточника *«Хвалу мадхьямаке»* (dBu ma la bstod pa), но Элизабет М. Галлахан в примечании 472 к книге Джамгона Конгтрула пишет, что такого рода указание содержится в стихе 27 нагарджуновской *«Хвалы Трансцендентному Существо»* (Toh. 1120; Dg. T. Beijing 1, p. 197) [Jamgön, 2007, p. 345].

⁴ ‘Jig rten las ‘das pa, ‘Ушедший за пределы мирского’ – эпитет Будды, характеризующий его как свободное существо, неподвластное неконтролируемым процессам циклического бытия. Но характеристика его как Трансцендентного Существа не означает, что он пребывает в некоей сфере по ту сторону нашего мира. Поэтому перевод тибетского выражения ‘jig rten las ‘das pa термином «трансцендентный», имеющим в западной фило-

Второй критерий относится к *тренингу*, то есть к духовной практике. Махаянские практики имеют мотивацию любви, сострадания и бодхичитты и упражняются в шести парамитах. У хинаянских практиков нет ни такого рода установок, ни такого вида тренинга. Конечно, было бы неверно утверждать, что хинаянским практикам не свойственны естественные для нормального человека чувства любви и сострадания. Нередко хинаянские практики проявляют эти чувства в гораздо более сильной форме, чем махаянисты. Более того, в традиции тхеравада признается идеал бодхисаттвы. А современные ее адепты в лице досточтимого бхикку Аналайо, являющегося научным сотрудником Гамбургского университета, доказывают, что этот альтруистический идеал постепенно сформировался в лоне раннего буддизма [Anālayo, 2010]. Вместе с тем исследование Аналайо палийского и китайского материала обнаруживает, что в ранних буддийских источниках «не представлена забота о других как мотивирующая сила, заставляющая стремиться к просветлению Будды» [Anālayo, 2010, p. 10].

Безусловно, любовь и сострадание – это естественным образом присущие человеку качества. Но в махаяне речь идет о любви и сострадании как главных духовных установках и особых практиках, а не просто человеческих чувствах. Махаянисты, опираясь на естественные человеческие чувства любви и сострадания, культивируют и развивают их с помощью специально выработанных методик, чтобы породить *великое сострадание* и *бодхичитту* – стремление стать Буддой ради счастья всех живых существ. Великое сострадание, в отличие от того естественного чувства сострадания, которое есть у всех людей, если речь не идет о патологии, сочетается с мудростью постижения бессамости. Оно не присутствует в уме естественным образом, а взращивается с помощью специальных методов, объясняемых в учении махаяны.

Тибетские мастера объясняют вслед за великими индийскими мадхьямиками, что великое сострадание, особое состояние ума, решимость взять на себя дело освобождения всех живых существ от страданий – это корень просветления, но чтобы взрастить и под-

софской традиции вполне определенный смысл – «по ту сторону мира», «за пределами мира явлений», не вполне корректен – искажается смысл эпитета Будды.

держивать его живым, нужна мудрость, постигающая бессамость. По определению Нагарджуны, бодхичитта и есть такое особое состояние ума, которое соединяет в себе высший помысел великого сострадания и мудрость реализации бессамости. Она характеризуется Нагарджуной в «*Объяснении бодхичитты*» как «*устремленность, проникающая в сферу реальности (дхармадхату)*», а также как «*бодхичитта, возникшая в зависимости от всех существ*» [Нагарджуна, 2011].

Это стремление предполагает появление необычного помысла, отсутствующего у обычных людей, не занимающихся духовными упражнениями, а также несвойственного хинаянским практикам. Это принятие на себя ответственности за освобождение всех живых существ от страданий и обретение ими счастья. А также готовность всего себя отдать этому служению, жертвуя собственными интересами и счастьем, не надеясь на то, чтобы разделить с кем-то это бремя ответственности за всех других существ и ношу трудов, посвященных их благу [см.: Тинлэй, 2000].

В связи со вторым критерием Джамгон Конгтрул приводит цитату из Арья Шуры⁵:

*Подобные носорогу
Никогда не слышали даже слов «шесть парамит».
Только Благословенный является тем,
Кто пребывает во всех шести парамитах.*

Вступление в практику бодхисаттв и упражнения, характерные для махаянских практиков, в индо-тибетской традиции объясняются в учениях и текстах категории *лочжонг* (blo-sbyong), основанных на учении Майтреи/Асанги и Нагарджуны/Шантидевы [Намкха Пел, 2006; Тинлей, 2008; bLo-sbyong, 1995].

Третий критерий – это *отбрасывание*. Хинаянские практики способны отбросить омрачения (*клешаварана*; nyong sgrib). В махаяне проводится различие среди факторов, подлежащих отбрасыванию, омрачений и ментальных загрязнений, препятствующих всеведению. Хинаяна не проводит такого разграничения. Махаян-

⁵ Ачарья Шура, или Ачарья Вира (sLob dpon dra' bo), известный также как Ашвагхоша (rTa dbyangs) – махаянский мастер, который был современником Нагарджуны.

ские практики способны отбросить оба вида загрязнений – не только *клешаварана*, но и завесы, препятствующие всеведению, – *джнеяварана* (*shes sgrib*) вместе со всеми их привычными тенденциями [Jamgön, 2007, p. 163]. Западные буддологи иногда это махаянское разграничение между *клешаварана* и *джнеяварана* отождествляют с различием между эмоциональными и познавательными загрязнениями, что не совсем верно, ибо среди *клешаварана* также есть ментальные омрачения, связанные с ошибочными концептами и врожденным неведением.

Четвертый критерий – это *результат*. Джамгон Конгтрул здесь поясняет: «Хинаяна является низшей [в сравнении с махаяной] в смысле своего метода и мудрости, ибо она – для тех, кто стремится к *нирване*, т. е. покою». Он указывает, что это положение основано на цитате из «*Ясного постижения*»⁶:

*Бодхисаттвы не пребывают в существовании из-за своей мудрости,
И они не пребывают в покое из-за своего сострадания.*

«Соответственно, поскольку махаяна учит глубинной мудрости и обширным методам, то она – для тех, кто устремлен и достигнет нирваны, которая несовместима с пребыванием в крайностях бытия или покоя», – пишет Джамгон Конгтрул [Jamgön, 2007, p. 163].

В устной тибетской традиции разъясняется, что результаты хинаяны и махаяны, хотя называются одинаково – нирваной, по смыслу существенно различаются. И причиной этих различий служат как исходная мотивация духовной практики, различающаяся у хинаянистов и махаянистов, так и качество двух «крыльев» – метода и мудрости, то есть Пути и способа его прохождения, а также и Основы – двух истин, доктрин пустоты и зависимого возникновение. В одном случае (у хинаяны) метод – это отречение, в другом случае (у махаяны) методом помимо отречения являются также бодхичитта и тантрические практики использования *Ясного Света* и порождения *Иллюзорного Тела*. В хинаяне метод и мудрость практикуются параллельно. В махаяне есть принципиальная возможность их объединения и достижения *союза* (*zung* ‘jug) Ясного Света и Иллюзорного Тела. Поэтому нирвана архатов и нирвана

⁶ Имеется в виду «*Украшение ясного постижения*» («*Абхисамаяланкара*»; ‘mNgon rtogs rgyan’) Майтреи.

Будды – совсем не одно и то же, как не тождественны покой, предполагающий пресечение потока сознания, и бесконечная активность Будды, направленная на благо всех живых существ и превосходящая логику дуалистического мышления и привычные концепты пространства и времени.

Пятый критерий – это *семь видов величия* махаяны. Тибетская традиция говорит об этом критерию, опираясь на «*Украшение махаянских сутр*» Майтреи:

*Поскольку махаяна обладает семью видами величия, –
Великим фокусом,
Двумя достижениями,
Изначальной мудростью; культивацией усердия,
Искусностью в методах;*

*Величием подлинных достижений
И величием активности Будд, –
Она описывается определено как «Великая колесница»⁷.*

Джамгон Конгтрул объясняет каждый вид величия махаяны, отсутствующий у хинаяны, следующим образом.

1. *Величие фокуса* означает, что махаянские практики концентрируются на великом масштабе махаянского собрания священных писаний (*питака*; *sde snod*).

2. *Два достижения* махаяны предназначены служить собственному благу и благу других.

3. *Изначальная мудрость* – это двучленное постижение отсутствия самосущего бытия: отсутствия самости личности (*пудгала-наиратмья*; *gang-zag-gi bdag-med*) и отсутствия самобытия феноменов (*дхарманаиратмья*; *chos-kyi bdag-med*).

⁷ В книге Джамгона Конгтрула ссылка на эти карикеты делается в примечании 475, указана глава 20, строфы 59–60, Toh. 4020, л. 35а3–4; Dg. T. Beijing 70:881. Но в английском переводе санскритского текста «*Украшения махаянских сутр*», сделанном Сурекхой В. Ламае, эти строфы о величии махаяны содержатся в главе XIX [MSL, 2000, р. 484]. Следует заметить, что сравнение двух этих переводов говорит не в пользу перевода, сделанного с санскрита, который является довольно «темным» в сравнении с переводом, сделанным с тибетского Элизабет М. Каллахан при консультации с тибетскими ламами.

4. *Культивация усердия*: бодхисаттвы культивируют усердие благоговейного служения благу живых существ в течение трех неисчислимых эонов⁸.

5. *Искусность в методах*: поскольку бодхисаттвы не оставляют сансару ради живых существ и не обладают никакими омрачающими феноменами (*санклеша*; *kun ruong*), они могут, например, совершать одно из семи физических или вербальных неблагих действий⁹. Совершение этих действий бодхисаттвой не означает, что он свободен от накопления негативной кармы. В частности, убийство ведет к созданию и накоплению негативной кармы убийства. Но важна мотивация, с которой бодхисаттва совершает убийство. Так, например, досточтимый Геше Тинлей во время своих лекций о бодхичитте приводит известный из «*Джатак*» рассказ о капитане-бодхисаттве, на корабле которого пятьсот купцов совершали путешествие за сокровищами, и один из них замыслил убить остальных. Узнав об этом, капитан, побуждаемый великим состраданием, убил этого купца и спас остальных. Для понимания действия капитана как искусного метода, примененного бодхисаттвой, важно учитывать, что великое сострадание бодхисаттвы распространялось не только и не столько на жертв задуманного убийства, сколько на самого этого человека, собиравшегося совершить убийство большого количества людей. Если бы он осуществил задуманное, то создал бы очень тяжелую карму, которая обрекла бы его на длительные жестокие муки в аду. При мысли о безмерных муках, ожидавших убийцу своих товарищей, капитан-бодхисаттва решил предотвратить это ценою принятия на себя кармы убийства человека, то есть пожертвовав собою ради спасения других.

Во время учений по Ламриму в монастыре Сера (25 декабря 2013 г. – 3 января 2014 г.) Его Святейшество Далай-лама XIV дал исчерпывающее разъяснение относительно этих моментов махаянской практики, вызывающих сомнения и вопросы. «Безнаказанно» в контексте теории кармы подобные «жесткие» действия по отно-

⁸ Неисчислимый эон (*асамкхья-кальпа*; *bskal-pa grangs med-pa*) – высшее число в системе исчисления в Древней Индии, эквивалентно 10^{59} .

⁹ Имеются в виду три неблагих действия тела (убийство, воровство, неправильное сексуальное поведение) и четыре – речи (ложь, внесение раздора, грубая речь, пустая болтовня).

шению к вредоносным существам может совершать только тот махаянский практик, который достиг уровня духовного прогресса, на котором он способен совершать перенос в чистую землю сознания того существа. А это становится возможным лишь тогда, когда практик уже умеет контролировать элементы, каналы, капли (*тигле*) и т. д. Тот, кто обрел эти реализации, способен одной лишь ментальной силой не только сорвать плод с дерева, но и вернуть его на прежнее место. Так, например, выдающийся тибетский йогин Ра Лоцава, великий мастер тантры Ваджрабхайрава/ Ямантака, распространивший ее в Тибете, был именно таким бодхисаттвой, который, как говорится в «*Намтаре Ра Лоцавы*» [Ra, 1989; Ра Еше Сенге 2018], по указанию Авалокитешвары, явившемуся ему в прямом видении, широко применял гневные методы (*drag-po'i las*) по отношению к вредоносным существам и к тем, кто создавал препятствия для существования Дхармы, делая перенос их сознания в чистые земли (*zing-khams* или *sangs-rgyas-kyi-zhing* или *dag-ra'i zhing*)¹⁰ Будд или великих бодхисаттв, откуда они могут продолжать путь к просветлению, не падая в низшие миры.

б. *Подлинные достижения* махаяны – это в совершенстве достигнутые силы, бесстрашие и уникальные качества Будды, которые характеризуют состояние всеведения¹¹.

Каковы же *десять сил Татхагаты* (*даша татхагата балани*; *de-bzhin-gshegs-pa'i stobs-bcu*), известные из «*Лотосовой сутры*» [Лотосовая сутра, 1998], «*Татхагатагарбха-сутры*», а также трудов Майтреи, в которых дается характеристика всеведения Будды? В тибетской традиции [см.: БТКС, 1998; TEDBT, 1997] они перечисляются следующим образом:

1) сила знания того, что имеет место, а что – не имеет (*gnas-dang gnas-min mkhyen-pa'i stobs*);

2) сила знания последствий созревания кармы (*las-kyi nam-par smin-pa mkhyen-pa'i stobs*);

3) сила знания различных склонностей/желаний (*mos-pa snatshogs mkhyen-pa'i stobs*);

¹⁰ В «*Намтаре Ра Лоцавы*» Ра Еше Сенге упоминает Чистую Землю Ман-джушри и Чистую Землю Дакинью (Качо).

¹¹ О характеристиках всеведущего ума Будды см.: [Berzin, 1982].

4) сила знания различных характеров/предрасположенностей (khams-sna-tshogs mkhyen-pa'i stobs);

5) сила знания различных степеней чувственных способностей (dbang-po sna-tshogs mkhyen-pa'i stobs);

6) сила знания путей достижения всех целей (thams-cad-du 'gro-ba'i lam mkhyen-pa'i stobs);

7) сила знания всегда омраченных и очищенных феноменов (kun-nas nyon-mongs-pa dang rnam-par byang-ba mkhyen-pa'i stobs);

8) сила знания прошлых жизней (sngon-gyi gnas rjes-su dran-pa mkhyen-pa'i stobs);

9) сила знания смерти, переноса сознания и рождений ('chi 'pho-ba dang skye-ba mkhyen-pa'i stobs);

10) сила знания истощения скверны (zag-pa zad-pa mkhyen-pa'i stobs).

Четыре вида бесстрашия Будды (mi 'jigs-pa bzhi) таковы¹²:

1. Бесстрашие в исполнении клятвы полного и совершенного устранения всех негативностей ради собственной цели.

2. Бесстрашие в исполнении клятвы полного и совершенного обретения всех достоинств ради собственной цели.

3. Бесстрашие в исполнении клятвы указать пути противоядий ради других.

4. Бесстрашие в исполнении клятвы указания объектов, подлежащих устранению, ради других.

Восемнадцать уникальных качеств Будды (sangs-rgyas-kyi chos-ma-'dres-pa bco-brgyad) [см.: БТКС, 1998; TEDBT, 1997] – это:

А. Шесть видов качеств, достигнутых поведением (sphyod-pas bsdus-pa drug):

1. Обладание безошибочным поведением тела (sku'i spyod-pa 'khrul-ba mi-mnga'-ba).

2. Речь не бывает неискusной (gsung ca-co mi-mnga'-ba).

3. Память не подвержена деградации (dran-pa nyams-pa mi mnga'-ba).

4. Постоянно пребывает в медитативном равновесии (thugs-mnyams-par ma-bzhag-pa mi-mnga'-ba).

¹² Четыре вида бесстрашия Будды – это те качества Будды, которые служат основой уверенности в себе Будды; приводятся по: [БТКС, 1998; TEDBT, 1997].

5. Постиг, что различие между устранением и культивацией не является сущностным (blan-dor ngo-bo-nyid-kyis grub-pai'i tha-dad-ra nyid-kyi 'du-shes mi-nga'-ba).

6. Его равностность не является основанной на неразборчивости (so-sor ma-brtag-pa'i btang-snyoms mi-mnga'-ba).

Б. Шесть видов качеств, собранных инсайтом/постижением (rtogs-pas bsdus-pa drug):

7. Обладание неослабевающей устремленностью ('dun-pa nyams-pa mi-mnga-ba).

8. Обладание неослабевающим усердием (brtson 'grus nyams-pa mi-mnga-ba).

9. Обладание неослабевающей внимательностью как способом укрощения живых существ (sems-can 'dul-ba'i thabs dran-ba nyams-pa mi-mnga-ba).

10. Обладание неослабевающей однонаправленной концентрацией (ting-nge-'dzin paums-pa mi-mnga-ba).

11. Обладание недеградирующей мудростью (shes-rab nyams-pa mi-mnga-ba).

12. Обладание путем совершенного освобождения, который не может деградировать (gam-par grol-ba mnyams-pa mi-mnga' ba).

В. Три вида качеств, собранных добродетельной активностью (mdzad-pas bsdus-pa gsum):

13. Добродетельная активность тела (sku'i 'phrin-las).

14. Добродетельная активность речи (gsung-gi 'phrin-las).

15. Добродетельная активность ума (thugs-kyi 'phrin-las).

Г. Три качества, собранные временем (dus-kyis bsdus-pa gsum):

16. Беспрепятственная мудрость в отношении познания прошлого ('das-pa'i dus mkhyen-pa la ma thogs ma chags-pa'i ye-shes).

17. Беспрепятственная мудрость в отношении познания будущего (ma 'ongs-pa'i dus mkhyen-pa la ma thogs ma chags-pa'i ye-shes).

18. Беспрепятственная мудрость в отношении познания настоящего (da lta-ba'i dus mkhyen-pa la ma thogs ma chags-pa'i ye-shes).

В традиции Наланды, воспринятой тибетцами, Будда имеет эти восемнадцать уникальных качеств, или *дхарм*, перечисляемых дополнительно к десяти силам и четырем видам бесстрашия. В тра-

диции же абхидхармы, разделяемой большинством хинаянистов¹³, тоже имеется термин «восемнадцать уникальных качеств Будды», но он отличается от махаянского набора уникальных дхарм Будды, охватывая меньший набор свойств Будды. Абхидхарма включает в восемнадцать качеств десять сил и четыре вида бесстрашия, а кроме них – три вида внимательности (*трини мртьюнапастханани*; *dran-pa nye-bar bzhaḡ-ḡa ḡsum*) и великое сострадание (*махакаруна*; *snying-gje chen-po*) [TEDBT, p. 282].

Уже сравнивая содержание термина «восемнадцать уникальных качеств Будды» в хинаянской и махаянской традициях, можно видеть, насколько менее масштабным является феномен Будды в понимании хинаянистов. Добавлю, что если хинаянисты ограничивают уникальность Будды восемнадцатью качествами, среди которых перечисляются и десять сил, и четыре вида бесстрашия, то в традиции Наланды, а затем в тибетской традиции называют тридцать девять качеств, которыми обладает только Будда (*sangs rgyas-kyi thung-mong ma-yin-pa'i ḡnam-pa so-dḡu*). Это уже вышеназванные десять сил; четыре вида бесстрашия; восемнадцать уникальных качеств; а также четыре вида совершенного знания¹⁴; аспект таковости (*de-bzhin nyid-kyi ḡnam-pa*); аспект самовозникновения (*ḡang byung-gi ḡnam-pa*); аспект самого состояния просветления (*sangs rgyas-nyid-kyi ḡnam-pa*) [TEDBT, 1997, p. 282].

Согласно «*Сокращенной Праджняпарамита-сутре*»¹⁵, махаянские практики называются *великими бодхисаттвами* по определенным причинам:

*Поскольку они обладают великой щедростью, великим интеллектом и
Великими силами,
Поскольку они вступают в высшую махаяну победителей,*

¹³ Саутрантики не принимают абхидхарму.

¹⁴ Четыре вида совершенного знания (*so-so yang-dag rig-pa bzhi*): 1) совершенное знание, специфицирующее феномены (*chos-so-so yang-dag rig-pa*); 2) совершенное знание, специфицирующее смысл (*don so-so yang-dag rig-pa*); 3) совершенное знание, специфицирующее определенные слова (*nges-tshig so-so yangdag rig-pa*); 4) совершенное знание, специфицирующее энергетические способности (*spobs-pa so-so yang-dag rig-pa*).

¹⁵ Сутра «*Праджняпарамита-санчягатха*»; 'Shes-rab-kyi pha-rol-tu phyi-ba sdud-pa'. Она известна также под тибетским названием «Phags-pa mdo sdud-pa» (Toh. 13).

*Носят великие доспехи и умирляют магические игры Мары,
Они называются «махабодхисаттвами» [цит. по: Jamgön, p. 164].*

В «Компендиуме махаяны»¹⁶ Асанги также говорится:
*Источники познаваемых объектов; характеристики; [факторы]
вступления;*

Ее причины и следствия; ее открытость;

*Ее три практики и плоды – отбрасывания и изначальная мудрость –
Это то, что делает махаяну выдающейся и отличает [от хинаяны].*

Джамгон Конгтрул Ринпоче пишет, что приводимые цитаты являются репрезентативными и похожими на бесчисленные цитаты из Слова Будды и шастр. Иначе говоря, основоположники традиции Наланда, их индийские и тибетские последователи определили отличительные признаки махаяны в сравнении с хинаяной, опираясь на критерии, указанные самим Буддой. То, что махаяна имеет определенные признаки, позволяющие отличить аутентичные махаянские учения от неаутентичных, подтверждается цитатами из Слова Будды и обосновано мастерами Наланды. Так что распространенные ныне представления буддологов о множественности «махаяны», об отсутствии у махаяны признаков, делающих ее махаяной, противоречат этим классическим критериям определения махаяны, отличающим ее от хинаяны. Именно наличие определенных характеристик (*лакшана*; *mtshan-nyid*) махаяны, хотя и не являющихся самосущими, в условном смысле отличает махаяну от хинаяны. И, по мысли Джамгона Конгтрула, это делает ее *философской яной* в том смысле, что это путь просветления, основанный скорее на логике и философии, чем на слепой вере и религиозном почитании объектов Прибежища [Jamgön, 2007, p. 18]. Махаяна, подчеркивает Джамгон Конгтрул, «ведет практиков к состоянию Будды через причинно-обусловленный философский путь» [Ibid., p. 166].

Иначе говоря, махаяна – это особый философский рационализм, который есть не только философское учение, но и образ мыслей и жизни, особая активность – словом, то, что последователи индо-

¹⁶ «Махаяна-санграха»; «Theg-pa chen-po bsdu-spa». Toh. 4048, f. 2b6–7; Dg. T. Beijing 76:5. Это сокращенная версия «Компендиума махаяны» в десяти главах.

тибетской традиции называют путем просветления. Это духовный рационализм, основанный на универсальном законе причинности. Состояние Будды имеет под собой строгую теорию причинности, а потому является скорее предметом научного знания и целью теоретически обоснованного опыта, нежели слепой веры и культа. В «Сокращенной Праджняпарамита-сутре» говорится:

Почему она называется махаяной?

Продвигаясь в ней, выводят живых существ за пределы страдания.

Эта яна есть дворец, не поддающийся измерению, как пространство.

Это высшая яна: средства для того, чтобы на самом деле

Достичь радости, блаженства и счастья (цит. по: [Jamgön, 2007, p. 166]).

Результат этой яны – состояние Будды есть нечто также безмерно великое, непостижимое. Нагарджуна в «Ратнавали» пишет:

В великой колеснице сказано, что Победителю

Свойственно быть непостижимым¹⁷,

Поскольку свойство непостижимости напоминает чистое небо.

Следовательно, так и должно представлять величие Просветленного

(РА, V, 84) (цит. по: [Андросов, 2000, с. 244]).

Различие в рамках махаяны парамитаяны, или колесницы бодхисаттв, и ваджраяны, с точки зрения теории причинности как основы достижения состояния Будды, предстает как разница между причинной колесницей и колесницей результативной. Когда парамитаяна называется причинной колесницей (rgyu'i theg-pa), то имеется в виду, что она принимает как путь причины достижения состояния Будды (шесть парамит и т. д.). А когда ваджраяну называют результативной колесницей ('bras-bu'i theg-pa), то имеется в виду, что это пути¹⁸, на которых результат – состояние Будды – принимается как *Путь*. Но и парамитаяна и ваджраяна выражают закономерности зависимого возникновения: состояние Будды не может быть достигнуто без создания его полных причин. И в этом

¹⁷ Санскр. *ачинтья гунах*; тиб. yon-tan bsam-yas означает «достоинства, неохватные мыслью».

¹⁸ Есть шесть результативных колесниц: четыре класса тантры; анну-йога-тантра; ати-йога [Цонкапа, 2011–2102; Далай-лама, 1996; TEDBT, 1997].

смысле махаяна, согласно ее характеристикам, указанным самим Буддой и основоположниками традиции Наланды, в принципе не может быть *мгновенным путем*. Соответственно этому дается презентация системы махаяны в традиции Наланды и в тибетском буддизме: махаяна имеет общую с хинаяной часть (*Слова, Учения*), но, в отличие от нее, в качестве философии и пути имеет ряд уникальных качеств.

«Быстрые» пути ваджраяны являются завершающей частью *постепенного пути* махаяны и без опоры на путь бодхисаттв не могут принести желаемого результата. В этой презентации махаяны первопроеходческую роль сыграли Нагарджуна и Асанга, заложившие махаянскую традицию Наланды, являвшиеся высокорезализованными арьями, имевшие особую духовную связь с великими бодхисаттвами Манджушри и Майтреей. Они почитаются в тибетской традиции в качестве «двух высших [учителей]» (*mchog gnis*). Вместе с «шестью украшениями [мира]» (*rgyan drug*) Нагарджуна и Асанга входят в число восьми наиболее значимых ученых Наланды, чьи труды образуют краеугольный камень системы презентации буддизма в Тибете. К шести украшениям мира (*rgyan drug*) тибетцы причисляют Арьядеву (*'Phags-pa-lha*), Васубандху (*dByig-gnyen*), Дигнагу (*Phyogs-glang*), Дхармакирти (*Chos-grags*), Гунапрабху (*Yon-tan-'od*), Шакьяпрабху (*Shakya-'od*). Нагарджуна и Арьядева – это коренные учителя глубинной линии буддизма (философии и медитации праджняпарамиты) и школы мадхьямика. Асанга и Васубандху – коренные учителя линии обширного учения буддизма, сделавшие презентацию философии и медитации по системе абхидхармы, и школы йогачара. Дигнага и Дхармакирти – основоположники буддийской логики и эпистемологии. Дигнага и Дхармакирти были по своим философским взглядам приверженцами школы йогачара (подшколы йогачара-саутрантика), западные исследователи истории буддийской философии говорят о «школе Дигнаги» и о том, что она может рассматриваться «как кульминация проекта абхидхармы» [Siderits, 2007, p. 208–209]сходным образом рассматривается и «философия Дхармакирти» [Dreyfus, 1997]. Но в данном случае, когда тибетцы причисляют этих мыслителей к «шести украшениям мира», они выдвигают на первый план их революционный вклад в развитие буддийской логики и эпистемологии – теории праманы, которая стала фундаментом тибетской тра-

диции буддизма. Гунапрабха и Шакьяпрабха – это столпы буддийской этики – *винаи*. Таким образом, в совокупности они представляют всю традицию Наланды в единстве философии и духовной практики.

Тибетская традиция, восприняв у ученых Наланды систему обоснования аутентичности махаяны и ее принципиальные характеристики, отличающие от хинаяны, вместе с тем усвоила и классический подход к обоснованию единства махаяны и хинаяны. Это проявляется, прежде всего, в их восприятии четырех философских школ (*grub-mtha' bzhi*) как единой иерархизированной системы познания абсолютной природы реальности, в которой каждая служит ступенью для понимания воззрения следующей, более высокой школы. А также в организации махаянских практик в системе, в которой они частично совпадают с хинаянскими, и в именовании этой совместной части «общими» (*thun mong*) этапами пути. Эта индо-тибетская система философии и медитации, для которой характерно единство хинаяны и махаяны, как путь парамитаяны называется Ламрим, а как путь ваджраяны – Нгагрим и базируется на парадигмальных положениях, обоснованных учеными Наланды.

Этот «постепенный» путь трансформации *Основы* посредством *Пути* и достижения *Плода* был детально объяснен в индо-тибетской махаяне и считается подходящим для практики существ *эпохи упадка*¹⁹. С этой точки зрения, чем дальше эпоха отстоит от времени Будды Шакьямуни, тем более подробными должны быть объяснения Дхармы и инструкции для духовной практики.

В устной тибетской традиции, которую в России представляет Геше Тинлей, говорится, что первые ученики Будды, как только он сообщил им четыре благородные истины, сразу же реализовали их смысл. Им не потребовались подробные объяснения, ибо их ум был готов к восприятию сообщенных истин. Когда на Горе Коршунов в Раджагрихе Будда проповедовал учение праджняпарамиты на небольшом «пяточке» земли, может быть, по словам Его Святейше-

¹⁹ Тиб. *snying-ma-lnga* означает «пять вырождений». Васубандху в «*Абхидхарма-коше*» раскрывает содержание этих пяти видов упадка: 1) сокращение жизненного срока, 2) ухудшение омраченности живых существ, 3) деградация живых существ, 4) упадок времени, 5) вырождение воззрений и теорий [Васубандху, 1994, с. 187].

ства Далай-ламы XIV Тензина Гьяцо, дело обстояло так, что оно было проповедано «группе из нескольких индивидов, которых Будда счел наиболее подходящими для того, чтобы получить эти учения...» [Dalai Lama, 2005, p. 48]. Более того, эти учения «могли быть переданы в плане, трансцендентном условному пониманию времени и пространства» [там же], и особую роль в трансмиссии махаянских сутр сыграли, как говорится в устной тибетской традиции, бодхисаттвы Авалокитешвара и Манджушри, проявившиеся и в форме учеников Будды и задававшие ему ради блага других *правильные* вопросы [Сутра сердца, 2006].

Трудность для понимания истины, открытой Буддой в состоянии просветления, объясняет, почему он учение о пустоте, *глубинный путь* махаяны, проповедовал немногим ученикам, причем при посредничестве бодхисаттв. Это также говорит о том, что махаяна – это трудный путь. Это трудный путь героических бодхисаттв – «великих существ» (*махасаттв*). В литературе встречается ошибочное представление о том, что махаяна в сравнении с хинаяной является более легким и потому доступным для всех путем [Аякова, 2018; Дандарон, 2005].

Философия махаяны, а точнее мадхьямака, выражает конечный смысл воззрения Будды. Первые и наиболее важные ссылки на термин «махаяна» содержатся в «*Лотосовой сутре*» («*Саддхармапундарика-сутра*»). Японский буддолог Сэйси Карашима предположил, что термин, первоначально использованный в ранней гандхарской версии «*Лотосовой сутры*», был не *mahāyāna*, а *mahājāna*, пракритская форма санскритского термина *mahājñāna* (великое знание) [Karashima, 2001]. Позднее при переводе на санскрит *mahājñāna* превратилась в *mahāyāna*, возможно, как предполагает П. Виллиамс, из-за двойного смысла в знаменитой притче о горящем доме, которая говорит о трёх путях (санскр. *яна*) [Williams, 2004, p. 40].

Как бы то ни было, главная причина, по которой махаяна так называется, заключается в том, что она представляет собой высшую мудрость. Чандракирти так объясняет это в автокомментарии к 36 строфе главы XII «*Мадхьямакаватары*» (XII: 36):

«Махаяна – Великая Колесница, [она] называется *великой*, так как Будды Бхагаваны, поскольку избавились от всякого неведения, обладают мудростью, лишенной покрова [клеш и познаваемого] [МА, 2004, с. 323].

Другая причина, почему махаяна так называется, заключается в том, что будучи рожденным Матерью – праджняпарамитой, Будда вскормлен кормилицей – великим состраданием (*махакаруна*; *thugs-jes-chen-po*), которое, как объясняет Чандракирти, так велико, что он, видя страдание существ сансары, съевших ядовитую «пищу мира», отказывается от ухода в нирвану, «пока все [существа] мира не станут Буддами и пока не исчезнет [само] пространство [там же, с.327].

Махаяна называется так и по причине того, что доброта Будды настолько велика, что он указывает и подробно объясняет существам Путь, следуя которому, каждый, хотя все существа в разной степени омрачены «пылью» неведения, имеет принципиальную возможность достичь просветления – состояния Будды. Несмотря на то, что до тех пор, пока существа сами не станут просветленными, они не могут постичь напрямую истину, что открылась Будде в момент высшего инсайта, и Будда не может объяснить или передать им это духовное переживание, тем не менее, он объяснил, что это состояние является высшим и надежным источником подлинного счастья, безобманной целью для всех и каждого. Он дал надежный путеводитель – инструкции, благодаря которым можно прийти к этому состоянию за пределами страданий, реализующему всю полноту благого потенциала сознания. На основе Слова Будды его последователи представили в эксплицитном виде эту систему инструкций, разработав ее посредством искусных средств в формах, адаптированных к ментальным особенностям практикующих разных типов.

Как уже было показано в других моих работах [Урбанаева, 2016; 2017], в индо-тибетской традиции буддизма Путь (*марга*; *lam*) объясняется на базе Основы и в зависимости от Основы, которая, по сути, есть относительная и абсолютная истина (в интерпретации четырех философских школ буддизма). А Путь представляет собой постепенный и универсальный процесс, подготавливающий практика к достижению *трех кай* Будды. Опыт просветления Будды и есть первичный источник Пути как духовной традиции. То, что Путь как традиция есть процесс постепенного созревания ума, объ-

яняется универсальным законом зависимого возникновения (*pratityasamutpada*; *ṭṭen-cing-'brel-bar-'byung- ba*)²⁰. Так называемые «мгновенные», или «прямые», «быстрые» методы просветления являются элементами постепенного пути [Урбанаева, 2016].

Постепенный Путь представлен в буддийской литературе в виде двух традиционных систем теории и практики: колесницы индивидуального освобождения – хинаяны (тхеравады), в которой также выделяются колесница шраваков и колесница пратьекабудд, и колесницы всеобщего освобождения – махаяны. Хинаяна, характеризующаяся в сравнении с махаяной ограниченным пониманием пустоты и бессамостности и конечной сотериологической цели, а также отсутствием личной ответственности за спасение всех живых существ, в махаянских сутрах сравнивается с временным привалом на постепенном пути просветления. Ее сотериологическая цель сравнима с неким иллюзорным градом, который обещает отдохновение и радость уставшим путникам, чтобы они могли набраться сил для дальнейшего пути к конечному пункту назначения. Конечной же целью духовной трансформации всякой личности является, согласно махаянскому канону Слова Будды и классическим индийским комментариям, достижение *состояния Будды, трех тел – дхармакаи, самбхогакаи и нирманакаи*. Махаяна опирается на более глубокую, чем в хинаяне, философскую теорию реальности, сознания и личности. Она содержит путь сутр (парамитаяна) как *общий путь* и путь тайной мантры (ваджраяна) – как *особенный путь*, предназначенный для учеников с уникальными способностями. В литературе встречается классификация Учения Будды в виде трех *ян*. Выделение в качестве трех *ян* колесниц хинаяны, махаяны и ваджраяны является, с точки зрения тибетских буддистов, представляемых сегодня Его Святейшеством Далай-ламой XIV Тензином Гьяцо, ошибочным. Эта позиция основана на индийских и тибетских комментариях к сутрам и настаивает на том, что хинаяна, махаяна и ваджраяна – это не три *альтернативных* пути, а составляющие одного и того же *постепенного* Пути. Ваджраяна – это особый путь использования *быстрых* методов тантра на основе общего пути ма-

²⁰ Как было доказано Дигнагой и Дхармакирти – основоположниками буддийской логики и эпистемологии, сам феномен Будды является выражением закона зависимого возникновения.

хаяны и как таковой является продолжением махаяны. Такова позиция махаянских философов Индии и Тибета в вопросе систематизации буддийских учений и направлений. С их точки зрения, в полном смысле слова буддийской философией являются философские воззрения высшей из четырех школ – мадхьямики, представленной Нагарджуной, и еще более точно, – воззрения ее подшколы – прасангики (Буддапалита, Чандракирти и тибетские прасангики). С этих позиций, есть только один Путь и один конечный Плод ('bras-bu) – *трикая* (sku-gsum) Будды. Хинаяна и махаяна как системы буддийской теории и практики – это не две альтернативные системы, а лишь разные презентации одной и той же системы для двух основных типов последователей. Основа и структура Пути (пять путей, десять *бхуми*) объясняется для системы хинаяны вайбхашиками и саутрантиками, а для махаяны – школами йогачары и мадхьямики. Наиболее глубокое ее теоретическое выражение дает прасангика.

Таким образом, махаяна как *философское обоснование* Пути и как сам Путь, являющийся стадийным процессом трансформации личности посредством практики *парамит* и Стадий Порождения (skyes-rim) и Завершения (rdzog-rim), – это не альтернатива хинаяне, ибо включает ее в себя, и ваджраяна тоже не является альтернативой хинаяне и махаяне. Лишь с точки зрения *презентации* буддизма для двух основных типов последователей целесообразно различать хинаяну (тхераваду) и махаяну как две традиции, которые приняли по причине их географического распространения в конкретных регионах характер региональных традиций. Практики тантр, как подчеркивали великие тантрические йогини в прошлом, непременно основаны на махаянском фундаменте великого сострадания, бодхичитты. Так, в частности, в «*Намтаре Ра Лоцавы*» говорится: «Корень Дхармы – это бодхичитта» [Ra, 1989, p. 153]. О том, что без бодхичитты невозможно ступить на путь тантр, прямо говорится в текстах самих тантр, например, в «*Ваджрамале*» – объяснительной тантре цикла Гухьясамаджи, в «*Тантре посвящения Ваджрапани*», в тексте «Интегрированные практики» и др. [Thurman, 2010, p. 86–91]». И хотя метод тантр позволяет значительно ускорить процесс реализации высшей цели махаянской практики и добиться ее осуществления на протяжении одной жиз-

ни, за двенадцать лет или даже за три года, как объясняется в устной тибетской традиции, обучение тантрической практике и ее реализация являются тоже стадийным процессом, как было разъяснено Нагарджуной в «*Пяти стадиях*» (*Панчакрама*; Rim-pa-lnga-ra), Нагабодхи в «*Объяснении смысла пяти стадий*» (*Панчакрамартабхаскарана-нама*; rim-pa-lnga'i-don-gsal-bar-byed-pa-zhes-bu-a-ra), Арьядевой в «*Светильнике интегрированной практики*» (*Чарья-меланака-прадина*; spyod-pa-bsdus-pa'i-sgron-me), Цонкапой в его комментарии к «*Светильнику*» Арьядевы (rim-lnga-rab-tu-gsal-ba'i-sgron-me), а также в «*Стадиях Пути тантры*» (sngags-rim-chen-m) и других индийских и тибетских первоисточниках [Tsong Khapa, 2010; Wedemeyer, 2007].

Тот факт, что махаяна, в отличие от хинаяны, характеризуется мотивацией великого сострадания и бодхичитты, принятием практиком на себя ответственности за спасение и освобождение всех живых существ, связан с сущностным смыслом махаяны, выраженным в гораздо более глубоком и великом, нежели философия хинаянских школ, философском мировоззрении. Поэтому махаяна и считается высшей колесницей в сравнении с хинаяной. Даже Цонкапа в главе XXVII своего «*Большого комментария*»²¹ на «*Муламадхьямакакарику*» (ММК) Нагарджуны писал:

«Все те, кто принадлежит семейству высшей колесницы, ведомы не терпящим отлагательства великим состраданием, которое возвращено ими, и они настойчивы в этой установке: “Я освобожу всех страдающих живых существ от всех трех видов страданий и приведу их к совершенному просветлению”. По этой причине они вначале культивируют бодхичитту устремления, то есть устремленность к достижению несравненного просветления, с твердой решимостью. Видя, что без практики шести совершенств бодхисаттвы эта решимость не может достичь цели, они вступают в бодхичитту действия посредством соответствующих деяний и так принимают на себя великое бремя упражнений в практиках сынов Победителя. Поняв, что главной практикой для тех, кто упражняется в шести парамитах, считая их сердцем своей практики, является срединный путь, отбрасывающий две крайности, они постигают совершенное воззрение о

²¹ Цитата приводится по английскому переводу «*Ocean of Reasoning: A Great Commentary on Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*», выполненному Геше Нгавангом Самтенем и Джемем Л. Гарфилдом [Tsong Khapa, 2006]

конечной реальности вещей – *окончательный смысл*²² – именно так, как он был установлен аргументами, приведенными мастером [Нагарджуной] в тексте, который был объяснен выше» [Tsong Khapa, 2006, p. 560–561].

Таким образом, согласно объяснениям, даваемым Цонкапой к главному тексту мадхьямики²³, аутентичным, конечным философским воззрением практиков махаяны является именно мадхьямака²⁴. «Способ усмотрения воззрения в поиске конечного смысла, относящийся к конечной реальности феноменов, – подчеркивал Цонкапа, – применим не только практиками колесницы совершенной мудрости, но также должен применяться к тантрической колеснице, **потому что в отношении смысла реальности нет различий между двумя махаянскими колесницами** (выделено мною – И.У.)» [Ibid., p. 561]. Одно и то же философское воззрение – бессамостности всех феноменов, включая «я», – объясненное на наиболее глубоком уровне в мадхьямика-прасангикиковском учении о пустоте-*рантонг* (rang-stong), лежит в основе просветления и на общем махаянском пути бодхисаттв, и на особом махаянском пути ваджраяны и содержит важнейшее философское отличие махаяны от хинаяны. Поэтому смысл «Муламадхьямакакарики» Нагарджуны, в которой дана экспликация учения праджняпарамитских сутр, можно сказать, определяет сущность махаяны и «постепенность» достижения просветления на этом пути.

Принятие праджняпарамитского и мадхьямикиковского объяснения бессамостности феноменов – это то, что, главным образом, отличает *Основу* махаяны от *Основы*, как она интерпретируется в вайбхашике и саутрантике – философских школах, которые содержат концептуализацию Пути хинаяны. Даже Цонкапа придавал это-

²² «Окончательный смысл» (нитартха; nges don) и «смысл, нуждающийся в истолковании» (неяртха; drang don) – это категории, которые относятся к различению сутр *прямого смысла* и сутр *со смыслом, подлежащим интерпретации*, то есть к различению конечного учения Будды и учения, преподанного для учеников, не способных постичь конечное учение.

²³ Мадхьямика – это термин, являющийся названием философской школы, основанной Нагарджуной.

²⁴ Мадхьямака – термин, обозначающий *срединное воззрение*, учение Нагарджуны.

му моменту принципиальное значение для понимания теории и практики махаяны. Он писал в «Послесловии» к своему комментарию «*Муламадхьямакакарики*», что смысл «махаяны» – «это тот смысл, в котором дается *подробное объяснение бессамостности феноменов*» [Ibid., p. 565].

1.2. Логика постепенного перехода от теории реальности вайбхашиков и саутрантиков к «опустошению» онтологии в учениях йогачары и мадхьямики

Как я ранее уже писала [Урбанаева, 2016; 2017], в традиционной индо-тибетской презентации буддийской философии в системе категорий *Основа, Путь, Плод* наблюдается постепенный переход от онтологического реализма сарваствивадинов и вайбхашиков к «пустой» онтологии мадхьямиков. Но если говорить о буддийской онтологии, то она во многом отличается от западной метафизики, область которой в классических философских системах четко очерчивается в ее отличительных границах, отделяющих ее предмет от гносеологии и логико-эпистемологической проблематики. В буддийской философии отсутствует такого рода специализация. Для нее характерен, скорее, онтогносеологический подход: онтология здесь одновременно является эпистемологией. Отделение собственно онтологического содержания от логико-эпистемологической составляющей производится, как правило, в рамках западных буддологических исследований. Но большинство буддологов акцентируют внимание, как правило, на буддийской логике и эпистемологии, и мало кто занимается исследованием буддийской онтологии, за исключением интереса к теории дхарм.

Эрих Фраувааллнер (1898–1974) – один из пионеров австрийской буддологии и один из немногих европейских исследователей буддийской философии, которые обращают внимание на ее онтологический аспект. Фраувааллнер понимал буддийскую философию как «совокупность всех теоретических традиций, которые развивались на протяжении истории путем анализа, детальной разработки, логического обоснования и защиты так называемых четырех благородных истин, которые служат всем последователям Будды краткой квинтэссенцией учений Будды и, следовательно, являются тео-

ретическими рамками философии для буддистов где бы то ни было» [Frauwallner, 2010, р. xx]. И, исходя из этого определения, он утверждает, что «из этих Истин Истина Страдания – это базис буддийской онтологии; Истина Источника Страдания – это базис буддийской психологии или, другими словами, онтологии ментального; третья, Истина Пресечения, – это базис буддизма как религии, поскольку объясняет цель, которая будет достигнута; четвертая – Путь, ведущий к Пресечению Страдания, – это базис буддизма как нравственной и медитативной практики» [Ibid]. Несмотря на то, что эта квалификация Истин отражает определенную степень их понимания со стороны Фрауваллнера, следует подчеркнуть, что этого понимания недостаточно для аутентичной презентации буддийской философии. Так, формулировка третьей Истины как Истины Пресечения Страданий говорит об отсутствии подлинного понимания ее смысла. На самом деле третья Истина – это Истина Пресечения (*'gog-bden*), и под Пресечением следует понимать не только пресечение страданий, но также их источника и причин. Иначе говоря, третья Истина означает пресечение первых двух. Но самое главное возражение с моей стороны таково: неверно, что первые две Истины являются базисом буддийской онтологии. Все четыре истины являются прежде всего онтологическими фактами, напрямую постигаемыми *арьями*²⁵, а не обычными существами, чье сознание омрачено неведением и производными *клешами*. Поэтому они и называются «благородными истинами». Точнее было бы сказать, что это четыре истины Арьев. В тибетском языке это передано адекватно: *'phags-pa'i bden-pa bzhi*. Подробнее о том, что учение о Четырех Благородных Истинах – это, прежде всего, онтология, которая одновременно представлена как эпистемология, я уже писала [Урбанаева, 2015] и здесь не буду повторяться.

Таким образом, не только первые две Истины выражают онтологию буддизма, но все четыре истины, и онтология здесь одновременно выступает как эпистемология, но с глубокой спецификой. Этот особенный онтогносеологический подход к реальности, субъекту познания и действия представляется в индо-тибетской буд-

²⁵ Арьи, по определению, даваемому в буддийских текстах и в устной тибетской традиции, – это существа, имеющие прямое постижение пустоты.

дийской литературе как *Основа, Путь и Плод*. В предыдущей работе [Урбанаева, 2016] я подробно охарактеризовала этот традиционный способ презентации буддийской философии главным образом на материале вайбхашики и саутрантики. В настоящей работе вначале стоит задача выявить логику дальнейшего развития онтогносеологического подхода буддистов в учениях йогачары и мадхьямики, а затем исследовать те содержательные трансформации, которые махаянский буддизм претерпел в аспекте философии и практики в рамках китайских интерпретаций махаянских сутр, а также идей йогачаринов и мадхьямиков. Особый интерес представляют те смысловые трансформации буддизма, которые послужили идейным обоснованием доктрины и практик «мгновенного» пути, характерного для чань/дзэн как направления, считающегося в наибольшей степени выразителем китайской специфики в восприятии буддизма.

Среди немногих буддологов, занимающихся изучением буддийской онтологии, следует также назвать С. Б. Бережного. Он выделяет в буддийской философии «три системы онтологии», имея в виду учения сарвастивады, йогачары и мадхьямики [2013а]. В отличие от него, я полагаю, что, хотя и допустимо говорить о «трех системах онтологии», отнюдь не следует считать их альтернативными системами. Поэтому я говорю об уровнях развития буддийской онтологии, имея в виду движение онтогносеологической мысли, осваивающей Учение Будды, от абхидхармы сарвастивадинов/вайбхашиков и саутрантиков через учение йогачаринов к мадхьямаке Нагарджуны и Чандракирти.

Понятия «абхидхарма» (*chos-mnṅon*) и «абхидхармистская философия», или «метафизика» (*chos-mnṅon-pa*) принято связывать главным образом с атомистическим и моментаристским учением о дхармах вайбхашиков и саутрантиков²⁶. В дальневосточной махаяне даже принято, как считают некоторые синологи, разграничивать «традиции Абхидхармы» и «традиции Праджняпарамиты», хотя они и рассматривались в единстве [Янгутов, 2007; Янгутов, Хабдаева, 2010]. В действительности праджняпарамитское и мадхьямика-прасангикическое учение о *пустоте-рантонг*, в котором объяснение *бессамостности феноменов* составляет важнейшую

²⁶ Оно было рассмотрено в моей предыдущей монографии [Урбанаева, 2016].

часть, также относится к каноническому разделу учений, именуемому «Абхидхарма». «Поскольку оно является совершенным учением о способе, какими вещи существуют в реальности, – в абсолютном смысле, – то это означает, – по словам Цонкапы, – что оно излагается в свете высшей абхидхармы» [Tsong Khapa, 2006, p. 565]. Иначе говоря, учение об «опустошении» онтологии относится к высшей онтологии буддизма.

Учение о двух истинах, будучи квинтэссенциальным выражением базового буддийского учения о четырех благородных истинах, имеет глубочайший онтологический и эпистемологический смысл. Переводчик и исследователь «*Муламадхьямакарики*» Нагарджуны Джей Л. Гарфилд справедливо считает, что «это утонченное развитие доктрины двух истин как инструмента понимания буддийской метафизики и эпистемологии» явилось «величайшим философским достижением Нагарджуны» [Nāgārjuna, 1995, p. 88].

Текст «ММК» Нагарджуны представляет собой в основной части объяснение изложенной в праджняпарамитских сутрах учение о пустоте, а также значительное место уделено критике субстанциалистских философских взглядов небуддийских и буддийских школ, которая производится методом *reduction ad absurdum*. То, что учение о пустоте и бессамости имеет важное онтологическое содержание, которое служит *Основой*, делающей возможным *Путь* и достижение *Плода* – совершенного просветления, состояния Будды, не в полной мере осознается в академической философской литературе. Чаще всего акцентируются лишь эпистемологическое значение данного учения и философский критицизм Нагарджуны, который некорректно интерпретируется как направленный «против философии». В частности, тот же Гарфилд допускает подобного рода ошибку, когда пишет, что «текст Нагарджуны нацелен, прежде всего, против философии» [Ibid.]. В этом он невольно солидаризируется с теми, кто приписывает Нагарджуне онтологический нигилизм и уничтожение всякой онтологии и даже вообще философии [Betty, 1983 и др.]. На самом деле, нагарджуновский критицизм относится не ко всякой онтологии и не ко всему концептуальному познанию, а к субстанциализирующим вариантам философии, приписывающим субъектам и объектам собственные характеристики, свойства, признаки и прочие качества *истинного существования* (bden-par yod-pa).

Смысл нагарджуновского учения о пустоте и цель медитации на пустоту трудно понять без обращения к комментаторским трудам, созданным учеными из древнеиндийского университета Наланда, и к живой тибетской традиции, опирающейся на это наследие. С помощью индийских классических текстов и тибетских комментариев становится ясно, что философское познание пустоты и медитация предназначены для решения проблемы устранения *основополагающего неведения* (*авидья*; *ma-rig-ra*) – корня эгоцентризма и прочих негативностей. Именно Нагарджуна объяснил, что *неведение* как корень сансары – это **активное** заблуждение относительно природы реальности, которое и порождает все беды. И он подчеркнул, что для прекращения циклического воспроизводства страданий необходимо медитацией на пустоту устранить всякую основу ментального цепляния, служащего механизмом воспроизводства порочного круга страданий.

В отличие от «реализма» вайбхашики и саутрантики и их абхидхармистской онтологии *пяти основ* и *пяти скандх*, в которой дана система их воззрений относительно реальности, т. е. совокупности феноменов, имеющих, на их взгляд, *истинное существование*, высшая философская школа – мадхьямика в своей концептуализации *Основы* отрицает всякое *истинное существование* или *истинную установленность* (*bden-par grub-pa/dngos-po*)²⁷, т. е. любой вид субстантивирования реальности. *Истинное существование* или *истинная установленность*, опровергаемые мадхьямакой Нагарджуны и его последователями и признаваемые в той или иной степени более низкими философскими школами, означают «существование по природе» (*rang-bzhin-gyis-grub-pa*) [БТКС, 1988, р. 1372], где под «природой» подразумевается некая объективная природа, независимая от сознания и обозначения. В отличие от вайбхашики и саутрантики, йогачара, чья онтология «трех природ» (*трисвабхава*; *rang-bzhin-gsum/mtshan-nyid-gsum*) служит промежуточным онтологическим уровнем между феноменализмом вайбхашики и саутрантики и «срединной» онтологией мадхьямики, чьей наиболее

²⁷ Лишь вайбхашика различает *истинное существование* и *истинную установленность*: к примеру, дерево имеет, с их точки зрения, *истинное существование*, а лес не имеет *истинного существования*, хотя имеет *истинную установленность*.

точным выражением является «пустая» онтология мадхьямики-прасангики, сводит проблему концептуализации реальности к теории сознания.

Как уже мною объяснялось ранее [Урбанаева 2016], презентация *Основы* – объекта и субъекта дается философскими школами буддизма в целях отбрасывания/трансформации²⁸ *оскверненных скандх* (zag-bcas-kyi phung-ro-lnga) и постижения/реализации сотериологической цели – нирваны и, в случае махаяны, – трех тел Будды. В сравнении с низшими школами воззрение мадхьямики-прасангики имеет глубокую специфику, поскольку, с ее точки зрения, все феномены, включая личность, имеют *лишь номинальное существование*, будучи просто названиями (kun-brtags). А личность – это «просто я» (nga tsam), которое существует лишь номинально, но в связи с пятью *скандхами*, которые тоже существуют лишь номинально. Хотя все буддийские философы утверждают, что феномены, включая личность, имеют номинальное существование, все они, за исключением мадхьямиков, признают в той или иной степени *истинное существование* – наличие объективного субстанциального сущностного субстрата в основе феноменов и/или личности. Так, йогачарины, известные также под именами *виджнянавада* (gnam-par-rig-pa) – *доктрина сознания* и читтаматра – школа «только ум» (sems-tsam-pa), объясняют онтологию *Основы* посредством учения о «трех природах» (*трисвабхава*; rang-bzhin-gsum) или трех аспектах (mtshan-nyid gsum) существования всякого феномена=объекта познания [Кёнчог Чжигме Ванпо, 2005, с. 30–31; Тинлей, 2013, с. 184–198].

Понимание смысла нагарджуновской онтологии и ее отличия как от абхидхармы вайбхашиков и саутрантиков, так и от онтологии «трех природ» йогачаринов предполагает уяснение нагар-

²⁸ В низших школах нет речи о трансформации. Практика сводится к постижению шестнадцати аспектов Четырех Благородных Истин и отбрасыванию омрачений путем применения противоядий к каждому из них. На общем пути махаяны речь идет об очищении сознания от омрачений, причем культивируется радикальное противоядие от корня всех омрачений – постижение пустоты, или бессамостности двух видов. На особом махаянском пути – ваджраяне речь идет о *трансформации клеш* и превращении их в факторы Пути.

джуновской *срединной* позиции в интерпретации «пустоты» (*шуньята*; stong-pa-nuid) как абсолютной природы всех вещей – всего сущего или существующего (*свабхава*; yod-pa/shes-bya'i yul). Эكпликация *срединного* воззрения была выполнена главным философом мадхьямики-прасангики Чандракирти (р. около 600 г. н. э.) одновременно с полемикой против низших философских школ, в ходе которой отрицается *самобытие* или *самосущая природа* (*rang-bzhin*) в любом виде, будь то *независимое субстанциональное существование* (*rdzas-yod*), *истинное существование* (*bden-par yod-pa*), *собственные характеристики* (*rang-mtshan*).

Вайбхашики и саутрантики являются буддийскими «реалистами» постольку, поскольку не подвергают сомнению факт *истинного существования*, а их классификация *дхарм* как *пяти основ* или как *пяти скандх* является, в сущности, способом концептуализации *истинно существующих* вещей – внешних феноменов и познающего субъекта. Йогачарины, отказываясь от реализма этого типа и отрицая *истинное существование* внешних феноменов, оставляют этот онтологический статус истинного *бытия* за сознанием. Только мадхьямики доказывают, что сознание также не имеет *истинного существования*, а личность, или «я», – это лишь обозначение, даваемое пяти *скандхам*. «Я» не существует ни внутри скандх, ни вне их, не является им тождественным и в то же время связано с ними, хотя «я» как простое обозначение не имеет под собой никакого реального, т. е. *истинно существующего* или *истинно установленного* субстрата. В связи с этим Его Святейшество Далай-лама XIV во время своих учений неизменно во вступительной части после декламации «*Сутры сердца*» подчеркивает, насколько важную онтологическую смысловую нагрузку имеет слово «даже» во фразе «И в то же самое время Бодхисаттва-махасаттва Арья Авалокитешвара, рассматривая практику глубинной Праджняпарамиты, в совершенстве узрел, что *даже* пять скандх пусты от самосущей природы». «*Сутра сердца*», подчеркивая, что «даже пять скандх пусты от самосущей природы» (phung-po lnga-po de dag-la yang rang-bzhing-gyis stong-par rnam-par blta'o) [shes-rab-snying-po, 2003, p. 447]²⁹, говорит о специфике праджняпарамитского учения о пустоте и медитации на пустоту. Далай-лама всегда подчеркивает, что в китай-

²⁹ Русский перевод сутры см.: [Сутра сердца, 2006, с. 8–11].

ском переводе «*Сутры сердца*» отсутствует слово «даже», что принципиально отличает китайскую интерпретацию праджняпарамиты от тибетской. Выражение «даже пять *скандх* пусты от самосущей природы» как раз указывает, что *даже* феномены, образующие основу наименования личности/«я» – пять *скандх*, пусты от самобытия, т. е. не имеют *реального существования*, будь то *независимое субстанциональное существование* [rdzas-yod-pa], *истинное существование* (bden-par-yod-pa) или *собственные характеристики* [rang-mtshan].

Таким образом, в индо-тибетской традиции интерпретации мадхьямаки утверждается в самой тонкой форме бессамость как личности, так и феноменов³⁰. В процессе поиска правильного воззрения и последующей медитации вначале выполняются анализ и созерцание бессамости личности («я»), а после этого – анализ и созерцание бессамости феноменов. Именно в этом порядке объясняется раздел «Випашьяна» в «*Большом*» и «*Среднем Ламриме*» Чже Цонкапы [Цонкапа, 1994–2001; 2007; 2010; 2015]. Такой порядок объясняется тем, что постичь бессамость (пустоту) личности («я») легче, чем бессамость (пустоту) феноменов. Что касается способа отсутствия самосущей природы (rang-bzhin-med-pa), то в философии мадхьямик он одинаков для личности и феноменов, иначе говоря, бессамость (bdag-med) и пустота (stong-pa-nyid) – это синонимы в мадхьямике.

В низших же школах нет речи о бессамости феноменов, а что касается личности, то, хотя их представители утверждали бессамость личности, понятие бессамости личности они не довели до радикального отрицания *истинного существования* личности («я»)³¹, ограничившись установлением *бессамости личности* (gang-zag-gi-bdag-med) в смысле отрицания у личности *атмана* (постоянства, независимости и единства) – это в их понима-

³⁰ О «грубой» и «тонкой» бессамости см.: [Тинлей, 2013].

³¹ Напомню, что понятия «*истинное существование* (bden-par-yod-pa)» и «*истинно установленный* (bden-par grub-pa) феномен» выражают идею объективного существования объектов, со своей стороны, в силу собственной природы или сущности, независимо от мысленного обозначения. С точки зрения мадхьямик, это объекты отрицания при постижении бессамости (пустоты).

нии есть *грубая бессамость* (bdag-med-rags), а также в смысле отрицания независимого субстанционального существования – это в их системе воззрений есть *тонкая бессамость* (bdag-med-phra) [Гинлей, 2013, с. 107, 170–171]. Так как вайбхашики считали личность собранием *скандх*, а саутрантики (следующие авторитетным текстам)³², – потоком *скандх*, а за *скандхами* они признавали *истинное существование*, то в действительности, как считают Нагарджуна и его последователи, *тонкая бессамость*, установленная вайбхашиками и саутрантиками, есть все еще *грубая бессамость*, ибо ими не постигнута бессамость самих *скандх*, они не дошли еще до утверждения пустоты феноменов – отсутствия у них независимого субстанционального бытия и истинного существования. Истинное существование феноменов является объектом отрицания со стороны буддийских философов, лишь начиная с уровня йогачары/читтаматры. Иначе говоря, это объект отрицания, отличающий махаяну от хинаяны.

Согласно мадхьямикам-прасангикам, Буддапалите (470–540 н. э.) и Чандракирти (600–650), пять *скандх* не только пусты от *истинного существования*, они пусты и от *собственных характеристик*, признаваемых мадхьямиками-сватантриками (Бхававивека, 500–578). Когда в «*Сутре сердца*» говорится, что «даже пять *скандх* пусты от самобытия», то утверждается не только бессамость личности, но и в самом тонком смысле бессамость феноменов как основы обозначения.

Как следует из текста Нагарджуны «*Объяснение бодхичитты*» (*Бодхичитта-виварана-нама*; byang-chub-sems-kyi-'grel-pa-zhes-bya-ba)³³, абхидхармисты-вайбхашики и саутрантики своей концептуализацией реальности в учении об *Основе как пяти основах* (с точки зрения презентации объекта) и *пяти скандхах* (с точки зрения презентации субъекта), имеющих, с их точки зрения, *истинное существование*, выразили содержание Учения Будды, относящееся к категории *неяртха* (drang-don). Оно предназначено для истолкова-

³² Саутрантики, следующие логике, считали, что личность – это ментальное сознание (yid-kyi-gnam-shes).

³³ Данный текст относится к «*Собранию поучительных наставлений*» Нагарджуны, куда входят также тексты «*Антология сутр*» (*Сутрасамуччая*; mdo kun-las btus-pa) и «*Письмо другу*» (*Сухриллекха*; bshes-pa'i spring-yig).

ния, не является окончательным онтологическим учением категории *нитартха* (nges-don) и абхидхармой в высшем смысле.

Учение низших школ, которое можно назвать позитивной онтологией, было проповедано Буддой для определенной категории учеников. А именно, для тех, кто был еще не готов подвергнуть радикальному сомнению реализм мирских представлений о бытии и воспринять праджняпарамитское учение о пустоте всех вещей от всякого независимого, истинного, самосущего существования, т. е. от внутренней «природы», «сущности», «объективных свойств» и т. п. Нагарджуна об этом говорил в строфе 10 данного текста. Привожу фрагмент в переводе А. Кугявичуса:

*Этот мир, лишенный атмана и тому подобного,
Завоеван представлениями [шравак]
О скандхах, дхату, аятанах,
Объекте и субъекте.*
[Нагарджуна, 2011, с. 13]

Таким образом, мадхьямиковская онтология связана с онтологией низших школ, будучи полемическим доведением их воззрений до полного «опустошения» метафизики в воззрениях прасангикиков и постепенным углублением в диалектику двух истин, начиная с феноменалистской онтологии вайбхашиков и саутрантиков, кажущейся вполне «реалистической» концептуализацией реальности в учении о дхармах, и через «опустошение» внешнего мира в философии йогачары (читтаматры) доведенного до радикального критицизма Нагарджуны и предельного номинализма прасангикиков.

Специальному объяснению «пустой» онтологии праджняпарамитских сутр Нагарджуна посвятил текст *«Муламадхьямакакаррика»*, а классическими индийскими комментариями к нему являются *«Акутобхая»* неизвестного автора, *«Мадхьямакавртти»* Буддапалиты, *«Праджняпрадипа»* Бхававивеки и *«Прасаннапада»* Чандракирти. Принадлежащий также перу Чандракирти текст *«Мадхьямакаватара»* является дополнением к тексту Нагарджуны и сопровождается автокомментарием Чандракирти. Помимо этих базовых для мадхьямаки первоисточников другие тексты Нагарджуны, а также Арьядевы, Шантидевы, Шантаракшиты содержат объяснение *срединного воззрения*.

На первый взгляд, учение Нагарджуны, изложенное в ММК и других текстах, полностью опровергает и отрицает абхидхарму

вайбхашиков и саутрантиков – их концепцию реальности – учение о *пяти основах* и концепцию личности («я») – учение о пяти скандхах, когда методом *прасанги*, доведения до абсурда всех возможных аргументов реализма, он доказывает невозможность того, чтобы существовали феномены (дхарма; *chos*), обладающие внутренней сущностью или собственной природой (*свабхава*; *rang-bzhin*). Так, он доказывает логически, рассматривая четыре альтернативы (рождение от себя, от другого, от обоих, без причины), что при допущении существования самосущих сущностей было бы невозможным зависимое возникновение результата из причины (ММК: 1.11–14)³⁴ [ММК, 2013, р. 18], а также то, что зависимое возникновение свободно от восьми крайностей.

Но в действительности, не отказываясь от самой абхидхармистской системы категорий – «пять скандх», «аятаны», «дхату», в которой вайбхашики и саутрантики излагали свою концепцию субъекта, Нагарджуна и последующие мадхьямики «опустошают» онтологическое содержание этих категорий. При этом философия йогачары/читтаматры является посредником, связующим «позитивную» онтологию вайбхашиков и саутрантиков с «негативной» онтологией мадхьямиков.

Абхидхарма и мадхьямака не являются альтернативными онтологиями, а нагарджуновский критицизм не следует понимать в том смысле, что это полный отказ от онтологии ранних буддистов или от онтологии вообще. В этом, казалось бы, можно согласиться с известным санскритологом и буддологом Кристианом Линдтнером, когда он пишет в своей книге «*Nagarjuniana: Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*»:

«Масштаб нагарджуновского критицизма не таков, чтобы отказывать в ценности традиционным буддийским концепциям. Он состоит в том, чтобы продемонстрировать, что правильный подход по отношению к ним – это прагматический релятивизм, а не упрямый догматический абсолютизм. Он хочет реформировать, а не отрицать буддийскую традицию» [Lindtner, 1982, р. 28].

³⁴ Шлоки ММК анализируются нами по английскому переводу санскритского текста (в издании. Э. Ламотта), выполненному Марком Сидеритсом и Шорью Кацурой [ММК, 2013].

Однако при дальнейшем знакомстве с интерпретацией мадхьямаки Линдтнером становится ясно, что, говоря о преемственности мадхьямаки Нагарджуны с философскими воззрениями ранних буддистов, он имеет в виду, что те и другие остаются реалистами. Он утверждает, что Будда никогда не отрицал *самость* (the Self) и никогда не говорил, что нирвана бессамостна и, более того, в статье «*Buddhism as Brahmanism*» интерпретирует буддизм как брахманизм, толкуя нирвану как «брахман» [Lindtner, 1997]. В этой своей интерпретации он опирается на текст «*Махапаринирвана-сутры*» в китайской версии Дхармакшемы³⁵. Согласно этому тексту³⁶, *срединный путь* – это *природа Будды*, которая «есть Вечность, Блаженство, Самость и Чистота. Все существа не видят этого. Поэтому [для них] нет Вечности, нет Блаженства, нет Самости и нет Чистоты [MPNS, 1999–2000, p. 319].

Эти положения явно противоречат «пустой» онтологии параджньяпарамитских сутр, в качестве экспликации которых появилась мадхьямака Нагарджуны, доведенная до радикального онтологического критицизма Буддапалитой, Бхававивекой и Чандракирти. Как объяснить данное противоречие?

Дело в том, что махаянская версия «*Махапаринирвана-сутры*» сохранилась только на китайском языке, и есть основания сомневаться в том, что это аутентичный махаянский текст. По данным китайского буддолога Фан Ли-тяня, эта сутра была встречена в Китае очень критически приверженцами параджньяпарамитского учения: Фань Тай называл эту сутру «книгой Мара», Сэн Жуй из школы Кумарадживы в сочинении «*Разъяснение сомнений*» («*Ю и*») подтверждал сомнение части буддистов в подлинности сутры и ряда ее положений, особенно учения о том, что Будда имеет истинное «Я» (*сатьятман*) [Литвинцев, 2012, с. 17].

Данная сутра считается производной от «*Лотосовой сутры*», имевшей первостепенное значение для дальневосточной традиции махаяны. Среди буддологов есть предположение о том, что обе они происходят не из Индии, а из Центральной Азии. Во всяком случае,

³⁵ Дхармакшема (кит. Танучань, 385–433) – переводчик буддийских текстов на китайский язык, известный мастер *дхарани*.

³⁶ Я привожу цитаты по английскому переводу, выполненному Косё Ямамото [MNPS, 1999–2000].

синологические данные позволяют усомниться в аутентичности «Махаянапаринирвана-сутры», которая вместе с апокрифическим, как ныне установлено, трактатом «Пробуждение веры в махаяну» сыграла решающую роль в формировании китайских интерпретаций мадхьямаки в духе, значительно отличающемся от той традиционной интерпретации, которая представлена Чандракирти и тибетскими прасангиками. Для того чтобы разобраться с этими различиями, имеющими принципиальный характер и объясняющими происхождение идеи «мгновенного» пути просветления, популярной в дальневосточной махаяне, нам следует выявить специфику мадхьямаки, как она была представлена самим Нагарджуной, особенно в ее отличии от йогачары, понять подход Чандракирти к интерпретации мадхьямикомской онтологии и двух истин, а также определить со своей позицией в отношении основных китайских интерпретаций воззрений йогачары и мадхьямики.

Для понимания онтологической, эпистемологической и практической специфики китайской традиции махаяны в сравнении с индо-тибетской вначале следует обратить внимание на разногласия между мадхьямиками и йогачаринами, вызывавшие в прошлом и вызывающую до сих пор наибольший интерес среди буддистов и буддологов.

Полемика между двумя философскими школами махаяны имеет отношение прежде всего к онтологии. Как известно, философия йогачары считается философией сознания, и тому причиной является то, что ее приверженцы отрицали *истинное существование* внешнего мира, проповедовали воззрение, ставшее известным как «только ум». А мадхьямики подвергли критике их теорию сознания и представление о существовании ума-сокровищницы, или основы всего, – *алавиджняны* (*sems-gzhi*), и они известны своей «срединной» позицией в онтологии, относительно которой все еще отсутствует однозначность понимания. Мадхьямикомскую онтологию часто называют нигилистической, трактуя нагарджуновское понимание пустоты как *ничто*. Не до конца понимая критицизм основоположника мадхьямики в отношении не только небуддийских, но также и буддийских онтологических представлений, некоторые нагарджуноведы считают его срединное воззрение «уклончивой» позицией [Harris, 1991, p. 7].

В отличие от этого, мы можем говорить, что философия йогачары и мадхьямака связаны преемственным образом, и суть этой преемственной связи состоит в отрицании возможности построения метафизических доктрин, основанных на дуалистической логике или логике *чатушкотики*, и в демонстрации иного стиля философского мышления – направленного на сотериологические цели освобождения и просветления. Результатами этого типа теоретического мышления относительно природы реальности стала, во-первых, *относительная онтология*, последовательно развиваемая представителями философских школ буддизма, а в системах йогачары и в мадхьямаке артикулированная посредством доктрины двух истин как идея *принципиальной онтологической неопределенности* сущего. Во-вторых, это специфическая эпистемология: этот тип теоретического мышления получил выражение в «опустошении» реальности методами Дигнаги/Дхармакирти и в «пустой» логике прасангиков. В-третьих, это философия сознания – доктрина светоносной и изначально чистой природы ума.

1.3. Философия и практика йогачары

1.3.1. Общая характеристика йогачары и ее первоисточники

Название «йогачара» (*gnal-'byor-spyod-ra-ra*) школы, известной также как виджнянавада и читтаматра, вероятнее всего, является самым ранним ее названием и отражает предпочтение ее представителями ментальных практик всем прочим. Санскритский термин *йогачара* означает «практика (*ачара*) духовной дисциплины (*йога*)», или «тот, кто практикует духовную дисциплину» [Silk, 2000, p. 303; D' Amato, 2012, p. 8]. В буддологии йогачара квалифицируется как школа буддийской философии, которая занимается анализом сознания и когнитивными процессами. Основными источниками йогачары послужили учения Будды, проповеданные во время Третьего Поворота Колеса Дхармы. Это сутры «*Самдхинирмочана*» и «*Ланкаватара*»³⁷, а ее основоположником в буддологической литературе считают Асангу (315–390), который изложил ее философию или, говоря словами буддистов, «восстановил» учение Буд-

³⁷ «*Татхагатагарбха-сутра*» также является важнейшей для понимания учений Третьего Поворота.

ды о «трех природах». Правда, как полагают в тибетской традиции, воззрением самого Асанги была прасангика [Hopkins, 1996, p. 359], а йогачару он изложил для того, чтобы обратить в махаяну своего брата Васубандху (320–380) [Huntington, 2007, p. 60]. Васубандху, перейдя в махаяну, стал автором нескольких текстов, легших вместе с произведениями Асанги в основание йогачары.

Основанная Асангой и Васубандху школа йогачары считается идеалистической, поскольку развивает весьма своеобразную онтологию, которая кажется похожей на идеалистические метафизические системы в западной традиции [Garfield, 2002]. В ее рамках сформировались два направления: логико-эпистемологическая традиция, представленная Дигнагой (480–540), Дхармакирти (600–660), Шантаракшитой (725–790) и Ратнакирти (XI н. э.), и традиция «в стиле абхидхармы»³⁸, представленная Стхирамати (ок. 500 г.), Дхармапалой (530–561), Винитадевой (690–750). Из китайских буддийских авторов к традиции индийской йогачары относятся также Сюаньцан (602–664). В Тибет йогачара пришла в VIII в. благодаря Шантаракшите и Камалашиле (740–795).

Специфическими для йогачары являются три доктрины: учение о том, что весь мир является «только умом» (*читтаматра*), или «лишь манфестацией» (*виджняптиматра*); учение о сублиминальном уровне сознания (*алаявиджняна*) и учение о «трех природах» (*свабхаватра*). Известный немецкий буддолог Ламберт Шмитхаузен считает, что эти три учения могли возникнуть отдельно друг от друга, поскольку встречаются в ранних текстах по-отдельности и в разных контекстах [Schmithausen, 2018, p. 263]. Даже если это так, все же, нет сомнения в том, что в системе йогачары эти учения являются взаимосвязанными.

Если в философском аспекте явно инновационными являются йогачаринские доктрины *трисвабхава* и *алаявиджняна*, то сотериологическими инновациями можно считать йогачаринскую концепцию освобождения как достижения *непребывающей*, или *нефиксированной*, *нирваны* (*mi-gnas-pa'i mya-ngan-las-'das*) – состояния просветленной активности Будд. Эта доктрина принципиально

³⁸ Так называет Дэн Люстхаус второе направление йогачары в статье «*Yogāchāra school*», помещенной в «*Encyclopedia of Buddhism*» [Lusthaus, 2004, p. 915].

отличается от хинаянистического подхода, признающего архатство шраваков и пратьекабудд неким конечным и окончательным пунктом развития. В тибетской устной традиции объясняется, что *непребывающая нирвана*, или активность Будды, есть результат более глубокого философского воззрения и более радикальной практики очищения сознания³⁹, производимой на Пути *абсолютной бодхичитты* (don-dam-pa'i byang-chub-kyi-sems)⁴⁰ и позволяющей достичь Истины Пресечения ('gog- bden) в полном объеме. Эту особенность махаяны, подробно объясняемую в тибетской устной традиции, западные буддологи недопонимают. Так, например, по мнению Алана Спонберга, йогачаринская доктрина просветления – это «динамическая концепция освобождения, сформулированная для того, чтобы соединить явный разрыв, имеющийся между индивидуальным и абсолютным» [Sponberg, 1979, p. 46].

В интерпретации самих йогачаринов учение Первого Поворота о четырех благородных истинах и основанная на нем абхидхарма вайбхашиков и саутрантиков «скрывает» пустоту, а учения Второго Поворота – праджняпармитские сутры и основанная на них мадхьямака Нагарджуны делает акцент на отрицании и «скрывает» позитивные качества Дхармы. Поэтому с их точки зрения, учения двух первых Поворотов относятся к категории *неярта*, т. е. учений, нуждающихся в истолковании, и, следовательно, имеющих относительный смысл. Сама эта схема деления проповедей Будды на Три

³⁹ *Непребывающая нирвана* (mi-gnas-pa'i mya-ngan-las-'das) – это нирвана, достигаемая махаянскими практиками в результате устранения обоих видов ментальных завес – омрачающих, или *клешных*, завес (*клешаварана*; nyon-mongs-pa'i sgrib) и завес, препятствующих всеведению (*джневяварана*; shes-bya'i sgrib). Хинаянские архаты достигают только устранения *клеш*, но не отпечатков загрязненной кармы, однако, поскольку двенадцатичленная цепь зависимого возникновения сансары в их случае не является полной, то они не испытывают страданий, хотя и не достигают подлинного освобождения.

⁴⁰ В хинаяне Путь – это мудрость прямого постижения бессамости личности. В махаяне Путь – это *абсолютная бодхичитта*, т. е. мудрость прямого постижения пустоты – двух видов бессамости, мотивируемая бодхичиттой – стремлением к состоянию Будды ради блага всех живых существ.

Поворота⁴¹ появилась в «Самдхинирмочана-сутре» (dgongs-pa nges-'grel), важнейшей для йогачаринов.

Первые четыре главы «Самдхинирмочана-сутры», записанные в виде диалогов Будды с разными бодхисаттвами, содержат концепцию абсолютной истины (*парамартха*; don-dam-pa'i bden-pa), ее «невыразимости и недвойственности»; в пятой главе вводится положение о восьми видах сознания, в том числе сознании *ала-виджняна*; шестая глава посвящена изложению учения о трех признаках феноменов (*трилакшана*) или трех природах: *приписанной*, *зависимой* и *окончательно установленной*; в последующих главах объясняются путь просветления и медитации, а также природа Будды. «Самдхинирмочана-сутра» является важнейшим первоисточником философии йогачары и махаянской системы медитации в единстве *шаматхи* и *vipaśьяны*, которую целесообразно рассмотреть отдельно в специальной работе.

Некоторые из ранних йогачаринских текстов приписывают Майтреянатхе, чья личность окутана тайной и является спорным, являлся ли он исторической фигурой. Те, кто признает историческое существование данной персоны, полагают, что он жил примерно в III в. н. э. Есть также точка зрения, принятая в древнеиндийской традиции, что так называемые пять трактатов Майтреи были продиктованы бодхисаттвой Майтреей Асанге [Huntington, 2007, p. 212]. По преданию, Асанга провел в медитации двенадцать лет с целью прямого видения Майтреи и в качестве реализации этой практики попал в Чистую Землю Гушита, где провел некоторое время, слушая учение Майтреи, и по возвращении в этот мир записал его в виде пяти трактатов Майтреи. Из приписываемых Майтрее текстов важными источниками йогачары послужили тексты «*Дхармадхарматавибхага*» («Разграничение *дхармы* и *дхар-*

⁴¹ В тибетском буддизме эта схема была принята с модификацией: учением типа *нитартха*, т. е. подлежащим буквальному пониманию, здесь считаются сутры праджняпарамиты, и они относятся ко Второму Повороту, а учение о четырех благородных истинах, относящееся к Первому Повороту, и учение о «трех природах», а также о «природе Будды» и в особенности доктрина тахагатагарбхи, относящиеся к Третьему Повороту, считаются в тибетской традиции учениями категории *неяртха* и нуждаются в интерпретации.

маты») и «Мадхьянтавибхага» («Различение срединного и крайностей»).

«Мадхьянтавибхага-карика» считается ключевым текстом йогачары. Он дошел до нас в санскритском оригинале, обнаруженном в Тибете индийским буддологом Рахулом Санкритьяном. Независимо от него до современности дошли также тибетский⁴², китайский, монгольский переводы. В санскритской версии имеется также комментарий (бхашья) Васубандху. Карика вместе с бхашьей была переведена с санскрита Ф. И. Щербатским в 1936 г. [MV, 1936]. Авторитет российского буддолога, его интерпретирующий перевод данного источника и оценка философии йогачары как высшей фазы развития буддизма в Индии во многом предопределили современные буддологические представления о йогачаре. В настоящее время насчитывается девять английских переводов «Мадхьянтавибхага-карики».

В «Карике» насчитывается 112 строф, которые разбиты на пять глав: 1) Атрибуты (Лакиана); 2) Омрачения (Аварана); 3) Реальность (Таттва); 4) Культивирование противоядий (Пратипакшабхавана); 5) Высший Путь (Янаннуталя). Цель написания «Мадхьянтавибхага-карики», по мнению Ф. И. Щербатского, была такая же, что и «Виджнянтиматрасиддхи»⁴³ Васубандху, – опровержение релятивизма мадхьямиков.

Шастра «Дхармадхарматавибхага» (chos-dang-chos-nyid-rnam-par-'byed-ra)⁴⁴ исследована буддологами в гораздо меньшей степени, хотя является, вероятно, гораздо более глубоким философским текстом. Несколько ниже на основе ее английских переводов и комментариев Васубандху и Мипама будут рассмотрены некоторые принципиальные моменты ее содержания.

⁴² Тибетское название: dbus mtha' rnam 'byed.

⁴³ Иное название – «Вимшатика».

⁴⁴ В нашем распоряжении есть два английских перевода текста «Дхармадхарматавибхага»: один с комментарием Мипама, в переводе Джима Скотта [DDV, 2004]; другой – с комментарием Трангу Ринпоче в переводе Дж. Левинсона [DDV, 1999]. Мы располагаем также русским переводом комментария Васубандху в переводе Д. Устьянцева [Васубандху, 2012].

К наиболее важным классическим письменным текстам йогачары относится «Йогачара-бхуми» Майтреи/Асанги. Полный санскритский текст этой шастры не сохранился. В китайском переводе, выполненном Сюаньцзаном, содержится подробная система духовной практики – семнадцать стадий развития ментальных и медитативных способностей, через которые практики вступают на пути шраваков, пратьекабудд и бодхисаттв и, проходя их, достигают соответствующих сотериологических целей.

«Абхидхармасамуччая» Асанги считается основным источником для направления йогачары, именуемого «традицией в стиле абхидхармы». Во второй части этого текста объясняется, каким образом учение абхидхармы практически вызывает изменения в практикующем посредством нейтрализации «трех ядов» сознания [Lusthaus, 2004, p. 916]. Есть также текст «Доктрина Чистого Сознания» («Чэн вэй ши лунь»), написанный Сюаньцзаном (600–664) в качестве комментария на текст Васубандху, известный как «Трактат об установлении (или доказательстве) только-Виджняпти» («Виджняптиматратасиддхи-тримшика»). Он написан на основе восьми индийских комментариев, главным образом, Дхармапалы.

Трактат «Компендиум махаяны» («Махаянасанграха»), приписываемый Асанге, считается ключевым произведением школы йогачара⁴⁵. В нем представлены главные доктрины йогачары: *ала-виджняна*⁴⁶, *трисвабхава*⁴⁷, *только-ум*⁴⁸, *панчамарга* (пять путей), *дхармакая*. В главах 4–9 детально объясняется, каким образом происходит посредством практики парамит духовное продвижение бодхисаттв по стадиям реализации. Три базовые практики – слушание, размышление и медитация, – выполняемые на основе учения махаяны, «разрушают изнутри *алавиджняну*, подобно микробу, заражающему хозяина» <...> следовательно, устранение *алавиджняны* приводит к состоянию Будды [Lusthaus, 2004, p. 916].

⁴⁵ Хотя санскритский оригинал был найден, шастра известна в тибетском (Toh., 4050; Peking, 5551.) и китайском (Taishō Tripitaka 1592, 1593, 1594) переводах.

⁴⁶ В первой главе.

⁴⁷ Во второй главе.

⁴⁸ В третьей главе.

В десятой главе обсуждается природа мудрости в связи с доктриной *трикая*.

Дэн Люстхаус считает самыми важными йогачаринскими текстами Васубандху его «*Вимшиатику*» («*Двадцать стров*») вместе с автокомментарием и «*Тримшику*» («*Тридцать стров*»), все вместе иногда называемые «*Трактатами о виджняптиматре*». «*Тримшика*» сжато излагает систему йогачары в тридцати строфах, а «*Вимшиатика*» опровергает реалистические возражения, выдвинутые против йогачары. Два эти текста содержат йогачаринские идеи, называемые доктриной *виджняптиматрасиддхи*, отрицающей реализм внешних объектов и доказывающий, что сознание является единственной реальностью. Аргументы «реалистов» сводились, согласно их изложению Д. Люстхаусом, к следующему:

«...объекты нашего восприятия существуют вне сознания именно так, как мы их воспринимаем, и этим объясняется, почему они остаются стабильными (1) во времени и (2) в пространстве; почему (3) люди с различными представлениями о вещах могут достичь консенсуса относительно них; (4) объективный мир действует по определенным каузальным принципам, а не посредством нереальных и неэффективных фантазий» [Lusthaus, 2004, p. 916].

Васубандху дал в ответ на эти четыре пункта множество аргументов и привел аналогию со сновидением. Люстхаус излагает это следующим образом:

«Появляющиеся во сне объекты кажутся внешними, хотя такие объекты являются лишь умственными фабрикациями, не имеющими никаких внешних соответствий. Это доказывает, что сознание является необходимым и достаточным условием для появления данных объектов, а в действительности существующие внешние объекты не являются ни необходимыми, ни достаточными. Обыденное восприятие есть, подобно сновидению, ментальная проекция. То, что разные существа по-разному воспринимают одно и то же, доказывает это» [Ibid.].

Например, люди и мухи совершенно по-разному воспринимают и реагируют на экскременты. Васубандху настаивает, что разные существа по-разному воспринимают один и тот же объект, поскольку их восприятие обусловлено в каждом случае собственными кармическими семенами (*биджа*), оставленными в ментальности прошлым опытом. Поскольку существует коллективная карма, то

имеются и группы существ с одинаковой перспективой восприятия, но мы ошибочно универсализируем свой тип восприятия. Этот аргумент об «измечивости восприятия» подкрепляет позицию йогачары. Васубандху также объясняет, что, хотя мы живем и действуем в подобном сновидению мире, сконструированном нашим омраченным сознанием, наши действия имеют реальные каузальные последствия. Эти положения составляют содержание йогачаринской доктрины «только-ум». С позиций этого воззрения, сознание (*вижняна*; *nam-shes*) не есть абсолютная реальность, а, скорее, базовая проблема. И проблема заключается в том, что, согласно Васубандху, невозможно разграничить наши интерпретации мира и сам мир. Это и называется *виджняптиматра*. Из-за этой проблемы, которую йогачарины считают основной онтологической, эпистемологической и сотериологической проблемой, они не мыслят о реальности в терминологии субъект-объектной дихотомии. Вместо этого они считают принципиальным различать того, кто цепляется (*грахака*), и *то*, за что он цепляется (*грахья*).

Чтобы адекватно понять смысл этой йогачаринской доктрины, следует учесть, что это, по справедливому замечанию Дэна Люстхауса, не есть солипсизм [Lusthaus, 2004, p. 917]. Ибо Васубандху отнюдь не утверждает, что нет ничего вне индивидуального ума. Важен также другой момент: йогачара, как она представлена Асангой и Васубандху, также отрицает теории универсального разума, который охватывает индивидов. В йогачаре не отвергается даже *рупа* (сенсорная материальность).

Помимо «Трактатов о виджняптиматре» перу Васубандху принадлежат также три коротких текста⁴⁹, из которых наиболее обстоятельным в философском отношении и наиболее ясным является текст «Трисвабхаванирдеша» (*rang-bzhin-gsum-nges-par-bstan-pa*), но в современной буддийской традиции и в буддийских образовательных центрах он почти не изучается. Причиной тому, как резонно полагает Джей Гарфилд, является то обстоятельство, что на этот текст, единственный из трудов Васубандху, не существует автокомментария и вследствие этого никто из учеников Васубандху не сочинил комментарий к нему, поэтому не существует признанной линии трансмиссии данного текста. По этой причине ни-

⁴⁹ Два других текста: «Трактат в двадцати строфах» (*Вимшиatika*) и «Трактат в тридцати строфах» (*Тримшикакарика*).

кто внутри тибетской традиции не считает себя авторитетом, который вправе объяснять этот текст. И это вызывает только сожаление, потому что «*Трисвабхаванирдеша*» – это «прекрасное и глубоко философское эссе и несравненное введение в систему читтаматры» [TSN, 2002]⁵⁰.

Сегодня существуют различные издания и переводы текстов йогачары [Conze, 1962; Anacker, 1984; Kochumuttom, 1982; Willis, 1979 и др.]. На Западе имеется довольно обширная академическая литература, представляющая результаты исследований текстов и доктрин йогачары. Дискуссии об историческом развитии йогачары были освещены Фрауваллнером [Frauwallner, 2010], происхождение и эволюция воззрений йогачары исследованы в ряде монографий и статей Шмитхаузена, Вэлдрона; доктринальные особенности йогачары, особенно те ее черты, которые сближают с западной феноменологией, исследованы в ряде работ Д. Люстхауса.

В академической литературе со времен Ф. И. Щербатского утвердилось представление о йогачаре как форме «антиреализма» и «идеализма». Одной из самых фундаментальных работ, посвященных йогачаре, считается монография А. К. Чаттерджи «*Идеализм йогачары*» [2004, эл. ресурс], в которой йогачара рассмотрена не просто как идеалистическая философия, но как форма абсолютизма и, главным образом, как эпистемологическая доктрина. В частности, он писал, что центральной проблемой философии йогачары является осуществление логического синтеза между идеализмом и абсолютизмом. По его мнению, философия йогачары является логической разработкой базового буддийского эпистемологического паттерна. Взяв за основу «*Виджняптиматратасиддхи*» Васубандху, он рассматривал идеализм йогачары как кульминацию развития фундаментальной буддийской логики. Квалифицируя философию йогачары как идеализм, он имеет в виду:

«Идеализм, как эпистемологическая доктрина, означает, что познание конструктивно. Оно не обнаруживает свой объект, оно его создаёт <...> Идеализм, в строгом смысле этого слова, предполагает три важные вещи:

⁵⁰ Гарфилд выполнил его перевод с тибетского и опубликовал сначала в журнале *Asian Philosophy* Vol 7, No 2, 1997, а затем в качестве седьмой главы своей книги «*Empty Words*» [Garfield, 2002, p. 128–154]. Я использую электронную версию его перевода [TSN, 2002].

(а) познание креативно; (б) в познании нет никакой данности; (в) само по себе креативное познание реально» [там же].

По его мнению, в индийской философии идеализмом в строгом смысле является лишь учение йогачары, а еще точнее, воззрения Майтреи, Асанги и Васубандху. А воззрения школы Дигнаги и Дхармакирти он предлагает называть виджнянавадой, потому что они, на его взгляд, не выражают чистую йогачару. Ибо, ими, хотя и признается идея *вижнянтиматраты*, нереальности внешнего объекта, но в логических разработках принимается точка зрения саутрантиков о познаваемой данности. Эта позиция Чаттерджи смыскается с точкой зрения Ф. И. Щербатского, что Дигнага и Дхармакирти выражают «гибридную» философию, которая может быть названа саутрантикой-йогачарой [1988, с. 199–262, эл. ресурс].

Другой современный исследователь буддийской философии, американский тибетолог Джей Гарфилд также отстаивает позицию, согласно которой йогачара является «буддийским идеализмом» и даже более того – «классическим идеализмом». Он сближает йогачару с западными идеалистическими учениями [Garfield, 2002]. С его точки зрения, йогачара/читтаматра – это классический идеализм, поскольку, как он полагает, полностью подпадает под определение идеализма. Он приводит такую дефиницию:

«Идеализм – это контрастивная онтология: это присвоение разуму и ментальным явлениям статуса фундаментальной реальности, не зависящей от внешних объектов, в то же время за внешними явлениями признается лишь зависимый статус, второсортное существование в качестве объекта, полностью зависимого от ума» [Garfield, 2002, p. 155].

Но дело в том, что, когда йогачарины/читтаматрины, в частности, Васубандху в *«Вимшиатике»*, утверждают, что весь воспринимаемый нами феноменальный мир «есть лишь сознание», они вовсе не имеют в виду тем самым первичность сознания и вторичность, производность внешних явлений в той коннотации, которая характерна для западных идеалистов. Скорее, в этом вопросе о первичности-вторичности в контексте бытия-сознания-материи они придерживаются «онтологического молчания», если воспользоваться выражением Д. Люстхауса. Для йогачаринов гораздо более важным было то представление, которое объединяет их с мадхьямиками:

весь феноменальный мир, представляющийся *истинно существующим* для обычных людей, есть не более чем иллюзия, порождение омраченного ума, полагающего, что феномены существуют в реальности так, как проявляются в нашем восприятии. Только в отличие от йогачаринов, полагавших, что возможно вести речь о реальности сознания, мадхьямики и за сознанием не признают *истинного существования*. Сознание, как и внешние феномены, пусто от истинного существования и собственной природы. Единственная природа всего – это пустота. Поэтому мы не можем согласиться с Гарфилдом в том, что йогачара и мадхьямика представляют совершенно разные философские системы. В интерпретации Гарфилда получается, что йогачара/читтаматра ближе к европейскому трансцендентальному идеализму, нежели к мадхьямике. Это неверно.

Если оценивать эти исследовательские позиции с кросскультурных позиций, то они имеют право на существование как историко-философские концепции. Но при этом не следует забывать, что буддийские идеи, будь то онтологические или эпистемологические, являются не просто развитием философской мысли, побуждаемым познавательным интересом, а имеют сотериологическую подоплеку и направленность – выражают *Основу*, очищением и трансформацией которой достигается *Плод*. В махаяне, к которой относится и йогачара наряду с мадхьямикой, это *бодхи* – просветление, или состояние Будды. Поэтому, конечно же, онтология йогачары, как и мадхьямики, не является метафизикой в том смысле, в каком метафизикой считаются западные учения – Беркли, Юма, Декарта, Канта и др. Следовательно, характеристика воззрений йогачары как идеализма должна учитывать, что йогачаринские доктрины, признаваемые «чистым идеализмом», были разработаны Майтреей, Асангой и Васубандху не в качестве метафизики. Они были сформулированы на основе Слова Будды с целью уяснения некоторых важных для духовной практики вещей. А именно, онтологического механизма кармической наследственности и кармореализации в масштабе индивидуального потока существования на протяжении множества жизней. А это потребовало более углубленной разработки теории реальности и особенно сознания.

Настоящая монография, являющаяся продолжением опубликованной в 2016 г. книги [Урбанаева, 2016], написана не с целью историко-философского обзора буддийских школ. Она написана,

главным образом, для уяснения внутренней логики развития философского и сотериологического содержания буддизма в индо-тибетской системе презентации *Основы, Пути и Плода* и выявления ее принципиальных отличий от содержания китайской махаяны в плане философской интерпретации и духовной практики. Поэтому из всего многообразия йогачаринских идей здесь особый интерес представляют учения о *трех природах*, *алавиджняне* и системе медитации, разработанные йогачарами и воспринятые как тибетскими, так и китайскими буддистами. В отличие от распространенной традиции рассмотрения йогачары как высшей фазы развития буддийской философии, внутри индо-тибетской махаяны есть другой способ систематизации буддийских школ и направлений, восходящий к традиции буддийских ученых Наланды. В этой традиции йогачара, хотя ее учение было проповедано Буддой позже, чем праджняпарамита, легшая в основу мадхьямаки, тем не менее, не является учением окончательного смысла. В серии своих монографий [Урбанаева, 2014а, б; 2016] я как раз стремлюсь академическими средствами объяснить обоснованность этой индо-тибетской традиции презентации Учения Будды как единой иерархически организованной системы философии и практики, в которой высшей формой презентации смысла *Основы, Пути и Плода* является мадхьямака Нагарджуны и Чандракирти⁵¹.

Центральным и специфическим для йогачары в ее отличии от мадхьямики являются учения о *трех свабхавах* и доктрина *алавиджняны*, которая тесно связана также с идеей *виджняптиматра*, утверждающей, что все внешние объекты есть «только проявления ума». Поэтому в своем стремлении осветить логику «опустошения» онтологии от вайбхашиков до мадхьямиков-прасангиков я ограничиваюсь рассмотрением именно этих аспектов йогачары, отличающих ее от мадхьямаки. Хотя выше были приведены сутры и шастры, считающиеся первоисточниками йогачары, в действительности они также послужили первоисточниками мадхьяма-

⁵¹ В Тибете в XIV в. Лама Долпопа утверждал, что йогачаринское учение о трех природах является «великой мадхьямакой» [Stearns, 1999, р. 88]. Это соответствует точке зрения, изложенной в «*Самдхинирмочанасутре*», что только посредством трех природ может быть выражен окончательный смысл пустоты.

ки. А в Тибете благодаря Шантаракшите стало даже распространенным направление, представляющее собой синтез йогачары и мадхьямики. Шантаракшиту стали называть философом йогачара-мадхьямики, а позднее его традицию стали именовать йогачара-сватантрика-мадхьямика [Vose, 2005; p. 29, note 30].

В традиции тибетской школы гелуг утверждается, что Майтрея и Асанга в своих трактатах излагали как учение йогачары, так и мадхьямики. Как разъясняет в своем трактате *«Большой тонтун»*⁵² Кхедруб Ринпоче (mKhas-grub-dGe-legs-dpal-bzang), ближайший ученик Чже Цонкапы, это соответствует тому, что в сутрах, когда излагается учение о сознании, применяются два метода: «один метод постулирует базовое сознание, а другой не делает этого» [mKhas-grub, 1992, p. 324]. Поэтому Майтрея тоже комментировал смысл сутр двумя разными способами. Кхедруб Дже пишет:

«В *«Мадхьянтавибхаге»*, *«Сутраланкаре»* и *«Дхармадхарматавибхаге»* он утверждает базовое сознание и выдвигает позицию, что внешних объектов нет. В *«Абхисамаяланкаре»* и *«Утаратантре»* он не постулирует базовое сознание и выдвигает систему прасангики-мадхьямики, которая не опровергает существования внешних [объектов]. Ачарья Арья Асанга также не объясняет замысел *«Уттаратантры»* в соответствии с *виджняпты*, [то есть, читтаматрой], или системой сватантрики; он объясняет его в согласии с системой прасангики. В тексте *«Махаянасанграха»* он цитирует в качестве доказательства [существования] базового сознания следующий пассаж из Абхидхармы: «Элемент (kham) от времени не имеет начала| он есть обитель всех феноменов. Именно потому, что он существует, все существа могут достичь нирваны». Тем не менее, этот же самый пассаж он цитирует в *«Комментарии к Утаратантре»* как доказательство того, что живые существа имеют *татхагатагарбху*, изначально присущую чистоту ума. Поэтому, принимая учение о базовом сознании как являющееся учением неокончательного смысла и подразумевающее основу намерения, пустоту, Асанга не отличается по способу объяснения от Чандракирти» [mKas-grub, 1992, p. 324].

Такова общая позиция школы гелуг: Майтрея и Асанга имели воззрение прасангики, но для блага учеников, не способных принять доктрину пустоты-*рантонг*, характерную для прасангики, вы-

⁵² Тиб. stong-sthun-chen-mo – трактат Кхедруба Ринпоче, объясняющий учение о пустоте.

разили также взгляды йогачары [Ibid, p. 505, note 1006]. У некоторых буддологов такая позиция вызывает непонимание. Так, в частности, Р. Е. Робертсон называет ее «странной» [Robertson, 2007, p. 11]. По-видимому, странной такая точка зрения кажется и тем, кто считает философию йогачары «великой мадхьямакой» и высшей точкой развития буддизма. Для того, чтобы понять, почему именно прасангика является высшим достижением философской мысли буддизма, нужно рассмотреть подходы обеих школ, йогачары и мадхьямики, к концептуализации реальности и сознания.

1.3.2. Учение о «трех природах»: онтология йогачары

В «Самдхинирмочана-сутре» (dgongs-pa nges-'grel) Будда в диалоге с Гунакарой объясняет, что практика бодхисаттв, направленная на достижение блага многих страдающих живых существ, предполагает онтологическое вопрошание: бодхисаттва должен быть «мудрым в отношении природы феноменов» [Samdhinirmocana-sutra, 1995, p. 81]⁵³. С позиций «Самдхинирмочана-сутры» учения Третьего Поворота Колеса Учения считаются учениями окончательного смысла (*ниртартха*; nges-don), в то время как учение о пустоте, проповеданное во время Второго Поворота, изложенное в сутрах праджняпарамиты, считается нуждающимся в интерпретации (*неяртха*; drang-don). Спрашивается, на каком основании дан-

⁵³ Оригинальный санскритский текст «Самдхинирмочана-сутры» был утрачен в XIII в., но сохранились ее переводы на нескольких азиатских языках. Ниже я привожу цитаты по английскому переводу, выполненному Джоном Поверсом на основе тибетской версии сутры из издания sDe-dge bKa'-'gyur. Выбор именно тибетского текста сутры Поверс объясняет тем, что он располагал многими тибетскими изданиями, а также тем, что «тибетцы в особенности выделяются своими точными переводами канонических текстов» [Powers, 1995, p. XX]. В примечаниях Поверс приводит также цитаты из двух больших тибетоязычных комментариев к данной сутре: из сохранившегося только в тибетском каноне комментария Вончука, тибетского ученика Сюаньцзана, и из комментария «Byang-chub-rdzu-'phrul», который большинством тибетских ученых приписывается Чогро Луи Гьялцену (cog-ro klu'i-rgyal-mtshan), известному переводчику и ученому, жившему в VIII в.

ная сутра считает учения Второго Поворота не окончательными по смыслу? Основанием является изложенное в «Самдхинирмочана-сутре» учение о *трех свабхавах*. Д'Амато во введении к аннотированному английскому переводу шастры «Мадхьянтавибхага» так комментирует это йогачаринское различие по статусу между учением о пустоте, как оно изложено в сутрах праджняпарамиты, и учением о пустоте, представленном в «Самдхинирмочана-сутре»:

«Согласно «Самдхинирмочана-сутре», пустота может быть рассмотрена в надлежащем фокусе только через объектив теории трех природ: рассмотренная вне трех природ, пустота сама по себе есть лишь условное учение; но рассмотренный с точки зрения трех природ, смысл пустоты становится определенным. Поэтому, с точки зрения традиции йогачара, теория трех природ дает подлинный ключ к абсолютному смыслу махаянского буддизма» [D' Amato, 2012, p. 5].

Будда объясняет в этой сутре, что «есть три характеристики феномена». Какие это 'три признака' (*трилакшана*; *mtshan-nyid gsum*) или 'три вида внутренней природы' (*трисвабхава*; *rang-bzhin gsum*)? Это (1) *приписанная природа* (*парикальпита*; *kun-brtags* – букв. номинально существующий); (2) *природа, зависящая от другого* (*паратантра*; *gzhan-dbang* – букв. власть другого); (3) *окончательно установленная природа* (*паринишпанна*; *yongs-grub* – букв. полностью установленный). Затем Будда объясняет, что представляет собой каждая из этих «трех природ»:

«Гунакара, что есть *приписанная природа* феномена? Это то, что приписывается как имя или символ в смысле самобытия или атрибутов феномена для того, чтобы затем обозначить какую-нибудь конвенцию.

Гунакара, что есть *зависимая от другого природа* феномена? Это просто зависимое возникновение феномена. Это обстоит так: поскольку существует *это*, возникает *то*; поскольку *это* произведено, является произведенным и *то*. <...>

Гунакара, что есть *окончательно установленная природа* феномена? Это таковость феномена. Благодаря усердию и правильному ментальному тренингу бодхисаттвы достигают реализации и культивируют реализацию [*окончательно установленной природы*]. Таким образом, это то, что устанавливает [все этапы] вплоть до непревзойденного, полного, совершенного просветления» [Samdhinirmocana Sutra, 1995, p. 83].

Говоря об этих «трех характеристиках», Будда не занимается метафизической спекуляцией, а инструктирует учеников, как пере-

ориентировать ум в направлении просветления: именно медитация на абсолютную природу феноменов (*паринишпанна*; *yongs-grub*) обеспечивает прохождение стадий Пути.

Васубандху дал комментарий к этому учению Будды о «трех природах» или «трех аспектах существования (*трисвабхава*) в тексте «*Трисвабхаванирдеша*». Комментируя данные Буддой определения «трех характеристик», он писал:

«Почему *приписанная природа* (парикальпита; *kun-brtags*) феномена так называется? Потому что ментальное сознание, имея аспекты бесчисленных концепций, просто приводит к ошибке, [и это называется] приписыванием. *Приписанная природа* называется так также по той причине, что она не является собственной природой феномена, она не имеет истинного существования, а воспринимается лишь умозрительно. Потому и является *приписанной*» [цит. по: *Samdhinirmocana-sutra*, 1995, p. 334]⁵⁴.

Всякий объект, согласно Васубандху, как он объясняет в тексте «*Трисвабхаванирдеша*», «показывает свою воображаемую природу, поскольку проявляется как объект, подлежащий восприятию со стороны воспринимающего субъекта, и эта субъект-объектная дихотомия есть источник космической иллюзии, которая приводит к столь многим страданиям» [цит. по: *Huntington*, 2007, p. 61]. Эта воображаемая природа (*парикальпита*; *kun-brtags*) связана с относительным повседневным опытом, как объясняет Васубандху. И она «должна быть правильно понята и устранена посредством невосприятия субъект-объектной дихотомии как являющейся ничем иным как чистой иллюзией» [ibidem]. Здесь речь идет о медитативном устранении того вида *кюнтага*, который не существует даже в относительном смысле⁵⁵.

⁵⁴ Слова Васубандху Поверс приводит по комментарию авторитетного корейского комментатора Вончука (613–696).

⁵⁵ Различают существующий *кюнтаг* и несуществующий *кюнтаг*. Существующий *кюнтаг* (*ṃam-grangs-ra'i kun-brtags*) – это, например, пространство. Оно является феноменом отрицания и существует только умозрительно, как название, не имеющее под собой никакой субстанциональной основы и не содержащее собственных признаков. А несуществующий *кюнтаг* (*mtshan-nyid-yongs-su-chad-ra'i kun-brtags*) – это измышление, концепция, кажущаяся существующим объектом, но в действительности не существующая. Несуществующий *кюнтаг* является субъекту словно

В тексте «Byang-chub-rdzu-'phrul», приписываемом Чогро Луи Гьялцену тибетском комментарии к рассматриваемой сутре – одном из главных наряду с комментариями Васубандху и Вончука, говорится, что *приписанная природа* «утверждается лишь в виде имен и терминологии, а не по собственным признакам феномена; поскольку она вовсе не существует в смысле обеих истин, у нее отсутствует самобытие...» [Samdhinirmocana-sutra, 1995, p. 334, note 3 to Chapter Six].

Таким образом, в своей попытке установить, что имеет *истинное существование*, а что лишь кажется таковым, йогачарины выделяют в качестве отдельного онтологического аспекта то, что в качестве сущности и признаков феномена=объекта познания устанавливается и обозначается умом. Иначе говоря, это чисто умозрительная, воображаемая сущность, не имеющая под собой никакой субстанциональной основы, «то, что существует только в наших концепциях, не зависит от причин и не имеет абсолютного существования...» [Тинлей, 2013, с. 185]. Словом, это название, которое присваивается объектной основе, лишенной субстанциальности. Мы будем называть этот онтологический аспект йогачары, следуя тибетской традиции, тибетским термином *кюнтаг*. *Кюнтаг*, в отличие от *шенванга* и *йонгдруба*, не имеет *истинного существования* [Кёнчог Чжигме Ванпо, 2005, с. 30], но кажется истинно существующим [Тинлей, 2013, с. 187].

Вторая онтологическая характеристика всякого объекта, введенная Буддой в «Самдхинирмочана-сутре» и принимаемая йогачаринами, это *зависимая природа* – все зависимое от причин и условий. Она называется на санскрите *паратантра*, на тибетском – *gzhan-dbang*. Мы будем, следуя тибетской традиции, применять для обозначения этого онтологического аспекта тибетский термин *шенванг*. В отличие от *кюнтага шенванг* – зависимая природа, и, хотя, как объясняет Васубандху в «Трисвабхаванирдеши», он несет ответственность за проявление субъект-объектной дихотомии, *шенванг* как существующая в действительности взаимозависимость есть нечто все же иное, чем эта дихотомия. *Шенванг* является так-

галлюцинация [Тинлей, 2013, с. 187]. Именно он является объектом медитативного устранения.

же основой *йонгдруба* [Тинлей, 2013, с. 188]. Согласно йогачаринам, *шенванг* имеет истинное существование и имеет собственные характеристики.

Относительно *шенванга* – природы, зависимой от другого, в тибетском комментарии «Byang-chub-rdzu-'phrul» говорится:

«Зависимая от другого природа [gzhan-dbang; паратантра] – это собственная сущность внутренних и внешних феноменов, которые возникают независимо, силою других условий. Поскольку собственная сущность вещей, которые являются воспринимаемыми объектами и воспринимающими субъектами, порождается силой других причин и условий, это “зависимая от другого природа”» [цит. по: Samdhinirmocana-sutra, 1995, p. 334, note 3 to Chapter Six].

Здесь же поясняется, что *шенванг* порождается «силою других условий, но не посредством собственной природы». Тибетский комментатор пишет:

«Следовательно, зависимая от другого природа существует просто подобно магической иллюзии в смысле относительной истины – она есть отсутствие самобытия, будучи лишена собственной сущности в смысле порождения» [Ibid.].

И далее поясняется, что *шенванг* не является «абсолютным отсутствием собственной сущности», а потому «не есть абсолютная истина» и «не есть объект очищения посредством созерцания». Различают чистый *шенванг* (dag-pa'i gzhan-dbang) и нечистый *шенванг* (ma-dag-pa'i gzhan-dbang). Примеры первой – это мудрость *арьев*, пребывающих в постмедитативном состоянии, а также знаки и признаки Рупакаи Будды. Пример второй – загрязненные пять *скандх* [Кёнчог Чжигме Ванпо, 2005, с. 31; Тинлей, 2013, с. 189].

Абсолютной природой является *паринишпанна* или – в тибетской терминологии – *йонгдруб* (yongs-grub – букв. полностью установленный). Это *окончательно установленная природа* всякой вещи. Тибетский комментатор поясняет, что «абсолютное отличается отсутствием собственной сущности всех феноменов». *Йонгдруб* – это два момента: «и абсолютная истина и отсутствие собственной сущности» в том смысле, что это «абсолютное отсутствие собственной сущности» [Samdhinirmocana-sutra, 1995, p. 334, note 3 to Chapter Six]. *Йонгдруб* как абсолютная истина – это «истинная сущность» или «таковость» объекта (de-bzhin-nyid) объекта. Это

неизменный йонгдруб ('gyur-med-yongs-grub): конечная природа объекта, абсолютное существование феномена, в котором установлено отсутствие несуществующего *кюнтага* – объекта отрицания при медитации на пустоту. Он и есть та абсолютная природа – пустота, созерцание которой устраняет покровы неведения и освобождает субъекта. Это конечный объект Пути – процесса очищения пяти загрязненных *скандх*. Будда объясняет в «*Самдхинирмосана-сутре*», что «объект созерцания для очищения *скандх* – это 'абсолютное'. Он говорит Субхути:

«Итак, Субхути, я учу, что абсолютное – это объект созерцания для очищения сферы чувств, зависимого возникновения, опор, истин, конституент, внимательной установки, правильного отбрасывания, основ магических способностей, могуществ, сил, ветвей просветления и, о Субхути, восьмеричного пути арьев» [Samdhinirmosana-sutra, 1995, p. 59].

Йонгдруб как 'абсолютное', являющееся объектом медитации (шаматхи и випашьяны), ведущей к очищению сферы чувств и достижению всех реализаций Пути – это абсолютная природа или абсолютная истина.

Есть также другой вид *йонгдруба* – безошибочный *йонгдруб* (phyin-ci-ma-log-pa'i yongs-grub): это **мудрость** медитативного равновесия субъекта, находящегося в постижении пустоты (mnyam-bzhag-ye-shes). Но этот вид *йонгдруба* не является конечным объектом Пути. Иначе говоря, это не абсолютная истина, постижение которой освобождает практика. Как было пояснено Буддой и комментаторами, 'абсолютное' как реальность и истина является неизменным. Это негативный феномен, фиксирующий отрицание.

Йонгдруб в качестве третьей – наряду с *кюнтагом* и *шенвангом* – онтологической характеристики всякой вещи есть, следовательно, ее окончательно установленная природа и абсолютная истина. Он имеет *истинное существование*, хотя является абсолютным отсутствием самосущей сущности и, следовательно, не может функционировать, как *шенванг*. Спрашивается, на каком основании читатрицы считают этот *неизменный йонгдруб* истинно существующим? На том основании, что он является объектом медитативного сосредоточения арьев [Тинлей, 2013, с. 190].

Вончук, живший в VII в. корейский комментатор «*Самдхинирмосана-сутры*», последователь Сюаньцзана и традиции Наланда,

приводит комментарий Васубандху, что *йонгдруб* как «окончательно установленная природа» имеет смысл «высший»: «[Окончательно установленная природа] называется *высшей*, потому что не превращается во что-то другое, потому что является объектом созерцания в целях очищения [видения], потому что является высшим из благих феноменов». Васубандху подчеркивает, что *йонгдруб* – это *абсолютная истина*, «поскольку не превращается во что-то другое, следовательно, не является обманчивым феноменом», «подобен министру, который свободен от всякой фальши» [цит. по: Samdhinirmocana-sutra, 1995, p. 335, note 4 to Chapter Six]. В тибетском комментарии «Byang-chub-rdzu-'phrul» говорится, что *йонгдруб* – это *таковость* и достоверное знание [Ibid.].

Таким образом, *йонгдруб* – это и онтологическая, и эпистемологическая категория, впрочем, как и две другие категории – *кюнтаг* и *шенванг*. Если несуществующий *кюнтаг* вообще не имеет отношения к реальности и истине, то *шенванг* относится к относительной реальности и относительной истине, а *йонгдруб* – к абсолютной реальности и абсолютной истине.

Будда, согласно «Самдхинирмочана-сутре», иллюстрировал различие между *кюнтагом*, *шенвангом* и *йонгдрубом* с помощью примера:

«Гунакара, к примеру, когда совершенно чистый кристалл соприкасается с голубым цветом, то он кажется драгоценностью, такой как сапфир или маханила⁵⁶. Затем, принимая его за драгоценный камень, такой как сапфир или маханилу, живые существа заблуждаются.

Когда он соприкасается с красным цветом, тогда он кажется драгоценностью, такой как рубин, и, ошибочно принимая его за рубин, живые существа заблуждаются.

Когда он входит в соприкосновение с зеленым цветом и затем кажется драгоценностью, такой как изумруд, затем, ошибочно принимая его за драгоценность, такую как изумруд, живые существа заблуждаются.

Когда он входит в соприкосновение с цветом золота, то кажется золотом и затем, ошибочно принимая его за золото, живые существа заблуждаются.

Гунакара, ты должен видеть на примере, что точно таким же способом, каким совершенно чистый кристалл входит в контакт с цветом, зависима от другого природа входит в контакт с предпосылками для условных обо-

⁵⁶ Маханила (mthon-ka-chen-po) – драгоценный камень голубого цвета.

значений, которые имеют приписанный (умозрительный) характер. На примере того, как совершенно чистый кристалл принимают ошибочно за драгоценную субстанцию, такую как сапфир, маханила, рубин, изумруд, золото, пойми, каким образом зависящая от другого природа воспринимается как приписанная природа» [Samdhinirmocana-sutra, 1995, p. 85].

На этом примере Будда объясняет, что *приписанная природа* (*кюнтаг*) «познается в зависимости от имен, которые связаны со знаками», т. е. с названиями «сапфир» и т. д. и с соответствующими знаками. А *зависящая от другого природа* (*шенванг*) подобна совершенно чистому кристаллу. Будда говорит, что *окончательно установленную природу* (*йонгдруб*) следует познавать подобно тому, как устанавливается, что в чистом кристалле отсутствует природа драгоценности, такой, как сапфир, маханила, рубин, изумруд и золото. В данном примере «драгоценность, такая как сапфир, маханила, рубин, изумруд, золото» выступает как *приписанная природа* (*кюнтаг*), не имеющая под собой никакой субстанциональности, тогда как «совершенно чистый кристалл», играющий в примере роль *шенванга*, имеет субстанциональное содержание. А также *йонгдруб* – «совершенно чистый кристалл», свободный от приписанного образа «драгоценности, такой как сапфир, маханила, рубин, изумруд, золото», имеет в своей основе субстанциональное содержание. Таким образом, *йонгдруб* устанавливается как отсутствие *кюнтага* в *шенванге*. Это воззрение квалифицируется с точки зрения прасангики как пустота-жентонг (*gzhan-stong*): *кюнтаг* как «некое ментальное преувеличение отсутствует в *шенванге*, но сам *шенванг* (относительная истина, взаимозависимость) существует истинно» [Тинлей, 2013, с. 191]. В отличие от этого, прасангики не удовлетворяются признанием, что *кюнтаг* отсутствует в *шенванге*, а утверждают, что *шенванг* пуст от собственных характеристик, и все, что является уму, суть обманчивые видимости.

С эпистемологической точки зрения, согласно объяснению, даваемому Буддой в «*Самдхинирмочана-сутре*», «когда приписанная природа познана бодхисаттвами, как она есть в действительности, по отношению к зависящей природе феномена, тогда ими постигнута бессущность феноменов, как они есть в действительности» [Samdhinirmocana-sutra, 1995, p. 87]. Когда же «бодхисаттвы познают зависящую природу, как она есть в действительности, тогда они знают феномены природы страдания, как они есть», а когда

они «познают окончательно установленную природу, как она есть в действительности, то тогда они знают феномены очищенной природы, как они есть» [Ibid., p. 88].

Как функционирует это знание бодхисаттв с точки зрения Пути, как он представляется йогачаринам? Будда сказал об этом так в шестой главе данной сутры:

«Гунакара, когда бодхисаттвы знают бессущность феноменов, какими они являются в действительности, по отношению к зависимой природе, тогда они полностью отбрасывают феномены сансары. Когда они полностью отбросят феномены сансары, то тогда они реализуют феномены очищенной природы» [Ibid., p. 89].

А до этого, в главе четвертой под названием «*Вопросы Субхутти*» Будда говорил в рассматриваемой сутре, что посредством созерцания абсолютной истины – того, что «все имеет один вкус», происходит очищение феноменов [Ibid., p. 60]. ‘Абсолютное’ не дифференцировано, в нем все имеет один вкус, а те, кто «концептуализируют различия», как говорил Будда в конце данной главы, «пребывают в тщеславии и омрачены» [Ibid., p. 65].

Васубандху в «*Трисвабхаванирдеша*» иллюстрировал соотношение «трех природ» следующим образом, привлекая в качестве аналогии искусство мага, который заставляет в куске дерева видеть слона:

«Это подобно магическому могуществу, которое с помощью силы колдовских заклинаний, проявляется в природе слона: нет никакого вообще слона, но лишь его форма.

Слон означает приписанную природу (*кюнтаг*), его очертание – зависимую природу (*шенванг*), а то, что остается после того как слон был подвергнут отрицанию, означает окончательно установленную природу (*йонг-друб*).

Итак, точно так же, силою базового ума (*алавиджняна*) воображение нереального проявляется в природе двойственности; нет вообще никакой двойственности, но лишь ее форма.

Базовое сознание подобно колдовству, таковость подобна куску дерева, различие [субъекта/объекта] подобно форме слона, а двойственность [субъект/объекта] подобна слону» [Huntington, 2007, с. 62].

Итак, посредством этих трех характеристик – трех природ или признаков йогачаринская онтология предлагает преодолеть субъ-

ект-объектную дихотомию и обосновать существование недвойственной реальности, называемой *дхармадхату* (chos-nyid). *Кюн-таг*, с точки зрения йогачаринов, есть ментальное конструирование и приписывание реальности разделения на субъект и объект. Когда иллюзия субъект-объектной дихотомии полностью исчезнет, то, что останется, воспринимается как окончательно установленная природа (*йонгдруб*). Объекты воспринимаемой внешней реальности являются, с точки зрения йогачаринов, лишь интенциональными объектами чистого сознания, имеющими своими причинами кармические отпечатки (*васана*; bags-chags), хранящиеся в сознании *алавиджняна*, являющемся основой всего. Иначе говоря, внешние объекты – это лишь репрезентации (*виджняпти-матра*) [Васубандху, 2008, с. 113]. Васубандху в «*Вимшадика-карика-вритти*» («*Комментарий к двадцатистишию*») объясняет бессамость дхарм, утверждая, что внешние феномены – это лишь ментальные творения, зависимо возникающие силой ума и кармических семян, но проявляющиеся в восприятии так, словно реально существуют, хотя это «несуществующие вещи наподобие видения несуществующего пучка волос и т. п. у человека, пораженного тиминой (глазной болезнью)» [там же].

В соответствии с этой логикой, *паринишпанной/йонгдрубом* – окончательно установленной природой, имеющей статус абсолютного (*парамартха*; don-dam-pa), реальности (*матхата*; de-nyid) и абсолютной истины (*парамартхасатья*; don-dam-pa'i bden-pa), является «просто ум» (sems-tsam-pa), т. е. ум, лишенный фабрикаций о субъект-объектном дуализме. Таким образом, абсолютная реальность, согласно йогачаре, – это пустота. Но пустота понимается ими как отсутствие субъект-объектного дуализма, который объявляется фабрикацией омраченного ума, т. е. *парикальпитой / кюн-тагом*, который следует подвергнуть отрицанию. Однако такое понимание пустоты, как показала критика в адрес йогачары со стороны мадхьямиков, особенно Чандракирти, еще не есть самое точное постижение пустоты, ибо «пустота» йогачаринов – это так называемая *пустота-жентонг* (gzhan-stong –пустой от другого). Йогачарины в своем постижении пустоты отрицают измышление о субъект-объектной дихотомии как *кюн-таг*, но после отрицания для них в *пустоте* остается некий субстрат, который они и считают абсолютной реальностью.

Лидеры логического направления этой школы Дигнага и Дхармакирти доказывают нереальность атомов как основы существования внешних вещей и считают, что карма играет решающую роль в объяснении нашего повседневного опыта. Они создали теорию достоверного познания, основанную на идее интенциональности, которая обходится без признания реального существования атомов и внешних вещей.

Йогачара в презентации Майтреянатхи, Асанги, Васубандху, Стхирамати отрицает *истинное существование* внешних объектов, которые, как они полагают, в своей сущности тождественны сознанию, зато сохраняют концепт *истинного существования* сознания. Васубандху в «*Трисвабхаванирдеша*» дал интерпретацию пустоты феноменов как отсутствие внешней реальности и зависимость феноменов лишь от ума, т. е. признавал за ними только идеальный статус⁵⁷. Поэтому классическая йогачара в практическом преломлении выступает как традиция ментальной йоги. В индо-тибетской традиции *сиддханты* – доксографической системы, аналогичной западноевропейской историко-философской традиции, не считая сотериологической подоплеки первой, – объясняется: йогачаринами (gnal-'byor-sbyod-pa-pa) они называются, потому что объясняют практику Пути на основе йоги [Кёнчог Чжигме Ванпо, 2005, с. 30].

Существенным отличием философии йогачары от абхидхармистской онтологии следует считать то, что йогачарины сознательно представляют *Основу* в виде двух истин – относительной и абсолютной. Это объединяет их и мадхьямиков в рамках общей для них махаянской философии и отличает от абхидхармистского подхода вайбхашиков и саутрантиков.

Большинство исследователей усматривает в текстах йогачары идеалистическую философию. И основания для таких утверждений дает концепция о *виджняпти-матра*, изложенная Васубандху в «*Вимшиатика-карике*». Но все же, думается, воззрения йогачаринов требуют более тонкого подхода к интерпретации их философии как формы идеализма, ибо подходы к ней как к философии идеалистической с позиций опыта изучения западной метафизики скорее, искажают картину, нежели проясняют.

⁵⁷ Подробнее об этом см.: Vasubandhu's *Madhyāntavibhāghāśya* and *Triṃśikākārikā* в [Kochumuttom, 1982], а также [Anacker, 1984].

Более релевантной, чем распространенные «идеалистические» интерпретации, в том числе и мнение Гарфилда о принадлежности йогачары к «классическому идеализму» представляется отличающаяся от этого подхода, принадлежащая ему же точка зрения, что текст Васубандху *«Трисвабхаванирдеша»*, излагающий фундаментальную доктрину йогачары, является «креативным союзом онтологии и феноменологии», и что «характеристика, даваемая Васубандху статусу объекта опыта, есть в то же время сознательное определение характера субъективности». С этих позиций Гарфилд полагает, что Васубандху различает при анализе опыта три вида субъективности, соответствующие трем природам. Такая феноменология, по его словам, имеет решающее значение для сотериологической цели системы йогачары [TSN, 2002]. По мысли Гарфилда, Васубандху подчеркивает *триединство* трех природ, чего, по его мнению, не было в *«Самдхинирмочана-сутре»*, где они рассматриваются по отдельности, тогда как Васубандху исследует их взаимные отношения.

В *«Тримшика-карике»* Васубандху исследует три природы как три вида отсутствия природы, или бессущности: *бессущность признаков (лакшананисвабхавата; mtshan-nyid-ngo-bo-nyid-med)*; *бессущность рождения (утпатти-нисвабхавата; sku-ya-ngo-bo-nyid-med)* и *абсолютную бессущность (параматрха-нисвабхавата; don-dam-pa'i-ngo-bo-nyid-med)*. Гарфилд отмечает, что о трех видах *бессущности* упоминается в *«Самдхинирмочана-сутре»*, но там не дается их объяснения, а в комментарии Стхирамати (*«Тримшика-бхашья»*) к *«Тримшика-карике»* утверждается, что *три природы* и *три бессущности* являются эквивалентными, и это представление было «некритически принято» Цонкапой и его учеником Кхедрубом. Он пишет:

«Принятие этой комментаторской традиции, которая подчеркивает го-могенность *«Самдхинирмочана-сутры»* с мыслью Асанги и Васубандху, вместе с экспозицией трех природ, как они представлены в *«Тримшика-карике»* и в *«Вимшатики»*, усиливает исключение этой более зрелой и эксплицитной формулировки теории Васубандху из последующих развитий йогачары. Акцент, делаемый доминирующей школой мадхьямаки на бессущности как фундаментальном метафизическом принципе и необходимость с ее стороны смотреть на йогачару как предпоследний шаг к ее собственной точке зрения дает дальнейший импульс для этой тенден-

ции ассимиляции этих двух доктрин. Из мадхьямиков только Чандракирти воспринял серьезно саму доктрину *трисвабхава* как объект для критики» [Ibid.].

Хотя Гарфилд прав в том, что в индо-тибетской традиции мадхьямики принято рассматривать философию йогачары как определенное звено в общем процессе логического развития способов презентации Учения Будды, все же насколько обоснованным является его утверждение о том, что Цонкапа и Кхедруб не критическим усвоением комментария Стхирамати способствовали ассимиляции доктрин йогачары и мадхьямики, и что только для Чандракирти теория трех природ была объектом критики? Несколько ниже специально остановимся на чандракиртевской критике йогачары и попытаемся вникнуть в суть мадхьямиковско-йогачаринской контроверзы.

Здесь же заметим, что, вообще говоря, йогачаринское представление о «*трех природах*», которого придерживался скорее Васубандху, нежели Асанга, с легкостью может подвергаться различным искаженным интерпретациям, как правило, идеалистическим или субъективно-идеалистическим в духе кантианства или феноменологии. Но следует помнить, что доктрина «*трисвабхава*» – это отнюдь не метафизическая доктрина, хотя и является онтологическим учением. Это онтологическое учение, которое, как и учение вайбхашиков и саутрантиков, а также мадхьямиков, не преследует цель описания и объяснения некой объективной реальности вне и независимо от сознания, а направлено на разоблачение *неведения* как того способа коренного заблуждения относительно способа существования всех вещей, которое удерживает всех живых существ в природе страдания. И для буддийских философов характерно то, что они исходят из предпосылки, что *сущее* тождественно *объекту достоверного познания*, а задача буддийских философов видится ими в том, чтобы установить *таковость* объекта, т. е. его природу, не искаженную ординарной субъективностью – онтологическими приписаниями, преувеличениями или принижениями, производимыми омраченным сознанием обычных существ⁵⁸. Иначе говоря,

⁵⁸ В буддийской философии различают два вида существ – так называемые живые существа (*sems-can*), чье сознание омрачено *клешами*, и *арьи* (*'phags-pa*) – существ, имеющих прямое постижение пустоты.

все философские школы буддизма преследуют цель демистификации бытия в том, что касается способа существования *сущего* = *объекта познания* и особенно способа существования личности («я») и восстановления посредством Пути чистоты сознания и его творческой мощи – всеведения и сопряженных с ним *сил*, воплощением чего является просветленное существо – Будда. Если вайбхашики и саутрантики старались решить эту общую задачу посредством абхидхармы – классификации дхарм и теории мгновенности дхарм и соответствующей медитации на шестнадцать аспектов четырех благородных истин, то йогачарины свое онтологическое решение нашли в учении о «трех природах», которому в практике соответствовала медитация на шестнадцать аспектов четырех благородных истин, а также на грубую и тонкую бессамость «я» и пустоту феноменов [Кёнчог, 2005, с. 33; Тинлей, 2013, с. 215].

Но дело в том, что «три природы» могут быть легко интерпретированы в ошибочном метафизическом смысле как «тройственная природа реальности». Именно так, в частности, их подает Томас Кочуматтом в работе «*A Buddhist Doctrine of Experience: A New Translation and Interpretation of the Works of Vasubandhu the Yogāchārin*» [Kochumuttom, 1982, p. 151–156]. Чандракирти, как увидим несколько ниже, распознал эту возможность метафизической абсолютизации онтологии йогачары и поэтому сделал ее объектом своей критики в «*Мадхьямакаватаре*». Что касается Цонкапы и гелугпинских прасангиков, то дело было не в том, что они некритически восприняли интерпретацию Стхираматы, а в том, что после комментария Чандракирти стало ясно, что при интерпретации йогачары речь должна идти не о «тройственной природе реальности», а о трех признаках (*mtshan-nyid-gsum*) любого объекта. С помощью *кюнтага*, *шенванга* и *йонгдруба* йогачарины доказывали бессамость – отсутствие независимого субстанционального существования любого объекта [Тинлей, 2013, с. 215]. Это так называемая пустота «я» (*bdag-med*). Кроме того, с помощью названных трех категорий йогачарины провели различие между бессамостью, или пустотой «я», и более тонкой пустотой феноменов. Это различие проводилось ими не по объекту отрицания, а по способу отрицания. Под бессамостью, или пустотой личности/ «я» йогачарины понимали отсутствие у любого взаимозависимого объекта независимого субстанционального существова-

ния⁵⁹. Этот вид пустоты признавали и низшие школы, но только за персонами, а не за всеми объектами. В отличие от них, йогачарины вводят в онтологию представление о пустоте феноменов. По определению, пустотой феноменов в этой системе называется пустота субъекта и объекта от существенных различий⁶⁰ [Тинлей, 2013, с. 216]. Таким образом, с точки зрения йогачаринов, *кюнтагом* является представление о субстанциональном существовании любого объекта, а также более тонким *кюнтагом* – представление о двойственности субъекта и объекта и о том, что они по своей сущности различаются и существуют отдельно друг от друга.

1.3.3. Доктрина *алаявиджняны* и духовная практика в йогачаре

Являющаяся йогачаринской новацией модель восьми видов сознания должна пониматься в системе общецаринской фундаментальной доктрины бессамостности (*анатман*). Учение об умоснове всего (санскр. *алаявиджняна*; тиб. kun-gzhi nam-shes) возникло в общем контексте буддийского учения о сознании (санскр. *виджняна*; тиб. *sems*) и имеет свои истоки в сутрах и абхидхарме. Как доказывает германский буддолог Л. Шмитхаузен, автор наиболее фундаментальных исследований доктрины *алаявиджняна*, проанализировавший эволюцию этого учения, первоначально учение йогачары исходило из реалистической онтологии традиционных школ хинаянского буддизма. Такие представления, что весь мир есть «только ум» (*читтаматра*) или «только репрезентация» (*виджняптиматра*), еще не появлялись в первых йогачаринских текстах [Schmithausen, 1976, 1987, 2014]. Учение об *алаявиджняне* является развитием идеи базового сознания, выраженной в «*Самдхинирмочана-сутре*», а также абхидхармистского представления об *анусая* – скрытых кармических тенденциях, существующих в сознании, и саутрантиковской теории кармических семян, имею-

⁵⁹ Отрицание атмана – постоянного, единичного и самостоятельного для йогачаринов – это грубая бессамостность в понимании хинаянских философов.

⁶⁰ Кенчог Чжигме Ванпо пишет, что помимо этих видов пустоты есть также такая пустота, как истина прекращения ('gog-bden) и нирвана [Кенчог Чжигме Ванпо, 2005, с. 33].

щихся в потоке ума. Вильям С. Вэлдрон в своей монографии «*The Buddhist Unconscious: The alaya-vijñāna in the context of Indian Buddhist thought*», изданной в известной серии *Routledge Curzon critical studies in Buddhism*, излагает результаты своего фундаментального исследования *алаявиджняны* в контексте индийской буддийской мысли. По его мнению, проблематика абхидхармы в целом имеет принципиальное значение для понимания доктрины *алаявиджняны* [Waldron, 2003, p. 91]. В исследовании, выполненном им совместно с Дэвидом Ф. Германо, говорится, что «концепция *алаявиджняны* возникла в ответ на попытку абхидхармистских буддистов выразить сознание (*виджняна*) в строгих терминах *дхармики*» [Germano and Waldron, 2006, p. 36]. В этих работах довольно детально рассмотрен процесс формирования доктрины «базового сознания» как некоего фундаментального «бессознательного» (Unconscious), существующего наряду с «когнитивной осознанностью» (cognitive awareness) и служащего носителем кармических отпечатков (*васана*) и тенденций (*анусая*).

Это стремление глубже объяснить в контексте абхидхармы процессы кармореализации в масштабе цепи перерождений было связано с необходимостью разрешить некоторые проблемы, вызванные концепцией *анатмана* – отсутствия «я» личности. Д'Амато подчеркивает, что необходимо было в контексте теории *анатмана* «объяснить поток персональной идентичности и эффект кармы», а также «проявления из продвинутых состояний медитации, предполагающих пресечение всех сознательных ментальных процессов» [D' Amato, 2012, p. 10]. Такая проблема – проявление ментальной и телесной активности из состояния пресечения становилась в особенности актуальной в связи с махаянской сотериологией, не предполагающей нирванического угасания. Поэтому йогачарины развили собственное направление абхидхармы, интегрировав аналитический подход абхидхармы⁶¹ с проблемами махаяны [см.: King, 1998; Kritzer, 1999].

Таким образом, доктрина *алаявиджняны* является частью йогачаринского учения о первичном сознании, в котором помимо общепризнанных шести видов первичного сознания (*виджняна*; *gnān-*

⁶¹ В частности, аналитическая методология абхидхармы применяется во второй и четвертой главах «*Мадхьянтавибхаги*».

shes)⁶² вводятся, чтобы объяснить проективную активность сознания и механизм кармы, еще два вида сознания: *клиштамановиджняна*⁶³, или *клешный ум*, и *алаявиджняна* – сублиминальный источник остальных семи видов сознания. *Клешный ум*, *манас*, как седьмой вид сознания был введен для объяснения процесса присвоения опыта как “моего”. Он называется также *аданавиджняна* (*принимающий ум*) и *клиштаманас* (*омраченный ум*). Но самой значительной инновацией явилось введение категории *алаявиджняна* (ум-хранилище). В этом виде сознания содержатся семена (*биджа*) и отпечатки (*васана*), оставляемые опытом. Поскольку семена все время производят ростки, и производятся новые семена, то *алаявиджняна* называется также *випакавиджняна* (*сознание кармического воздаяния*) [Lusthaus, 2004, p. 919].

Происхождение или даже первое упоминание термина *алаявиджняна* остается, по словам В. Вэлдрона, неопределенным [Waldron, 2003, p. 92]. Л. Шмитхаузен писал, что данный термин впервые встречается в «Йогачара-бхуми», тексте, приписываемом Асанге [Schmithausen 1987, p. 12, 18]. А. М. Донец, опираясь на тибетские комментарии, в частности, на мнение Дже Цонкапы, и переводы ряда сутр с тибетского, приводит точку зрения, что *алаявиджняна* объясняется не только в махаянских, но и в хинаянских текстах, хотя в них она чаще всего называется иначе – «коренная виджняна» (*rtsa-ba'i-gnam-shes*), «скандха, которая имеет место в течение всего пребывания в сансаре» (*'khog-ba ji-srid- pa'i-phung-ro*) и т. д. [2008, с. 16]. Правда, на основании того, что прямо или косвенно *алаявиджняна* упоминается в хинаянских и махаянских текстах, свидетельства которых имеют силу авторитета, российский тибетолог делает неожиданное заключение: «...на основании их свидетельства следует признать, что алаявиджняна действительно существует» [там же, с. 17]. Тем самым, похоже, исследовательская позиция А. М. Донца совпадает, по крайней мере, в данном вопросе, с позицией самих йогачаринов, которые приписывали сознанию статус истинного существования. В связи с этим следует

⁶² Пять видов чувственного сознания и шестое – ментальное сознание.

⁶³ *Клиштамановиджняна* – так называемый *клешный ум*, определенная форма загрязненной ментальности, признается существующим одновременно с *алаявиджняной* и другими видами *виджняны* (*gnam-shes*).

напомнить о критике в адрес йогачаринов, последовавшей со стороны Чандракирти в строфах, где он объясняет некоторые важные места из «*Ланкаватара-сутры*», ошибочно истолкованные йогачаринами. Речь идет об объяснении смысла тезиса о том, что Три Мира являются только сознанием и что творцом мира является именно *виджняна* (МА VI: 84-95). Чандракирти в автокомментарии поясняет, что в сутрах эта идея была высказана в целях опровержения взглядов небуддийских мыслителей, тех, кто «весьма привержен рупе», и вовсе не отрицает *рупу*. В строфе 92 говорится:

«Если рупа не существует, то не принимается [и]

Существование сознания.

Если же сознание существует, то не принимается

Несуществование рупы» [МА, 2004, с. 174].

Возвращаясь к источникам идеи об *алаявиджняне*, следует сказать, что она появилась в общем контексте раннебуддийской теории сознания и в процессе конкретизации абхидхармистской проблематики. Отправной точкой йогачаринской теории послужили проповеди самого Будды и идеи его ранних последователей. Согласно традиционному представлению, самое раннее изложение йогачаринских идей содержится в «*Самдхинирмочана-сутре*», а презентация доктрины *алаявиджняна* связывается с именем Асанги и с приписываемым ему текстом «*Йогачара-бхуми*, а также с его «*Махаянасанграхой*». Какие же идеи Будды и ранних его последователей были акцентированы йогачаринами? Германо и Вэлдрон считают, что это были следующие вещи:

- Мир, данный в нашем опыте, зависит от наших когнитивных способностей и коррелирует с ними, а сами они функционируют только с точки зрения временных и контекстуально дискретных стимулов;

- восприимчивость к таким раздражителям определяется структурой наших физиологических и психологических комплексов (*санскара*), которые, таким образом, служат определяющими условиями для формирования нашего “мира”;

- эти сложные структуры сами по себе строятся через взаимно усиливающие отношения между действиями, их результатами и аффилированными диспозициями,

- среди которых, непрерывные, лежащие в основе скрытые диспозиции, особенно чувство “я есть”, играют решающую роль в возникновении и возбуждении наших представлений и действий;

- наконец, имеет место сохранение этих латентных загрязнений, как «сансарической» *виджняны*, что служит демаркацией между сансарическим существованием и его пресечением, равносильным освобождению [Germano and Waldron, 2006, p. 41].

Высказанная Буддой и звучавшая в ранних буддийских текстах идея о светоносной природе ума, которая лишь временно затемнена омрачениями, послужила толчком к йогачаринской разработке теории сознания в направлении концептуализации его многомерности и выделения категории *алаявиджняны* как «базиса» сансарического существования.

В основном разделе «*Йогачара-бхуми*», называемом «*Санпадаша-бхумика*», термин *алаявиджняна*, как полагают специалисты, встречается впервые как новая категория сознания и означает, по словам Вэлдрона, «своего рода базовое сознание, которое непрерывно сохраняется в материальных чувственных способностях во время абсорбции пресечения (*ниродха-самапатти*)». «В этой форме сознания обитают, в виде семян, причинно-следственные условия для манифестных форм когнитивного сознания, чтобы появиться на выходе из этого поглощения» [Waldron, 2003, p. 92].

Термин *алая* передает, как разъясняет Вэлдрон, два различных семантических диапазона, последовательно объединенных в пали и санскрите. Эта идея об *алаявиджняне* была инновацией в идейном контексте абхидхармы. В отличие от прежнего представления о *виджняне* как объектно-специфическом когнитивном осознании, идея *алаявиджняны* как новая идея относилась к тому виду сознания, которое обитает в телесных чувственных способностях, как бы воплощенное, «бессознательное» и «относительно непрерывное», существующее помимо когнитивной осознанности, имеющей «периодический» характер [Germano and Waldron, 2006, p. 38]. Эти два аспекта *виджняны* стали различаться, поскольку они существуют при опоре на разные виды условий: *алаявиджняна*, в отличие от *когнитивного сознания*, проявляющегося в виде традиционных шести видов *виджняны*, не зависит от чувственных объектов, но зависит от кармических формаций (*санскар*). Согласно комментарию Германо и Вэлдрона, *алаявиджняна* зависит от тех физиологиче-

ских и психологических структур, которые привносятся в каждое воплощение благодаря кармическим импульсам (*санскарам*), и потому этот вид сознания является «сансарическим сознанием». При этом они подчеркивают, что эти два разных вида сознания не противоречат друг другу и не существуют совершенно отдельно друг от друга. Ибо «сансарическое» сознание служит предварительным условием для возникновения чувственного сознания, и эта интерпретация, по их мнению, согласуется с современной теорией сознания, развиваемой Джоном Сирлом [Searle, 2005]. В свою очередь, «возникновение когнитивного сознания все время модифицирует воспринимающие структуры чувственных способностей и, в расширительном смысле, влияет на возникновение сансарического сознания» [Germano and Waldron, 2006, p. 38]. Такая концепция сознания, как можно видеть, несколько сложнее, чем присутствующее в ранних буддийских текстах упрощенное уподобление сознания зеркалу, которое, будучи чистым, ясно отражает объекты, а будучи загрязненным, искажает их.

«Алая» означает “то, что цепляется, придерживается, обитает”, и от этого производным является значение “жилище, вместилище, дом”. Тем не менее, этот термин также сохранил более старый смысл из ранних текстов – “цепляние, привязанность или хватание” [Waldron, 2003, p. 93]. Вэлдрон подчеркивает, что первоначально *алаявиджняна* понималась в тесной связи с телесным существованием и позже, даже при самых сложных ее формулировках, она никогда не утрачивала соматического измерения. В некоторых сутрах, где упоминается *алаявиджняна*, например, в «*Самдхиниромчана-сутре*», подчеркивается, что это сознание, «получающее тело». Так, в тибетском тексте сутры (dgongs pa nges 'grel) в пятой главе под названием «*Вопросы Вишаламати*» говорится:

«Вишаламати, ту виджняну следует называть виджняной получающей, поскольку она, таким образом, берет и получает это тело. Следует называть алая-виджняной, поскольку она осуществляет соединение и совершенное соединение с этим телом, будучи тождественна [ему] по реализации» [Самдхиниромчана-сутра, л. 19А-Б. Цит. по: Донец 2008, с. 16].

Этот же фрагмент в английском переводе Джона Поверса выглядит так:

«Viśālamati, consciousness is also called ‘appropriating consciousness’ because it holds and appropriates the body in that way. It is called ‘the basic con-

sciousness' because there is the same establishment and abiding within those bodies. Thus, they are wholly connected and thoroughly connected. It is called 'mind' because it collects and accumulates forms, sounds, smells, tastes, and tangible objects» [Samdhinirmocana-sutra, 1995, p. 71].

В русском переводе⁶⁴:

«Вишаламати, сознание также называют “присваивающим сознанием”, потому что оно держит и присваивает тело таким образом. Оно называется “базовым сознанием”, потому что укоренено и пребывает в тех телах. Таким образом, они всецело и полностью соединены. Оно называется “умом”, потому что собирает и накапливает формы, звуки, запахи, вкусы и материальные объекты».

Иначе говоря, это сознание, «присваивающее» или «получающее» тело, является первичным сознанием (gtso-sems) в терминологии абхидхармы, ибо, как говорится в этой сутре, шесть видов сознания – сознание глаз, уха, носа, вкуса, тела и ментальное сознание «возникают зависимым способом и пребывают в том присваивающем сознании» [Ibid.].

Эволюция представления об *алавиджняне* в индийской традиции происходила как трансформация представления о «семенах сознания, скрытых в телесной материи» в направлении гипостазирования «семян» и формирования понятия об особом виде сознания [Schmithausen, 1987, p. 30; Waldron, 2003, p. 93]. Новая модель сознания как концепция восьми видов сознания появилась в «*Самдхинирмочана-сутре*», а позднее доктрина *алавиджняны* получила подробное развитие в разделе «*Йогачара-бхуми*», называемом «*Винишчая-санграхани*». Она характеризуется как продукт прошлого сансарического существования, а также, поскольку является хранилищем всех «семян», то является тем, что «привносит Истину Источника в настоящее», « конституирует Истину Страдания в настоящем» и «привносит Истину Страдания в будущее»; она является «корнем всех загрязненных дхарм» и «причиной для продолжения всех загрязнений» [Waldron, 2003, p. 125]. Следовательно, *алавиджняна* вводится йогачаринами как вид сознания, которое подлежит очищению. Этому находится подтверждение в сутрах. Так, А. М. Донец приводит из тибетского текста «*Сутры золотого света*» (*Суварнапрабхасоттама*; гл. 3, л. 26А) фразу: «Пребывая на

⁶⁴ Здесь и далее пер. с англ. и тиб. И. Урбанаевой

пути высшей победы, очищают алая-виджняну. Очистив алая-виджняну... обретут Самбхогакаю» [2008, с. 16].

В то же время, в противоречии с сансарическим характером *алаявиджняны*, в этом сознании имеются, с точки зрения йогачаринов, также «умелые корни» (*кушала-мула*), способствующие освобождению и инсайту проникновения в абсолютную истину, что возможно, конечно, по причине гетерогенной природы ментальных процессов. Говорится, что в ней имеются семена всех дхарм, поэтому ее именуют «виджняной всех семян» (*sa-bon thams-cad-p a'i rnam-shes*). В этом смысле она есть «основа всего», сансары и нирваны. После того как культивирована высшая мудрость, постигающая *татхату*, истинную природу реальности, *алаявиджняна*, являющаяся конституирующим элементом любых кармических формаций (*санскар*), отбрасывается и, следовательно, отбрасываются все загрязнения. Что же остается? *Преверщенная основа (аширая-пратрити)*. Вэлдрон так поясняет это место из «*Йогачара-бхуми*», называемое «*Трактат алаи*»:

«То есть то, что было основой самсарного существования, сама алаявиджняна теперь радикально и необратимо трансформировалась так, что жизнь больше не управляется пагубными влияниями неведения, когнитивными и эмоциональными страданиями (*клеша*) и деятельностью, которую они порождают, а скорее наполняется мудростью и состраданием, исходящими от самого пробужденного ума» [Waldron, 2003, p. 126].

Как показывает анализ частей «*Правритти*» и «*Нивритти*» текста «*Йогачара-бхуми*», выполненный Вэлдроном, *алаявиджняна* в конечном счете описывается как нечто немного большее, чем инерционная масса омрачений, кармических препятствий и привязанности к сансарическому существованию. Здесь *алаявиджняна* предстает как настоящий субъект сансары, пресечение которого есть, по сути, прекращение самого циклического бытия. По мнению Вэлдрона, йогачарины разработали в рамках своих религиозных и метафизических представлений «полноценную глубинную психологию во всех ее описательных и систематических деталях» [Ibid., p. 127]. И хотя внешне просматривается некоторое сходство между *алаявиджняной* как сублиминальным сознанием и фрейдовской теорией о подсознательном [Waldron, 2003, p. 134; D' Amato, 2012, p. 11], в действительности она является более глубокой раз-

работкой концепции сознания, в которой оно трактовалось как поток моментов осознания. В теории *алавиджняна* представлена более глубокая онтология ментального потока, разработанная без утверждения существования независимого субстанциального «я».

Следует принять во внимание, что буддийская онтология создавалась не ради описания и объяснения реальности из познавательного интереса, а из стремления объяснить и обосновать возможность процесса освобождения и просветления. В ее рамках теория сознания, в том числе доктрина *алавиджняны*, мотивировалась также сотериологическими соображениями. Поэтому в ней важное место занимает такой признак *алавиджняны* как способность быть носителем кармических семян (*васана*; bag-chags). Будучи разработана с целью объяснения механизмов кармореализации, теория *алавиджняны* превратилась благодаря исследованиям йогачаринских мыслителей в глубокую эпистемологическую и психологическую теорию, которая во многом близка западной феноменологии⁶⁵. Однако с точки зрения внутренней логики самих буддистов она оказалась уязвимой для мадхьямиков, в особенности прасангики в лице Чандракирти. Мадхьямики доказали, что сознание не существует как *истинная реальность*, и что нет никакой необходимости постулировать *алавиджняну*, чтобы объяснить механизм действия закона кармы. Кармические отпечатки, согласно их воззрению, сохраняются в номинально существующем ментальном сознании, которое на тончайшем уровне существует с безначалья времен и не пресекается никогда.

Сотериологическое предназначение йогачаринских учений, включая концепцию *алавиджняна*, заключалось в том, чтобы обосновать способ практического перехода буддийского йогина от мирского состояния к состоянию просветления. Если для хинаянских школ такой способ был обоснован как система медитации на шестнадцать аспектов четырех благородных истин, достижение инсайта в них, и освобождение мыслилось как процесс постижения

⁶⁵ См. материалы конференции «Буддизм и феноменология», состоявшегося в 2016 г. в Институте философии и опубликованные затем в журнале «Вопросы философии» [Субъективность, 2017; ФЭ, 2018; Захави, 2017; Тхуптен Джинпа Лэнгри, 2017; Козеру, 2017; Битбол, 2018; Гокхале, 2018; Лепехов, 2018; Урбанаева, 2018; Фалев, 2018].

непостоянства, ущербности сансары и бессамостности личности⁶⁶ и отбрасывание омрачений посредством последовательного применения противоядий, то в йогачаре система медитации включает не только созерцание бессамостности личности, но и пустоту феноменов. Здесь под пустотой феноменов понимается пустота субъекта и объекта от сущностных различий, а под пустотой личности – отсутствие независимого субстанциального существования любого объекта [Тинлей, 2013, с. 215, 216].

В «Йогачара-бхуми», в секции «Шравака-бхуми»⁶⁷ говорится, что йогин, созерцая непостоянство, ущербность сансары, пустоту и бессамостность и достигнув инсайта в них, должен отвратиться от мирского и повернуть ум к нирване. Вначале происходит отречение от привязанности к внешним объектам. Затем, когда посредством созерцания самого ума в качестве объекта концентрации йогин осознает, что даже сам ум непостоянен, неудовлетворителен, пуст и обусловлен и, следовательно, не есть «я», ему удастся больше не отступать от решимости достичь нирваны [Schmithausen, 2007, р. 222]. После этого, говорится в «Шравака-бхуми», наступает состояние глубокого медитативного равновесия, и некоторые считают это состояние *абхисамаяй* – освобождающим прямым переживанием *танхаты*, но это не так. На самом деле, согласно «Шравака-бхуми», освобождающее переживание наступает *после* этого глубокого равновесия в форме окончательного постижения (*нишчая-джнянам*) четырех благородных истин, одной за другой. Это познание осуществляется как неконцептуальное прямое восприятие

⁶⁶ Непостоянство, страдание, пустота и бессамостность являются четырьмя аспектами первой благородной истины. В низших школах не признается пустота феноменов, а под пустотой личности имеется в виду пустота от трех свойств, приписываемых индуистами атману: постоянства, независимости и единства. Бессамостность же означает в вайбхашике отсутствие независимого субстанциального существования [Тинлей, 2013, с. 104].

⁶⁷ Полный санскритский текст «Йогачара-бхуми» не сохранился. Шаstra доступна для пользования в китайском переводе Сюаньцзана. Она не переводилась на русский язык. Здесь использованы материалы, приводимые Л. Шмитхаузенем из данной шастры в издании Карунеша Шукла [Schmithausen, 2007].

(*пратьякша-джняна*). Это состояние есть первое сверхмирское состояние, называемое *Путь Видения (даршана марга)*. На этом уровне устраняется первая группа ментальных загрязнений, *клеш*, вызванных ошибочными воззрениями и сомнениями, вместе с их латентными корнями. Но это еще не освобождение, объясняет Асанга. Для того чтобы устранить *эмоциональные* загрязнения, требуется повторная практика сверхмирского инсайта.

В «*Шравака-бхуми*» содержится подробнейшее объяснение системы предварительных практик мирских и сверхмирских путей, различных методов созерцания с учетом индивидуальных особенностей учеников и подчеркивается, что медитативная практика должна выполняться *постепенным* способом. В другом важном первоисточнике йогачары, «*Самдхинирмочана-сутре*», в главе VIII, которая называется «Вопросы Майтреи», содержится учение Будды о *шаматхе* и *vipaśhyāne*.

1.3.4. Различение *дхарм* (феноменов) и *дхармат*

Рассмотрим некоторые основные моменты учения, изложенного в шастре «*Дхармадхарматавибхага-карика*» («*Строфы о различении дхарм и дхармат*»; тиб. chos-dang-chos-nyid-gnam-par-'byed-rai-tsig-le'ur-byas-pa), автором которой считается Майтрея. Текст шастры известен по тибетской его версии⁶⁸. Первым академическим переводом шастры на английский язык считается перевод шастры вместе с комментарием Мипама⁶⁹, сделанный в 2004 г. Джимом Скоттом в результате многолетнего исследования данного учения на основе устных комментариев Кхенпо Сультам Гьяцо Ринпоче, выдающегося мастера традиции кагью, данных во время циклов учений в 1980–1990-х гг. [DDV, 2004]. В этом издании содержится также тибетский текст⁷⁰ шастры, что является очень

⁶⁸ Санскритский оригинал был обнаружен в Тибете в 1930-х гг.

⁶⁹ Мипам Джамьянг Намгьял (1846–1912) – выдающийся мастер традиции нингма, лидер внесектарного движения *римэ*, возникшего в Тибете в XIX в. Его комментарий на «*Дхармадхаматавибхага*» называется «*Различение мудрости и явлений*».

⁷⁰ В публикации Р. Робертсона тибетский текст приводится в переводе Шантибхадры и Цультама Гьялва. В данной монографии используется эта тибетская версия, приведенная в издании Р. Робертсона в транслитерации

удобным, так как позволяет путем сравнения с ним английских переводов судить о степени их аутентичности. Говоря «их», я имею в виду, что существуют еще два других английских перевода. Так, в 1999 г. появился английский перевод этой же шастры вместе с комментарием Трангу Ринпоче, выполненный Дж. Левинсоном [DDV, 1999]. Но в академических библиографиях он, как правило, не приводится. Существует еще один английский перевод, выполненный переводческой группой *The Dharmacakra Translation Committee* и опубликованный в 2013 г. [DDV, 2013], но он оказался нам недоступен.

Особо следует отметить источниковедческое и теоретическое значение фундаментального четырехтомного труда Рэймонда Е. Робертсона, посвященного «*Дхармадхарматавибхаге*». Это исследование под названием «*A Study of the Dharmadharmatāvibhaṅga*», выполненное и опубликованное в монографической серии *Sino-Tibetan Buddhist Studies*, издаваемой Школой китайской классики в Ренмингском университете Китая и Североамериканской Ассоциацией Сино-тибетских исследований. Два тома, доступные нам [Robertson, 2007, 2008], содержат транслитерацию по Уайли тибетского текста шастры (chos-dang-chos-nyid-rnam-par-'byed-pai-tsig-le'ur-byas-pa) [DDV, 2007]; перевод и исследование текста «*Авикальпаправешадхарани*», послужившего источником для «*Дхармад-харматавибхаги*»; перевод и исследование Камалашилы к «*Авикальпаправешадхарани*»; перевод и исследование комментария Васубандху к «*Дхармадхарматавибхаге*» (санскр. *Дхармадхарматавибхагаверитти*; тиб. Chos dang chos nyid rnam par 'byed pa'i 'grel pa); три тибетских комментария к этой шастре, написанные представителями разных тибетских школ. Это три текста, написанные известным ламой школы сакья Ронтоном (Rongston-shes-bya-kun-rig), жившим в конце XIV – начале XV в.; выдающимся ньингмапинским ламой Мипамом (Mi-pham-rgya-mtso), жившим во второй половине XIX – начале XX в. и его современником, представителем школы гелуг монгольским ламой Лосанг Таяном (Blo-bzang-rta-dbyangs). Эти четыре комментария дополняются современным комментарием китайского мастера Там Шек-винга, представляющего традицию ньингма.

Уайли. Есть и другие тибетские версии, в частности, перевод лоцавы Сенге Гьялцена.

Мы располагаем также русским переводом комментария Васубандху к коренному тексту «*Дхармадхарматавибхага*» [Васубандху, 2012], выполненным Д. Устьянцевым на основе английского перевода Джима Скотта. В этом издании имеется и тибетский текст шастры. Надо заметить, что тибетская версия шастры, использованная в переводе Скотта и приведенная в русском издании Д. Устьянцевым, несколько отличается от той тибетской версии, которую использовал для перевода Р. Робертсон. В некоторых моментах есть довольно существенные смысловые расхождения.

Имея вышеуказанную базу – тибетскую версию первоисточника «*Дхармадхарматавибхага*» (chos-dang-chos-nyid-rnam-par-'byed-pai-tsig-le'ur-byas-pa) и ее английские переводы, английский и русский переводы комментария Васубандху к «*Дхармадхарматавибхаге*», а также комментарии к шастре, сделанные выдающимися представителями тибетских традиций буддизма, можно попытаться разобраться в сути учения о различии *дхарм* и *дхарматы*. Оно имеет большое значение для понимания нюансов философских различий между йогачарой и мадхьямакой, а также между индо-тибетской и китайской махаяной.

Рассматриваемый текст Майтреи/Асанги, как и комментарий Васубандху, написан, как и любой философский текст буддизма, по причине необходимости точного распознавания объектов отбрасывания и принятия (тиб. spang-blang-gi-gnas) в процессе духовной практики. Это ясно видно из вводных строк тибетского текста шастры. В ней о причине написания текста говорится:

/gang-phyir-shes-nas-'ga'-zhig-spang-bya-zhing/
/gzhan-dag-'ga-zhig-mngon-sum-bya-ba'i-phyir/
/des-na-de-dag-mtshan-nyid-las-rnam-dbye/
/dbye-par-'dod-nas-bstan-bcos-'di-mdzad-do/
[DDV, 2007, p. 493]

В переводе на русский⁷¹

⁷¹ Пер. с тиб. И. Урбанаевой. В переводе Д. Устьянцева этот же пассаж дан так:

В результате узнавания нечто должно быть отброшено./
А нечто другое должно быть непосредственно воспринято./

«Ибо нечто, познав, следует отбросить,
А нечто другое – манифестировать.
Поэтому, желая различить их, исходя из характеристик,
Я сочинил этот трактат».

С указанной целью в шастре рассматриваются *дхарма*, *дхармат*, *сансара*, *нирвана*, *саттва* и *состояние Будды*. Значение термина *дхарма* в онтологическом контексте абхидхармы, развитием которой и является йогачара в традиции, изложенной Майтреей и Асангой, является более или менее однозначным и имеет два соответствия в западной философской традиции: термины *феномен* и *явление*. Оба термина, надо заметить, отражают западную философскую традицию различения явления и сущности. Р. Робертсон вполне согласен с такой терминологической традицией перевода термина *дхарма* и предлагает передавать этот термин как ‘тематическая реальность’ или как ‘тематический смысл’, «чтобы указать на то, что объекты феноменальной реальности не есть конкретные объекты, как кажутся, но все же являются субстанциальной реальностью тематизированных проблем» [Robertson, 2008, p. 261–262, note 1].

Внутри буддийской традиции вслед за Дигнагой и Дхармакирти стали обозначать термином *дхарма* (тиб. chos) любой объект достоверного познания. Будон, объясняя смысл текста «*Дхармадхарматавибхага*», указывал, что он является исследованием двух принципов: *дхармы* как элементов существования, находящихся под влиянием оскверняющих агентов, и *дхарматы* как истинной сущности всех элементов, т. е. *нирваны* [Будон, 1999, с. 63]. Я предпочитаю использовать для передачи термина *дхарма* в абхидхармическом контексте и в контексте содержания DDV термин *феномен*, тогда как термин «Дхарма» целесообразно закрепить за Учением

И поэтому, желая проанализировать это соответственно их характеристикам, /

Я написал данный трактат./

На мой взгляд, контекст мотивации написания трактата является сотериологическим, а не логико-эпистемологическим, поэтому полагаю, что тибетское выражение «*mngon-sum-byed*» будет правильнее перевести как «манифестировать» или «непосредственно проявить», а не как «непосредственно воспринять».

Будды. Поэтому название DDV можно перевести как «*Различение феноменов и дхарматы*».

Что касается термина *дхармата* (тиб. chos-nyid), его переводят по-разному, но значение передается примерно одинаково. Робертсон переводит как ‘реальность сама по себе’ (reality-itself) или как ‘смысл как таковой’ (‘meaning-as-such’) [Robertson, 2007, p. 21; Robertson, 2008, p. 261]. Дордже и Капстейн – как ‘реальность’ [Dorje and Kapstein, 1991, p. 335]. Джим Скотт – как ‘чистое бытие’ (‘pure being’). Д. Устьянцев – как «Абсолютную реальность (или Реальность)» [Васубандху, 2012, с. 30]. Я же предпочитаю оставить термин *дхармата* (chos-nyid) без перевода.

В следующих строфах DDV [DDV, 2004, p. 16; DDV, 2007, p. 493; DDV, 2012, с. 33] поясняется, что все, что надлежит отбросить и реализовать, охватывается понятиями *феномен* и *дхармата*. Переводы Джима Скотта и Дж. Левинсона, где *дхармата* переводится как ‘*чистое бытие*’, сделаны на основе следующей версии тибетского текста:

/de-la-chos-kyi-phye-ba-ni/
/'khor-ba-yin-te-chos-nyid-kyis/
/rab-tu-phye-ba-theg-gsum-gyi/
/mya-ngan-las-ni-'das-pa'o/

Джим Скотт переводит эту тибетскую строфу так:

«То, что точно классифицируется здесь посредством *феноменов*, есть *циклическое существование*, а то, что классифицируется именно как *чистое бытие*, есть *нирвана*, выход за пределы печали, как это определяется посредством колесниц, которых имеется три» [DDV, 2004, p. 17].

В русском переводе Д. Устьянцева эта строфа переведена так:

Классифицируемое здесь как явления –
Это самсара, а классифицируемое как
Реальность – это нирвана трех колесниц [DDV, 2012, с. 33].

В английском переводе Дж. Левинсона данная тибетская строфа переведена близко к варианту Скотта:

«То, что классифицируется здесь как феномены,
Охватывает сансару.

Чистое бытие феноменов классифицируется наиболее точно как нирвана,

Как это определяется посредством колесниц, которых имеется три» [DDV, 1999, p. 11].

Рассмотренная версия тибетского текста и его переводы дают основание полагать, что различие сансары и нирваны имеет онтологический характер: феномены – это сансара, а *дхармата* – это сфера чистого бытия, или реальности, как она есть. Тибетский текст, использованный в переводе Р. Робертсона⁷², отличается от версии Джима Скотта⁷³. В версии Робертсона говорится:

/chos-kyis-nye-bar- mtshon-pa-ni-'khor-ba'o/

/cgos-nyid-kyis-nye-bar-mtshon-pa-ni-theg-pa-gsum-gyi-mya-ngan-las-'sas-pa-'o/ [Robertson, 2007, p. 493].

В переводе:

То, что открывается посредством *феномена*, есть циклическое существование./

То, что открывается посредством *дхарматы*, есть нирвана трех колесниц/

Если исходить из этой версии, где говорится, что нирвана «открывается посредством дхарматы», то не очевидно, что *дхармата* тождественна *нирване*, как не очевидно и то, что сансара, которая «открывается посредством феномена», тождественна феномену или множеству феноменов. Но благодаря комментарию Васубандху на DDV смысл строфы несколько проясняется. Васубандху пишет:

«Феномен имеет характеристику всепроникающего клешного загрязнения; поэтому говорится, что циклическое существование, имеющее такую природу, открывается посредством феномена» [Vasubandhu, 2008, p. 287–288].

В английских переводах тибетского выражения «*rab-tu-phyeba*», соответствующего санскритскому понятию *прабхавита*, его

⁷² Это перевод с санскрита на тибетский, сделанный Шантибхадрой и Цульгимом Гьялва. Далее будем условно называть этот вариант перевода тибетской версией Робертсона.

⁷³ Тибетская версия, использованная Джимом Скоттом, – это, как указано в колофоне, перевод с санскрита на тибетский, сделанный кашмирским кхенпо Махадзаной и тибетским лоцавой Сенге Гьялценом. Далее будем условно называть этот тибетский вариант версией Скотта.

смысл передан по-разному. Скотт перевел его как «is classified precisely» («точно классифицируется»), Левинсон – сходным образом как «is classified» («классифицируется»). Робертсон, переводя это выражение в комментарии Васубандху к DDV, сделал это по-другому, как «is revealed» («открывается»), опираясь на комментарии Васубандху и Ронтона, и пояснил свой перевод:

«Смысл “to be revealed (*rab tu phyé ba*, Skt. *prabhāṅvita*)” это “быть внесенным в рельеф или сделать релевантным в соответствии с фундаментальной природой. Так, *феномен* – это фундаментальная природа циклического существования; открывающаяся сущностная природа есть клешная загрязненность. Далее будет выражено, что *дхармата* есть фундаментальная природа за пределами страданий; открывающаяся сущностная природа есть освобождение посредством трансформации, в которой клешная загрязненность устраняется, поскольку ее причина, нереальная всепроникающая концептуализация, устранена. Это главное учение “*Дхармадхарма-тавибхаги*”» [Robertson, 2008, p. 288].

Комментарий Васубандху помогает также понять, что в DDV, когда говорится в первых строках, что нечто, познав, следует отбросить, а нечто – реализовать, речь идет о том, что следует отбросить *феномены*, поскольку они обладают качеством *всепроникающей клешности* (*самклеша*; *kun-nas-nyon-mongs*).

Согласно комментарию Васубандху на DDV [Robertson, 2008, p. 270–272], а также на «*Мадхьянтавибхагу*» (1: 10), *всепроникающая клешность* конституирует двенадцатичленную цепь зависимого возникновения и может быть познана посредством трех классификаций звеньев этой цепи. В первой классификации двенадцать звеньев подразделяются на 3 категории; во второй классификации – на две категории; в третьей классификации – на семь категорий.

В первой классификации выделяются следующие три категории, или типа, общей (всепроникающей) клешной загрязненности.

(1) Загрязненная всепроникающая клешность (*клешасамклеша*; *nyon-mongs-ra'i-kun-nas-nyon-mongs-ra*), она включает *неведение* (*авидья*; *ta-rig-ra*), *жажду* или *влечение* (*тришна*; *sged-ra*), *цепляние* (*упадана*; *lep-ra*).

(2) Активная всепроникающая клешность (*кармасамклеша*; *las-kyi-kun-nas nyon-mongs-ra*). Она состоит из *мотивационных диспозиций* (*санскара*; ‘*du-byed*) и *существования в мире* (*бхава*; *srid-ra*).

(3) всепроникающее загрязнение формы рождения (*джанмасамклеша*; *skye-ba'i-kun-nas-nyon-mongs-ra*). Этот вид всепроникающего загрязнения состоит из остальных семи членов цепи: сознание (*виджняна*; *gnam-par-shes-ra*), *психофизический комплекс*, или *имя и форма* (*нама-рупа*; *ming-dang-gzugs*), *шесть сфер чувств* (*садаятана*; *skye-mched-drug*), *контакт* (*спарша*; *reg-ra*), *ощущения* (*ведана*; *tshor-ba*), *рождение* (*джати*; *skye-ba*), *старость и смерть* (*джарамарана*; *shi*).

Во второй классификации выделяются две категории, или два типа общей (всепроникающей) клешной загрязненности:

(1) каузальная всепроникающая клешность (*хетусамклеша*; *rgyu-kun-nas-nyon-mongs-ra*), состоящая из загрязненной всепроникающей клешности и активной всепроникающей клешности;

(2) результативная всепроникающая клешность (*пхаласамклеша*; *'bra-bu-'i kun-nas-nyon-mongs-ra*), состоящая из всепроникающего загрязнения формы рождения [Robertson, 2008, p. 270–271].

Васубандху в строфах 10-11 «*Мадхьянтавибхаги*» объясняет, что все эти типы всепроникающей клешной загрязненности, образующие непрерывно возобновляющиеся циклы причин и следствий существуют, пока имеет место неведение. Они являются результатом ошибочной всеохватывающей концептуализации.

Далее в DDV приводятся характеристики *феномена* и *дхарматы*. Эти характеристики помогают нам понять, что, хотя различие *феномена* и *дхарматы*, соответственно – сансары и нирваны имеет онтологический смысл, и в определенном смысле прав Р. Робертсон, говоря, что *феномен* и *дхармата* различаются по «фундаментальной природе», тем не менее, различие *феномена* и *дхарматы* не носит метафизического характера. Иначе говоря, было бы некорректным понимать их как две разные объективные реальности – загрязненную и чистую, или как «грязный» феноменальный мир и «чистый» мир *дхарматы*, или как *феномен* и *ноумен* в кантианском смысле. Ибо, с буддийской точки зрения, вообще говоря, любой объект не существует сам по себе, вне и независимо от обозначающей мысли. Иначе говоря, буддийские философы исходят из теории относительности субъект-объектного различения. В философии йогачары эта субъект-объектная относительность доведена до отрицания их двойственности. Активная, творческая функция сознания, признаваемая всеми абхидхармист-

скими мыслителями, в йогачаре получила наиболее детальную разработку в онтологическом контексте, тесно связанном с сотериологией, так, что эти выкладки предстали как глубокая психология и эпистемология.

В строфе 4 тибетской версии Скотта [DDV, 2004, р. 18; Васубандху 2012, с. 34–35] говорится:

Здесь характеристика феноменов –
Это ментальное конструирование нечистой видимости,
Проявляющейся, словно двойственность,
То, что не существует, кажется [существующим],
Поэтому [эта видимость] не является чистой.
Это также лишено всякой сути,
Является концептом, а потому – мысленным приписыванием.

Тибетская версия Робертсона немного отличается от версии Скотта/ Устьянцева:

/gnyis-dang-brjod-pa-ji-ltar-snang-ba-yang-dag-pa-ma-yin-pa'i-kun-tu-rtog-pa-ni chos-kyi-mtshan-nyid-de/ /med-pa-snang-ba-ni-yang-dag-pa-ma-yin-pa'o|
| kun-tu-rtog-pa-ni-thams-cad-du-don-med-par-rtog-pa-tsam-mo/

В переводе:

Характеристика феномена – это мысленное приписывание,⁷⁴ не являющееся чистой видимостью и проявляющееся, словно двойственность/ / То, что является видимостью несуществующего, не является чистым. Мысленное приписывание – это лишь измышление, не имеющее вообще никакого основания|

Таким образом, в качестве характерной черты феномена указывается *парикальпита* – мысленное приписывание объекту познания того, что вообще не существует, но *кажется* существующим, и проявляется как двойственная видимость субъекта и объекта. В комментарии к DDV Васубандху объясняет, что эта характеристика феномена есть «нереальная всепроникающая концептуализация», которая не имеет вообще никакой объективной основы для проявления (don-med) [Vasubandhu, 2008, р. 303]. Представители йогачары подчеркивают, что из-за этого искажения то, чего вообще не существует, а именно, двойственность субъекта и объекта, кажется

⁷⁴ Тиб. kun-rtog – это термин, соответствующий санскритскому термину *парикальпита*.

чем-то реально существующим. С этой точки зрения, «*феномен* как дуальная репрезентация, не имеет истинного существования, а существует просто как концептуализация и просто ложная видимость» [Ibid., p. 304].

Трангу Ринпоче в комментарии к рассматриваемой строфе DDV, где дается характеристика *феномена*, подчеркивает: «Поскольку такие сансарические проявления не являются реальными, мы можем реализовать дхармату. Посредством реализации дхарматы возможно отбросить проблемы, трудности и страдания сансары» [DDV, 1999, p. 12]. Этот комментарий способствует уяснению положения DDV о том, что «*дхармата* открывает нирвану», иначе говоря, того смыслового нюанса, что *дхармата* и *нирвана* все же не тождественны по смыслу. Даже если имеют единую суть, они выражают разные ее аспекты.

В строфе 5 дается характеристика *дхарматы*. Вот русский перевод тибетской строфы⁷⁵:

Характеристика *дхарматы* –

Это таковость без различения объекта и субъекта,

Или выражающего и выражаемого [Robertson, 2007, p. 494; DDV, 2004, p. 19; DDV, 1999, p. 16; Васубандху, 2012, с. 38].

Если в интерпретации йогачары сказанное в этой строфе означает отсутствие внешних объектов и признание того, что все есть лишь ум, и что ум имеет истинное существование, то с позиций школы мадхьямика эта теория не является доктриной окончательного смысла. Мадхьямика доказывает, что и ум тоже не имеет истинного существования, и что смысл этой строфы заключается в утверждении, что *таковость* как характеристика *дхарматы* есть отсутствие и у внешних объектов, и у сознания самосущего бытия, будь то истинное существование или независимое субстанциональное существование. Васубандху в комментарии к DDV объясняет, что *дхармата* есть *таковость* в смысле отсутствия двойственности, и она открывается посредством трансформации *Основы*. А трансформация подразумевает устранение воспроникающей концеп-

⁷⁵ Тибетские версии Скотта и Робертсона по смыслу не расходятся, они отличаются лишь порядком строк, поэтому я не привожу их, а даю свой перевод.

туализации нереального как реального. «Когда это происходит, то *дхармата*, всегда присутствующая, становится видимой» [Robertson, 2008, p. 290]. Иначе говоря, в традиции Майтреи говорится, что *таковость*, объект неконцептуального изначально чистого осознания Будды, затемненный в обычных существах из-за временной омраченности, становится постижимым в момент кульминации процесса отбрасывания из *Основы* того, что надлежит устранить.

В шестой строфе тибетского текста объясняется, что корень зла – это заблуждение, заключающееся в том, что нечто «несуществующее имеет видимость существующего». Дело в этом коренном заблуждении. Оно является «причиной всепроникающего омрачения» (*kun-pas-nyon-mongs*). И не только это. Майтрея разъясняет, что дело также в том, что «то, что существует, не воспринимается». В комментарии Мипама к DDV поясняется, о чем идет речь:

«Эти феномены, которые не существуют, но все же являются в видимости, препятствуют тому, чтобы то, что всегда существует, а именно, неизменная природа, свобода от двух форм бессамости, проявлялась перед обычными существами» [DDV, 2004, p. 79].

Если бы не было этой «нереальной всепроникающей концептуализации», в силу которой нечто несуществующее имеет видимость существования, а нечто существующее не проявляется для обычных существ, то «не было бы оснований вводить различие ошибочного и неошибочного и далее – всепроникающего омрачения и совершенного очищения» [Robertson, 2007, p. 494. См. также DDV, 2004, p. 18; DDV, 1999, p. 17; Васубандху, 2012, с. 39]. Мипам пишет:

«Потому что это, как только что объяснили, есть логические основания для утверждения самсары и нирваны, заблуждения и освобождения; в противном случае это было бы неоправданно» [DDV, 2004, p. 81].

В воззрении йогачары, изложенном Майтреей, объясняется, что преобразование *Основы* достигается путем удаления ошибки двойственности, которая порождается «нереальной всепроникающей концептуализацией», свойственной *клешному* уму.

С позиций мадхьямики *таковость* (*matxata*; *de-nyid*) есть пустота в смысле отсутствия самосущего существования, то есть *пустота-рантонг*, отрицание существования *собственной* внутренней сущности. И эта пустота является логически неутвердительным

отрицанием. Для йогачары таковость – это тоже пустота, но пустота в смысле отсутствия двойственности субъекта и объекта, когда допускается вопрос: «А что остается в пустоте?». Это воззрение пустоты-*шентонг*, т. е. *пустоты от другого*. В логике это утвердительная форма отрицания. Понимание пустоты как пустоты от другого, а именно от субъект-объектного дуализма, допускающее, что в пустоте нечто остается, происходит из «*Чуласунньята-сутты*». Васубандху в комментариях к «*Мадхьянтавибхаге*» (I: 1) и к «*Ратнаготравибхаге*» (I: 155), Асанга в главе четвертой «*Бодхисаттвабхуми*» цитируют известный пассаж из «*Чуласунньята-сутты*», где излагается пустота-*шентонг*:

«Итак, когда нечто не существует в чем-то, это совершенно правильно наблюдается как пустое от этого. То, что остается существующим там, совершенно правильно познается как существующее там. Этим способом правильно указываются характеристики пустоты» [цит. по: Robertson, 2008, p. 305, note 32].

Философия йогачары, претендуя быть срединным путем, объясняет, что *феномен* и *дхармата*, *сансара* и *нирвана* не являются ни тождественными, ни различными. Этот тезис сформулирован в строфе 8⁷⁶:

Эти два не являются тождественными,
Не являются они и разными,
Потому что существующее и несуществующее
Имеют различие и не имеют различия [Robertson, 2007, p. 495; DDV, 2004, p. 20; DDV, 1999, p. 18; Васубандху, 2012, с. 38].

Как это понять – то, что сансара и nirvana, *феномен* и *дхармата* не являются чем-то одним и не являются чем-то разным? Мипам так комментирует эту строфу DDV:

«Они не тождественны условно, потому что имеется различие между чистым бытием и феноменальным миром. Чистое бытие, естественно чистая nirvana, это *то, что существует* с самого начала как неизменная природа. Феноменальный мир, с его двойственными проявлениями, кото-

⁷⁶ Перевод с тиб. И. Урбанаевой. Тибетский текст и другие варианты перевода здесь не приводятся, поскольку в тибетских версиях нет различий, и переводы Скотта, Левинсона и Устьянцева близки по смыслу между собой и к переводу И. Урбанаевой.

рые делают его самсарой, – это то, что не существует в реальности, как кажется. И еще следует понимать, что они не разделены по следующим причинам:

- если одно не существует, то и другого нет;
- строго говоря, чистое бытие как бытие, отличное от феноменального мира как простого отсутствия у него достоверяемого существования, не существует отдельно сам по себе;
- различие между существующим, чистым бытием, и несуществующим, феноменальным миром, является относительным, являясь дифференциацией только в отношении того, что должно быть принято и что должно быть отвергнуто; кроме этого, нет ни малейшего реального смысла, который конституировал бы их как отдельные сущности» [DDV, 2004, p. 83].

Далее в DDV дается подробное объяснение характеристик *феномена* и *дхарматы*, а также практики продвижения по пяти путям и очищения *таковости*, т. е. достижения состояния неконцептуального, недвойственного осознания (*mi-rtog-pa'i ye-shes*), в котором устраняются ментальные загрязнения, и достигается «превращение в таковость» трех колесниц.

Содержание приведенных выше строк из DDV и комментариев к DDV, написанных Васубандху, Мипамом, Трангу Ринпоче, подтверждает, что *феномен* и *дхармата*, *сансара* и *нирвана* являются не только эпистемологическими и сотериологическими категориями, как установлено буддологами. Они имеют также глубокий онтологический смысл. Но они не выражают онтологическое учение как некую метафизическую теорию бытия. Буддийские философы осознали, что эти категории являются, в свою очередь, определенной концептуализацией, призванной обосновать срединный путь между метафизическими крайностями существования и несуществования как способ отбрасывания/принятия по отношению к *Основе*. И махаянские мыслители, йогачарины и мадхьямики, основывали свои способы концептуализации на теории пустоты, но саму пустоту трактовали по-разному.

1.4. Мадхьямиковское учение о реальности и двух истинах

1.4.1. Концептуализация реальности в онтологии Нагарджуны

Вообще говоря, мадхьямиковская онтология – это камень преткновения не только для ранних китайских буддийских мыслителей

лей, но и для последующих поколений буддистов, а также для современных исследователей мадхьямики. В 1967 г. Ричарда Х. Робинсон, автор книги «Ранняя мадхьямика в Индии и Китае», высказал мысль, что «онтология мадхьямики остается доминантной проблемой европейских дискуссий: либо это система, признающая абсолютизм; либо это монизм, релятивизм, нигилизм, скептицизм, абсолютизм; либо это “онтология вообще” или это система, ограничивающаяся эпистемологией» [Robinson, 1967, p. 4]. Эти слова не утратили своей актуальности по сей день. Но и в далеком прошлом, на ранних этапах становления китайской махаяны восприятие мадхьямики разворачивалось примерно в этом интервале коннотаций, вдобавок к этому следует учитывать и влияние традиционной китайской философии, прежде всего, даосизма.

Что касается индо-тибетских источников мадхьямики, то здесь я буду опираться на тибетские тексты ММК и «Мадхьямакаватары» [ММК, 1982–1985; МА, 1982–1985; ММК, эл. ресурс; МА, эл. ресурс], а также использовать их европейские и русские переводы [ММК, 1970, 1982, 1995, 2000; МА, 2003, 2004, 1989, 2007; МАрус, 2004]. Для того чтобы разобраться в нюансах отличия мадхьямики Нагарджуны от ее китайских интерпретаций, я буду – по причине недоступности оригинальных источников на китайском языке – использовать существующие европейские переводы текстов китайской мадхьямики [Chung-lun, 1968, 1984] и материалы синологических исследований мадхьямики [Chan 1984; Chang-Qing-Shih, 2004; Cheng, 1984; Liebenthal, 1952, 1968; Robinson, 1967; Whalen Lai, 1982a, b, 2009, 2012; Swanson, 1985; Янгутов, 1998, 2007].

Как мы знаем из истории европейской философии, проблема соотношения реальности и сознания являлась для нее ключевой онтологической и гносеологической проблемой, а понятия «бытие», «сущее», «действительность», «существование», «ноумен», «феномен», «сущность», «явление» и ряд других служили фундаментальными философскими категориями, посредством которых мыслители западной интеллектуальной традиции пытались поставить и решить в той или иной системе идей проблему существования и предложить определенные возможности самоопределения человека в системе бытия, концептуализированного посредством дуалистической логики. В древней традиции индийской философской мысли подход к решению онтологических проблем получил логически

структурированную форму, известную как *чатушкотика*. Речь идет о наборе четырех метафизических позиций: I – утвердительная позиция; II – отрицательная позиция; III – соединение утвердительной и отрицательной позиций; IV – отрицание и утвердительной, и отрицательной позиций. Так, ранние буддисты, используя чатушкотика, задавали Будде вопрос о том, существует ли Татхагата после смерти. Сам Будда, как известно, отвечал молчанием на вопросы метафизического характера. А в мадхьямикской литературе, начиная с раннего периода, стала использоваться так называемая негативная *чатушкотика*, отрицающая все четыре позиции. Так, в частности, на вопросы о том, существует ли Татхагата, существуют ли нирвана, существует ли мир (живых существ), ответом является отрицание всех четырех возможностей как онтологических крайностей, которых мадхьямики должны избегать. В случае Татхагаты это отрицание, во-первых, того, что Татхагата после смерти существует; во-вторых, отрицание того, что Татхагата после смерти не существует; в-третьих, отрицание того, что он после смерти и существует, и не существует; в-четвертых, того, что он после смерти не является ни существующим, ни несуществующим. В случае мира – это отрицание того, что мир существует; того, что мир не существует; того, что мир существует и не существует; того, что неверно было бы считать мир существующим и несуществующим [Ruegg, 2010, p. 37].

Чже Цонкапа в начале своего «Большого комментария» к ММК под названием «*Океан совершенных аргументов*» (dbu ma rtsa ba'i tshig le'ur byas pa shes rab ces bya ba'i gnam bshad rigs pa'i rgya mtsho), дает пояснение, что ММК и философия Нагарджуны называются *мадхьямакой* – срединным воззрением по той причине, что они свободны от метафизических альтернатив *чатушкотики*. 'Срединный' в терминологии Нагарджуны означает свободу от четырех крайностей существования, несуществования и т. д. Слово же '*мадхьямака*' означает '*смысл мадхьямы*', и в силу указанного корневого смысла термина '*мадхьямака*' этим словом обозначаются и трактат, и философия Нагарджуны. Такое разъяснение Чже Цонкапа дает путем грамматического анализа и при опоре на Бхававивеку Чже Цонкапа [Tshong Khapa, 2006, p. 22]. Что касается санскритского термина '*мадхьямика*', то следует заметить, что в тибетском языке ему соответствует термин 'dbus-ma-pa' ('*последователь сре-*

динного»), тогда как термин ‘мадхьямака’ имеет своим тибетским эквивалентом термин ‘dbus-ma’ (‘срединный’, ‘срединность’, ‘центр’). Такое пояснение было дано мне досточтимым Лобсангом Норбу Шастри – тибетским монахом и профессором санскритологии в Центральном университете тибетологических исследований (Сарнатх, Индия). Таким образом, будем использовать на русском языке термин ‘мадхьямака’ для обозначения философии Нагарджуны, а термин ‘мадхьямика’ – для обозначения философской школы, основателем которой был Нагарджуна.

Что касается вопроса о том, какая доктрина была в онтологии Нагарджуны главной, то многие зарубежные интерпретаторы, в частности, один из самых известных нагарджуноведов Д. Калупахана, полагают, что «фундаментальной доктриной буддизма» было зависимое возникновение, поэтому текст ММК и открывается с зависимого возникновения [Kalupahana, 1986, p. 32].

Действительно, учение о зависимом возникновении считается высшим среди учений Будды. Это объясняет Чже Цонкапа в своей *«Хвале [Будде за учение о] зависимом возникновении»* (rten-‘brelbstod-pa-bzhugs-so), когда говорит в строфе 37:

Среди учений [высшим является] учение
[о] зависимом возникновении,
А среди познаний – познание зависимого возникновения.
Вы превосходно постигли
[идею зависимого возникновения и проповедовали это учение],
А другие – нет. [Поэтому] во [всех] мирах [нет другого такого]
выдающегося [существа], подобного [Вам],
Победоносный Владыка [Цзонхава, 2004, с. 192]⁷⁷.

В предыдущих строфах Цонкапа говорит, что именно по той причине, что довод о зависимом возникновении устраняет все крайние взгляды и устраняет неведение, он является «сутью», «постоянным лейтмотивом» и «ценнейшим сокровищем» речей Будды. А в строфе 38 он говорит:

Сколько Вы ни проповедовали,
Всегда начинали с [объяснения идеи] зависимого возникновения,

⁷⁷ Здесь приводится русский перевод с тибетского, выполненный А. М. Донцом. См. также пер. М. Малыгиной [Цонкапа, 2010, эл. ресурс].

Поскольку она [обязательно приводит к] уходу в Нирвану.
У Вас нет деяний,
[которые] не [имели бы своей целью] успокоение [существ] [Там же].

Однако то, что учение о зависимом возникновении является высшим среди всех учений Будды, не следует понимать так, что оно выше доктрины пустоты. Цонкапа как раз в тексте «Хвалы» объясняет, что довод зависимого возникновения – это лучший способ уяснения пустоты. Так, в строфе 5 говорится:

«То, что зависит от условий,
Пусто – лишено собственного бытия».
Существует ли какой-нибудь способ хорошего объяснения [истины],
Более чудесный, чем эти слова? [Там же, с. 188].

А в строфе 9 сказано:

Суть [Вашего] Учения – шуньята.
Не вызывающее сомнений обоснование – несравненно [там же].

Именно поэтому учение о пустоте является центральным для буддизма. Цонкапа подчеркивал (строфы 17–18):

Поэтому [Вы] снова и снова говорили львиным голосом
На собрании мудрецов:
«Дхармы полностью лишены собственного бытия».
Кто может возразить на это?

Нужно ли говорить о непротиворечивом соединении
Двух приемлемых [во] всех анализах [идей]:
Никакого собственного бытия нет,
И это возникает в зависимости от того? [Там же, с. 189–190].

Цонкапа также объяснил диалектику онтологического «тождества» пустоты и зависимого возникновения. Так, в строфе 11 говорится:

Когда Вы видите шуньяту,
Как сущность возникающего зависимо, то
Пустота – лишенность собственного бытия
И совершение деяний приемлемы, а также непротиворечивы [там же, с. 189].

В этом же тексте, цитированном выше, в строфах 49–50 Чже Цонкапа говорил о мадхьямаке Нагарджуны так:

Система Нагарджуны, объясняющая [смысл] Писания
истинно так, каков он есть,
[Подобна] саду, [благоухающему] жасминами.
[Она] являет диск [Солнца] непорочной мудрости,
Беспрепятственно движется в [небесном] пространстве Писания,
Устраняет мрак ума, держащегося крайностей,
Подавляет [свет] звезд – изрекающих ложное [там же, с. 193].

Сказанное выше объясняет, почему Нагарджуна начинает ММК с объяснения причинности. Это действительно «фундаментальная доктрина» буддизма. В этом Калупахана безусловно прав. Но следует также учитывать, что не само по себе зависимое возникновение находится в центре внимания мадхьямиков, а зависимое возникновение в диалектической связи с пустотой. Было бы определенным искажением сводить содержание ММК к доктрине зависимого возникновения. Следует согласиться с Джем Гарфилдом, когда он утверждает, что «Нагарджуна начинает с причинности по более глубоким и более систематическим соображениям» [Garfield, 1995, p. 93].

Нагарджуна начинает с рассмотрения возникновения результатов из причин и условий и прочего не в целях метафизической презентации зависимого возникновения. Он объясняет пустоту причинности, движения, ощущений, скандх, элементов, желаний и желаемого, обусловленного, деятеля и действия, первосущности, огня и топлива, начала и конца, страдания, составных феноменов, связей, сущности, несвободы, действий и их плодов, самости и сущностей, времени, комбинаций, прихода и разрушения. Этому посвящены главы II–XXI, в которых дан анализ пустоты разных категорий феноменов в широком диапазоне, «включая внешнее воспринимаемое, психологические процессы, отношения и взаимосвязи, мнимые сущности и атрибуты». А в заключительных шести главах «Нагарджуна обобщил, по словам Гарфилда, частные случаи в широкую теорию пустоты и природы абсолютного, освобождения и связи между пустотой и зависимым возникновением» [Ibid.].

Замечу, что при рассмотрении пустоты Нагарджуна объясняет также пустоту самой пустоты в главе XXII «Анализ Татхагаты» и пишет, что понятия «пустой» и «не пустой» не должны быть утверждениями, т. е. не имеют под собой объективного содержания, а являются лишь условными обозначениями (ММК XXII: 11).

Из контекста данной главы можно понять: онтологические альтернативы *чатушкотики*, выражающие идеи существования-несуществования (и двух их комбинаций), постоянного-непостоянного, конечно-бесконечного и т. д., неприменимы в онтологии Татхагаты – того, кто достиг нирваны. Говоря о пустоте Татхагаты, Нагарджуна подчеркивает, что «поскольку он пуст по природе, мысль о том, существует или не существует Будда после нирваны, является неприемлемой» (ММК XXII: 14) [ММК, 1995, р. 62]. Пустота Татхагаты, согласно этим разъяснениям Нагарджуны, есть «истина покоя», и она не может быть выражена «концептуальными фабрикациями», которые конструируют те, кто «цепляется за воззрение, что Татхагата существует» (ММК XXII: 13) [Ibid.]. Там же говорится:

Те, кто развивает ментальные фабрикации в отношении Будды –
Того, кто ушел за пределы всех фабрикаций,
Как следствие своих когнитивных фабрикаций,
Не смогут увидеть Татхагату [Ibid.].

Здесь следует обратить внимание на то, что, хотя нагарджуновский критицизм в отношении «фабрикаций» направлен главным образом против философских теорий, реифицирующих и субстанционализирующих все вещи, в действительности он разоблачает также онтологическую претензии на реализм мировоззренческих условностей, принятых языковыми общностями и культурами на уровне здравого смысла и языковых конвенций. Словом, он разоблачает любые представления о реальности, которые исходят из допущения *самосущей природы* или *сущности*. Этими терминами передаются на русском языке санскритский термин «*свабхава*» и тибетский термин «*rang-bzhin*», которые выражают понятие обыденного и философского мировоззрения о реальном существовании воспринимаемых субъектом внешних и внутренних явлений⁷⁸. Мадхьямака доказывает пустоту всех воспринимаемых объектов и полную онтологическую несостоятельность здравого смысла и всех

⁷⁸ В англоязычной буддологической литературе многие передают этот концепт терминами «*self-nature*» или «*own-being*». Джей Гарфилд и Хосе Кабезон используют для этого термин «*essence*» [Cabezón, 1992; Garfield, 1995, р. 89].

философов, приписывающих им реальное внутреннее содержание (*свабхава*; gang-bzhin). При этом важно обратить внимание на то, что пустота в понимании Нагарджуны отнюдь не тождественна *ничто* и вовсе не означает, что объект, относительно которого говорится, что он *пуст*, не существует вообще. Говоря о *пустоте*, мадхьямики вслед за Буддой имеют в виду не некую фундаментальную пустоту в метафизическом смысле – пустоту вообще, а *пустоту* конкретных, познаваемых феноменов (*формы* и т. д.) *от* самосушей природы, т. е. от существования «с их собственной стороны». Мадхьямики, следовательно, вовсе не отрицают, что объект имеет *относительное существование*. Они акцентируют внимание на том, что он существует в зависимости не от себя самого и собственной природы, а в зависимости от другого, в том числе от нас – наших языковых и мировоззренческих конвенций. Иначе говоря, объект и субъект существуют во взаимозависимости.

Пустота от самосушей природы, или *сущности* выражается в мадхьямике понятием *бессамостность* (*найратмья*; bdag-med). Чандракирти в комментарии к «*Четырхсотенной*» Арьядевы (*Чатушшатака*; bstan-bcos bzhi brgya-pa zhes bya-ba'i tshig le'ur byas-pa) дает такое определение бессамостности:

Самость (я) – это то, что является сущностью или природой вещей и не зависит от других. Несуществование этого есть бессамостность. На основе различения между личностью и феноменом рассматривают два вида бессамостности: бессамостность личности и бессамостность феномена [dbus-ma-ya, 190b. Цит. по: Tsong Khapa, 2006, p. 35–36].

Будапалита, по замечанию Чже Цонкапы, так же объяснял смысл самости – как сущности, утверждая, что «все феномены бессамостны». Есть также иной способ определения самости как объекта мысли «Я есть», т. е. как «я». В разъяснении самого Цонкапы, «хотя о двух самостях говорится на базе разных основ, нет разницы между двумя самостями. Поэтому два вида цепляния за самость, вопреки тому, что различаются две основы самости, имеют одинаковый аспект» [Tsong Khapa, 2006, p. 35]. Чандракирти в своем автокомментарии к «*Мадхьямакаватаре*» и в комментарии к «*Чатушшатаке*» Арьядевы относили оба вида цепляния за самость (феноменов и личности) к омраченному неведению, служащему корнем сансары [Samten & Garfield, 2006, p. 36]. С точки зрения мадхьями-

ков-прасангики, нет разницы между двумя видами бессамости по способу отрицания самости. В этом подход главных прасангикиков – Буддапалиты и Чандракирти, а также тибетских прасангикиков – Цонкапы и философов школы гелуг – Гендундруба (dge-'dun-grub), Кхедруб Чже (mkhas-grub-rje) к интерпретации бессамости отличается от подхода йогачаринов (Асанга) и мадхьямикиков-сватантриков (Бхававивека, Шантаракшита), которые считали, что цепляние за самость феноменов служит препятствием к всеведению и просветлению, тогда как цепляние за самость личности рассматривалось ими как *клеша* и фактор страдания в *сансаре*.

Таким образом, «опустошение» позитивной онтологии в буддийской философии происходит постепенно. Логика развивается от «реалистической» теории дхарм, систематизированных вайбхашиками и саурантиками в виде «пяти основ», «пяти скандх» *Основы* до отрицания *истинного существования* внешнего мира в теории двух истин йогачары и затем – до мадхьямикиковского радикального представления о бессамости личности и феноменов, раскрываемого в диалектике пустоты – абсолютной истины и зависимого возникновения – относительной истины. Но отрицание эссенциалистской онтологии не означает, что мадхьямикики устраняют вообще онтологию.

1.4.2. Учение о двух истинах – суть онтологической презентации *Основы* в мадхьямике

Основа, представленная вайбхашиками и саурантиками в виде пяти основ, пяти скандх, двенадцати аятан, восемнадцати дхату и т. д. и в собственной онтологической интерпретации принимаемая йогачаринами и мадхьямикиками, в сжатом виде предстает в виде двух истин – относительной (*самвртисатья*; kun rdzob bden-pa) и абсолютной (*парамартхасатья*; don dam bden-pa)⁷⁹. В ММК Нагарджуна говорит (XXIV: 8–10):

Учение Будды

Основано на двух истинах:

⁷⁹ В махаянских школах различие двух истин связывают с различием феноменов (chos) и *дхарматы* (chos nyid). См.: [Васубандху, 2012; Мипам, 2012; Дуджом, 2012; Конгтрул, 2012].

На истине мирских конвенций
И на абсолютной истине.
Те, кто не понимает
Различие между этими двумя истинами,
Не понимают
Глубинную истину Будды.

Не имея фундамента относительной истины,
Не постичь смысл абсолютной.
Без понимания смысла абсолютной истины
Не достичь освобождения [ММК, 1995, р. 68].

Нагарджуна говорит это в главе XXIV «Анализ четырех благородных истин» и подчеркивает, как важно понимать диалектику двух истин для того, чтобы понять смысл учения о четырех благородных истинах: «страдание и его возникновение, его пресечение, а также путь» и саму возможность появления Будды и просветления [Ibid., р. 71–72].

В отличие от западной интеллектуальной традиции, где абсолютная и относительная истина чаще всего выступают лишь как гносеологические категории, в буддийской философии две истины являются, прежде всего, онтологическими фактами и выражают два взаимозависимых реверса реальности. Более того, осознание их взаимозависимости все более углубляется от вайбхашики к мадхьямике-прасангике. Для вайбхашиков и саутрантиков две истины относятся к двум в сущностном отношении различающимся типам объектов. Для хинаянских философов абсолютная истина – это не пустота, как утверждают йогачарины и мадхьямики, а те объекты (форма и т. д.), которые сохраняются в своей природной идентичности при физическом или мысленном разделении. Для вайбхашиков неделимые частицы, неделимые моменты сознания и постоянные феномены выдерживают такого рода процедуру, которая в их понимании является абсолютным анализом. Они имеют *субстанциональное существование* (*дравьясат*; *rdzas-yod*). Например, любая мельчайшая частица формы (*пуна*; *gzugs*)⁸⁰ остается все еще формой, т. е., выдерживает абсолютный анализ. Таким образом, для них форма, сознание, пространство и тому подобные феномены имеют абсолютное, т. е. субстанциональное, существование. Все

⁸⁰ О категории «форма» подробнее см.: [Урбанаева, 2016].

остальные феномены, с их точки зрения, хотя являются *субстанционально установленными* (*дравьясиддха*; rdzas-grub), тем не менее, *не имеют субстанционального существования* и являются *относительными истинами*. Например, это стол, стул, чашка и другие составные феномены. *Субстанционально установленные* феномены, в отличие от *субстанционально существующих*, не имеют силы быть ‘само-установленными’. В отличие от них, саутрантики, йогачарины и мадхьямики сходятся в том, что *достоверно установленные* феномены не обязаны быть ‘само-установленными’ [Hopkins, 1996, p. 172].

В Тибете это положение стало предметом controversy, имевшей место между Цонкапой и гелугпинскими прасангиками, с одной стороны, и сакьяпинским ученым Дакцангом, с другой стороны. Последний утверждал, что все, что является ‘достоверно установленным’, должно быть также ‘само-установленным’. С этой точки зрения, пустота является ‘само-установленной’ или ‘истинно существующей’ [Ibid., p. 173]. Но, как было разъяснено Цонкапой на основе комментариев Чандракирти, пустота – это абсолютная истина, но она не имеет абсолютного существования. Иначе говоря, имеет место пустота пустоты [Huntington, 2007].

В махаяне обе истины являются онтологическими и эпистемологическими характеристиками каждого феномена (*дхарма*; chos) – объекта достоверного познания. Для йогачаринов относительная истина – это *шенванг*, т. е. зависимая природа объекта, а абсолютная истина – это *йонгдруб*, окончательно установленная природа, т. е. это *шенванг*, в котором устранен *кюнтаг* – умозрительно приписанные характеристики. Для мадхьямиковской философии две истины в относительном анализе выступают как два взаимозависимых реверса, и оба относятся к каждому феномену (объекту познания), а не к разным типам феноменов. Джамгон Конгтрул обращает на это внимание:

«Условно (tha snyad) у них одна природа (rang bzhin), но различные реверсы (ldog); Абсолютно (don dam) же они невыразимы как тождественные или различные» [Джамгон Конгтрул, 2012, с. 133; Jamgön Kongtrul 2012, p. 102]⁸¹.

⁸¹ Под названием «Две истины» опубликован русский перевод [Джамгон Конгтрул, 2012] последней части второго раздела седьмой книги «Со-

Вообще говоря, стремление представителей всех философских школ буддизма к различению абсолютного и относительного в Основе объясняется тем, что сам Будда, как свидетельствуют сутры, проповедовал Учение на двух онтологических уровнях. Однако что это за два онтологических уровня? Среди сутр принято различать сутры относительного смысла, подлежащие интерпретации, и сутры конечного смысла, и это различие относится к пониманию природы реальности. Так, в сутре «*Воссоединение отца и сына*» [(Toh. 60), Dg. K., dKon brtsegs (No 16), Vol. Nga, p. 122] говорится:

Для тебя, о Муни, есть два уровня истины;
Ты не услышал о них от других, а увидел сам.
Это относительная истина и абсолютная истина.
Ни в коем случае нет третьего уровня истины
[цит. по: Jamgön Kongtrul, 2012, p. 331, note 185].

Но в переводах этот контекст учения о двух истинах как *двух онтологических уровнях* нередко теряется либо искажается, когда трактуется как лишь как *два уровня истины* в эпистемологическом смысле – истины затемненной, относительной, и истины высшей или абсолютной.

В ММК (Toh. 3824) Нагарджуна говорит о двух истинах в строфе 8 главы XXIV. Вот транслитерация тибетского текста (ММК XXIV:8):

/sangs-rgyas nam-kyis chos-bstan-pa//bden-pa-gnyis-la yang-dag-rten// jig-
rten-kun-rdzob bden-pa-dang//dam-pa'i don-gyi bden-pa'o/

С. Бэчелор дает такой перевод:

Дхарма, проповеданная Буддой, в своершенстве опирается на две истины: неоднозначные истины мира и истины высшего смысла [ММК, 2000].

В переводе этой же тибетской строфы Р. Барроном о двух уровнях истины говорится так:

Дхарма, проповеданная буддами,
Аутентично основана на двух уровнях истины –

кровищницы знания (shas bya kun khyab mdzod)» Джамгона Конгтрула. См. английский перевод Ричарда Баррона (Kalu Rinpoche Translation Group): [Jamgön Kongtrul, 2012, p. 102–121].

Мирском уровне относительной истины
И на уровне абсолютной истины
[Jamgön Kongtrul, 2012, p. 92].

В переводе Гарфилда [Nagarjuna, 1995, p. 296] данная тибетская строфа передана:

Дхарма, проповеданная Буддой,
Основана на двух истинах –
Истине мирских конвенций
И абсолютной истине.

Без учета специфического контекста, в котором буддийские философы говорят о двух истинах, можно решить, что речь идет о различении двух истин как *истин* в западном понимании, когда относительная истина трактуется как в той или иной степени осуществляемое приближение к полному знанию подлинной природы объективной реальности – абсолютной истине. Кстати сказать, нередко так и происходит в западной буддологической литературе, когда относительная истина буддийской философии трактуется как вроде бы и не истина или не настоящая истина, в отличие от «настоящей» – абсолютной истины. Но в буддизме реальность не рассматривается в метафизическом смысле – как некая сфера объективного бытия, существующая отдельно и независимо от субъекта (сознания).

В буддизме объекты, или сущее (*yod-pa*), т. е. предмет онтологии, есть в то же самое время объекты достоверного познания (*shes-bya'i yul*). Поэтому в буддийской философии относительная и абсолютная истина – это не чисто гносеологические категории, а одновременно онтологические и гносеологические, выражающие своего рода «принцип неопределенности»: вне и независимо от познающего субъекта не существуют объекты, обладающие некой внутренней природой со своей стороны, независимо от обозначения мыслью. Более того, различается реальность существ с *чистым видением* и реальность существ, имеющих *нечистое видение*. *Существование* любого объекта из тех, что относятся к *сущему* (*yod-pa*), то есть к совокупности объектов достоверного познания (*shes-bya'i-yul*), в буддизме не объясняется как реальность в смысле материализма или идеализма в западной традиции, то есть у объектов не предполагается наличие некой объективной *сущности* или *при-*

роды. Лежащая за пределами дуалистической логики существования/несуществования и логики *чатушкотики* специфическая диалектика двух истин (*сатьядвая*; bden-ра gnyis), а также пустоты (*шуньята*; stong-ра-nyid)/бессамостности (*найратмья*; bdag-med) и зависимого возникновения (*пратитья-самутпада*; rten-'byung) как раз выражает этот основополагающий онтологический «принцип неопределенности», характерный не только для йогачары, но и мадхьямики. В отличие от мадхьямиков, йогачарины отрицают объект-субъектную двойственность в своей онтологии таким образом, что отказывают в истинном существовании внешним феноменам и признают сознание истинно существующим. Но те и другие (и вообще все буддийские школы) связывают различие абсолютной и относительной истины с различием между обычными существами, чье восприятие омрачено неведением и другими *клешам*, и существами с чистым восприятием. Соответственно и реальность не есть нечто существующее объективно, в силу внутренней природы, а нечто относительное, зависимое от способа восприятия разными типами и видами существ. Таким образом, можно сказать, что в буддийской онтологии выделяются два принципиально различающихся типа реальности, и им соответствуют две формы сознания – омраченного сознания обычных существ, обычного называемого термином *виджняна* (sems), и чистого сознания арьев и просветленных существ, к которому относится термин *праджня* (yes-shes). Здесь можно согласиться с Иэном Харрисом, что в мадхьямике и других философских школах буддизма эти «две формы сознания отражают два уровня теории истины» [Harris, 1991, p. 13]. Но понимание сознания и соответственно – различие двух уровней, или типов, реальности характеризуется по-разному в разных школах.

Если внимательно проанализировать смысл тибетского текста строфы 8 из XXIV главы ММК, то обнаружим, что западные переводы данной строфы выражают чисто эпистемологическое представление о «двух уровнях истины» в духе западных представлений об относительной и абсолютной истине. В моем переводе на русский язык смысл анализируемой тибетской строфы таков:

Будды в объяснении Дхармы
Совершенно полагались на две истины:
На условную истину мира

И на истину абсолютного смысла.

С моей точки зрения, две истины было бы правильнее понимать не как «два уровня истины» в сугубо эпистемологическом смысле, а прежде всего как два необходимых реверса буддийской онтологии, аутентичный смысл которых можно понять не иначе как в их единстве и, следовательно, в единстве *пустоты* и *зависимого возникновения*. О том, что пустота (абсолютная истина) и зависимое возникновение (относительная истина) являются двумя онтологическими реверсами, образующими единство, Дже Цонкапа говорил в строфе 11 «Трех основных аспектов Пути»:

/snang-ba-rten-'brel bslu-ba med-pa dang//stong-pa kha-len bral-ba'i go-ba gnyis//ji-srid so-sor snang-ba de-srid-du//da-dung thub-pa'i dgongs-pa rtogs-pa med/ [lam-gtso, 2003, p. 9].

В переводе:

Пока эти два понимания – непреложности зависимого возникновения видимости и пустоты, свободной от утверждений, – являются отдельно друг от друга, до тех пор отсутствует постижение мудрости Муни.

Эти два онтологических реверса при правильно выполняемом философском анализе *Основы* «возникают одновременно» [Ibid.]. А в строфе 13 этого же текста Цонкапы говорится:

/gzhan-yang snang-bas yod-mtha' sel-ba dang//stong-pas med-mtha' zhing stong-pa-nyid//rgyu-dang 'bras-bur 'char-ba'i tshul shes-na//mthar-'dzin-lta-bas'phrog-par mi-'gyur-ro/ [lam-gtso 2003, p. 9].

В переводе:

А также, если посредством видимости устраняется крайность существования, а пустотой – крайность несуществования, и если познан способ проявления пустоты как причины и следствия, то для тебя более не являются угрозой крайние взгляды.

Иначе говоря, если восприятие являющихся нам вещей обычно укрепляет веру в их объективное, «прочное» существование, то при правильном понимании мадхьямаки видимость будет, наоборот, разрушать веру в существование объективной идентичности всех вещей. Кроме того, достигается понимание того, что относительная реальность *проявляется* из пустоты – абсолютной реальности. «Все относительные феномены, относительная истина, – не что иное, как проявление абсолютной истины», – говорит досточтимый Геше в

своих лекциях о воззрениях четырех философских школ буддизма [Тинлей, 2013, с. 192]. Этот момент непросто для понимания, так как пустота – это постоянный феномен и спрашивается: как постоянный феномен может породить что-либо? Геше Тинлей поясняет, что это положение следует интерпретировать так: каждый феномен пуст, что одновременно означает: он взаимозависим. «Это делает возможным все» [там же].

Мадхьямики вслед за Нагарджуной доказывают логически, с одной стороны, невозможность порождения самосущих результатов из самосущих причин, невозможность существования самосущих обусловленных и составных феноменов, невозможность никаких изменений самосущих вещей, в том числе невозможность достижения нирваны и просветления, если говорить о них как самосущих феноменах. С другой стороны, пустота, отрицая существование самосущих сущностей, делает возможным возникновение, трансформацию, все изменения. Нагарджуна писал в главе XIII (ММК XIII: 4):

Если нет сущности,
Тогда что изменяется?
Если бы была сущность,
То как могло бы быть правильным то, что что-то изменяется? [ММК, 1995, р. 35].

Нагарджуна в ММК объясняет, что воззрением Будды была именно *мадхьямака*, свобода от четырех онтологических крайностей *чатушкоттики*, а не *пустота*, ибо пустота, будучи абсолютной истиной в онтологическом и эпистемологическом смысле, есть состояние за пределами всех воззрений и нечто невыразимое. Понимая это, Нагарджуна писал (ММК XIII: 8):

Победоносный говорил,
Что пустота – это свобода от всех воззрений.
Тот, чьим воззрением является пустота,
Ничего не достигнет [Ibid., р. 36]

Пытаясь понять это специфическое онтологическое единство двух истин – абсолютной истины, которая суть пустота, и относительной истины, которая суть зависимое возникновение, следует избегать их редукционистского отождествления или рассмотрения *пустоты* и *зависимого возникновения* просто как синонимов. Хотя,

как объясняет Дж. Хопкинс при опоре на тибетскую устную комментаторскую традицию, допустимо считать *пустоту* и *зависимое возникновение* синонимами в совершенно определенном смысле, но не в том, в каком синонимичны ‘чашка’ и ее определение: ‘то, что является выпуклым и может держать воду’. Хопкинс пишет:

«Итак, синонимичность пустоты и зависимого возникновения не означает, что сознание, которое устанавливает, что результат возникает в зависимости от причины и условий, также устанавливает смысл их пустоты от самосущего порождения. Более того, смысл термина ‘зависимое возникновение’ не утверждает смысл пустоты. Эксплицитное установление зависимого возникновения даже имплицитно не несет в себе установления пустоты. Скорее, пустота синонимична с зависимым возникновением [в понимании] мадхьямиков, которые посредством достоверного познания опровергали самосущее существование» [Hopkins, 1996, p. 170].

Иначе говоря, синонимичность *пустоты* и *зависимого возникновения*, причем в определенном смысле, имеет место только для мадхьямики. Вообще же отождествлять пустоту – абсолютную истину и зависимое возникновение – относительную истину было бы ошибкой. Как пишет Джеффри Хопкинс, «не каждый, кто постигает зависимое возникновение, может реализовать ее синонимичность с пустотой, потому что многие даже видят зависимое возникновение как довод для утверждения самосущего бытия» [Ibid.].

В ММК Нагарджуны большое внимание уделено в рамках объяснения тем «пустота», «абсолютное», «освобождение» также экспликации отношений между пустотой и зависимым возникновением. Без этого было бы не понять излагаемое в главе XXIV учение о четырех благородных истинах. Именно это учение, по мнению Гарфилда, является «центральной главой текста» и «кульминацией аргументации» – этой главе вместе с главой XXV о нирване и сансаре уделяется основное внимание Нагарджуны [Garfield, 1995, p. 93]. Однако едва ли мы можем, принимая во внимание вышеприведенное разъяснение Хопкинса о специфической синонимии пустоты и зависимого возникновения, согласиться с утверждением Гарфилда, основанным на его интерпретации строфы 18 из главы XXIV, о «фундаментальной тождественности (1) пустоты, или абсолютной истины; (2) зависимого возникновения, т. е. всех феноменов; (3) языковой конвенции» [Ibid., p. 93–94]. Хотя, пожалуй, он прав, что понимание отношения между этими тремя есть сам по

себе срединный путь философского воззрения, артикулированный Нагарджуной в “*Муламадхьямакарике*”» [Ibid.].

Я не могу согласиться с утверждением о «фундаментальной тождественности» пустоты и зависимого возникновения, потому что, хотя они и выражают одну и ту же онтологическую суть, все же являются разными аспектами единой сути и поэтому их нельзя считать тождественными, а соответствующие понятия – синонимичными. И хотя тот, кто правильно постигает смысл зависимого возникновения, обретает также реализацию пустоты, которая отрицает самосущее существование, – об этом говорит Цонкапа в «*Трех основных аспектах Пути*», – тем не менее, медитация на пустоту и взаимозависимое возникновение – это разные медитации в структуре *постепенного пути*, в тибетской традиции называемого Ламримом. Но соглашусь, что суть *срединного воззрения* Нагарджуны – это специфически интерпретированное соотношение пустоты и взаимозависимого возникновения.

При медитации на пустоту важно правильно определить объект отрицания (dgag-bya) и затем однонаправленно сконцентрироваться на его отсутствии. Но для того чтобы правильно установить объект отрицания, необходим ступенчатый анализ. Он объясняется Чже Цонкапой в главе «Випашьяна» в «*Большом*» и «*Среднем Ламриме*». В западной буддологической литературе *йога пустоты* была описана на основе тибетских письменных источников и устной комментаторской традиции Джеффри Хопкинсом в его «*Meditation on Emptiness*» [Hopkins, 1996] и «*Emptiness Yoga*» [Hopkins, 1987]. Тибетская традиция интерпретации пустоты и медитации на пустоту помогает понять, что объектом отрицания при постижении пустоты, согласно объяснениям мадхьямик-прасангики, являются не любые концепции, а именно концепция самосущего существования – *самости* как на самом деле существующего объекта. На это, в частности, обращает внимание Чже Цонкапа, комментируя ММК Нагарджуны:

«Концептуальная мысль, которая цепляется за объект отрицания, это отнюдь не *любая* концептуальная мысль, цепляющаяся за *любую* вещь как существующую; скорее, это та, что цепляется за вещи как существующие абсолютно или в силу собственных характеристик» [Tsong Khapa, 2006, p. 37].

Иначе говоря, корень зла – не в дискурсивном мышлении как таковом, а именно в *приписывании* объектам *самости – независимой, субстанционально существующей*, имеющей *истинное существование, собственные характеристики*. Эту особенность мадхьямики часто не понимают ни буддологи, ни сами буддисты, особенно представители дальневосточной махаяны, когда полагают, что буддийская созерцательная практика, ведущая к освобождению и просветлению, заключается в достижении сознанием свободы от любых концепций.

1.4.3. Учение Нагарджуны о двух истинах в истолковании Чандракирти

Чандракирти начинает объяснять учение Нагарджуны о двух истинах со строфы 23 шестой главы «*Мадхьямакаватары*». В нашем распоряжении есть оригинальный тибетский текст «*Мадхьямакаватары*» (dbu-ma-la-'jug-pa) Чандракирти из собрания текстов мадхьямики, изданного библиотекой дацана Сера Дже, расположенного на юге Индии. Привожу по данному тексту транслитерацию строфы 23 «*Мадхьямакаватары*» (МА 6: 23):

/dngos-kun-yang-dag-brdzun-pa-mthong-ba-yis//
dngos-myed-ngo-bo-gnyis-ni-'dzin-par-'gyur//
yang-dag-mthong-yul-gang-in-de-nyid-de//
mthong-ba-brdzun-pa-kun-rdzob-bden-par-gsungs/ [МА, эл. ресурс, р. 11]

Есть несколько английских версий тибетского текста «*Мадхьямакаватары*»⁸² и русский перевод, сделанный А. М. Донцом. В английском переводе, выполненном с тибетского Х. Бленклер и В. Флетчером из переводческой группы Падмакара, эта строфа такова:

All objects may be seen in truth or in delusion;
They thus possess a twin identity.
The Buddha said that ultimate is what is seen correctly;
The wrongly seen is all-concealing truth⁸³ [МА, 2004, p. 71].

⁸² Я привожу английские версии перевода, т. к. здесь важны нюансы. Русские переводы с английского сделаны мною – И. У.

⁸³ В переводе на русский:

Все объекты могут восприниматься истинно или ошибочно;
Следовательно, они обладают двойной идентичностью.

В комментарии Дзонгсара Джамьянга Кхьенце Ринпоче к «*Мадхьямакаватаре*», опубликованном в 2003 г. [МА, 2003], данная строфа переведена с тибетского так:

All entities can be seen truly or deceptively,
So whatever there is has two natures:
The domain of perfect seeing is suchness;
False seeing has been termed all-concealing truth [by the Buddha]⁸⁴ [МА 2003, p. 121].

Есть также иная английская версия данной строфы, выполненная К. В. Хантитгоном и Геше Намгьялом Вангченом. Она приводится во второй части книги «*The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Indian Mādhyamika*» [МА, 1989]:

All entities bear a dual nature, which corresponds to the entity as apprehended through either a correct or an incorrect perception. The object revealed through correct perception is real [in the highest, soteriological sense], while that revealed through incorrect perception is referred to as “the truth of the screen”⁸⁵ [МА, 1989, p. 160].

В русском переводе с тибетского, сделанном А. М. Донцом, эта строфа такова:

Видящие все вещи истинно [или] ложно
Будут воспринимать две сущности обнаруживаемого сущего.
Тот объект, который видят истинно, – истинная суть
[абсолютная истина].

Будда сказал, что абсолютное – это то, что видится корректно;
Ошибочно видимое – это истина, скрывающая все.

⁸⁴ Русский перевод:

Все объекты можно видеть истинно или обманчиво,
Так что есть две природы:
Сфера совершенного видения – это таковость;
Ошибочное видение было названо [Буддой] истиной, скрывающей все.

⁸⁵ Русский перевод:

Все объекты имеют двойственную природу, которая соответствует объекту, воспринятому посредством корректного или ошибочного восприятия. Объект, явленный посредством корректного восприятия, является реальным [в высшем сoterиологическом смысле слова], в то время как объект, явленный посредством ошибочного восприятия, относится к “истине затемненной”.

А видимое ложно называется относительной истиной [МАрус, 2004, с. 109].

В каждом из приведенных переводов есть свои достоинства и моменты, уязвимые для критики, будучи связаны с определенной философской интерпретацией в каждом случае. Если говорить об интерпретации, которую дает группа Падмакара [МА, 2004], то внимание обращает на себя термин «*двойная идентичность*», в то время как в русском переводе А. М. Донца [МАрус, 2004] говорится о «двух сущностях обнаруживаемого сущего», а в варианте Khyentse Foundation [МА, 2003] – о «двух природах». С нашей точки зрения, было бы ошибкой утверждать, что *сущее* обладает *двумя сущностями* или *двумя природами*. Это означало бы придать субстантивирующий смысл анализируемой строфе. В этом духе как раз и интерпретирует позицию Чандракирти П. Вильямс, когда пишет в предисловии к книге Чанг-Цинг Ши «*The Two Truths in Chinese Buddhism*» об отличии Чандракирти и Цзицзана в понимании двух истин [Chang-Qing Shih, 2004, p. xvi].

На самом деле смысл данной строфы является очень тонким и отнюдь не приписывает всем вещам или сущему двух природ или двух сущностей в метафизическом смысле, а указывает на *двойственную онтологическую идентичность* всех объектов познания в зависимости от того, кто воспринимает – существо с *чистым видением* (*арья*, Будда) или обычное существо с восприятием, омраченным *неведением*. Поэтому термин «двойственная идентичность» (вариант Падмакары), а также термин «двойственная природа» (вариант Хантингтона и Геше Намгьяла Вангчена) в данном контексте представляются более корректными.

Анализируя данную тибетскую строфу и ее европейские переводы, можно заметить в некоторых из них несколько упрощенное прочтение эпистемологической составляющей данной строфы. В действительности Чандракирти здесь не делает упора на том, что абсолютная истина – это корректная истина, а относительная истина – это ошибочно видимое. Если бы Чандракирти подразумевал именно это, то его толкование двух истин было бы вполне тривиальным. Тибетский термин ‘kun-rdzob-bden-pa’, обычно переводимый как ‘относительная истина’ или ‘условная истина’, означает ‘сокрытая истина’ или ‘затемняющая истина’. Что касается абсо-

лютой истины, то в анализируемой строфе употребляется не термин ‘don-dam-bden-pa’ (‘конечная истина’), а термин ‘de-nyid’ (‘таковость’), который в понимании Чандракирти по смыслу равнозначен ‘дхармате’ и ‘пустоте’.

В моем переводе с тибетского смысл рассматриваемой строфы 23 шестой главы «*Мадхьямакаватары*» (МА 6:23) таков:

Те, кто видит все вещи чистым [видением] или в заблуждении,
Признают в воспринимаемых вещах две идентичности:
Объект, открывающийся чистому видению, – это *таковость*,
И объект ошибочного видения – *относительную истину*.
И далее, в строфе 28 Чандракирти [МА 6:28] поясняет:

/gti-mug rang-bzhin sgrib-phyir kun-rdzob-ste//
de-gang-bcos-ma-bden-par snang-de ni//
kun-rdzob-bden zhes thub-pa des gsungs-ste//
bcos-mar-‘gyur-ba’i dngos-ni kun-rdzob-tu’o/ [МА, эл. ресурс, р. 12]

Перевод в версии группы Падмакара:

The nature of phenomena, enshrouded by our ignorance, is “all-concealed.”
But what this ignorance contrives, appear as true.
And so the Buddha spoke of “all-concealing truth,”
And thus contrived, phenomena are “all-concealing.”⁸⁶

Мой перевод с тибетского таков:

Природа, поскольку затемнена неведением, относительна,
Но, будучи фабрикацией, [условное] кажется истиной.
Будда говорил, что это так называемая относительная истина,
А вещи, будучи сфабрикованы [неведением], являются условностями.

Иначе говоря, *существование* – это нечто *относительное, условное*, когда речь идет о реальности существ, чье сознание поражено мраком неведения (*моха*; gti-mug), в силу которого они допускают *истинное существование*. А существование в абсолютном

⁸⁶ В русском переводе:

Природа феноменов, окутанная нашим неведением, является полностью скрытой.

Однако то, что измышляет неведение, предстает как истинное.

Так что Будда говорил об “истине, затемняющей все”,

И будучи, таким образом, измышленными, феномены называются “затемняющими все”.

смысле является объектом абсолютного анализа и прямого видения *арьев* и просветленных существ, которым доступно прямое постижение пустоты всех вещей от самосущей природы. С точки зрения Нагарджуны и Чандракирти отрицанию подвергается не *существование* как таковое, а самосущее существование – *существование в силу сущности, существование по природе, независимое субстанциональное существование*. Простое, или номинальное, существование вещей – это и есть мадхьямиковско-прасангикивская интерпретация *зависимого возникновения* – отнюдь не отвергается. Оно, как и пустота от самосущего бытия (*rang-stong*) служит одной из опор объяснения Учения Будды и его практического осуществления. Нагарджуна в «*Ратнавали*» говорит:

Помимо того, что условно обозначено,
Какой мир может быть

Абсолютно существующим либо несуществующим? [«*Ратнавали*» II: 14bcd; цит. по: Tsong Khapa, 2006, p. 39].

Это принципиальное различие, проводимое Нагарджуной между просто существованием и субстанциональным, или сущностным, существованием, Чандракирти разъясняет в автокомментарии к «*Мадхьямаватаре*» и в комментарии к «*Чатухшатаке*» Арьядевы. *Просто существование* он признает, *самосущее, субстанциональное, существование* отрицает. В комментарии к «*Чатухшатаке*» Чандракирти писал:

Согласно реификационистам, до тех пор, пока вещи существуют, они существуют самосущим способом. Если вещи лишены самосущего бытия, то невозможно, чтобы они вообще существовали, так же, как рога на заднице. Таким образом, нет возможности избежать этой дилеммы, и, следовательно, им трудно быть последовательными в своих утверждениях. [dbus-ma-ya, 175b. Цит. по: Tsong Khapa, 2006, p. 38].

Чже Цонкапа поясняет:

«Если бы такого различия [между просто существованием и самосущим существованием] не было, то, если бы вещи существовали, они существовали бы самосущим способом; а если бы вещи не существовали самосущим способом, то они вовсе не существовали бы. И так никогда не были бы преодолены две крайности приписывания и занижения [онтологического статуса]. <...> И таким образом, благодаря бессамостности достигается свобода от всех крайностей существования; только при таком подходе есть возможность постулировать бессамостные причины и ре-

зультаты; и, стало быть, достигается свобода от всех крайностей несуществования. Это особенная черта интерпретации этими двумя учеными (Буддапалитой и Чандракирти) идеи мастера⁸⁷» [Tsong Khapa, 2006, p. 38].

Под «просто существованием», признаваемым прасангиками, имеется в виду, что объекты не существуют благодаря их собственной природе, а «просто утверждаются как существующие благодаря силе конвенции» и имеют установленное посредством конвенции номинальное существование – «просто утверждаются посредством имен» [Ibid., p. 39]. Цонкапа поясняет, что понятие «просто» в выражении «просто утверждается посредством конвенции» исключает самосушее существование объекта, «но не препятствует его существованию, установленному достоверным познанием». Он также пишет:

«Точно так же понятие «просто» в выражении «просто утверждается посредством имен» не исключает ни существования вещей помимо имен, ни их существования, установленного посредством достоверного познания, и не указывает на то, что все, что постулируется именами, существует условно. Но оно *исключает* любую вещь, которая существовала бы самосущим способом» [Ibid.].

Таким образом, согласно прасангикам, «помимо бытия, постулируемого силой конвенции, существование невозможно». «Однако не все, что утверждается силой конвенции, существует», – подчеркивает Цонкапа, разъясняя позицию Чандракирти [Ibid.]. О чем здесь речь? Повидимому, имеется в виду, что самосушее существование, или внутренняя сущность (*свабхава*; *rang-bzhin*), чего бы то ни было, не существует ни в абсолютном, ни в относительном смысле (МА 6:38). Это полная иллюзия, объект отрицания при установлении *таковости* вещей. Но, хотя все вещи=объекты познания лишены внутренней природы, Будда говорил о них как о существующих в условном смысле (*drang-don-nyid-du*), а также говорил «Я» и «мое», хотя ему не было присуще восприятие «я» и «моего» [МА 6: 44; МА, эл. ресурс, p. 14; МА, 2004, с. 130]. Чандракирти в «*Бхашье*» к шлокам «*Мадхьямакаватары*» объясняет, что употребление Буддой понятий «существование», «Я», «Мое», а также «*алаявиджняна*» и других, имеющих условный смысл, понятий, следует понимать как искусные средства. Будда

⁸⁷ Под «мастером» Цонкапа имеет в виду Нагарджуну.

применял их для «того, чтобы Учение было понято миром» [МА, 2004, с. 131]. Иначе говоря, Будда проповедовал учение о двух истинах, а также учение об *алаявиджняне* и «трех природах», чтобы, не вступая сразу же в противоречие с мирскими концептами, существа смогли постепенно взрастить в себе мудрость постижения *таковости* как пустоты от самосущей природы/сущности. Поэтому говорится, что невозможно понять абсолютную истину без опоры на относительную. И, напротив, тонкую относительную истину – номинальное существование всех объектов познания не постичь без уяснения абсолютной истины.

1.4.4. Критика йогачары со стороны Чандракирти

Чандракирти в «*Мадхьямакаватаре*» и автокомментарии – *бхашье* объясняет, что преподанные Буддой во время Третьего Поворота учения, развитые йогачаринами в концепцию *алаявиджняны* (*kun-gzhi*) и другие специфические йогачаринские идеи, были для Будды искусными средствами для введения людей в Учение и его применение. Дело было в том, что большинство людей были слишком привычны к субстанциалистским воззрениям иноверцев и оказались не способны постичь глубинную природу вещей – *дхармату*, пустоту от истинного существования и собственной природы. Они пугались учения о пустоте как «подобной бездне» [МА 6: 43; МА, 2004, с. 130; МА, эл. ресурс, р. 14]. В этом смысле, как говорит Чандракирти, йогачаринское учение, направленное на постижение *таковости* как сознания (*виджняна*; *nam-shes*), приносит только пользу, а не вред. В строфах 45 и 46 он излагает воззрение йогачары так⁸⁸:

Поскольку нет объекта, то не воспринимается и субъект,

И поскольку Три Мира постигаются лишь как сознание (*виджняна*; *nam-shes*),

Этот пребывающий⁸⁹ в мудрости (*shes-rab*) бодхисаттва

Постигает *таковость* (*de-nyid*)⁹⁰ лишь как сознание.

⁸⁸ Привожу текст Чандракирти в своем переводе с тибетского.

⁸⁹ В автокомментарии Чандракирти поясняет, что «пребывать в мудрости» означает созерцать пустоту на Ступени «Обращенная».

⁹⁰ Полагаю, что передача тибетского «*de-nyid*» (*таковость*) как «истинная суть» в переводе А. М. Донца [МА, 2004, с. 132] является некорректной.

Подобно тому, как в великом океане,
Под воздействием ветра появляются волны,
Из так называемой «*алаи* – семенной основы всего»
Самопроизвольно возникает только сознание [МА, эл. ресурс, р. 14].

В автокомментарии к этим строфам Чандракирти отмечает, что *алаявиджняна*, которую йогачарины вводят в свою онтологию как порождающую «основу всего» (*kun-gzhi*), в том числе видимости внешних вещей, подобна по своей творческой функции Ишваре – Богу монотеистических духовных традиций Индии. «Различие в том, что Ишвара – вечный, алаявиджняна – не вечна» [МА, 2004, с. 134]. Анализируя причины, побудившие йогачаринов разработать концепцию *алаявиджняны* – *фундаментального сознания*, которое является *основой всего*, Чандракирти понимает, что главная проблема, из-за которой была введена в буддийскую онтологию данная категория сознания, это проблема онтологического объяснения механизма кармы. *Алаявиджняна* как раз служит – с точки зрения йогачаринов – сознанием-хранилищем кармических отпечатков (*васана*; *bag-chags*). Чандракирти в полемике с йогачаринами в строфах 38 и 39 (ММК 6: 38–39) доказывает возможность переживания плодов совершенных деяний даже при отсутствии сознания *алая* (*kun-gzhi*) [МА, эл. ресурс, р. 13; МА, 2004, с. 125]. В строфе 38 (МА 6: 38) он дает теоретическое обоснование возможности переживания плодов деяний без допущения посредника (в виде *алаявиджняны*) между деянием и плодом. Эта возможность существует в силу того, что все вещи «с точки зрения обеих истин не имеют самосушей природы», они пусты, но «пустые вещи рождаются из пустоты» [МА, эл. ресурс, р. 13]. А еще, «поскольку две истины также лишены самосушей природы, то [все вещи] не являются постоянными, а также не являются прекращающимися» [Ibid.]. Следовательно, совершенное действие (*карма*; *las*), согласно Чандракирти, тоже не является постоянным и не является прекращающимся, следовательно, возникновение плода из не прекратившегося действия не является чем-то невозможным, и это объясняет отсутствие посредника между действием и плодом:

Поскольку оно [действие] по природе не прекращается,
То, хотя и нет *алаи* (*kun-gzhi*), оно сохраняет силу (*nus*),
И мы можем понять, как из действия возникает реальный плод,

Даже если прошло долгое время⁹¹ [Ibid.].

Чандракирти продолжил далее критику йогачаринской онтологии, сфокусировавшись на их интерпретации зависимого возникновения (*паратантра*; *gzhan-dbang*). Его возражения даны в автокомментарии к строфе 47, в которой говорится⁹²:

«Поэтому, что касается существования той зависимой от другого идентичности (*ngo-bo*),

Которая служит причиной того, что вещь существует номинально (*btags-par yod-pa*),

И [которая] возникает при отсутствии внешнего воспринимаемого,

А также существования природы, не являющейся объектом всех умопостроений,

То где, к примеру, существует ум при отсутствии внешнего? [МА, эл. ресурс, р. 14].

Здесь под «зависимой от другого идентичностью» имеется в виду *паратантра* = *шенванг*. Я перевожу в данном конкретном контексте тибетский термин «*ngo-bo*» в выражении «*gzhan-gi-dbang-gi-ngo-bo*» как «идентичность», хотя это слово имеет значения «предмет», «сущность». Так что все выражение означает «зависимая от другого идентичность». Здесь речь идет именно о зависимой природе – *шенванге* как одной из трех онтологических характеристик познаваемого объекта. Если перевести это выражение как «зависимая от другого сущность», то это означало бы интерпретацию *паратантры/шенванга* в духе признания субстанционального существования *шенванга* – некоей объективной природы воспринимаемого объекта, пусть и зависимой от другого. Термин «зависимая от другого идентичность» является, на мой взгляд, более релевантным при передаче смысла *паратантры/шенванга*: не подразумевает его субстанционального существования, хотя и признает, в соответствии с воззрением йогачары, *истинное существование*. А. М. Донец не совсем корректно переводит данное тибетское выражение как «предмет [основы] паратантры» [МА, 2004, с. 134]. То есть в его версии Чандракирти говорит о «предмете паратантры (*шенванга*)». А это не так.

⁹¹ Пер. с тиб. И. Урбанаевой.

⁹² Пер. с тиб. И. Урбанаевой.

К. В. Хантингтон Младший, освещая в книге «*The Emptiness of Emptiness*», написанной им при сотрудничестве с одним из самых квалифицированных комментаторов доктрины пустоты – ныне покойным досточтимым Геше Намгьялом Вангченом, полемику Чандракирти с йогачарой, излагает в ней свою точку зрения на контроверзу Чандракирти vs йогачара. Он считает, что суть возражений Чандракирти заключалась в том, что йогачарины – как трактует их позицию Чандракирти – «возрождают ведантистскую концепцию метафизического субстрата всех феноменальных проявлений, обрядив ее в «одежды» зависимой природы» [Huntington, 1989, p. 63]. ‘Зависимая форма’ (*паратантрапуна*=*паратантрасвабхава*) ведет себя как основа любого номинально существующего объекта: (1) проявляется даже в отсутствие какого-либо внешнего воспринимающего; (2) имеет истинное существование; (3) ее внутренняя природа не относится к концептуальному измышлению [Ibid.].

Мадхьямиковскую критику в адрес йогачары, содержащуюся в строфе 47 «*Мадхьямакаватары*», Хантингтон перефразировал следующим образом:

(1) Эта концепция зависимой природы означает абсолютное отрицание относительной повседневной реальности.

(2) Это не что иное, как утверждение трансцендентального субстрата, внутренне существующей основы.

(3) Этот субстрат постулируется как нечто отличное от реифицированного концепта (т. е. как нечто иное, чем продукт концептуального измышления) [Huntington, 1989, p. 63]. Такова, по его мнению, чандракиртивская интерпретация йогачаринской версии зависимого возникновения, и к этой интерпретации йогачаринского «зависимого возникновения» ему кажутся близкими многие современные интерпретации «идеализма йогачары» в абсолютистском духе. Наиболее известными являются кантианские интерпретации, которые были даны Щербатским и Мурти. И даже Т. Кочуматтом, который, по словам Хантингтона, «защищает систему йогачары от идеалистической интерпретации», сам тоже использует кантианскую терминологию [Ibid.]. Правда, Кочуматтом четко осознает, что различие, проводимое Кантом между *ноуменом* и *феноменом*, отнюдь не совпадает с йогачаринским различием *приписанной природы* – *кюнтага* и *окончательно установленной природы* – *йонгдруба*. И хотя оба, Кант и Васубандху, с точки зрения Кочу-

маттома, признают зависимость способа проявления объекта переживаемого опыта от воспринимающего субъекта, тем не менее, между их позициями есть принципиальная разница. Так, Кант полагает, что *ноумен, вещь-в-себе*, никогда не может быть познан, в то время как Васубандху определенно говорит о возможности постижения *окончательно установленной природы* [Kochumuttom, 1982, p. 118–119].

Указывая на то, что суть чандракиртевской интерпретации йогачары вполне может быть истолкована как близкая современным идеалистическим прочтениям этой системы воззрений, Хантингтон замечает, что на самом деле предметом возражений со стороны Чандракирти в адрес йогачаринов является то, что они используют язык, «крайне восприимчивый к реификации» [Huntington, 1989, p. 64]. Действительно, как я уже отмечала выше, понятие о «трех природах» (*трисвабхава*) легко может быть истолковано как «тройственная природа реальности», тогда как ни сам Будда, ни основоположники йогачары не вкладывали такой смысл в понятие *трисвабхава*.

Хантингтон объясняет, что суть критики Чандракирти заключается в том, что этот язык – терминология «кюнтаг, шенванг, йонгдруб» отнюдь не устраняет онтологическое цепляние, рожденное фундаментальным неведением и ввергающее в сансару. Вместо грубых форм цепляния за субстанционально существующие «я» и внешние объекты порожденное неведением цепляние получает, по выражению Хантингтона, «более тонкое оснащение» в виде *пара-тантры/шенванга* – характеристики, которая выражает зависимость от другого и за которой признается *истинное существование* (bden-par-yod-ra). *Зависимое возникновение* трактуется йогачаринами как восприятие недвойственности субъекта и объекта. Таким образом, вместо того цепляния за истинно существующее «я» и субстанционально существующие феномены, которое остается в системе вайбхашиков и саутрантиков, йогачарины цепляются за реифицированный концепт зависимой природы как «восприятие недвойственности»⁹³ или за *дхармадхату* (chos-dbyings), которая трактуется ими как «совершенно отдельная от условного, повсе-

⁹³Ему, как и базовому сознанию, приписывается *истинное существование*.

дневного опыта», или за «недвойственное единство, которое остается, когда устранена иллюзия субъект/объектной дихотомии» – в точности так остается кусок дерева после того, как исчезла иллюзия слона [Huntington, p. 64].

Чандракирти в «*Прасаннападе*» (PSP, 248–249) также выдвинул возражения против использования выражения «ментальный образ» применительно к пустоте, потому что оно способствует реификации в философском воззрении.

Вообще говоря, введение саутрантиками и йогачаринами понятия «ментальный образ» в теорию восприятия опровергает реализм вайбхашиковского типа и означает, что воспринимающий субъект не имеет прямого доступа к объекту. С точки зрения йогачаринов, причинами ментальных образов являются не внешние объекты, а кармические отпечатки (*васана*; *bags-chags*), хранящиеся в базовом сознании *алаявиджняна*. Контакт между чувствами и внешними объектами отрицается йогачаринами даже на относительном уровне. Это позволяет им отрицать относительную реальность всех физических объектов и утверждать, что все объекты относительной реальности, т. е. все явления эмпирической видимости, есть лишь ментальные проекции или репрезентации, словом, ментальные образы, творимые умом в силу кармических отпечатков.

С точки зрения Чандракирти было неприемлемым употребление Васубандху выражения «ментальный образ» к недвойственной *дхармадхату*. С точки зрения мадхьямаки, *дхармадхату* как абсолютная реальность есть пустота, и это – феномен неутвердительно-го отрицания⁹⁴, поэтому репрезентативная теория восприятия, проповедуемая саутрантиками и йогачаринами и вводящая в философию восприятия понятие «ментальный образ», неприменима к постижению пустоты.

Кроме того, Чандракирти так же, как и Нагарджуна, избегал того, чтобы быть вовлеченным в ловушку реификации посредством употребления термина *пранти* ('*thob-pa*), означающего «связь», «обретение». *Пранти* – это одна из 14 *читта-випраюкта-санс-*

⁹⁴ О неутвердительно и утвердительно отрицании см.: [Гинлей, 2011].

кара-скандх⁹⁵, о которых говорит Васубандху в «Абхидхармакоше», излагая онтологию пяти скандх. В этой онтологии скандхи категории *прапти* вместе с *апрапти* выполняют функции объяснения связности потока личного существования и наделяются особым онтологическим статусом подлинного бытия [Бережной, 2013б, с. 32]⁹⁶. Васубандху в «Трисвабхаванирдеши» (TSN 32cd) использовал терминологию *прапти* для объяснения восприятия *паринишпанны/йонгдруб* – «окончательно установленной природы» как связи с этой природой. Чандракирти, подчеркивая негативный характер пустоты как феномена, т. е. объекта достоверного познания, критикует как вайбхашиковские и саутрантиковские, так и йогачаринские попытки сохранить субстанционалистскую онтологию и наполнить понятие *паринишпанна/йонгдруб* позитивным содержанием, будь то ссылка Васубандху на *прапти* или ссылка Асанги на «субстрат» или «основу» – *ашрая* (gzhi).

Асанга в «Бодхисаттва-бхуми» упоминал о «субстрате» (*ашрая*), который остается после того, как произведено отрицание всех характеристик посредством корректного постижения пустоты [ВВ, 47.22–25]. Он считал, что с точки зрения йогачары возможно отделить «только сущность» (*вастуматрам*) от «только обозначения» (*праджнятиматрам*) и отождествить ее с этим субстратом (*ашрая*; gzhi) [Ibid., 47.25–48.2]. Он писал, что «то, что остается при постижении пустоты», субъект «познаёт, как оно есть, что *здесь* есть нечто, что истинно существует» [ВВ, 47.16–19. Цит. по: Huntington, 1989, p. 213].

Усилия мадхьямиков, в особенности Чандракирти, в их полемике с йогачаринами были направлены на то, чтобы показать, что йогачарины при постижении пустоты не доходят до признания *пустоты пустоты* (*шуньяташуньята*; stong-pa-nyid-stong-pa-nyid), а считают ее истинно существующей пустотой. Очевидно, Асанга,

⁹⁵ Санскара-скандхи или композитные факторы, называемые также формирующими факторами, – это ментальные факторы, не являющиеся ни ощущениями, ни различениями. Сам Будда подчеркивал важнейшее кармическое значение санскар. Васубандху в «Абхидхармакоше» выделял 14 санскара-скандх. Випраюкта-санскары – это санскары, не связанные с сознанием, неассоциируемые композитные факторы.

⁹⁶ Подробнее о *прапти* и *апрапти* см.: [Бережной, 2013б].

сам придерживавшийся воззрения прасангики, ради того, чтобы предотвратить впадение в полный нигилизм учеников, не понимающих мадхьямаку, не стал им объяснять пустоту пустоты, а говорил о ней как о чем-то существующем. Среди тех немногих, кто не считает йогачаринов идеалистами, следует отметить Дженис Д. Виллис. В своей книге «*On Knowing Reality: The Tattvdrtha Chapter of Asanga's Bodhisattvabhumi*» [Willis, 1979] она, интерпретируя слова Асанги в тексте «*Бодхисаттва-бхуми*», подчеркивает:

«Асанга в отношении *шуньяты* как пустоты высказывается более позитивно, чтобы развеять страх полного нигилизма... *Шуньята* по этой причине трактуется йогачарой как нечто существующее, но важно увидеть, что посредством этой характеристики Асанга желает доказать, что *шуньята* существует как *абсолютный способ* существования всех вещей (но не самой себя как существующей вещи) [Willis, 1979, 56 n. 64].

Чандракирти, полемизируя с йогачаринами, конечно, не трактовал их систему воззрений как идеалистическую в том смысле, в каком йогачаре приписывают идеализм большинство западных буддологов. И его критика не обращена против асанговской онтологической интерпретации *шуньяты* как абсолютного способа существования вещей. По мысли Хантингтона, суть мадхьямака-йогачаринской контроверзы, если размышлять о ней с точки зрения мадхьямаки, должна быть понята «не как эпистемологическая или онтологическая проблема, но как проблема искусных средств (*упая каушалья*). Он пишет:

«Определенно оба – Асанга и Нагарджуна – согласны в том, что *шуньята* есть не более чем условное обозначение (*праджняпти*), а также для них обоих это наиболее эффективное средство освобождения. Важнейшее различие между ними заключается в том, что для Асанги слова получают свое значение посредством ссылки на то, «что остается», – трансцендентальный базис или субстрат (*ашрая*) обозначения; в то время как для мадхьямики этот взгляд на язык – взгляд, встроенный в идею *парамантра-свабхава*, – неприемлем, потому что это препятствует сотериологической цели слова *шуньята* тем, что обеспечивает более утонченную концептуальную основу для цепляния. И опять же, важно увидеть, что с точки зрения мадхьямики йогачара, по крайней мере, не является ошибочным учением, ибо эта [допускаемая йогачарой] основа *не существует*. Йогачара просто *не искусна*, потому что своим использованием языка она наносит урон сотериологической цели...» [Huntington, 1989, p. 65].

Чандракирти в своих произведениях «*Мадхьямакаватара*» и «*Прасаннапада*», полемизируя с йогачаринами, уточняет, что слова Нагарджуны, сказанные в ММК (XXII.11), следует понимать в том смысле, что *шуньята* как феномен имеет лишь номинальное существование, не подкрепленное никаким онтическим содержанием. Иначе говоря, помимо языковой конвенции, феномен *шуньята* не имеет никакого иного статуса существования. Что же говорил Нагарджуна в той строфе 11 из главы «Исследование Татхагаты»? Вот ее английский перевод, сделанный с санскрита:

«Nothing is to be called empty or not empty, nor is anything to be called both empty and not empty, nor is anything to be called both empty and not empty, or neither empty nor not empty: [the word emptiness] is, however, used in conversation as a conventional designation». [Huntington, 1989, p. 207]

В переводе на русский:

Нет ничего, что должно называться пустым или непустым, и нет ничего, чтобы называться и пустым и непустым, и нет ничего, чтобы называться ни пустым, ни непустым: [слово пустота], тем не менее, используется в речи как условное обозначение.

Вот тибетская версия этой же строфы⁹⁷:

/stong-ngo-zhes-kyang-mi-brjod-de/ /mi stong zhes kyang mi bya zhing/
/gnyis dang gnyis min mi bya ste/ /gdags pa'i don du brjod par bya/

В переводе на русский⁹⁸ ее смысл таков:

/не говори ни «пустой предмет»/ ни «непустой» / ни «оба» и «ни то ни другое» / [эти слова] должны использоваться в речи в качестве условных обозначений/

Как видим, Нагарджуна подчеркивал, что говорить о существовании или несуществовании *пустоты* в смысле четырех онтологических альтернатив *чатушкотики* с точки зрения мадхьямаки недопустимо, ибо «пустота» есть лишь наименование, не имеющее под собой никакого субстрата. Чандракирти, комментируя эти строки в «*Прасаннападе*», обращал на это особое внимание и подчеркивал *номинальный, приписанный* смысл *шуньяты*. Когда он говорил: «Мы ничего не говорим об этих вещах», то как раз имел в

⁹⁷ Транслитерация приводится по [ММК, 2000].

⁹⁸ Перевод с тиб. И. Урбанаевой.

виду отсутствие какого бы то ни было онтического содержания в таких понятиях, как *Татхагата*, *нирвана*, *пустота*. Но в то же время, как он объяснял, «невозможно понять практику [бодхисаттвы] как она есть, без того чтобы говорить об этом». «Поэтому мы базируемся прочно на условной истине посредством процесса приписывания значений, и мы говорим ‘пустой’ и т. д., как диктуют конвенции, в соответствии с конкретными нуждами тех, кто нуждается в наставлениях...», – пишет Чандракирти (PSP, 444–445. Цит. по: Huntington, 1989, p. 65). Поэтому при обязательной опоре на относительную истину – истину мирских конвенций, должна, по мысли Чандракирти, изучаться тема *пустоты*. И, обращаясь к словам Нагарджуны: «Ничто не может быть названо ‘пустым’, потому что существует, или ‘непустым’, потому что не существует: это есть Срединный Путь», он подчеркивает, что при объяснении пустоты должен искусно использоваться философский язык.

Как утверждает с достаточным основанием Хантингтон, Чандракирти критикует йогачаринов именно за неискусное использование языка. Иначе говоря, суть контroversы – не в онтологическом или эпистемологическом их расхождении между собой. Ибо говорить о существовании или не-существовании субстрата пустоты, как и любого другого феномена, с точки зрения Будды не имеет никакого смысла. Нагарджуна в «*Ратнавали*» (РВ, 2.4.) приводил слова Будды:

Мудрым установлено, что видимое, слышимое и другое
Не являются ни истинным, ни ложным,
И если есть мнение, то есть и противоположное ему.
Но они оба – ничто с точки зрения высшей истины [РВ, 2000, с. 167].

Этим объясняется, почему Чандракирти не считал нужным напрямую доказывать отсутствие субстрата и выдвигать навстречу йогачаринам свои контраргументы, а пользовался методом доведения до абсурда тезисов оппонента и таким способом показывал, что те канонические учения из Слова Будды, которые йогачарины считают сутрами окончательного, или прямого, смысла (*нирартха*; *nges don*), в действительности являются сутрами, которые подлежат интерпретации (*неяртха*; *drang don*), а сутры праджняпарамиты, которые с точки зрения йогачары считаются сутрами, нуждающимися в интерпретации, являются в действительности сутрами прямого смысла. Иначе говоря, прямой и окончательный смысл имеет

только учение об отсутствии сущности у всего сущего, т. е. учение о бессамостности и пустоте. А все учения, где говорится о сущем как существующем и обладающем сущностью, природой, признаками и т. п., – это относительные учения, подлежащие интерпретации. В сутре «*Царь самадхи*» было сказано:

[Главная мысль] множества учений всех Будд –
Сколько бы [их ни было] проповедано –
Отсутствие сущности у всех дхарм.
Если люди, которые сведущи в идеях,
Обучились этому предмету, то
Без труда обретают [18] свойств Будды [цит. по: МА, 2004, с. 180].

В отличие от мадхьямиков, йогачарины, отталкиваясь от учений, изложенных Буддой в сутре «*Самдхинирмочана*» и в «*Ланкаватара-сутре*», утверждали, что высказывавшиеся в них Буддой слова о том, что сущее – это сознание, и что Три Мира творятся сознанием, имеют прямой смысл. Также методом доведения до абсурда Чандракирти в «*Мадхьямакаватаре*» (6.92–93) показывает бессмысленность йогачаринского отрицания внешних феноменов и признания за сознанием истинного существования, поскольку это приводит к уничтожению двух истин и уничтожает сам предмет йогачары и делает бессмысленными их усилия [МА, 2004, с. 174–175]. С точки зрения логики является, по словам Чандракирти, столь же правомерным, как утверждение «мир является лишь сознанием», его реверс: «сознание является всего лишь миром». Так, в тибетской версии «*Мадхьямакаватары*», в строфе 92 шестой главы (МА 6.92ab) говорится:

/gzugs-med-na-ni-sems-yod-ma'dzin-zhig/
sems-yod-nyid-na'ang-gzugs-med-na'dzin-zhig/ [МА, эл. ресурс].

Что в переводе означает:

Если форма не существует, то тогда не цепляйся за ум;

А также, если ум существует, то тогда не цепляйся за несуществование формы.

При анализе смысла данной строфы нужно понимать, что Чандракирти критикует не онтологию йогачары как таковую, а именно йогачаринскую терминологию за неискusstное – с точки зрения сотериологической цели – использование онтологического языка. Он напоминает (МА 6.92cd), что в сутрах праджняпарамиты

Будда обоим – форме и сознанию отказывает в существовании, т. е. в самосушем существовании согласно собственной внутренней природе, а в абхидхарме форма и сознание – все пять *скандх* – подробно описываются с точки зрения анализа собственных и общих признаков. Иначе говоря, кажется, что праджняпарамита противоречит абхидхарме. Мадхьямака, в понимании Нагарджуны и Чандракирти, умело использует в сотериологических целях две истины и связанную с ними терминологию. Йогачарины же, как следует из критики Чандракирти, недостаточно искусны в этом. В строфе 81 шестой главы (МА 6.81) Чандракирти говорит:

/ji-ltar-khyod-kyis gzhang-dbang dngos-'dod-ltar/
kun-rdzob-khyang-ni bdag-gis khas-ma-blangs/
'bras-phyir 'di-dag-med-khyang-yod-do-zhes/
'jig-rten-ngor-byas-bdag-ni smra-bar-byed/ [МА, эл. респурс].

В переводе:

Так же, как вы, [йогачарины, объекты], *зависимые от другого (шен-ванг)*, признаете существующими в действительности,

Мы, [мадхьямики.] не принимаем [их] даже как относительное.

Но ради Плода, хотя они не существуют, мы говорим о них

как о [вещах] существующих, сообразуясь с мирским опытом.

Пожалуй, эта строфа ясно указывает на то, что для Чандракирти абсолютная и относительная истина были, скорее, не уровнями Бытия и не аспектами реальности, а умелым средством обучения Пути просветления и достижения Плода. И в этом смысле я считаю возможным говорить об «опустошении» онтологии прасангиками, при этом помня о том, что не следует впадать в нигилизм при понимании того, как это «опустошение» достигается, а также не следует преувеличивать прасангиковскую онтологию, приписывая в ней вещам статус *истинного* существования. Ибо существование признается Буддой лишь постольку, поскольку ради достижения миром Плода он «не спорит с миром», как говорится в цитате⁹⁹, приводимой Чандракирти в *бхашье* [МА, 2004, с. 165].

⁹⁹ Цитата, приводимая в *бхашье* к строфе 81 шестой главы, содержится в «Самдхинирмочана-сутре» (22, 64.103) и в «Прасаннападе» (PSP, 370).

Глава 2. Корни доктрины и практики «мгновенного» пути в китайском буддизме

2.1. Синификация буддизма и китайские истоки интерпретации буддизма как «мгновенного» пути просветления

Многие синологи и специалисты по дальневосточному буддизму отмечают, что в процессе адаптации буддийских философских доктрин и духовных практик к особенностям традиционного китайского мировосприятия, менталитета, языка и социокультурной среды в Китае с буддизмом произошло то, что получило название «китаизация» или «синификация» [Nakamura, 1971; Lai, 1983; Buswell, 1990; Holt, 1995; Adamek, 2007; Tan, 2008; Liebenthal, 1952; Zürcher, 2007; Lancaster, 2012; Ху Ши, 2004 и др.]. Синологические данные говорят о том, что появление буддизма в Китае встретило поначалу серьезное сопротивление со стороны массового сознания и элиты, а также и государства. Э. Цурхер приводит сведения о том, что в среде китайской интеллигенции шли оживленные дебаты, связанные с буддизмом. Они начались еще в эпоху Хань (206 г. до н. э. – 220 г. н. э.). Анализ их содержания по китайским источникам, изложенный в пятой и шестой главах книги «*Buddhist Conquest of China*» Цурхера, позволил ему выявить по вопросу о том, как происходила «трансплантация» буддизма, несколько основных форм китайского реагирования на буддизм. Некоторые китайские авторы давали абсолютно негативный ответ: поскольку буддизм является варварским вероучением, к тому же требующим признания силы, превосходящей силу императора, он должен быть запрещен. Другие позиции выражали различные уровни приспособления буддизма за счет интерпретации буддийских идей в духе даосизма. Например, буддийское понятие *нирвана* (кит. *ниепан*) было истолковано в духе учения о *не-деянии* Лао-цзы и других китайских философов [Zürcher, 2007, p. xiv].

В последней главе книги Цурхера описывается буддо-даосский конфликт, имевший место уже на этапе ранней истории буддизма в Китае. Но и в последующем история буддизма в Китае была далека от гармоничного сосуществования индо-буддийских доктрин и практик с китайскими традициями. Государство также не только не

покровительствовало буддизму до некоторых пор, но даже, по словам Х. Накамуры, вело с ним войну, и буддизм, проиграв в этой войне, на китайских условиях был вынужден адаптироваться к среде [Nakamura, 1964]. И в доктринальном, и в практическом плане буддизм претерпел в Китае столь значительные трансформации, что, пожалуй, можно согласиться с Линдой Холт, когда она утверждает: «В известном смысле буддизм никогда не был принят в Китае. По крайней мере, в его чистой индийской форме» [Holt, 1995, эл. ресурс]. Именно разительное отличие китайского буддизма от буддийских традиций в Индии и Тибете дает основание буддологам говорить о том, что это совершенно другой буддизм, новая религия, родившаяся под влиянием индийского буддизма, но являющаяся продуктом китайского духа. Более того, исходя из этой глубокой специфики китайского буддизма появилась ныне ставшая довольно распространенной концепция о том, что существует «много буддизмов». Одним из первых ее сформулировал известный немецкий историк китайского буддизма Вальтер Либенталь, посвятивший ряд исследований изучению глубокой специфики китайского буддизма [Liebental, 1952, 1950, 1956].

Если говорить о причинах того, почему буддизм подвергся в Китае такой большой деформации, то тому есть множество причин, в том числе специфический китайский национализм и консерватизм, который противился проникновению любых чужеземных учений в Китай. Для Китая буддизм как чужеземное учение и как религиозный институт в том виде, в каком он возник и развивался в Индии, где король должен был проявлять почтение по отношению к монаху, будь он даже беглым рабом, был неприемлем. Более того, древние традиции Китая сопротивлялись возникновению монашества как особой социальной группы. Китайская элита препятствовала появлению буддийской сангхи, а без сангхи буддизм, как известно, не может существовать в качестве живой традиции.

Многообразные антибуддийские аргументы сводились в основном к тому, что буддизм – это «варварское учение», пропагандирующее асоциальное и в высшей степени аморальное поведение, противоречащее принципам конфуцианства, являющее собой насилие над естественной природой, и что буддизм бесполезен для государства [Zürcher, 2007, p. 255–256].

Из множества антибуддийских аргументов, которые по китайским историческим источникам приводит Цурхер в своей книге, наиболее прочные предубеждения против буддизма в Китае были связаны с китайским национализмом. Тот специфический китайский национализм, который тесно связан с устойчивыми основаниями древней китайской цивилизации и с традиционным китайским мировоззрением [см.: Васильев, 1989], прочно сохранявший свои позиции на протяжении всей китайской истории, активно проявлялся в эпоху Хань, в самые первые века распространения буддизма в Китае, и в более поздние периоды. Анализ некоторых характерных конфуцианских положений приводит Цурхера к такому выводу о природе этого специфического китайского национализма: «Контраст между китайской и «варварской» культурой идет глубже превосходства одной системы или доктрины над другой: это фундаментальное различие в природной конституции, или расе» [Zürcher, 2007, p. 265].

Это положение о том, что народы пяти сторон имеют свою природу, которая не может быть изменена, приводится уже в «*Ли цзи*» – тексте, имевшем огромное значение для переосмысления архаического наследия. Комментатор «*Ли цзи*» Шенг Хуан (127–200) объяснял это положение об отличии китайцев по природе от других местными «соками земли» и писал: «Врожденная природа китайцев чиста и гармонична, она в согласии с альтруизмом и справедливостью». И в этом, как он полагал, была причина того, что китайские мудрецы проповедают своему народу «доктрину изначального единства природы и дифференциации посредством практики». Тогда как «жители других стран наделены твердой и упрямой натурой, исполнены пагубных желаний, ненависти и насилия». И это «причина, по которой Шакьямуни строго ограничивает их с помощью пяти запрещающих правил (для мирян)» [цит. по: Zürcher, 2007, p. 265]. Этот специфический китайский национализм стал одним из главных препятствий при восприятии буддизма китайцами.

В пятой главе своей книги Э. Цурхер подробно рассмотрел различные виды антибуддийской аргументации в рамках общего антиклерикализма китайской аристократии, основанного во многом на конфуцианских представлениях. В шестой главе он освещает раннюю историю буддо-даосского конфликта, излагает те теоретиче-

ские аргументы, которые, родившись в среде даосских интеллектуалов, стали если не с самого начала, то, по крайней мере, с начала IV н. э. пропитываться сильными антибуддийскими, антииноземными, националистическими настроениями и играли важную роль в дебатах против буддизма вплоть до монгольской династии [Ibid., p. 288].

Речь идет о буддо-даосской контроверзе особого рода, которая впервые проявилась в начале IV в. Ее истоком стала появившаяся в середине II н. э. теория, согласно которой буддизм есть не что иное, как доктрина, проповеданная Лао-цзы после его отправления в Западный край с целью «обращения варваров» (*хуаху*). В III в. эта теория была изложена неким Си Цзинем в тексте под названием «*Хуа ху цзин*», однако позже появилось очень много различных редакций и версий этой книги, а также одноименных сочинений [Торчинов, 1993]. Это не может не свидетельствовать о популярности в Китае представлений, выраженных в ней.

Согласно Е. А. Торчинову, представление о Будде как прибывшем в Индию Лао-цзы или как ученике Лао-цзы восходит ко времени правления императора Шунь-ди (126–145 гг.). То есть к самому раннему периоду распространения буддизма в Китае. А это ставит под сомнение традиционное мнение, что теория *хуаху* возникла в даосских кругах для указания на вторичный характер буддизма как даосизма, «адаптированного для варваров». Он считает, что нет никаких оснований считать, что ханьские даосы были как-то заинтересованы в этой теории. По его мнению, ее создали сами буддисты. Эта теория понадобилась буддистам для утверждения буддизма в Китае, а затем она стала им не нужна, и тогда ею воспользовались даосы как оружием против идейного врага [Торчинов, 1993].

Нам кажется более убедительной позиция Цурхера. Она вполне согласуется с представлением о том, что даосизм стал национальной религией и, более того, национальным мировоззрением китайцев, следовательно, даосы как раз могли быть заинтересованы в этой националистической теории.

В теории *хуаху* утверждалось, что буддизм – это ««разжиженный» и «низкокачественный» даосизм, приспособленный к нуждам нецивилизованных народов и даже преследующий в их отношении разрушительную цель» [Zürcher, 2007, p. 290]. Среди легенд быто-

вал даже миф о том, что Лао-цзы был якобы отцом Сиддхарты [Чебунин, 2009, с. 36]. Эта китайская теория *хуаху* о происхождении буддизма от даосизма была подхвачена более поздними китайскими авторами. Э. Цурхер приводит подробные выдержки из их текстов. В некоторых из них утверждалось, что Лао-цзы, уйдя на Запад, стал там Буддой [Zürcher, 2007, p. 290].

Э. Цурхер не считает, что *хуаху* служила антибуддийской стратегией с самого своего возникновения. Напротив, поначалу, когда китайцы еще плохо разбирались в доктринальных тонкостях буддизма, легенда об идентичности Лао-цзы и Будды делала чужеземное учение привлекательным для китайцев – настолько, что они стали почитать обоих мудрецов. К этому самому раннему периоду относится, очевидно, миф о «совпадении двух в одном», о котором говорит А. И. Кобзев. Лишь позднее, после появления сочинения «*Хуа ху цзин*» («*Канон о просвещении иноземцев Лао-цзы*»), инициировавшего более поздние тексты в развитие идеи *хуаху*, она стала использоваться даосами как оружие против буддизма в их никогда не ослабевавшей борьбе. Даосы опровергали аутентичность буддийского учения, к тому же возникла дискуссия по поводу датировки дат жизни Будды и Лао-цзы [Чебунин, 2009, с. 36].

Среди дуньхуанских открытий обнаружилось два манускрипта, вошедших в Фонд Пелльо (Pelliot 4502 и Pelliot 3404). Они содержат также истории в духе *хуаху*. В одном из них говорится, что Будда был учеником Лао-цзы по имени Ин Си, которому Лао-цзы поручил вести проповедь, и «хотя он не достиг совершенства, но все же был мудрецом» [Zürcher, 2007, p. 302]. В другом, как и в более поздней версии «*Фоцу лидай тонгцай*»¹⁰⁰, говорится, что Ин Си, очевидно, не был рожден как Будда в Капилавасту, а превратился в Будду благодаря Лао-цзы [Zürcher, 2007, p. 303]. Эти истории о Лао-цзы (или Ин Си), обращавшем варваров и ставшем Буддой, связываются с Центральной Азией, в частности с Хотаном¹⁰¹. Здесь явно напрашиваются параллели с уже упоминавшимися Б. И.

¹⁰⁰ Это исчерпывающая запись истории будд и патриархов.

¹⁰¹ Была и еще одна теория, по которой Лао-цзы стал Махакашьяпой, одним из главных учеников Будды Шакьямуни, возглавившим сангху Будды после его ухода. Цурхер считает, что это была ответная реакция буддистов на измышления даосистов.

Кузнецовым сведениями о центральноазиатском Будде, приходившем задолго до Шакьямуни и связанном с бон. Очевидно, эти легенды о буддах небуддийского происхождения, создававшиеся в рамках местных представлений, служили как формой адаптации местной духовной традиции к буддизму, так и сознательного уменьшения специфики Учения Будды Шакьямуни и его интеллектуального и духовного превосходства.

Различные версии *хуаху* объединяет характерная интерпретация буддизма как учения, применявшегося Лао-цзы/Буддой не для того, чтобы спасти западных варваров и освободить их от уз сансары, а чтобы посредством практик аскезы и послушания привести их к покорности и ослаблению или даже чтобы уничтожить их. Эта характерное для *хуаху* восприятие буддизма с позиций китайского национализма, во-первых, как иноземного учения и в силу этого несущего в себе отрицательную ценностную валентность, во-вторых, как учения, пригодного для усмирения «варваров», остается, по-видимому, устойчивым признаком китайского отношения к буддизму и после занятия им своей ниши в китайской цивилизации.

Что касается буддийской апологетики в связи с конфуцианскими аргументами, то первым трактатом, написанным китайцем в защиту буддизма в полемике с конфуцианскими оппонентами, стал трактат Моу-цзы «*Ли хо лунь*» («*Трактат о разрешении сомнений*»), написанный в конце династии Восточная Хань. В нем, как отмечают его исследователи [Янгутов, 1986; Чебунин, 2009; Прушенова, 2010 и др.], в полной мере отразилась противоречивая ситуация раннего периода распространения буддизма и ясно выражена основная стратегия его адаптации – приспособление к местным традициям. Таким образом, апологетика буддизма заключалась, главным образом, в такой интерпретации буддизма, которая не противоречила бы ни конфуцианству, ни даосизму. Согласование буддийских доктрин и практик с традиционными китайскими учениями стало ведущей стратегией китайских буддийских авторов в условиях вынужденной адаптации буддизма к условиям китайской интеллектуальной и духовной среды. Эта стратегия и породила такой феномен как *китайский буддизм*. Но помимо сознательно разрабатываемой китайскими буддистами методологии интерпретации и перевода буддийских текстов в соответствии с китайскими миро-

воззренческими и мыслительными традициями, сама по себе глубокая мировоззренческая специфика и особенности китайского менталитета явились другим главным фактором, непроизвольно повлиявшим на китаизацию буддизма.

Речь идет о том, что традиционный китайский менталитет радикально отличался от индийской формы мысли и духовности. Традиционная система китайского мировоззрения развивалась путем, отличным от индийского. А традиционный китайский менталитет с его практицизмом и превалирующим интересом к конкретным вещам отличался от индийского стиля мышления – философски утонченного, интроспективного, логически и метафизически развитого, глубоко созерцательного и религиозного, как его характеризуют, в частности, Д. Т. Судзуки, Х. Накамура, Ху Ши и другие буддологи, придающие большое значение особенностям национального менталитета в процессе распространения буддизма в разных социокультурных средах [Судзуки, 2002, с. 121–135; Nakamura, 1964, p. 141–174; Ху Ши, 2004 и др.]. Одним из первых на значение специфики китайского менталитета как одного из главных факторов синификации буддизма указал Д. Т. Судзуки. Так, в «*Очерках о дзэн-буддизме*» он писал:

«Когда буддизм со своими типично индийскими диалектикой и образностью впервые попал в Китай, он, должно быть, ошеломил китайское сознание. Взгляните на изображения индийских божеств, многоглавых и многоруких, – такое никогда не могло прийти в голову китайцам, да и практически ни одному народу, кроме индийцев. Подумайте о богатой символике, которой наделен чуть ли не каждый персонаж буддийской литературы. Математическая концепция бесконечностей, желание Бодхисаттвы спасти мир, великолепное убранство сцены перед появлением Будды – эти и многие другие элементы не только в общих чертах, но и в деталях отличаются смелостью и в то же время точностью, парением в облаках, но и уверенностью в каждом шаге, и они наверняка должны были поразить практичных и трудолюбивых китайцев» [Судзуки, 2002, с. 114].

Другой буддолог, придававший особое значение различию мыслительных традиций разных народов в восприятии буддизма, Хаджиме Накамура, в своей книге «*Ways of Thinking of Eastern Peoples India-China-Tibet-Japan*» отмечал такие общие особенности индийской мысли как «акцент на универсалиях», «любовь к отрицательному выражению-привязанность к абсолютно негативному-

притяжение к непознаваемому», «минимизация индивидуальности и специфических характеристик», «концепция единства всех вещей», «статическое качество универсальности», «отрицание обыденного представления о времени», «этика недвойственности собственного «я» и других «я»», «преодоление границ национального и расового сознания», «отсутствие естественно-научной составляющей в концепции истины», «развитие внутренней науки», «метафизичность индийской мысли: стремление к трансценденции этого мира и Бога» и др. [Nakamura, 1964, p. 41–174]. Для китайцев же, по его мнению, характерны: «акцент на конкретном – конкретное выражение концептов, объяснение концептов посредством воспринимаемых символов, объяснение посредством диаграмм»; «неразвитость абстрактного мышления», проявляющаяся в «отсутствии сознания универсалий», в «нелогическом вербальном выражении и мышлении», «отсутствии использования общих законов; принятии индийской логики в искаженной форме; антилогический характер дзэн-буддизма»; «подчеркивание частных – объяснение на основе частных примеров; развитие описательного знания частных»; «консерватизм, выраженный в возвеличивании древности – значение, придаваемое прошлым событиям; преемственность классического образа мышления; неразвитость свободной мысли; традиционный характер учености»; «любовь к внешнему конформизму», «тенденция практичности – антропоцентризм; мирская тенденция в религии; неразвитость метафизики»; «индивидуализм – тенденция эгоизма»; «уважение к иерархии и статусу, формализм в поведении, расовая гордость и почитание родословной, поражение религии в борьбе против государства»; «согласие с природой, взаимосвязь Человека и Неба»; «согласование и гармонизация разных тенденций – абсолютный характер бытия; признание всех еретических доктрин; синкретизм в рамках буддизма» [Ibid., p. 175–294].

О специфических чертах китайского менталитета, вызвавших соответствующие особенности китайского буддизма, пишут и российские синологи Л. С. Васильев, А. А. Маслов, Е. А. Торчинов, Л. Е. Янгутов. Так, А. А. Маслов отмечает, что прагматизм китайского сознания повлиял на формирование такой черты китайского буддизма, как его утилитаризм [Маслов, 2004]. Об особом практицизме китайского мышления, который культивировался веками с самых ранних этапов китайской цивилизации и усилился настоль-

ко, что превратился в стереотип национального сознания китайцев, подробно пишет Л. С. Васильев в главе «Специфика мысли и системы мышления (Древнекитайский менталитет)» своей монографии «Проблемы генезиса китайской мысли» [1989]. Социально-политический и этический прагматизм стал в Китае «основой основ» национального характера, «первым и главным признаком», «чему не помешали ни мистика и метафизика рубежа Чжоу и Хань, ни религиозный даосизм и буддизм эпохи империи» [там же, с. 246]. В основе этого стереотипа лежали принципы социальной гармонии, демифологизированные и демистифицированные, освобожденные от опосредующей роли религии. Практицизм китайского мышления проявлялся в подчеркнутом предпочтении конкретного абстрактному, в стремлении уйти от умозрительных теорий, если только в них не было жизненной необходимости [там же, с. 247].

И, хотя буддизм является едва ли не самой практической философией в сравнении с другими системами мысли, его особый практицизм, который был воспринят тибетцами и монголами, был ориентирован, в отличие от замкнутого на *этой* жизни традиционного китайского прагматизма, на расширение пространственно-временных масштабов человеческой практичности за пределы *этой* жизни. Поэтому он пришел в противоречие с китайской духовной традицией, сфокусированной на потребностях конкретного социополитического бытия. И по этой причине раннесредневековое китайское общество, устойчивое за счет крайней консервативности и невосприимчивости новаций, воспротивилось проникновению буддизма. В течение многих столетий шли межрелигиозные дебаты [Garrett, 1994, 1997; Tan, 2008]. Вместе с тем, когда китайская интеллектуальная элита получила доступ к индийским первоисточникам, содержание Учения Будды оказало на них ошеломляющее воздействие. Китайский буддолог Ху Ши пишет так о ситуации распространения индийского буддизма в Китае:

«Китайская ментальность отличается практичностью и стремлением избежать метафизических спекуляций. Все религии и философские системы Древнего Китая лишены фантастичности, тончайшего логического анализа и гигантской архитектурной структурности, свойственных всей религиозной и философской литературе Индии. Когда Китай вступил в тесные отношения с Индией, он был потрясен мощью религиозного рве-

ния и гениальностью индийской нации. Китай признал свое поражение и согласился со своим полным порабощением» [Ху Ши, 2004].

Китайская система мировосприятия и мышления настолько разительно отличалась от индийской, что перевод индийских буддийских текстов стал проблемой не столько передачи буддийских терминов в китайском языке, организованном в принципе иначе, чем санскрит, сколько проблемой трансляции на язык китайского мировоззрения и культуры целой системы совершенно иного мировоззрения, несравнимо более глубокой философии и непривычной духовной практики бодхисаттв, для чего в китайской системе мировидения даже не было понятий, сколько-нибудь подходящих для этой цели.

Все эти особенности традиционного китайского менталитета, отличающие китайцев от индийцев и других азиатских народов, в том числе тибетцев и монголов, не могли не повлиять на процессы восприятия и усвоения ими буддизма, его философских доктрин, сотериологических целей и нравственных идеалов, в том числе буддийской идеи просветления и махаянского идеала бодхисаттвы. Более того, они стали «китайским вызовом буддизму» [Тан, 2008], тем более что благодаря даосизму и конфуцианству китайцы располагали собственной мировоззренческой терминологией и философским пониманием того, что выходило за рамки повседневной жизни, а также своей системой традиционных ценностей, служившей опорой семье и обеспечивавшей стабильность общества. Благодаря усилиям великих переводчиков были разработаны специальные методы передачи буддийских понятий и концепций для китайских слушателей и читателей [Ленков, 2006; Хабдаева, 2013; Янгутов, 2018]. В процессе перевода санскритских текстов наряду переводчик должен был совмещать наряду с искусством собственно перевода также умение интерпретировать и адаптировать буддийские идеи и понятия к китайскому социокультурному пространству. Поэтому в Китае разрабатывались специальные методы перевода. Так, на первоначальном этапе это был метод «гэ-и», использовавший наличные мировоззренческие и лингвистические ресурсы Китая. Российский синолог А. К. Хабдаева так характеризует его:

«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 ки тайской 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» [Хабдаева, 2013, с. 47].

Позднее в Китае стала распространенной такая практика, когда в китайские буддийские тексты их авторы стали вводить понятия традиционной китайской философии «не в качестве эквивалента буддийских понятий, а в их самостоятельном значении», что свидетельствовало о происшедшей трансформации буддизма на китайской почве [Янгутов, 2018, с. 237].

Любой перевод – это не просто перевод с одного языка на другой, но также перевод из одной системы мировидения в другую. Тем более это было верным для Китая, где «всякий перевод по необходимости оказывался интерпретацией» [Солонин, 2001, эл. ресурс], но при этом часто интерпретация вносила в буддийские понятия несвойственную ранее коннотацию. Нередко акценты делались на тех элементах буддийской философии и практики, которые не получили значительного развития в исходной индийской традиции.

Герменевтика, т. е. применение определенных техник и средств для интерпретации текстов, на ранних стадиях китайского буддизма была настолько важна, что, по словам исследователя китайской герменевтики, Дэвида В. Чэппела, каждая из форм китайского буддизма имела, по крайней мере, три герменевтические ориентации или фазы. Он пишет:

«В разное время и по-разному каждая из этих традиций подходит к манускрипту, стремясь либо (1) найти толкование, субъективно удовлетворяющее и разрешающее кризис, либо (2) интегрироваться с устоявшейся традицией, либо (3) систематически распространять новую религию» [Chappel, 1988, p. 175].

Чэппел демонстрирует эти три герменевтические ориентации на примере «нормативного» буддизма, школы Чистой Земли и чань. Не вдаваясь сейчас в подробности названных китайских герменевтических ориентаций, замечу, что в данный момент для нас существенно то, что китайский буддизм формировался во многом под влиянием сознательно применявшихся герменевтических методов, которые приводили к определенным коннотационным сдвигам. К. Ю. Солонин обращает внимание на то, что трансформация исходной коннотации имела место в китайском буддизме в отношении ряда онтологических представлений буддизма, например, понятия *таковости* (*tamxama*; de-bzhin-nyid). По его мнению, специфически китайскую коннотацию получила и буддийская концепция сознания. Он пишет:

«Достаточно лишь беглого знакомства с текстами китайского буддизма для того, чтобы увидеть, что эта религия весьма отличается от своего индийского прототипа. Речь не идет о том, что в китайском буддизме появились новые концепции по сравнению с индийским, они сохранились, но смысл их изменился, зачастую радикальным образом» [Солонин, 2001].

Судзуки подчеркивал, что в ранних китайских биографических буддийских хрониках наблюдается «значительный численный перевес комментаторов, толкователей и философов над переводчиками и так называемыми адептами дхьяны» [Судзуки, 2002, с. 125]. На начальном этапе распространения буддизма в Китае интеллектуальная ассимиляция буддийских доктрин была даже более важна, чем собственно переводческая работа. Но китайские буддисты, в отличие от индийских, не имели опыта философско-аналитической работы и «никакой интеллектуальной системы, достойной внимания, за исключением этики», «смелость и тонкость махаянской философии ошеломила китайцев» [Там же, с. 124]. Китайцы столкнулись с тем, что буддийские философские доктрины являются не только глубокими и сложными, но также противоречат одна другой. «Если бы ученые погрузились в глубины буддийской мысли,

они должны были бы как-то разобраться в этой путанице», – пишет Судзуки. И действительно, ряд буддийских философов Китая отдал дань доктринальным сложностям буддизма. Но подлинно китайским способом примирения разных доктрин Слова Будды, является, как считает Судзуки, дзэн, ставший благодаря Бодхидхарме (ум. в 528 г.) «буддизмом Китая». Но если учение Бодхидхармы было еще окрашено в индийские тона, то благодаря Хуэй-нэну (637–713), шестому патриарху после Бодхидхармы, дзэн обрел, по словам Судзуки, «целиком китайскую форму», и он «был единственной формой, в которой китайское сознание могло усвоить, принять ассимилировать буддийскую доктрину просветления» [Там же, с. 127, 131]. Историки, исследовавшие распространение буддизма в Китае и становление чань, подчеркивают, что чань стал результатом длительного приспособления буддизма к китайскому менталитету, это происходило в течение нескольких веков, после того как он успел принять здесь множество форм [Дюмулен, 1994, с. 74]. Он возник в силу китайского практического интереса к индийскому учению о медитации, «на стыке классических школ махаяны и китайского даосизма» [Маслов, 2004], хотя и на «буддийской почве», на религиозно-философской основе махаянских сутр [Дюмулен, 1994; Судзуки, 2002, 2004, 2005 и др.]¹⁰². Источником характерного для чань динамизма, практическим выражением которого является «мгновенный» путь, Дюмулен считает китайскую духовность, имея в виду прежде всего даосизм. Это «китайские дрожжи», добавление которых к буддизму махаяны вызвало «процесс брожения», в результате которого и появился чань, считает он [Дюмулен, 1994, с. 53].

Таким образом, благодаря специфически китайской интерпретации – под влиянием даосских представлений – буддийской идеи просветления она была преобразована в Китае в дзэн-буддизм. Судзуки подчеркивал, что дзэн является «естественным продуктом китайской почвы, куда, несмотря на многие неблагоприятные условия, был успешно перенесен буддизм» [Судзуки, 2002, с. 112]. По

¹⁰² Почти весь третий том «*Essays in Zen Buddhism*» Судзуки и значительные части двух предыдущих томов, как и его «*Manual of Zen Buddhism*», посвящены подробному рассмотрению влияния махаянских сутр на дзэн.

словам Судзуки, семя буддизма было заронено в прозаичную и практичную китайскую душу, и единственный путь, каким китайский гений проявил себя, начав внутренне усваивать буддийскую доктрину просветления, это было создание дзэн. Он высказал идею, что, в отличие от индийского, китайский ум, лишенный способности к сложным логико-философским выкладкам, а также богатого воображения и мистического переживания сверхъестественного – т. е. тех форм, посредством которых индийцами осваивался духовный опыт просветления Будды, был не склонен ни к умозрительной философии и логической аргументации, ни к созданию сверхъестественных образов, облегчающих постижение феномена просветления. Китайцы не восприняли ни «интеллектуальный метод философии шуньяты», ни «мистицизм индийских махаянистов. Дзэн, по словам Судзуки, – это китайский способ освоения идеи просветления, соответствующий китайской практичности и акценте на конкретном. Он поясняет этот тезис:

«Адепты дзэн, как правило, не тратят времени на вопросы и ответы и вообще не любят спорить. Их ответы всегда кратки и окончательны, они следуют за вопросом с быстротой молнии <...> Уммон (Юнь-мэн) однажды поднялся на кафедру и сказал: В этой школе дзэн слова не нужны; какова же тогда высшая сущность учения?» Задав этот вопрос, он простер вперед руки и без дальнейших замечаний сошел с возвышения <...> И для китайских буддистов это был единственный способ продемонстрировать внутренний опыт Будды – не интеллектуально или аналитически, не в сверхъестественной манере, но непосредственно в практике нашей жизни» [Судзуки, 2002, с. 123].

Пусть верно, что именно дзэн как никакое другое направление китайского буддизма выражает «китайский дух» и специфический китайский менталитет, но и другие школы китайского буддизма отмечены значительной степенью китаизации, в том числе даже те, что считаются китайскими аналогами йогачары и мадхьямики. В целом можно согласиться с тем, что школа чань является наиболее характерной школой китайского буддизма как буддизма китаизированного. Чань – это предельная форма китаизации буддизма, в содержательном отношении почти не имеющая ничего общего, за исключением самой сотериологической цели – просветления, с «материнским», индийским, буддизмом и его доктринальным ядром – учением о четырех благородных истинах, которое составляет

инвариантную сущность других направлений буддизма. Глубокое различие между «материнской» традицией и чань-буддизмом усматривается не только в «китайском» пренебрежении рационально-философской стороной – теорией *шуньяты* и доктриной зависимого возникновения, а также идеей длительной духовной эволюции в процессе перерождений и очищения кармы, но и в увлечении дхьяной и парадоксально-практической составляющей вместо рационально-логического дискурса и основанной на нем медитации.

Хотя привычным стало считать, что именно чань – это «лицо» дальневосточного буддизма, в действительности картина буддизма в Китае, в том числе *китайского* буддизма – буддизма, подвергшегося значительной трансформации под влиянием специфических китайских факторов, таких, как китайский национализм, традиционный китайский менталитет и способ мировидения, особенности китайского языка, значительно сложнее, чем история чань-буддизма.

С точки зрения некоторых буддологов чань – это лишь одна из главных субтрадиций «нормативного китайского буддизма» наряду с школами *тяньтай* и *Чистой Земли* [Chappel, 1988, p. 175]. «Нормативная традиция» китайского буддизма, или «канонический буддизм», в терминологии Д. Чэппела – это традиция, которая «тесно связана с переводами, изучением и систематизацией основных буддийских текстов», она «остается нормативной для всего последующего китайского буддизма», «ее основные писания были установлены к концу VI в.», она была определена и организована китайскими мастерами *винаи*, имеет мировоззрение, основанное на сутрах праджняпарамиты, и стандарты практики, определенные мастерами *винаи*» [Ibid., p. 177].

В связи с этим положением о «каноническом» китайском буддизме следует заметить, что китайский буддийский канон формировался во многом иначе, чем «материнский» махаянский канон и тибетский канон. «Когда мы посмотрим на способ, каким китайские переводы этих текстов были наименованы, упорядочены, каталогизированы и приведены в каноническую форму, мы легко можем идентифицировать отпечаток местных обычаев. В результате этого исследования ясно, что термин *Трипитака* не подходит для китайского буддийского канона», – пишет известный синолог и исследователь китайского буддийского канона Левис Ланкастер

[Lancaster, 2012, p. 237]. Китайский буддийский канон формировался в условиях диверсификации «буддизмов» и беспорядочной трансмиссии не только из Индии, но и, главным образом, из Центральной Азии и других регионов. Учитывая эти особенности распространения буддизма в Китае, Ланкастер обращает внимание на «странную ситуацию «открытости» канона для китайцев» [Ibid., p. 227]. Однако, как мы можем убедиться на материале исследования Ланкастера, эта «открытость» китайского канона является иной, чем «открытость» тибетского канона. Если тибетская каноническая открытость заключалась, прежде всего, в открытости канонических текстов для ревизии и редактирования с целью достижения аутентичной трансмиссии Учения Будды, то китайский канон является «открытым» в том смысле, что он открыт для обнаружения и включения в него неизвестных ранее текстов. Если у индийских и тибетских буддистов были классификационные схемы и теории аутентичности канонических текстов, то у китайских буддистов не было никаких заимствованных схем идентификации канонических текстов, получив тексты из всех линий буддизма, китайцы приняли их и создали канон, который можно назвать уникальным – по его впечатляющему объему и открытости. Создав самый обширный свод канонических текстов, китайцы не смогли справиться с фактом его внутренней противоречивости. Они пользовались лишь частью канонического материала, а не всем полностью. С самого начала у китайцев не было никакого плана и системы переводов. Каждый монах переводил то, чем он располагал, а если кого-то эти переводы не устраивали, то они отправлялись на поиски оригинальных текстов. Как пишет Е. А. Торчинов, «на основании этих фрагментарных и эпизодических переводов и компиляций первые китайские буддисты были вынуждены формировать свое представление о буддизме как целом» [2000, с. 177].

Верно, что в формировании китайского буддийского канона особую роль играли тексты *винаи* и *праджняпарамиты*. Правда, первыми буддийскими текстами, получившими распространение в Китае, были тексты абхидхармы. Их перевел Ань Шигао еще в первой половине II в. н. э. Но они, вследствие их хиньянской сотериологической направленности, остались невостребованными, а очень популярной на первоначальном этапе была праджняпарамитская литература. Именно на ее основе, как подчеркивает Л. Е. Янгутов,

были сформированы шесть школ и семь направлений» (*люэцяцицзун*) раннего буддизма в Китае. «А в период династий Вэй (221–265) и двух Цзинь – Западной (265–316) и Восточной (317–420) были привезены и частично переведены тексты основных направлений буддизма, сформировавшихся в Индии. На их основе сформировались иные, помимо *люэцяцицзун*, направления и течения, имеющие в фокусе своего внимания свои «излюбленные тексты» [Янгутов, 2011, с. 19].

Если и есть основания говорить о «каноническом буддизме» в Китае, то, очевидно, это понятие приложимо к совокупному содержанию самого китайского буддийского канона, либо к школам и направлениям первоначального этапа становления китайского буддизма, когда наблюдался преобладающий интерес к праджняпармитским сутрам. Однако ни в начальный период, ни в последующем эти течения и возникшие позднее собственно китайские буддийские школы не опирались в формировании своих философских основ и практик на весь корпус канонических текстов или даже на весь свод сутр. Они имели лишь некоторые предпочтительные тексты. Поэтому понятие «канонический буддизм», или «нормативная традиция», подразделениями которой, по мнению Д. Чэппела, являлись школы китайского буддизма – школа Чистой Земли и чань, выжившие во время танских гонений на буддизм, сохранившиеся по сей день и выражающие китайский дух буддизма в Китае, в действительности не имеет смысла применительно к ситуации китайского буддизма.

В Китае буддизм пережил *синификацию*, в процессе которой китайские буддийские школы формировались на далеко не полной базе первоисточников, в зависимости от субъективных предпочтений и китаизированных интерпретаций философских доктрин буддизма и его сотериологического содержания, а также фактора случайности (при выборе коренных текстов). Из индийской махаяны здесь прижились в трансформированном и переинтерпретированном виде только те доктрины и практики, которые отвечали прагматическому складу китайского ума, ориентированного на незамедлительное достижение высшей сотериологической цели – просветления в этой жизни.

Если говорить далее о факторах китаизации буддизма, то следует подчеркнуть лингвистический релятивизм. Очень большой про-

блемой, активно обсуждаемой сегодня, является вопрос о степени точности буддийских переводов на китайский язык. Необходимо принимать во внимание роль такого важного фактора китаизации буддийских учений, как специфика китайского языка. В нем не только не было терминов, адекватных для передачи буддийских смыслов [Солонин, 2001], но, более того, из-за значительных различий между китайским языком и санскритом, по мнению некоторых буддологов, китайские буддисты никогда не были способны понять индийский контекст буддийских трудов через китайские переводы [Sharf, 2002, p. 18, 21]¹⁰³. Эти языки принадлежат к разным языковым семьям: индийские языки – к индоарианской, китайский язык – к сино-тибетской. Индийские языки являются алфавитическими, китайский – моносиллабическим. П. Тан в монографии «*How Buddhism Became Chinese*» описывает «китайские вызовы буддизму», в том числе со стороны языка. «В лингвистическом отношении китайский язык является аналитическим, изолирующим, или коренным, языком, то есть таким, в котором слова являются неизменяемыми, а синтаксические связи указываются порядком слов. С другой стороны, индийские языки – это языки синтетические, фузиональные (соединяющие), флективные (имеющие склонения) [Tan, 2008, p. 45]. В силу этих существенных различий при передаче содержания буддийских учений с индийских языков на китайский неизбежно имеют место смысловые потери. Тончайшие нюансы, выражаемые высокофлективным языком санскрита, не передавались на китайском языке. На эти объективные трудности перевода индийских буддийских текстов указывал первый патриарх китайского буддизма и великий переводчик Дао Ань (312–385), подчеркивая, что переводчики должны сами очень хорошо понимать буддийскую доктрину и быть очень искусными в передаче смысла. Другой великий переводчик, последователь традиции индийского монастырского университета Наланда, Сюаньцзан, выделил «пять видов непереводаемых слов». Это, во-первых, сложные индийские термины, имеющие глубокий смысл, не под-

¹⁰³ О характере лингвистических сложностей перевода, связанных с особенностями китайского языка, и о развитии техники китайских переводов см.: [Zürcher, 2010, p. 11; Tan, 2008, p. 44–45; Янгутов, 2007, с. 35, 37, 40, 42, 52].

дающийся простому определению, например *дхарани*. Во-вторых, полисемические слова, например термин *бхагават*. Сюаньцзан указывает, что он имеет шесть значений, и все они интегрируются в сложном смысле термина. В-третьих, индийские термины, не имеющие эквивалентов в китайском языке, такие как названия растений, животных и т. д. В-четвертых, слова, традиционно транслитерируемые и транскрибируемые фонетически. Например, *аннута́ра*, *самья́к-самбу́дда*. В-пятых, специальные термины, которые теряют свой особый смысл при переводе. Например, хотя *праджня* означает мудрость, полный смысл этого термина как высшей мудрости постижения пустоты сохраняется только в случае, если этот термин транслитерируется [Тап, 2008, р. 46]. Западные исследователи считают эти особенности китайского языка, препятствовавшие адекватному переводу буддийских текстов, одним из «китайских вызовов буддизму».

На то, что не только традиционное мировоззрение, но и сам китайский язык служил препятствием для адекватного понимания буддийской философии и религии, обращали внимание и российские синологи [Алексеев, 1947, с. 453]. До того как Кумараджива¹⁰⁴ провел реформу техники китайского перевода, лингвистические особенности китайского языка были большим препятствием для адекватной передачи содержания буддийских текстов [Янгутов, 2007, с. 35]. Также следует учитывать еще одну особенность выполнения буддийских переводов на самом раннем этапе, когда распространявшие учение иностранные проповедники делали устный перевод, а их китайские двуязычные ученики записывали его в виде китайского текста. При этом иностранные мастера не могли проверить правильность текста, ибо за несколько лет пребывания в Китае им удавалось освоить лишь разговорный, но не письменный

¹⁰⁴ Кумараджива наряду с Ань Ши-гао, Парамартхой, Сюаньцзаном является одним из крупнейших переводчиков буддийской литературы на китайский язык, одним из наиболее известных авторов, положивших начало китайской мадхьямике. Он был выходцем из восточного Туркестана. Годы жизни не установлены однозначно: 344(350)–409 (431). Он оказал поистине революционное влияние на становление китайского буддизма. Его наиболее известные переводы – это «*Алмазная сутра*», «*Амитабхасутра*», «*Лотосовая сутра*», «*Вимакирти-нирдеша-сутра*», «*Муламадхьямака-карика*», «*Аштасахасрика Праджняпарамита-сутра*».

китайский язык со всеми бесчисленными стандартными терминами и техническими выражениями [Zürcher, 2010, p. 12].

Переводы Кумарадживы, сделанные им вместе с учениками, синологи считают «блестящими»¹⁰⁵ [Чанкова, 2007], называют их «образцами письменного стиля» [Zürcher, 2012, p. 22]. Его переводы вошли в китайский буддийский канон. А сам мастер и ныне почитается в Китае как «великий переводчик» [Weirong, 2007]. В процессе длительной работы над техникой перевода китайцам удалось, как считает Л. Е. Янгутов, создать переводы, которые «сумели донести содержание буддийских текстов удивительно точно и достоверно, несмотря на трудности и специфические особенности языка» [2007, с. 59].

Несомненно, переводы этих мастеров в прошлом имели огромное значение для развития китайской традиции буддизма. Вместе с тем сегодня китайские специалисты по истории буддизма, такие, как Шен Вайронг и Генри Шиу, полагают, что существует проблема адекватности китайских переводов. Китайские переводы индийских текстов часто не обеспечивали аутентичной передачи их смысла. Вайронг и Шиу в редакторском предисловии к монографической серии *Sino-Tibetan Buddhist Studies* пишут:

«Компаративное изучение китайских и тибетских переводов буддийских текстов может нам помочь также в исправлении ошибок, обнаруживаемых в китайских переводах. В сравнении с тибетскими, китайские переводы буддийских текстов часто изобилуют ошибками. Хотя в истории китайского буддизма были великие переводчики Кумаражива и Сюаньцзан, имелось также много выдающихся переводчиков, которые уступали им в мастерстве. По причине синтаксических и грамматических различий между санскритом и китайским даже переводы Сюаньцзана, когда сравниваем их с санскритскими оригиналами, иногда очень сильно отклоняются от оригинального сочинения. Это тем более верно в отношении других переводчиков, чьи труды уступают переводам Сюаньцзана» [Weirong, 2007, p. 7].

¹⁰⁵ О сути реформы Кумарадживы, благодаря которой удалось достичь максимальной, в сравнении с другими, точности передачи сути буддийских учений, см.: [Robinson, 1967, p. 79–88]. О значении постепенно сформировавшегося письменного языка, называвшегося «буддийский письменный китайский язык», как средства перевода и выражения буддийской философии см.: [Zürcher, 2010, p. 11].

При любой трансляции памятника чужой культуры имеет место герменевтический круг. Так же обстоит и с переводом индийских буддийских текстов на языки цивилизаций, далеких от культуры Древней Индии. Но китайские переводчики, похоже, применяли герменевтический подход так, что сегодня у некоторых синологов возникает сомнение в адекватности китайских переводов. Джонатан А. Силк, анализируя китайские переводы санскритских буддийских терминов, пишет: «Китайские переводы буддийских терминов часто обеспечивают то, что равнозначно другой интерпретации, которая тоже может вести нас к попыткам собственного понимания термина. Однако это на самом деле таит угрозу: как мы можем знать, что данный китайский термин на деле представляет данный санскритский термин?» [Silk, 2000, p. 270]. На конкретных примерах Силк приходит к обескураживающему открытию:

«Эта иллюстрация того, что, даже, вообще говоря, логически последовательный (стойкий, выдержанный) Сюаньцзан далек от полностью систематизированной и автоматической передачи, должна, я думаю, серьезно подорвать наше доверие к использованию китайских переводов для тонких терминологических исследований. Одним из следствий данного факта является необходимость быть очень осторожными при использовании или даже воздерживаться от того, чтобы полагаться на китайские переводы, которые не могут быть подтверждены индийскими или тибетскими параллелями» [Ibid., p. 272].

Правда, он оговаривается, что эта строгость относится к переводам индийской терминологии в текстах, а не вообще к исследованиям буддийской литературы или мысли. Тем не менее, его исследования подтверждают мысль Шена Вайронга и Генри Шиу о том, что сравнительные сино-тибетские исследования являются весьма актуальными в отношении научной ревизии китайских буддийских текстов и потребности в китайских переводах, более адекватных их индийским оригиналам.

Для изучения буддийской философии – как в историко-философском, так и в сравнительно-философском плане – принципиально важно иметь адекватные переводы индийских первоисточников. В особенности это касается переводов наиболее сложной философской доктрины буддизма, как она выражена в учении мадхьямики. В Китае последователи школы мадхьямика пользовались перево-

дами текстов Нагарджуны, сделанными Кумарадживой. И хотя они считаются высшими достижениями китайской переводческой науки, при передаче тонких нюансов доктрины *шуньяты*, изложенной в гатхах Нагарджуны, «китайские переводы Кумарадживы, как это хорошо известно, являются двусмысленными» [Brewster, 2007, p. 78].

Наличие «большого субъективного содержания» в китайских буддийских переводах отмечают и российские синологи [Чебунин, 2009, с. 69]. Правда, вслед за современными китайскими буддологами они склонны объяснять это необходимыми герменевтическими издержками и особенностями китайского языка. А. В. Чебунин приводит высказывание известного философа Фэн Ю-ланя из «*Краткой истории китайской философии*»: «Перевод, в конечном счете, есть всего лишь интерпретация» [Там же].

Безусловно, герменевтика – неотъемлемая часть науки перевода, особенно текстов, удаленных во времени или далеких цивилизаций. Но если тибетская герменевтика была направлена на трансляцию подлинного смысла Слова Будды и шастр, то есть на предельную минимизацию субъективности¹⁰⁶, то для китайцев, за немногими исключениями, такими как Дао Ань и Сюаньцзан, кажется, более важным было придать буддийским учениям китайскую форму и интерпретировать их по-китайски, т. е. в соответствии с собственным мировоззрением и ментальными паттернами. Субъективность китайцев проявлялась и в том, что они не опирались на все Слово Будды и не имели системы и плана переводов, а полагались на те сутры и шастры, которые нередко случайно попадали к ним или которым они отдавали предпочтение по тем или иным причинам. Китайские школы и направления опирались на сравнительно небольшое собрание канонических текстов. Каждая китайская школа или направление опирались на свой набор сутр и шастр.

Синологи признают, что ранняя буддийская традиция в Китае очень сильно отличалась от «нормативного индийского буддизма»

¹⁰⁶ В полном соответствии с тибетской традицией Геше Тинлей часто повторяет своим ученикам: «До тех пор пока вы хорошо не усвоили всю систему Учения, даже не пытайтесь объяснять его другим. Это будет для вас лучший способ сохранения Дхармы в этом мире – не объяснять ее другим, ибо в этом случае вы не принесете в трансляцию Дхармы нечистых, субъективных толкований».

[Торчинов, 2000, с. 178]. Несмотря на реформаторские усилия – сначала Дао Аня, потом – Сюаньцзана по приведению китайского буддизма в соответствие с индийским, китайский канон сформировался в основном под влиянием Кумарадживы и его последователей. Е. А. Торчинов писал, что «переводческий подвиг Сюаньцзана, равно как и его стремление «исправить» китайский буддизм по индийским образцам, в значительной степени пропал втуне, не будучи востребован китайской буддийской традицией» [там же, с. 179]. А ведь Сюаньцзан после почти двадцатилетнего пребывания в Индии, в знаменитом монастыре Наланда, чью систему презентации и практики Учения Будды восприняли тибетцы, предложил китайским буддистам наиболее совершенную систему перевода, которая обеспечивала бы аутентичную передачу смысла. Характерной чертой китайской канонизации буддийских текстов было то, что главным признаком аутентичности текста и, следовательно, его включения в состав *цзин* (признанный текст) считалось его признание в качестве *древнего* текста. Иначе говоря, поскольку никакими другими критериями аутентичности, кроме древности текстов, китайцы не располагали, то единственным основанием селекции и канонизации буддийских текстов служила их древность. Из категории *цзин* исключались только те тексты, древность которых не удавалось установить. Они не подлежали включению в официальный процесс переписывания и тиражирования [Lancaster, 2012, p. 234–235].

Проверка китайских переводов на предмет их идентичности текстам индийской *Трипитаки* не представлялась тогда возможной, если учесть обстоятельства появления китайских переводов сутр с разных языков (санскрит, пракрит, хотанский и др.). А также тот факт, что часто китайские переводы нередко не были, строго говоря, переводами оригинальных индийских текстов канона [Hairman, 2007; Zürcher, 2012; Hairman and Bumbacher, 2007; McRae and Nattier, 1993, 2010]. Часто это были китайские переводы устных учений или китайские записи устных переводов или даже сочинения, самостоятельно написанные китайскими авторами [Storch, 1993, p. 1–16; Maïr, 2012, p.155–156]. Таян Сторч, специалист по каталогу «*Чу санцзан цзи цзи*» и другим раннекитайским буддийским каталогам, разъясняет, что даже когда авторы этих каталогов пишут, что китайский текст переведен с источника категории *фан*

(«брахманический») или ху («индо-иранский», т. е. центральноазиатский), это вовсе не означает, что перевод был сделан с оригинального источника. Она как раз указывает на обстоятельства, при которых выполнялись китайские переводы: чаще всего оригинальные тексты, с которых, как писали китайские библиографы, были сделаны переводы, отсутствовали. И причина была в том, что китайцы получали учения сутр преимущественно в устной форме от миссионеров, далеко не всегда располагавших оригинальными текстами.

Отсутствие продуманной стратегии составления свода канонической буддийской литературы, ограниченность базы буддийских текстов дополнялись фактором лингвистического релятивизма и детерминировали ограниченность китайской махаяны в сравнении с «материнской» традицией. Двусмысленность, неопределенность используемых при переводе китайских терминов фатальным образом сказывались на интерпретации мадхьямаки китайскими мыслителями, стоявшими у истоков китайской традиции буддизма и ставшими авторитетами для последующих поколений буддийских ученых. Учитывая особенности китайского менталитета, о которых пишут Л. С. Васильев, Е. А. Торчинов, Д. Т. Судзуки, Х. Накамура, Л. Холт и другие синологи, можно быть уверенными в том, что ошибки интерпретации буддийской философии, сделанные из-за неточных переводов такими основоположниками китайской мадхьямики, как Сэн Чжао или Цзицзан, воспроизводились – в силу принципов *авторитета*, *прецедента* и *реинтерпретации* [Васильев, 1989] – в последующей буддийской традиции Китая.

Традиционная китайская философия, особенно даосизм, послужила причиной того, что китайские переводчики и мастера искаженно толковали центральные доктрины буддизма. Усматриваемое китайцами сходство буддизма с даосизмом, с одной стороны, облегчало путь этого «чужеземного» учения в китайскую культуру, с другой стороны, при использовании даосской терминологии происходило невольное или даже сознательное смешение традиционных китайских понятий с буддийскими. Шен Вайронг и Генри Шию подчеркивают, что в еще большей степени следует учитывать огромное влияние ошибок и неточностей китайских переводов на способ, каким китайские буддисты понимали буддизм. Они считают, что эти искажения, допущенные в китайских переводах, «ведут

ко многим доктринальным противоречиям, которые прослеживаются во всей истории китайского буддизма» [Weigong, 2007, p. 8].

Переводы текстов мадхьямики, сделанные Кумарадживой, считающиеся высшим достижением сино-буддийской переводческой традиции, способствовали устранению наиболее вульгарных представлений китайцев о буддизме. Он объяснил: буддизм не признает никакого духа, или души (*шен-минг*), странствующей через переживания. Далее он объяснил, что Будда, то есть персонификация его Учения, не стоит в начале вещей, что нет никакого пути во времени вперед или назад, проходимого посредством прогрессирующей набожности, ибо ни с какой точки зрения нирвана не отличается от сансары. Тем самым стала беспредметной проблема двух истин, или миров, так же как и бессмертия души [Liebenthal, 1952, S. 118]. Она была заменена проблемой *срединного пути* (*чун дао*), которой китайцы были заняты на протяжении следующего столетия. Вместе с тем разъяснения Кумарадживы оказали, по словам Либенталя, на китайских буддистов того времени шокирующее воздействие [Ibid., S. 123]. Если нет никакой бессмертной души, а сансара тождественна нирване, то тогда для чего вообще нужен буддизм? К чему совершать добрые дела? Как действует механизм кармы, если странствующая душа в момент смерти полностью растворяется? Все это стало для ранних китайских буддистов предметом ожесточенных философских дебатов, и Кумараджива невольно подтолкнул китайскую мысль, находившуюся в самом начале «переваривания» открытий буддийской философии, к интерпретации буддизма в духе *«мгновенного» пути просветления*. Концептуальной основой такой интерпретации явилось отождествление сансары и нирваны в китайском смысле, далеком от того смысла, который вкладывается в это отождествление индийской мадхьямикой. А ученик Кумарадживы Дао Шэн (ум. в 433 г.) акцентировал внимание китайских буддистов на идее наличия природы Будды во всех живых существах. Получив специфически китайскую интерпретацию, эта идея во многом предопределила ход развития *мэйнстрима* китайского и всего дальневосточного буддизма.

Китайцы в V–VI вв. были уже далеки от того, чтобы полагать «два в одном» (*хэ эр эр и*), отождествляя Будду с Лао-цзы. Они понимали, что Будда – это вовсе не даосский чародей, а освобожден-

ный спаситель. И уже ставились по-настоящему философские вопросы, связанные с буддийским пониманием бессамости личности: кто же является субъектом освобождения, и как достижимо освобождение, если не на предписанном пути святых? Ответ был найден в «*Махаяна паринирвана-сутре*»¹⁰⁷, которая была переведена через несколько лет после смерти Кумарадживы. Содержащаяся в ней теория *татхагатагарбхи* дала в руки китайских мыслителей способ обоснования принципиальной возможности освобождения и «мгновенного» способа освобождения. «Как отличалась эта проблематика от индо-буддийской!» – восклицает В. Либенталь [Liebenthal, 1952, S. 124]. И он прав. В специфически китайской интерпретации теории *татхагатагарбхи* Будда предстает в понимании китайских буддистов уже не как Учитель и не как персонификация Учения, но как само наличное бытие, а мы «исключительно благодаря тому факту, что есть на свете, являемся освобожденными» [Ibid.]. Безусловно, это тоже далеко от классической буддийской философии, как она была представлена индийскими учеными.

Можно утверждать на основе синологических данных, что в истории становления школ китайского буддизма не так называемый «канонический буддизм» являлся важнейшим фактором, а китайское «прочтение» буддизма и соответствующий превалирующим способам китайской интерпретации буддизма выбор первоисточников Дхармы.

В Китае к VI в. появились уже свои выдающиеся китайские переводчики и мастера буддизма, такие как Сэн Чжао, Дао Шэн, Сюаньцзан и др., а также собственно китайские буддийские школы, среди которых наиболее популярными были: 1) школа саньлунь (школа трех трактатов), считающаяся китайским аналогом мадхьямики; 2) школа дхармалакшан или фасян, считающаяся китайским аналогом йогачары; 3) школа тяньтай (школа Белого Лотоса)¹⁰⁸; 4)

¹⁰⁷ Эта сутра написана на санскрите и отличается от «*Маха париниббана-сутты*», написанной на пали. Ее первый перевод на китайский язык был сделан Дхармаракшей (385–433) в 423 г., по мнению некоторых сиологов [Шведовский, 2004]. В отличие от них, В. Либенталь пишет, что эта сутра была переведена в Китае в 418 г. [Liebenthal, 1952, S. 123].

¹⁰⁸ Основателем считается монах Чжи-и (538–597 гг.). Основной канонический текст – «*Лotosовая сутра*». «*Махапаринирвана-сутра*» рас-

школа хуаянь (школа Аватамсаки)¹⁰⁹; 5) школа цзинту, или Чистой Земли Амитабхи¹¹⁰; 6) школа дхьяны – чань¹¹¹. Из них школы *цзинту* и *чань* пережили гонения на буддизм со стороны государства в эпоху Тан и сохранились до сегодняшнего дня. VI–VIII вв. – это были века расцвета китайского буддизма во всем его многообразии, когда он еще не был сведен к чаньской практической составляющей, а содержал доктринальные штудии и философские дискуссии.

Диспуты о *срединном пути* в особенности активно вели в VI–VIII вв. представители школы *саньлунь*. В классической китайской формулировке воззрение *срединного пути*, мадхьямака, формулируется так: *истина и иллюзия не различаются (chī wéi chī chēn)*. В Китае оно имеет не только смысл, который расходится с оригинальной мадхьямакой, срединным воззрением Нагарджуны, но также в качестве этического принципа вкупе с даосским недеянием характеризует поведение. Либенталь установил, что с точки зрения Абсолюта, значимого концепта китайской философии, идея постепенного духовного восхождения, а также понятие о накоплении благих деяний теряют какой-либо смысл [Ibid., S. 124–125]. Для китайцев *срединный путь* как этический принцип соответствует их способу отождествления сансары и нирваны и означает, что бодхисаттва остается в сансаре, хотя созрел для нирваны, и ведет себя так, будто он в нирване, не испытывая страданий. В этом китайцы опираются на очень популярную в Китае «*Вималакирти-нирдеша-сутру*», которая наряду с «*Лотосовой сутрой*» и «*Нирва-*

смачивается в этой школе как сутра, подтверждающая высшую истинность «*Лотосовой сутры*».

¹⁰⁹ Основатель – монах Фашунь (557–640).

¹¹⁰ Родоначальник школы – Хуэйюань (IV–V вв.).

¹¹¹ Основателем считается Бодхидхарма (ок. 440–528 или 536 г.). Помимо них существовали также такие школы, как школа *винаи* – *люйцзун*; реалистическая школа абхидхармы (*чу-ше*), чьим основополагающим текстом служил труд «*Абхидхармакоша*» Васубандху; школа мантр *чжэньянь* или *ми-цзун* (Дао Ань, Фо Дэн, Шримитра); школа *сатьясиддхи* или *чэн-ши*, чьим базовым текстом была «*Сатьясиддхи-шастра*» Харивармана (IV в.), это хинаянская школа, или относимая некоторыми синологами к промежуточной между хинаяной и махаяной, она развивала теорию пустоты с хинаянских позиций [Янгутов, 2011; Kong Ghee, 2008; Lai, 2012].

на-сутрой» имела большое значение для формирования китайского средневекового мировоззрения. Как видно из исследования Э. Бревстера, понятие о *срединном пути* используется и в другом, не характерном для оригинальной мадхьямики смысле – как средство согласования учений сутр и шастр [Brewster, 2007].

Обращаясь к китайской трактовке другого важного буддийского понятия из праджняпарамитской литературы – *не-цепляние* (*wi chu*), Либенталь пишет, что и это понятие представляет собой нечто совсем другое, нежели индийское понятие *не-цепляние* (*анабхинивеша*). В. Либенталь обращает особое внимание на то, что использование традиционных понятий китайской философии ведет к значительным искажениям при передаче философского смысла буддийских учений. И проблемы, которые обсуждают китайские буддисты, могли родиться только из лона китайского мировоззрения [Liebenthal, 1952, S. 126]. Вместе с тем Либенталь, в отличие от Судзуки, чьи сравнения китайцев и индийцев в области философской теории и религиозной духовности были не в пользу китайцев, высоко отзывался о творческой силе китайской мысли и духовности китайцев. Либенталь писал в одной из своих статей:

«Под влиянием индийского буддизма они создали новую религию, теоретический аспект которой был фундаментально китайским» [Liebenthal, 1950, p. 244].

Развиваясь из обсуждения буддийской проблематики, к VIII в. в Китае расцвела буддийская ученость. Но она эволюционировала путями, далекими от классической индийской буддийской учености и также не была похожа на тибетский схоластицизм, хорошо изученный западными и российскими буддологами [Dreyfus, 2003; Kapstein, 2000, 2001; Turman, 1995; Snellgrove, 1987, 2002; Ruegg, 2010; Hopkins, 1996; Крапивина, 2005; Донец, 2004 и др.].

Чань возник, по мнению немецкого историка китайской философии, «при рассмотрении *индийских* понятий в стремлении к абсолютному решению *китайских* проблем» [Liebenthal, 1952, S. 126]. Он подчеркивает, что также надо учитывать в становлении окончательного китайского формата буддизма фактор религиозного энтузиазма простых верующих буддистов, чьи религиозные потребности оставались нерешенными. Именно *простые* миряне и монахи предпочли «обучение сердца» в процессе простой жизни в

диких лесах книжному образованию. По словам Либенталя, образовался «фронт между основателями монастырей и одинокими медитирующими» [Ibid., S. 127].

Мысль В. Либенталя о том, что форматирование китайского буддизма в виде прямых, не опосредованных изучением сутр и шаштр поисков Будды внутри самого себя произошло под влиянием религиозных потребностей и энтузиазма простых буддистов, находит подтверждение в данных Э. Цурхера. Он, опираясь на исторический материал, пишет, что при проникновении буддизма в Китай его диффузия охватывала большей частью простонародье и «субэлитный» слой китайского общества, а элита как раз активно воспротивилась распространению буддизма [Zürcher, 1959, 1972, 2007, 2012].

По мере утверждения доминирующего влияния чань ценность буддийской учености девальвировалась. Знаменитый чаньский патриарх Хуэйнэн, придавший чань тот вид, в котором он известен до сих пор, знал кроме *«Ваджрачхедики»* только *«Нирвана-сутру»* [Дюмулен, 1994]¹¹². Девальвация книжной учености в китайском буддизме, очевидно, не означала повышения ценности устной трансмиссии. Речь идет не об усилении значения устной передачи Учения и восприятия аутентичной Дхармы, а именно об упрощении самого подхода к восприятию буддийской Дхармы и практики.

Итак, если кратко подытожить вышесказанное о факторах китаизации буддизма, то для понимания китайских истоков «мгновенного» пути просветления важны следующие моменты. Во-первых, специфический китайский национализм, основанный на традиционных представлениях о расовом превосходстве китайцев над другими народами и об изначальном совершенстве природы «благородного мужа», стал важнейшей предпосылкой трансформации буддизма в Китае в духе отрицания необходимости длительной, на протяжении множества жизней и даже эонов постепенно осуществляемой практики очищения кармы, самосовершенствования и накопления духовных заслуг. Во-вторых, специфические черты традиционного китайского мировоззрения и менталитета, прежде всего, практицизм и прагматизм китайской мысли и духовности

¹¹² Это не помешало тому, что *«Сутра помоста»* появилась как комментарий к праджняпарамите.

способствовали переинтерпретации сотериологического содержания буддийских доктрин и практик в русле приоритетного интереса к *этой* жизни. Сравнительная неразвитость логико-философского дискурса привела к искаженному толкованию философского смысла *мадхьямаки* – срединного воззрения Нагарджуны в духе буквального тождества нирваны и сансары, без понимания подлинной диалектики двух истин. Кроме того, принципиальная возможность достижения просветления в *этой* жизни была обоснована посредством специфически китайской интерпретации теории *тамхагатагарбхи* в абсолютистском смысле, а буддийской концепции Пути – в духе даосского *недеяния*; Плода Пути, просветления, – как феномена, невыразимого и недостижимого на пути логического дискурса. В-третьих, в силу лингвистических особенностей китайского языка попытки трансляции абхидхармистских, праджняпарамитских сутр и оригинальных шастр махаяны – йогачары и мадхьямики неизбежно были связаны со смысловыми искажениями буддийских доктрин. Вообще они «ошеломляли» (Судзуки) китайцев своей глубиной и непохожестью на их традиционные мировоззренческие представления и были недоступны для массового сознания и практики. Это способствовало значительному упрощению буддизма в его практическом функционировании. Будучи совмещены с духовным опытом даосских практиков, представления китайских буддистов о возможности «мгновенного» просветления в *этой* жизни вылились в такие специфические практики дальневосточной махаяны как *коаны* и чаньская медитация.

2.2. Влияние даосизма на философскую интерпретацию базовых буддийских категорий и доктрин

Как уже было подробно рассмотрено мною [Урбанаева 2014; 2016], *мэйнстрим* индо-тибетской традиционной презентации махаяны характеризуется стадильной концептуализацией Пути и соответствующих практик как иерархически упорядоченной единой системы. А в Китае возобладала идея «мгновенного» просветления, в наибольшей степени характерная для чань. Каковы же онтологические и гносеологические корни концептуального представления и практического осуществления «мгновенного» пути, характерного для *мэйнстрима* дальневосточной махаяны? Что ка-

сается этой идеи «мгновенного» превращения обычного существа в просветленное и вытекающих из нее чаньских/дзэнских практик медитации, то смысл, подразумеваемый здесь под «мгновенной» трансформацией, относится не к тантрическим практикам, являющимся по своей сути методами ускорения процесса просветления – «прямыми», «быстрыми», но не «мгновенными». Под «мгновенным» путем имеется в виду признаваемая в дальневосточной традиции, прежде всего, в китайском буддизме, принципиальная онтологическая возможность «мгновенного» просветления в течение *этой* жизни без прохождения «постепенного» пути очищения сознания и накопления заслуг в течение многих жизней. Такую возможность дальневосточные философы и практики махаяны, прежде всего, патриархи китайского буддизма, усматривают в теории и практике Дхармы благодаря определенной интерпретации того, что в индо-тибетской традиции *сиддхант* называется *Основой*. Китайская концептуализация Учения Будды как «мгновенного» пути просветления восходит к специфической, отличающейся от индо-тибетской, традиции понимания реальности, учения о *двух истинах*, а также воззрений четырех философских школ, особенно махаянских – йогачары и мадхьямики. Интерпретация китайскими философами воззрений йогачары и мадхьямики, испытавшая на себе философское влияние даосизма, повлияла, в свою очередь, на понимание смысла Пути и Плода – *состояния Будды, природы Будды и трех кай*, а также сознания, сансары и нирваны – словом, базовых понятий буддизма и его практик.

В ряде западных и российских работ (Э. Цурхер, А. Хайрман, С. Бумбахер, У. Лаи, Е. А. Торчинов, Л. Е. Янгутов, А. В. Чебунин и др.) освещается процесс становления философии китайского буддизма во взаимодействии с даосизмом¹¹³ и под его влиянием. Из них видно, что даосизм сыграл двойственную роль по отношению к буддизму: с одной стороны, во многом с его помощью буддийские идеи были восприняты китайцами и стали «своими», с другой стороны, даосизм оказал буддизму «медвежью услугу», став причиной его философских и доктринальных трансформаций. Эти трансформации, без сомнения, значительные, оцениваются в сино-

¹¹³ С конфуцианством буддизм взаимодействовал в основном в социально-политической сфере.

буддологических публикациях двумя прямо противоположными способами: одни исследователи считают их искажениями оригинального буддизма, другие – образцом его творческого развития.

Я не буду здесь выдвигать оценочных суждений какого бы то ни было рода. Для нас важно установить мировоззренческие и идейные истоки «мгновенной» концептуализации Пути и факторы, которые повлияли на дивергентное развитие китайской / дальневосточной и индо-тибетской махаяны в аспекте философии и духовной практики. С этой точки зрения нельзя не обратить внимание на то, что буддийская категория Путь в китайской философской традиции переводится термином Дао (букв. «путь»)¹¹⁴, что само по себе говорит о наличии в сино-буддийской концепции Пути глубокой даосской коннотации, связывающей буддийский Путь, понимаемый как Дао, со специфически даосским учением о *не-деянии* (у-вэй) и практикой достижения неконцептуального, довербального состояния ментального *покоя*. В наибольшей степени этот даосский «след» в происхождении китайской традиции «мгновенного» пути можно заметить на примере чань. Вот, например, в тексте «*Записи о вере в ум-сердце*» (рубеж VI–VII вв.) под авторством третьего чаньского патриарха Цианьчжи Сэнцаня (яп. Сан Со Кан Ти), чаще известного как Третий Патриарх Сосан (?–606 г. н. э.), «Высший Путь» отождествляется с «Дао» и говорится, что «Вечный Путь всеобъемлющ как мировое пространство...», а также утверждается, что «Субстанция великого пути – Дао безмерна», что она представляет собой «единство», «непроизвольную естественность», где «нет ни прихода, ни ухода» [ПИС]. Третий патриарх наставляет:

Пусть природная сущность пребудет в единстве с Дао-Путем,
Тогда, беззаботно скитаясь, избавишься от пороков...
Мудрец пребывает в недеянии,
Глупец сам себя связывает путями...
Дао–Путь отсекает тенеты речей и слов,
В нем нет ни прошлого, ни настоящего, ни будущего [ПИС].

¹¹⁴ Термин «Дао» использовался в китайской буддийской традиции и для передачи идеи *просветления*, а также для перевода понятия *нирвана*. Для передачи смысла *нирваны* использовалось и даосское понятие «у вэй» (недеяние). Позже они были заменены фонетическими эквивалентами «непань» и «нихуань» [Янгутов, 2018, с. 237].

Даосские истоки «мгновенного» пути просветления, практикуемого дальневосточными буддистами, наиболее отчетливо обнаруживаются в чаньской/дзэнской концептуализации Пути как достижения состояния «единства» и «истинного сознания», пребывающего в покое, за пределами всех видов двойственности и производимых умом различений. Однако и до установления традиции чань в Китае даосизм являлся одним из наиболее влиятельных факторов внесения специфически китайских смысловых нюансов в интерпретацию фундаментальных философских категорий и учений буддизма и формирования буддийских школ в Китае, как можно видеть из сино-буддологических работ (Е. А. Торчинов, Л. Е. Янгутов, В. Либенталь, Э. Цурхер, У. Лай и др.).

Конечно, входя в интеллектуальную и духовную среду Китая, буддизм не мог не оказывать своего влияния на традиционные китайские учения и духовность, как в начале своего распространения, так и позднее. По этой причине синологи подчеркивают синкретическое единство буддизма с традиционными китайскими учениями и практиками. Но нас сейчас интересует, каким образом традиционные учения Китая оказали трансформирующее влияние на буддийскую традицию таким образом, что способствовали формированию идеи «мгновенности» как доминирующей традиции в понимании сущности буддийского пути. С этой точки зрения обращает на себя внимание неодаосизм – учение *сюань-сюэ* (бук. учение о таинственном), представлявшее собой идейный сплав даосских и конфуцианских традиций и распространившееся в Китае в III–IV вв. Сингапурский исследователь даосизма Алан К. Л. Чен подчеркивает, что «*сюань-сюэ* оказало значительное влияние на развитие китайского буддизма» [Chan, 2009, p. 321]. Оно сыграло большую роль в адаптации буддизма к китайской «почве», ибо казалось похожим на буддийскую доктрину пустоты. Проф. Чен пишет:

«Слово *сюань* изображает буквально глубокую тень или темно-красное. Оно использовалось Лао-цзы ((老子)) или в *Дао-дэ-цзине* (道德經), чтобы описать тонкую мистерию *Дао*, которая лежит за пределами языка и чувственного восприятия. В общем же словоупотреблении *сюань-сюэ* означает исследование или ‘обучение’ (*сюэ*) мистической глубины или ‘темноты’ *Дао*» [Ibid., p. 303].

Отсюда, по-видимому, и берет начало заложенная седьмым патриархом школы саньлунь Цзицзаном (Chi-tsang, 549–623) традиция интерпретации буддийского учения о пустоте и двух истинах не в онтологическом и эпистемологическом, а исключительно в прагматическом, педагогическом смысле как *обучения*, ведущего к *безмолвию* [Chang-Qing Shih, 2004].

Китайские мыслители искали сходство между даосизмом и буддизмом также в направлении концептуализации Дао как *ничто* или *небытия* (*y*), из которого происходят все вещи [Chan, 2009, p. 307; Lai, 2012, p. 8]. Концепт «у», центральный для духовного движения *сюань-сюэ*, использовался еще Лао-цзы, чтобы подчеркнуть трансцендентный характер Дао: «Дао как таковой может быть описан лишь как у, буквально ‘не имеющий’ никаких характеристик вещей». Чен поясняет:

«Дао есть у не потому, что не существует или ему чего-то не хватает, а потому, что он является ‘полным’(quan 全). Вещи, имеющие формы и имена, возникают как результат трансформации *инь* и *ян*, как правильно это понимали автор «*И-цзин*» и более ранние ученые, но сам источник дающей и поддерживающей жизнь *ци* является тотально недифференцированным и как таковой ‘не имеет’ (*y*) никаких различаемых характеристик и, следовательно, не может быть воспринят и описан. Этот абсолютный источник жизни и порядок есть то, что древние называли Дао, и вот почему о Дао говорится, что он является ‘*ничто*» и ‘*мистическим*’. <...> Было бы ошибкой отождествить Дао просто с чем-то не имеющим формы и имени, о чем ничего нельзя сказать. Это не отрицает существования недифференцированного первоначального *ци*; скорее, дело в том, что Дао – это концепция высшего порядка, которая объясняет приход к бытию самой *ци* и всех произведенных ею существ и вещей» [Ibid., p. 308–309].

С этой интерпретацией Дао как ‘*не-бытия*’, ‘*ничто*’, ‘*негативности*’, из полноты которой все возникает, непосредственно связана даосская концепция ‘*естественности*’ или ‘*спонтанности*’ (*цзы жань*), присущей Дао. Эта идея несотворенности мира, отсутствия некоего целеполагания при рождении вещей присутствовала еще у Лао-цзы и Чжуан-цзы, а для движения *сюань-сюэ* приобрела центральное значение и имела важные практические импликации.

Из этой идейной среды даосизма и философского течения *сюань сюэ* и берет начало, по всей видимости, китайская интерпретация буддийской категории «пустота» (*шуньята*) как *ничто=небытие=*

негативность, из которого рождается все. Возобладавшая в период Хань космологическая интерпретация Дао также повлияла на формирование китайской коннотации центральных буддийских категорий, особенно таких, как *дхармадхату*, *дхармакая*, придав им абсолютистско-космологический смысловой нюанс. А даосская идея '*естественности*' или '*спонтанности*' имела, безусловно, огромное влияние на китайское прочтение буддийской онтологии и концепции просветления, а также Пути просветления как «мгновенного» пути.

Возрождение даосизма, происшедшее в результате падения династии Хань в 220 г. и ослабления ханьско-конфуцианской идеологии, стало предпосылкой того, что послание буддизма было встречено в Китае, по словам современного американского буддолога китайского происхождения У. Лая (Whalen Lai), «как своевременное и привлекательное» [Lai, 2012, p. 8]. Буддийская доктрина пустоты получила в этом идеологическом контексте высокую оценку. Лао-цзы утверждал, что «бытие возникает из небытия, а представитель неодаосизма Ванг Би сделал теперь небытие субстанцией бытия». Лай также пишет далее:

«И поскольку сутры Праджняпарамиты (Трансцендентальной Мудрости) также провозгласили, что все формы пусты, среди китайских буддистов широко распространилась идея, что Лао-цзы и Будда учили одной и той же необходимости вернуться к корням небытия, или пустоты» [Ibid.].

Чжуанцзы, как известно, также превозносил свободу идти вместе с природой (*джиран*). Поэтому махаянские сутры, казалось, говорят о той же свободе, когда речь ведут о способности бодхисаттв видеть вещи, как они есть, или пребывать с ними. У. Лай объясняет, что по этой причине буддийский термин *татхата* (*таковость*) был переведен на китайский язык термином *ру*, подразумевающим *естественность*. «Тем самым махаянская идея непребывающей нирваны¹¹⁵ (нирваны, имеющейся повсюду) стала ассо-

¹¹⁵ Пребывающая нирвана – это нирвана хинаянских архатов, длительное время пребывающих в состоянии медитативной стабилизации, устраняющей омрачения. Непребывающая нирвана – это нирвана, которой достигают будды: это пустота ума, полностью свободного от всех омрачений и препятствий к всеведению. Но будды пребывают не только в состоянии

цироваться со свободным движением вместе с *дао*» [Ibid.]. В то время как в индо-тибетской философской традиции непреребающая нирвана определяется как *пустота* ума Будды, китайцы стали интерпретировать ее в позитивном смысле как идею *свободы* в даосском духе, развивая при этом идею тождества нирваны и сансары. Так, очень популярной в Китае стала «*Вималакирти-нирдеша-сутра*», в которой повествуется о бодхисаттве Вималакирти, являвшемся богатым домохозяином, который жил в торговом городе Вайшали. Отталкиваясь от этой сутры, китайские монахи стали утверждать, что они выходят за пределы мира, даже когда возвращаются среди богатых и власть имущих. Такое «прочтение» данной сутры было близко нео-даосским утверждениям, что благородный муж обитает в лесу, даже если занимает политический пост.

Ранние китайские буддисты были организованы в виде «шести школ и семи направлений»¹¹⁶, которые представляли определенные аспекты понимания пустоты – центральной идеи учения праджняпарамиты. Несмотря на то, что они различались по расставляемым ими акцентам, все эти течения были сходны в том, что объясняли идею пустоты, ошеломляюще новую для китайской мысли, посредством традиционных идейных средств. Герменевтическим методом на этапе «шести школ и семи направлений» служил выработанный монахом Чжу Фая метод «гэ-и», созданный благодаря использованию идей и понятий учения *сюань-сюэ*. Он стал использоваться для передачи праджняпарамитских идей посредством традиционных китайских понятий и терминов. Иначе говоря, даосская терминология стала использоваться для трансляции буддийской доктрины пустоты. Известный российский синолог Л. Е. Янгутов считает «шесть школ и семь направлений» и применявшийся ими метод «гэ-и» «важной вехой в постижении истинной сути праджняпарамитского учения и его окончательном становлении в Ки-

медитации, которая пресекает все омрачения, но и ведут активную деятельность по принесению блага всем живым существам.

¹¹⁶ Эту классификацию ввел Тань Цзи, живший в период династии Сун (420–479) эпохи Южных и Северных царств. Об этом он написал в своем сочинении «Лю цзя ци цзун лунь» («О шести школах и семи направлениях») [Янгутов, 2016, с. 119].

тае» [Янгутов, 2016, с. 124]. Он считает также особым достоинством этого раннего этапа, посвященного освоению праджняпарамитской теории пустоты традиционными китайскими мыслительными и языковыми средствами, то, что эти праджняпарамитские штудии дали импульс к изучению абхидхармической традиции. По его мнению, китайскими буддистами стала осознаваться неразрывная связь, имеющаяся между праджняпарамитой, которая соответствует *парамартхасатье* – абсолютной истине, и абхидхармой, которая соответствует *самвритисатье* – относительной истине. И далеко не случайно, он полагает, один из самых видных буддистов этого периода Дао Ань, будучи адептом праджняпарамиты, стал инициатором новых переводов абхидхармы.

Можно предположить, что Дао Ань потому призывал буддийских монахов более тщательно изучать схоластические тонкости абхидхармы, что надеялся с помощью абхидхармы более точно понять праджняпарамиту, смысл которой стал размываться из-за использования в ее переводах даосских понятий и терминов. Но и сам Дао Ань, как следует из синологических данных, не был вполне свободен от влияния даосизма. Именно с даосских позиций он давал интерпретирующие переводы и комментарии индийских текстов, в том числе те руководства по медитации – дхьяне, которые стали очень популярны в Китае. Иначе говоря, буддийская медитативная практика, которая в индо-тибетской традиции обязательно соотносится с определенным философским воззрением и выполняется на его основе, – особенно это касается медитации на пустоту, – в Китае стала выполняться в упрощенном виде и в отрыве от философской основы. Более того, благодаря тому же Дао Аню буддийские практики дхьяны стали восприниматься в даосской коннотации. Современный китайский буддолог Ху Ши приводит предисловие Дао Аня к одному из таких руководств:

«Различные стадии контроля дыхания имеют одну цель – постепенное уменьшение активности вплоть до состояния совершенного не-деяния. Четыре же стадии дхьяны — это просто ступени постепенного погружения в забвение для окончательного блаженного достижения отсутствия желаний» [Ху Ши, 2004, с. 19].

По словам Ху Ши, «Дао Ань пытался интерпретировать йогические практики индийского буддизма так, словно это были методы достижения даосских идеалов не-деяния и свободы от желаний», и

в это время, являвшееся эпохой блистательного расцвета философии Лао-цзы и Чжуан-цзы, «только такой путь интерпретации буддийской философии делал ее приемлемой и даже привлекательной для китайских интеллектуальных кругов» [там же].

Ученик Дао Аня, Хуэй Юань (ум. в 416 г.), сам ставший великим буддийским учителем, создавшим свой буддийский центр в Лушани, и основателем школы Чистой Земли, тоже, как и Дао Ань, пытался проникнуть в сущность буддизма, усматривая ее в учениях о дхьяне, или йоге. В предисловии к переводу «*Йогачарабхуми*» Дхарматраты, выполненному Буддхабхадрой, Хуэй-юань писал:

«И з трех стадий буддийской жизни (т. е. нравственной дисциплины, медитации и озарения) наивысшей ценностью обладают дхьяна и озарение. Медитация без озарения не может помочь в обретении высшего состояния покоя. Без медитации мудрость не может достичь глубины озарения...» [цит. по: Ху Ши, 2004, с. 20–21].

В индийских текстах по медитации, переведенных на китайский язык, описывалась техника созерцания образа Будды. Эта техника до сих пор используется в тибетской традиции как вспомогательный прием для развития совершенной способности однонаправленной концентрации – *шаматхи* [Тинлей, 2013а]. В китайском же буддизме этот технический и вспомогательный метод визуализации объекта концентрации превратился в основную доктрину школы Чистой Земли, основанной Хуэй Юанем. При наличии абсолютной веры в реальность Чистой Земли Амиабхи верующему гарантировалось перерождение в этом мире бесконечной жизни и безграничного света.

То, что учение первой в Китае буддийской школы отличалось такой наивностью, и что она была основана не простым народом, а высокообразованным монахом, Ху Ши расценивает как «наиболее значительный факт» того, что Хуэй Юань вслед за Дао Анем сознательно отбирал из индийского буддизма те элементы, которые подходили китайской ментальности. Иначе говоря, они стали инициаторами работы по упрощению буддизма и его приспособлению к китайскому уму. И хотя к моменту смерти Хуэй Юаня эта работа шла в Китае полным ходом, необходима была дальнейшая адаптация, которая и происходила на протяжении следующих трех веков.

С другой стороны, в общей тенденции упрощения буддизма, приведшей, в конечном счете, к возникновению чань, появилась

принципиально новая струя с прибытием в Китай Кумарадживы (344 или 350–409 или 431) и с созданием переводческой школы, в которой насчитывалось восемьсот учеников. Его главными учениками были Сэн Жуй, Сэн Чжао и Дао Шэн, которые переводили и комментировали не только сутры, но также и шастры, излагавшие мадхьямаку.

Первым собственно китайским мастером мадхьямаки считается уроженец Чанъаня Сэн Чжао (374–414), наиболее известный из учеников Кумарадживы. Его комментарии к праджняпарамите и стремление донести в популярной форме смысл учения о пустоте до китайских буддистов получили высокую оценку его учителя Кумарадживы. Но следует подчеркнуть, что в стремлении популяризовать учение праджняпарамиты Сэн Чжао также опирался на традиционные даосские представления, при этом он был уже знаком с сочинениями Нагарджуны и Арьядевы. Под влиянием индийской мадхьямики он отстаивал идею постепенного пути просветления, в отличие от Дао Шэна, ставшего провозвестником китайской идеи «мгновенного» просветления (кит. дунь у чэн фо). Однако, как и Дао Шэн, Сэн Чжао тоже интерпретировал буддийскую сотериологию и практику под сильным влиянием даосских идей. В этом смысле его идеи также имели отношение к формированию «мгновенного» пути чань.

Как для сторонников идеи «мгновенного просветления», так и для сторонников идеи «постепенности» концептуальной основой китаизации буддийских понятий *праджня*, *нирвана*, *просветление* послужило использование даосского понятия «у» (небытие) в качестве герменевтического ключа к пониманию буддийской философии. *Просветление* трактуется как «отождествление с небытием». «Человек должен отождествить себя с небытием и зеркалом вселенной, ибо Истина одна, и она окончательна», – говорится в «*Бьян цзун лунь*» («*Рассуждения о сущностном*») Се Лин-юня (385–453 гг.) [цит. по: Фэн Ю-лань, 2004, с. 117].

В процессе формирования доктрины «мгновенного» пути, ставшей характерной для чань, прослеживаются две интерпретации «у», или небытия. В первой из двух интерпретаций «у» (небытия), которую принял Сэн Чжао, говорится, что «небытие – это абсолютное ничто, некая «запредельная пустота», небытие, отрицающее само себя», и поскольку «у него нет никаких свойств, то ему нельзя

дать никакого названия». «Поэтому ум мудреца, отождествленный с этим ничто, как говорят, подобен пустому пространству» [Фэн Ю-лань, 2004, с. 119]. Мудрец, слившийся с небытием, всесовершенен в своей пробужденности и поэтому обладает всеобъемлющим видением всех вещей. Это состояние тождественности с небытием называется китайцами *нирваной*, а *праджня* для них есть «всего лишь название другого аспекта этого же состояния». Современный историк китайской философии Фэн Ю-лань, автор «*Краткой истории китайской философии*» [Фэн Ю-лань, 1998] пишет об этом так:

«Одним словом, это та сфера, в которой живет обретший *праджню* человек; *праджня* – это та мудрость, которой обладают люди, погружившиеся в *нирвану*. Обрести одно – значит обрести и другое <...> Человек, занятый духовным самовоспитанием, не сможет соединиться с одной частью небытия сегодня, с другой – завтра, ибо небытие не делится на части. Следовательно, слияние может быть только полным, в противном случае – это вообще не слияние. То же относится к нирване и праджне: либо они есть *in toto*¹¹⁷, либо их нет вообще. Это суть учения о мгновенном пробуждении. Мгновенное пробуждение означает обретение праджни, а достижение состояния Будды – обретение нирваны» [Фэн Ю-лань, 2004, с. 118].

В китайской интерпретации *праджня*, или мудрость, есть знание истинного свойства вещей, т. е. в этом понимании, бескачественности. Но то, что лишено качеств, не может быть объектом знания, поэтому китаизированное понятие *праджня* – это «незнающее знание». Здесь нетрудно увидеть следы даосской коннотации и то, что это китайское понимание *праджни* отличается от индо-тибетского понятия *праджня* (тиб. yes-shes), которое относится к прямому постижению пустоты, которая отнюдь не равнозначна небытию, а означает *отсутствие самобытия* (gang-stong). В индо-тибетской традиции обретение *праджни* также не тождественно достижению *нирваны*, ибо *нирвана*, с точки зрения прасангики, это пустота ума, полностью свободного от омрачений. *Нирвана* также нетождественна просветлению, поскольку это состояние, когда обретены *трикаи*, и полностью раскрыт потенциал сознания. Таким образом, различение этих понятий в индо-тибетской махаяне соответствует «постепенному» индийскому пути просветления, а отожд-

¹¹⁷ In toto – в переводе с лат. означает «в целом».

дествление их под влиянием даосского концепта «у» (небытие) в китайском буддизме, хотя соответствует концепции «постепенного» просветления Сэн Чжао, в действительности выражает почти ту же самую идею «мгновенности», или отсутствия ступеней в процессе просветления, что и подход Дао Шэна. Цитированный выше Се Лин-юнь писал о подходе Дао Шэна:

«Появился последователь Будды, который учит, что состояние зерцалоподобной пустоты (т. е. нирваны) непостижимо и таинственно, и поэтому не может идти речи ни о каких ступенях (для его достижения) <...>». «Разговоры о ступенях хороши только для наставления простолюдинов. Учение о мгновенном пробуждении – единственное, которое выражает истину» [цит. по: Фэн Ю-лань, 2004, с. 118].

Идея «мгновенного» просветления, провозглашенная Дао Шэном, сопрягается со второй интерпретацией «у» (небытие), согласно которой «у» является лишь другим термином для обозначения ума, из которого происходят все вещи. Фэн Ю-лань так комментирует вторую из интерпретаций «у»:

«Следовательно, если сознание активно, возникают разнообразные формы феноменального существования; если оно неактивно, их появление невозможно. Истинное качество вещей – это «изначальный разум» всех живых существ, который также иногда называют «изначальной природой», или «природой Будды». Обладать видением истинного свойства вещей – значит постигать это сознание и воспринимать эту природу в самом себе. Дао-шэн говорил об этом так: «Отказаться от иллюзий – значит достичь запредельного; достичь запредельного – значит вернуться к истокам» [Ibid., с. 119].

Собственно буддийским источником китайской интерпретации Пути как «мгновенного» просветления послужили *«Лотосовая сутра»* и в особенности *«Махапаринирвана-сутра»*, но глубинной мировоззренческой и ментальной подоплекой интерпретации, которой положил начало Дао Шэн, все же был даосский интуиционизм, который китайским буддистам не удавалось преодолеть в своих попытках вникнуть в аутентичный смысл буддийских сутр и шастр. Впрочем, они и не пытались его преодолеть, поскольку он выражал самую суть китайского менталитета. По этой причине adeptам китайского буддизма было трудно постичь буддийскую идею отсутствия души (*анатман*). Этим объясняется наличие мно-

жества дебатов на тему души, особенно среди южных буддистов. Приняв буддийскую идею кармы и перерождений и даже теорию пустоты, китайцы с большим трудом пытались избавиться от представления о перерождающейся душе. На этапе «шести школ и семи направлений», когда *шуньята* трактовалась в духе даосского *ничто*, буддисты верили в очищение духа «посредством сведения бытия к небытию» [Lai, 2012, p. 10]. Вплоть до IV в. они воспринимали буддийскую идею кармических перерождений в духе трансмиграции души. По данным У-лань Лая (Whalen Lai), монах Минду (IV в.) был исключением. Он заключил, во-первых, что буддизм – это не доктрина о душе; во-вторых, что в буддизме пустота – это не даосская, нигилистическая, пустота; в-третьих, что, поскольку пустота есть не что иное, как форма, то никогда не следует опустошать реальность, но можно опустошить ум – и только если ум опустошен, будет пуста и реальность. За эти идеи и, главным образом, за отрицание существования души он подвергся критике, но, введя понятие о «пустоте ума» (*xinwu*) как вызов даосскому понятию об «исходном ничто» (*benwu*) Минду дал импульс для появления *шести школ праджни*, каждая из которых предлагала свой способ понимания пустоты.

То, что до 400 г. основной проблематикой китайских буддистов являлись пустота и бессмертие души, как раз отражает фазу конфлюэнции даосизма и буддизма. Китайцы пытались ассимилировать буддийскую концепцию нирваны, не отказываясь от своих традиционных представлений о душе. Лай пишет:

«Так как нирвана рассматривалась как возвращение к чистому источнику, считалось, что ее можно достичь, отбросив загрязнения. Очищение своего внутреннего «я» понималось как процесс достижения возвышенного духа (*шэн*), который реализует нирваническое бессмертие или отсутствие смерти» [Ibid.].

И когда в Китае появились переводы махаянской «*Нирвана-сутры*», китайские буддисты восприняли учение о природе Будды как открытие «высшего я», согласующееся с даосским учением о душе. Они также решили, что абсолютная реальность не пуста от бесконечных положительных атрибутов Будды. И если до 400 г. основной из обсуждавшихся проблем была «пустота и бессмертие души», после 420 г. стала доминировать тема «две истины и одна

реальность», то около 500 г. наиболее обсуждаемой стала тема «природа Будды», а около 550 г. – тема «одна колесница». После этого начинается история собственно китайского буддизма и китайских школ буддизма, история которых также несет на себя отпечаток глубинного даосского влияния, сказавшегося на интерпретации буддийских философских доктрин и практических методов достижения просветления.

2.3. Контроверза «мгновенного»/«постепенного» в истории китайского буддизма

Противопоставление «мгновенного»/«постепенного» и дебаты вокруг этой темы, имевшие место в истории китайского буддизма, не имеют ничего подобного в истории других направлений буддизма, не считая знаменитых «дебатов в Самье», предопределивших выбор, сделанный тибетским королем в пользу индийской буддийской традиции Наланды в качестве государственной религии Тибета. В Китае, начиная с ученика Кумарадживы Дао Шэна, который, в отличие от другого его ученика, знаменитого Сэн Чжао, апологета «постепенного» просветления (*цзянь у*)¹¹⁸, отстаивал идею «мгновенного» просветления (*дун у*), тема соотношения «мгновенного»/«постепенного»¹¹⁹ оставалась всегда актуальной и дискуссионной. Хотя в *мэйнстриме* китайского буддизма, в рамках чань возобладал подход, представленный южной школой, отстаивавшей «внезапное» просветление, дискуссии о «мгновенном»/«постепенном» также продолжались, в том числе внутри чань.

Прежде чем исследовать истоки двух различающихся подходов к пониманию сущности буддизма и буддийской практики, которые

¹¹⁸ Иногда дается иная транскрипция – «*цен у*».

¹¹⁹ В англоязычной буддологической литературе, представленной классиками западной синологии, контроверза «мгновенного» и «постепенного» называется иногда «*subitism and gradualism*» [Kenneth Ch'en, 1964; Demevielle, 1987; Stein, 1987]. Дело в том, что первым на эту проблему обратил внимание П. Демевилль, и по-французски идея «мгновенности» называется «*subit*», от нее происходит термин «*subitisme*». Наиболее часто употребляемой для обозначения контроверзы «мгновенного» и «постепенного» терминологией в англоязычной литературе является «*sudden and gradual*» [Gregory, 1987].

сформировались в процессе адаптации буддизма в Китае как противопоставление «мгновенного» и «постепенного» просветления, рассмотрим, как объясняют синологи этимологию китайских выражений «дунь у» и «цзянь у», которыми обозначались эти подходы. Большинство сходится в том, что «дунь у» имеет значение «мгновенное просветление». Но обнаруживаются некоторые нюансы. Известный немецкий синолог и историк китайского буддизма В. Либенталь в своей книге «*Book of Chao*» переводил китайское выражение «дунь у» как «мгновенное свечение» (“instantaneous illumination”), исходя из контекста его употребления Се Лин-юнем и Дао Шэном, но также отмечал, что «дунь» соответствует санскритскому понятию «югапат», означающему «одновременность» или «в одном взгляде» [цит. по: Stein, 1978, p. 57]. Тибетологи (П. Демевилль, Дж. Туччи, А. Вэйман) также отмечают, что тибетское выражение «sig-sag-'jug-ra», в котором усматривается соответствие китайскому «дунь у», корреспондирует с санскритским «югапат» в значении «раскрываться одновременно», «одним махом». А китайский термин «цзянь», имеющее соответствие в тибетском языке в виде термина «gim-gyis» (постепенно), корреспондирует с санскритским «анупурвена» или «крамашах» («постепенно») [Ibid.]. Эти определения «дунь у» как «мгновенного» и «одновременного» просветления, а «цзянь у» как «постепенного» просветления находят подтверждение в словаре «*Махавьюттпани*». Однако, как замечает Р. А. Стейн, в сделанном позже, в маньчжурский период, китайском переводе этого словаря появилась путаница при определении их значений. Из-за этого в последующем при использовании термина «дунь у» его значение «мгновенное просветление» уступило значению «одновременное просветление»: одновременное во времени, в пространстве или в плане ментальной активности [Stein, 1987, p. 43].

То, что дебаты относительно «мгновенного»/ «постепенного» проходят красной нитью через всю историю китайского буддизма, можно расценивать как индикатор наличия внутри него двух противоположных полюсов в понимании сущности буддизма, его сoterиологического содержания и практики. Более того, как пишет известный синолог и буддолог П. Грегори во введении к коллективной монографии «*Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*», изданной по материалам конферен-

ции¹²⁰, организованной для Института Курода (the Kuroda Institute for the Study of Buddhism and Human Values) Питером Н. Грегори и Робертом М. Гимелло в 1981 г. в Лос-Анджелесе, обсуждение проблематики, связанной с контрверзой «мгновенного» / «постепенного», «показывает ряд характерных китайских особенностей, связывающих его с не-буддийскими способами мышления» [Gregory, 1987, p. 1]. Иначе говоря, сама эта контрверза, имеющая огромное значение в истории китайского буддизма, выражает специфику китайской адаптации буддизма под влиянием традиционных паттернов китайского мировоззрения и менталитета. Как можно заключить на основе анализа привлекаемых мною материалов по истории китайского буддизма, в том числе статей Демевилля и Стейна, представленных в монографии «*Sudden and Gradual*», противопоставление «мгновенного/постепенного» не происходит непосредственно из индийской буддийской традиции, а коренится в особенностях китайского мировоззрения и менталитета. В индо-тибетской традиции, которая представляет Путь как «постепенный» процесс, представленный «пятью путями», получившими освещение в сутрах праджняпарамиты и в «*Абхисамаяланкаре*», а также «землями»/«уровнями», «этапами», объясненными в множестве текстов [см.: Урбанаева, 2016], понятие о «мгновенном» просветлении также имеется, и оно относится к самому инсайту просветления, конечной реализации – достижению спонтанного, невыразимого словом и мыслью состояния Будды. При этом просветление как феномен состояния Будды не мыслится вне причинной обусловленности, и поэтому «мгновенность» просветления не противопоставляется «постепенности» Пути. Даже «быстрые» методы четырех классов тантр, или «прямой путь» махамудры, дзогчена не исключают

¹²⁰ Конференция называлась “The Sudden/Gradual Polarity: A Recurrent Theme in Chinese Thought”. Хотя монография «*Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*» содержит в своей основе идеи, обсуждавшиеся на конференции в 1981 г., статьи, в ней содержащиеся, отличаются от докладов конференции. Кроме того, в монографию включены ранее опубликованные, но очень важные для западного обсуждения рассматриваемой темы статьи П. Демевилля «Зеркало разума» и Р. Стейна «Внезапное озарение или мгновенное постижение». В монографию вошли также специально написанные статьи У-лань Лая (Whalen Lai) и Роберта Басвелла Мл. (R. E. Buswell, Jr.).

стадиальности, включающей подготовку и созревание ума для этих особых методов [Mathes, 2008].

Предпосылки идеи «мгновенного» просветления, достигаемого без предварительных практик очищения ума и накопления заслуг, некоторые исследователи и практики чань/дзэн, в частности, известный британский философ и последователь дзэн Алан Уотс [Уотс, 2015; Уотс, эл. ресурс], усматривают в индийской традиции. В частности, речь идет о «Ланкаватара-сутре», «Алмазной сутре», а также о сочинениях индийского тантриста Сарахи, учении Тилопы и т. д. В связи с этим замечу, что методы «мгновенного» достижения просветления, действительно, имеют место в индо-тибетской традиции и относятся к «пути более-не-обучения», или медитативного пребывания в естественном состоянии узнавания своей подлинной природы. Они относятся к высшей стадии «постепенного» пути и не достигаются без предварительного обучения и медитации. «Прямой путь», проходимый в течение одной жизни, предназначается для особых учеников и отличается от общего пути с его системой стадиальности. Так, в тибетской традиции устных комментариев к «Сутре сердца пражняпарамиты» говорится, что ученики с исключительными способностями могут, лишь услышав звучание мантры «тадъята ом гате гате парagate парасамгате бодхи сваха», которая в сжатом виде содержит все учение праджняпарамиты и инструкция по медитации на пустоту, «сразу же понять, каким образом следует медитировать на глубинную мудрость» и быстро пройти все три «врата освобождения» [Сутра сердца, 2006, с. 179, 165]. Для бодхисаттв, находящихся на последнем из пяти путей махаяны, «нет совершенной мудрости, нет достижения, и недостижения тоже нет» [там же, с. 177], не стремясь к освобождению и достижению состояния Будды, они обретают просветление и непребывающую нирвану. Практики с уникальными отпечатками и великими духовными заслугами из прошлых жизней, такие как Миларепа или Ра Лоцава, способны достичь высшей сотериологической цели в течение одной жизни. Тем не менее, практика «прямого пути» и «быстрые» методы ваджраяны выполняются в рамках махаяны и должны иметь прочный фундамент *метода* и *мудрости*, без которого просветление недостижимо. Это ясно излагается в духовных песнях – *гурах* мастера тантры Ямантаки Ра Лоцавы (1016–?), которые приводятся в «Намтаре» [Ra, 1989; Ра Еше Сен-

ге, 2018]. Из биографии Ра Лоцавы также видно, что этот великий тибетский йогин, отличавшийся беспрецедентным духовным могуществом и силами, позволявшими ему совершать деяния, обычно называемые чудесами, с раннего детства отличался от всех своими необычными способностями и махаянской мотивацией, что, с буддийской точки зрения, объясняется наличием соответствующего духовного «задела», созданного в прошлых жизнях. Он также проявил величайшее усердие в обучении Дхарме, особенно тантре Ваджрабхайравы/Ямантаки, и служил образцом неколебимой преданности Гуру. Поэтому, хотя его духовные реализации можно считать «мгновенными» в том смысле, что он обрел их на протяжении *этой* жизни, когда он стал известен под именем йогина и переводчика Ра Лоцавы, в действительности, как следует из «*Намтара*», это стало возможным на основе достигнутого в прошлом уровня развития. Это был результат продолжения аутентичной духовной практики, которую он выполнял и в прошлых жизнях, как следует из его биографии. Аналогичным был и духовный путь младшего современника Ра Лоцавы – Миларепы (1040–1123), другого великого тибетского мастера, судя по его биографии и духовным песням [Жизнь Миларепы, 2003; Миларепа, 2004].

Противопоставление «постепенного» и «мгновенного» как путей просветления является характерным именно для китайского буддизма. Р. А. Стейн считает, что устойчивая китайская терминология, выражающая контрверзу «мгновенного» и «постепенного» просветления, – «дун у» и «цзянь-у», – сформировалась благодаря трем китайским мыслителям. Это были Дао Шэн (360–434), Се Лин-юнь (385–433) и Сэн Чжао (374–414). Специфический китайский контекст появления данной контрверзы как наиболее значимой проблемы, определившей, каким будет *мэйнстрим* китайского буддизма как китаизированного буддизма, сформировался под влиянием, главным образом, даосизма, но не только даосизма, а также и конфуцианства. Речь идет о том, что конфуцианское представление “единый абсолют” (кит. и-чи) сыграло важную роль в принятии китайцами провозглашенной Дао Шэном идеи «внезапного просветления», будучи соединено с буддизмом благодаря сочине-

нию Ся Лин-юня (385–453)¹²¹, написанному в первых декадах V в. в защиту этой идеи как более подходящей для китайского склада ума, чем для индийского. На значимость этого текста «*О различении цели*»¹²² («*Бянь цзун лунь*»), написанного Се Лин-юнем в качестве обоснования даошэновской идеи «внезапного просветления» как подходящей для китайского ума, обращают внимание П. Грегори, Фэн Ю-лань и другие историки китайского буддизма. Се Лин-юнь здесь излагает мысль о том, что идея Дао Шэна соединяет в себе лучшее из того, что имеется в конфуцианстве и буддизме, отбросив недостатки каждой из этих традиций. Соответственно этому синтезу, идея «внезапного просветления» (*дун-у*) является лучшим, что может китайский ум взять из буддизма, отбросив идею градуализма, и она согласуется с конфуцианской идеей о том, что «Истина одна и она окончательна» [Фэн Ю-лань, 2004, с. 117]. Фэн Ю-лань так излагает довод Се Лин-юня:

«Внезапный характер проветления проистекает из того факта, что истина или принцип (*ли*), к которому человек просветлен, является единственным и окончательным. Именно потому, что он един и неделим, он должен быть воспринят сразу, "внезапно" и никогда не может быть раскрыт по частям» [там же].

Правда, это положение о том, что «истина одна и абсолютна» является, по мнению П. Грегори, скорее неодаосской в духе Ванг Би, нежели чисто конфуцианской. Действительно, ведь отождествление Будды с безличным абсолютным Законом, Дао, имеет даосское происхождение. Немалую роль в обосновании идеи «внезапного просветления» как новой доктрины, которую следует считать истинной, окончательной и превосходящей как Учение Будды, так и мудрость Кун-цзы, который не сумел проникнуть в пустоту, сыграл даосский акцент на интуитивизме, который подчеркивается в сочинении Се Лин-юня.

¹²¹ По всей видимости, это поэт Ся Лин-юнь или Се Лин-юнь – знаменитый пейзажный лирик. Ему приписывают знаменитое стихотворение под названием «*Синь-синь Мин*» («*Трактат о вере в ум*»).

¹²² Так переводится китайское название в версии П. Грегори [Gregory, 1987, р. 2]. В переводе, даваемом Фэн Ю-ланем, трактат называется «*Рассуждения о сущностном*» [Фэн, 2004, с. 117].

Термины «мгновенный» (*дун-у*) и «постепенный» (*цзянь у*) относятся, во-первых, к пониманию самой природы просветления, т. е. имеют объективный аспект. В «*Лотосовой сутре*», очень значимой для китайского буддизма, просветление разделяется на четыре части¹²³ [Дюмулен, 1994; Трубникова, Бабкова, 2012]. Но Дао Шэн от этого отказался и утверждал, что практик достигает просветления «одним актом озарения», поскольку просветление – это нечто «единое и абсолютное». Но можно говорить также о субъективном аспекте просветления с точки зрения разных способов достижения цели, применяемых разными типами учеников. С точки зрения Дюмулена, доктрина Дао Шэна о «внезапном просветлении» не была совершенно новой в истории буддизма, как полагал Се Линъюнь. Новизна подхода Да Шэна состояла, по мнению Дюмулена, в том, что он примирил объективный и субъективный аспекты достижения просветления. По его мнению, концептуально учение о внезапном просветлении представляет собой, прежде всего, определенный способ понимания сотериологической цели. Ее достижение происходит, согласно этому учению, мгновенно. Целью «мгновенного» пути спасения является Абсолют, природу которого следует воспринимать как нераздельную и целостную реальность. Иными словами, объективно постепенное постижение невозможно. Далее проводится грань между субъективным и объективным аспектами достижения цели. Поэтому одновременно с тезисом о невозможности постепенного постижения Абсолюта с субъективной точки зрения сохраняется возможность разных способов постижения [Дюмулен, 1994].

Во-вторых, термины «внезапный»/ «постепенный» стали в Китае использоваться для различения двух основных категорий учений Будды в зависимости от применяемых методов. По свидетельству Цзицзана, мастера школы саньлунь, начало классификации буддийских учений на «мгновенные» и «постепенные» было

¹²³ Четыре части состояния будды, или просветления, обсуждаемые в дальневосточном буддизме, таковы: **раскрытие** живым существам учения о “взоре познания просветления”; **демонстрация** живым существам “взора познания просветления”; **пробуждение** у живых существ “взора познания просветления” и **проникновение** живых существ во “взор познания просветления” [Трубникова, Бабкова, 2012].

положено Хуай-гуанем, автором одной из первых классификаций буддийских учений (*панцзяо*) – концепции «двух учений и пяти периодов» (*эр цзяо у ши*) [Анашина, Игнатович, 1998; Enichi 1981]. К «мгновенным» (*дунь цзяо*) причислялось лишь учение «*Аватамсака-сутры*»¹²⁴, предназначенное для самых продвинутых бодхисаттв. Все остальные считались «постепенными» (*цзянь цзяо*) и систематизировались на «пять периодов». Эта классификация «*Аватамсаки*» как «мгновенного» учения была воспринята представителями тьянтай и ранней хуаянь. «В этом контексте термины “внезапный” и “постепенный” использовались для решения герменевтической проблемы, особенно неприятной для китайских буддистов», – пишет П. Грегори [Gregory, 1987, p. 3].

Учение «*Аватамсаки*» было в этой первой китайской *панцзяо* признано «мгновенным», потому что, по мнению ее автора Хуайгуаня, оно непосредственно раскрывало содержание просветления Будды, пережитого им под деревом бодхи; в нем Будда не прилагал никаких усилий, чтобы приспособить свое послание к ограниченной способности понимания со стороны аудитории. Согласно этой классификации, данное учение было проповедано первым среди всех учений Будды, и дано оно было самым развитым бодхисаттвам. Грегори поясняет смысл классификации, сделанной Хуай-гуанем, следующим образом:

«Как следствие этого, его смысл был потерян для всех, кроме самых передовых бодхисаттв. Понимая, что существа еще не были готовы понять его окончательное послание, Будда затем в ходе своей проповеднической деятельности преподавал серию ступенчатых учений, постепенно подготавливая своих последователей к его окончательному посланию, которое

¹²⁴ «*Гирлянда сутр, украшающая Просветлённого*» (*Аватамсака-сутра*; тиб. mdo-phal-ro-che; кит. Хуаянь-цзин) – большая группа махаянских сутр, созданных в Индии в первые вв. н. э. В дошедших до нас китайских переводах содержится 30000 строф. Заключительной частью этого собрания является «*Гандавьюха-сутра*». Впервые на китайский язык «*Аватамсака-сутра*» была переведена Буддабхадрой (359–429) и стала Основой Пути школы хуаянь. Философское содержание данной сутры характеризуется синтезом мадхьямаки и идей йогачары, получившим названием «всё в одном и одно во всем». На тибетский язык сутра была переведена с санскрита в VIII в. и занимает шесть томов Кангюра.

было произнесено незадолго до того, как он, наконец, скончался. В этом контексте, где внезапное учение (*дунь-цзяо*) контрастирует с постепенным целесообразным учением, слово поворот означает “немедленное” в буквальном смысле “быть без посредника”» [Gregory, 1987, p. 4].

В этой китайской классификации «*Аватамсака-сутра*» как выражение конечного смысла Учения Будды признавалась «мгновенным» учением, имеющим характер абсолютной истины, тогда как все остальные учения объявлялись *искусными уловками*, или *целесообразными средствами*, и признавались относительной истиной. Иначе говоря, «мгновенное» учение было презентацией просветления Будды как абсолютной истины, в то время как «постепенные» учения были приближением к просветлению Будды в аспекте относительной истины. Это была, по словам Грегори, попытка решения китайскими буддистами «особой китайской проблемы развития систематической структуры, в которую можно было бы гармонично интегрировать всю совокупность буддийских учений» [Ibid., p. 5]. В индо-тибетской традиции, как было показано в наших других работах [Урбанаева, 2014б; 2016; 2017; 2017б], систематизация учений Будды производилась посредством схемы «постепенного» пути. Концептуализация его внутреннего единства происходила посредством разработанных в рамках *сиддхант* категорий «Основа», «Путь» и «Плод», в которых выстраивались уровни философского воззрения (вайбхашика, саутрантика, йогачара и мадхьямика) и основанные на философии практики медитации. В этой системе различались учения *окончательного смысла* (*нитартха*; *nges-don*) и *учения, требующие истолкования* (*неяртха*; *drang-don*). Учениями категории *нитартха*, смысл которых однозначно установлен, в индо-тибетской мадхьямике считаются сутры праджняпарамиты. Несмотря на некоторое принципиальное сходство китайского и индо-тибетского подхода к систематизации учений Будды в контексте абсолютного и относительного, между ними имеются и значительные различия, начиная с того, что в качестве учений абсолютного смысла выбраны разные своды махаянских сутр. Кроме того, весьма существенным моментом различия является то, что в индо-тибетской системе отсутствует противопоставление «мгновенного» и «постепенного»: здесь «мгновенное» является завершающим элементом «постепенного» пути.

То понимание соотношения «мгновенного» и «постепенного», которое было дано Хуай-гуанем в герменевтическом контексте абсолютного и относительного, использовалось им в полемике против концепции «внезапного просветления» Дао Шэна, которая со временем стала претендовать на формирование *мэйнстрима* китайского буддизма и на понимание как феномена просветления и сущности Учения Будды, так и буддийских практик. Контроверза «мгновенного» и «постепенного» имеет, следовательно, множество аспектов и охватывает множество вопросов, которые относятся к онтологии, эпистемологии, буддийской практике, методам медитации. По мнению П. Демевилля, «в VIII в. вся китайская философия была сосредоточена вокруг споров о “субитизме” (“мгновенности” – И. У.) и “градуализме”» [Demiéville, 1987, p. 17]. И, хотя эти дискуссии имели место также за пределами Китая, именно китайцы, по его словам, «остро реагировали на эту дилемму» и «эти дебаты, хотя номенклатура варьировалась, олицетворяли тематику, характерную для китайской мысли на протяжении столетий» [там же].

2.4. Интерпретация воззрений йогачары и мадхьямики в Китае

2.4.1. Источники «альтернативной» интерпретации мадхьямики в Китае

В индо-тибетской традиции, когда употребляется термин «буддийская философия», имеется в виду ее высшая форма – воззрение мадхьямики, а еще точнее, ее подшколы прасангика, главным представителем которой считается Чандракирти (600–650). Он в своем трактате «*Вступление в срединность*» («*Мадхьямакааватара*») дал комментарий к мадхьямаке Нагарджуны (II в. н. э.), изложенной в тексте «*Муламадхьямакакарика*» («*Коренные строфы о срединности*»), далее – ММК). Его перу принадлежит также «*Ясное истолкование*» («*Прасаннапада*») – текст, структурно идентичный ММК и являющийся комментарием к строфам ММК.

При сравнении индо-тибетской и китайской традиций интерпретации философии *срединности*, изложенной в ММК Нагарджуны, тексте, который представляет собой экспликацию философии и практики, изложенной в сутрах праджняпарамиты, следует учиты-

вать следующее. Тибетские философы сознательно придерживались установки на аутентичное продолжение индийской традиции махаянской философии и практики, в полном объеме усвоили классическое буддийское наследие – и сутры, и шастры. Они воспринимали труд Чандракирти «*Вступление на срединный путь*» («*Мадхьямакаватара*») как наиболее глубокий комментарий к коренному тексту Нагарджуны, при этом отнюдь не рассматривая комментарии к ММК других индийских ученых как ошибочные или альтернативные: все они представляли собой единую систему *постепенной* презентации *срединного* воззрения и ментального восхождения по уровням смысла вплоть до воззрения мадхьямики-прасангики. Поэтому при сравнении китайской традиции интерпретации буддийской философии и практики с индо-тибетской философией и практикой махаяны представляется логичным иметь в виду, главным образом, мадхьямику.

Китайские философы, в отличие от тибетских, располагали далеко не полной базой индийских первоисточников, особенно индийской комментаторской литературы, которая имеет принципиальное значение для понимания учения сутр. Многие шастры, классические индийские трактаты, комментирующие сутры, в свою очередь тоже нуждаются в комментариях, в индо-тибетской традиции передаваемых как по устной линии передачи, так и в письменных текстах. В особенности это относится к ММК Нагарджуны, где основатель философской школы мадхьямики дал, как принято считать в индо-тибетской традиции, наиболее глубокую и аутентичную интерпретацию *глубинного* учения – доктрины пустоты как абсолютной природы реальности, изложенной в сутрах праджняпарамиты. Иначе говоря, этот базовый мадхьямикский текст является комментарием праджняпарамиты, и в этом плане подлинным первоисточником мадхьямики являются сутры праджняпарамиты, однако, как показывает двухтысячелетний опыт изучения конечного воззрения Будды, попытки понять учение праджняпарамитских сутр без помощи «*Муламадхьямакакарики*» едва ли можно считать состоятельными. Именно ММК является коренным текстом буддийского учения о *срединном* воззрении. В свою очередь, классические индийские комментарии к данному тексту, написанные Буддапалитой, Бхававивекой, Чандракирти, Шантаракшитой, в которых представлена философская полемичность процесса освоения

смысла учения Нагарджуны и воззрения Будды, являются интеллектуальными ресурсами, совершенно необходимыми для понимания мадхьямаки – философии, изложенной Нагарджуной, как конечного воззрения Будды.

Самой ранней комментаторской работой был текст «*Акутобхайя*», который сохранился на тибетском языке и, по словам П. Вильямса, «вероятно, ошибочно, приписан самому Нагарджуне» [Williams, 2004, p. xv]. По предположению П. Вильямса, этот текст был использован Буддапалитой при написании его комментария к ММК. Наиболее корректной презентацией воззрения Нагарджуны, разъяснением которого занимались также Арьядева, Буддапалита, Бхававивека, Шантаракшита и другие индийские философы, считается комментарий Чандракирти – «*Вступление в срединность*» (*Мадхьямакаватара*; dbu-ma la 'jug-pa'i bshad-pa) [МА, эл. ресурс; Марус, 2004; МА, 2003; МА, 2004; МА, 2007].

П. Вильямс подчеркивает важный методологический момент: хотя ММК Нагарджуны можно, конечно, читать, не обращаясь к классическим комментариям к тексту, это было бы «не мудро», поэтому любая интерпретация этого текста, если претендует быть достоверной, должна опираться на тот или иной классический комментарий. «Перевод или исследование, не ссылающиеся ни на какие комментарии или использующие их в минимальной степени, являются глубоко подозрительными», – пишет он [Ibid., p. xiii]. И это очень правильное замечание, обращающее наше внимание на то, что существуют определенные критерии аутентичного понимания буддийских учений, отраженные в наследии шастр и в тибетской комментаторской традиции, и с ними необходимо считаться. С этой точки зрения, учитывая, на какую базу первоисточников опирались тибетские и китайские философы, и следует анализировать китайские интерпретации мадхьямаки, особенно ММК Нагарджуны, исследуя, каковы истоки этих традиций и насколько адекватно представлена в них «материнская» индийская мадхьямика.

То, что тибетская традиция махаяны полностью восприняла индийское наследие и является аутентичным продолжением индийской, можно считать признанным фактом буддологии. Сказанное относится в полной мере к тибетской мадхьямике: она опирается на исследования индийских мадхьямиков и является преемницей индийской школы мадхьямика. Что касается китайской мадхьямики,

то для китайских мыслителей характерно, что они отождествляют философию мадхьямики с традицией праджняпарамиты и далеко не всегда признают принципиальную значимость индийских шастр для понимания праджняпарамиты. Они пытались ее толковать без опоры на классические индийские трактаты. Принципиальный акцент на индийских комментариях был характерным лишь для школы саньлунь, считающейся китайским аналогом мадхьямики. Ее основоположники опирались на три шастры: «*Мадхьямакашастра*» («*Чун лунь*») Нагарджуны, приписываемый Нагарджуне текст «*Двадасадвара-шастра*» и на текст Арьядевы «*Шата(ка)-шастра*» («*Байлунь*») [Schreier, 2006]. В действительности трактат «*Чун лунь*», переведенный в Китае в течение первой декады V в. и сформировавший базис китайского понимания мадхьямаки, был комментарием к ММК не самого Нагарджуны, а Пингалы. Он тесно связан с трактатом «*Акутобхая*», ошибочно приписываемым Нагарджуне, как пишет П. Вилльямс в предисловии к книге Чанг-Цинг Ши (Chang-Qing Shih) «*The Two Truths in Chinese Buddhism*» [Chang-Qing Shih, 2004, p. xv].

Лидеры собственно китайских буддийских школ, за исключением школы тяньтай, адепты которой утверждали, что опираются непосредственно на сочинения Нагарджуны, создавали свои сочинения, без обращения к сочинениям Нагарджуны или других индийских классиков, непосредственно толкуя праджняпарамитские сутры (правда, в китайских переводах). Так, согласно синологическим исследованиям, Ду Шунь, первый патриарх школы хуаянь, свое произведение «*Хуаянь фацзе гуань*» («*Созерцание мира дхарм в хуаянь*») построил по принципу «*Праджняпарамита-хридая-сутры*», а «*Лю цзу тань цзин*» Хуй Нэна («*Сутра помоста шестого патриарха*») – главный текст школы чань, фактически был посвящен разъяснению идей праджняпарамиты (подробнее см.: [Баяртуева, 2001]).

На какие комментарии опирались в своей интерпретации мадхьямаки китайские буддийские философы – это вопрос принципиальной значимости, рассмотрение которого может помочь нам в рассмотрении проблемы аутентичности китайских интерпретаций.

При исследовании китайских подходов к пониманию мадхьямики следует учитывать, что традиция мадхьямаки была распространена в Китае в V в. великим переводчиком Кумараживой.

Благодаря Кумарадживе начались обсуждения доктринальных положений буддизма, которые вызвали у китайских буддистов настоящий шок, отчего им потребовалось адаптировать буддийские доктрины, особенно мадхьямаку, к китайскому мировосприятию. Наряду с темой *татхагатагарбхи*, или природы Будды, другой важнейшей темой диспутов в Китае в период формирования школ китайского буддизма являлась тема *срединного пути*. Она являлась в особенности значимой для школы саньлунь в VI–VIII вв. Либен- таль пишет, что философы саньлунь придали мадхьямаке «классическую китайскую форму: Истина и иллюзия не отличаются друг от друга (*chi wei chi chen*)» [Liebenthal, 1952, S. 124]. И благодаря этой специфически китайской формулировке доктрина срединного пути обрела в Китае не только онтологическое значение тождества сансары и нирваны, но и практическое значение, став руководством для поведения бодхисаттв: они, хотя созрели для нирваны, остаются в сансаре и действуют, словно пребывают в нирване. Поэтому в Китае стала такой популярной «*Вималакирти-нирдеша-сутра*», описывающая способ практики домохозяина-бодхисаттвы Вималакирти.

Китайская интерпретация срединного пути связана также с представлением о «мгновенном» просветлении как «всеохватывающем акте *дун-у*», наступающем для того, кто постигнет, что «уже является освобожденным», «мгновенно, подобно тому, как падает созревший фрукт» [Ibid., S. 125]. Понятие срединного пути в Китае тесно связано и с даосским принципом «не-деяния».

Следует заметить, что в данном параграфе отнюдь не преследуется цель описания или характеристики всех источников китайской мадхьямики. Превосходный полный обзор праджняпарамитской литературы, сопровождаемый характеристикой китайских переводов и сочинений, биографических сведений об их авторах и анализом китайской переводческой методологии дается в фундаментальной работе Л. Е. Янгутова «Традиции Праджняпарамиты в Китае» [2007]. В настоящей работе нас интересует, какие именно факторы, идеи и тексты в наибольшей степени способствовали формированию китаизированной традиции интерпретации буддизма, особенно мадхьямаки. Поэтому, говоря об источниках китайской мадхьямики, я называю именно те письменные тексты, которые сильно повлияли на привнесение в мадхьямаку смыслов, не свойственных

оригинальным трактатам Нагарджуны и отличающих китайскую интерпретацию *срединности* от интерпретации индийских и тибетских прасангиков.

Среди важнейших источников китайской мадхьямики и всей китайской традиции буддизма огромное значение имел текст «*Махапраджняпарамита-шастра*», переведенный Кумарадживой в начале V в. Это энциклопедический комментарий на обширную «*Праджняпарамита-сутру*», имеющий китайское название «*Да чжи ду лунь*». Его приписывают Нагарджуне. Но Э. Ламотт высказал предположение, что автором этого колоссально большого произведения является не Нагарджуна, автор ММК, а более поздний индийский ученый, возможно, второй Нагарджуна, знаток сарвастивадинской абхидхармы, живший в Северо-Западной Индии. Д. С. Рюегг в «*The Buddhist Philosophy of the Middle*» приводит доводы Ламотта. Во-первых, это был аргумент, что в «*Да чжи ду лунь*» цитируются и «*Чатухиатака*» Арьядевы, и «*Праджняпарамитастотра*» Рахулабхадры. Во-вторых, Ламотт утверждал, что такой обширный и энциклопедический труд, ссылающийся на тридцать махаянских сутр, не может быть приписан первому Нагарджуне и, следовательно, относиться к самому началу «мадхьямикского буддизма». Рюегг далее, ссылаясь на Р. Хикату, Р. Х. Робинсона, П. Демевилля, пишет:

«Ныне этот огромный трактат представляется совершенно неизвестным в индо-тибетской традиции; и, во всяком случае, кажется, среди специалистов в данном вопросе достигнуто общее согласие, что дошедший до нас текст «*Да чжи ду лунь*» в большей своей части является эклектическим произведением, который даже не имеет исключительно индийского происхождения» [Ruegg, 2010, p. 17].

Впрочем, Рюегг допускает, что этот трактат мог быть составлен учеными из Серинды, которые были способны писать на санскрите, поскольку ученик Кумарадживы Сэн Жуй (352–436) упоминает об его «индийской» версии. Более поздние элементы этого сборного произведения могли быть, по мнению Рюегга, плодом деятельности также и китайских редакторов. Как бы то ни было, фактом остается то, что на процесс китаизации махаяны очень значительное влияние оказал данный текст, который на поверку оказался апокрифом неизвестного происхождения.

Помимо трактата «*Да чжи ду лунь*» очень большое влияние на формирование доминирующего китайского подхода к пониманию махаянской философии, как мадхьямики, так и йогачары, имел другой апокрифический трактат, известный как «*Пробуждение веры в махаяну*». Поскольку мы располагаем его переводами на европейские языки, ниже стоит сделать анализ его философского содержания, чтобы выявить те смысловые искажения махаяны, которые обусловили развитие в Китае традиции буддизма, отличающейся от индо-тибетской.

2.4.2. «Трактат о пробуждении веры в махаяну» и его значение для процесса китаизации буддизма

У-лань Лай (Whalen Lai=Lai Wai-lun), американский буддолог китайского происхождения, считает, что «история китайской буддийской мысли от эпохи Хань до династии Тан может быть описана путем критического обзора текста «*Пробуждение веры в Махаяну*» (санскр. «*Шраддхотпада-шастра*»; кит. «*Да чэн ци синь лунь*»)» [Lai, 2009, p. 324]. Настолько велика была, по его мнению, роль этого текста в формировании китайского буддизма. Он пишет:

«Трактат «*Пробуждение веры в махаяну*» подстегнул подъем школы Хуаянь, обосновал учения Чань, дал одобрение вере в Чистую Землю и позже, во времена династии Сун, вызвал внутренний раскол в Тяньтай» [Ibid.].

Примерно такого же мнения придерживался российский переводчик и исследователь этого текста Е. А. Торчинов. Он писал в предисловии к изданию своего перевода о значении данного текста:

«Он оказал огромное влияние на все собственно китайские буддийские школы, прежде всего на Хуаянь и Чань, и уже вскоре после своего создания стал одним из самых (если не самым) часто комментируемых и изучаемых в Китае, Корее и Японии буддийских трактатов» [ТПВМ, 1997, с. 3].

К данному тексту в Китае и других дальневосточных странах было написано множество комментариев, наиболее важными из которых могут считаться комментарии третьего патриарха школы Хуаянь Фа-цзана (643–712), Хуэй-юаня (532–592) и корейского монаха Вонхё (617–686). Он служил первоисточником практически для всех чаньских и хуаяньских мыслителей и сыграл огромную

роль в том, что буддизм в Китае стал *китайской* религией. Если считать, как это делает П. Вильямс, что возрастание разнообразия в интерпретации буддизма является признаком возрастания академизма в его исследовании [Chang-Qing Shih, 2004, p. xvii], то можно считать положительным фактором влияние данного трактата на процесс обретения школами китайского буддизма специфики, отличающей их от индийской махаяны. В отличие от Вильямса, я полагаю, увеличение разнообразия идейного содержания за счет потерь в степени аутентичности едва ли можно считать творческим развитием буддизма. Китайские буддийские мыслители в целях адаптации буддийских доктрин и практик к китайскому менталитету были вынуждены применять категории и термины, устоявшиеся в древней китайской философии и духовной традиции, в качестве своего рода искусных уловок (*упая*) и в большинстве своем осознавали это как вынужденные меры. Если бы этот искусный прием не вызвал существенное искажение философского содержания буддизма и характерных для него практик, то можно было бы признать аутентичность китайского буддизма в смысле содержательно-смыслового тождества с индийской махаяной. Но ряд фактов позволяют утверждать, что китайский буддизм в целом и учения его школ не соответствуют классическим критериям аутентичности, выработанным в индийской классике буддизма и воспринятым буддистами Тибета¹²⁵. При адаптации буддизма в Китае дело было не только в том, что произошла его трансплантация к древу китайской ментальности и культуры. Дело было также в том, что в процессе *китаизации* буддизма существенной составляющей этого процесса было искажение содержания буддийских философских доктрин и сотериологических практик в сравнении с оригинальной индийской версией махаяны. Помимо трудностей перевода буддийских текстов с санскрита на китайский язык решающим фактором, повлиявшим как на качество перевода, так и на герменевтическую специфику интерпретации буддийских категорий и доктрин, явилось то, что некоторые избранные тексты, не являющиеся аутентичными или вызывающими сомнение в их подлинности в

¹²⁵ О классических критериях аутентичности в индо-тибетской традиции см.: [Урбанаева, 2015а].

качестве буддийских первоисточников, оказали фундаментальное влияние на формирование буддийской традиции Китая.

Трактат «*Пробуждение веры в махаяну*» является именно таким текстом, который, не будучи подлинным махаянским текстом, имел основополагающее значение в истории китайского буддизма. Научное исследование данного трактата насчитывает длительную историю. Его изучением занимались французские, немецкие, китайские и японские ученые, такие известные авторитеты как П. Демевилль, В. Либенталь, Уи Хакуджу, Токива Тайджо, Мочидзуки Шинко и др. Специалисты в области сино-индологических исследований долго вели дискуссии относительно его аутентичности. Ибо имелись «серьезные основания считать, что трактат был создан в самом Китае и лишь приписан Ашвагхоше» [ТПВМ, 1997, с. 3]. До середины прошлого века существовала традиция, которая приписывала рассматриваемую шастру Ашвагхоше¹²⁶. Существуют две версии текста шастры: являющаяся более ранней, переводчиком которой считается Парамартха (499–569), и более поздняя версия, ее переводчиком считается Шикшананда (695–740). В середине XX в. ситуация с изучением данного трактата обстоит следующим образом. Традиционная точка зрения, что шастра является переводом санскритского оригинала, а также гипотеза о том, что переводчиком был Парамартха, были полностью отброшены¹²⁷; также было установлено, что введение к шастре является поддельным, хотя и старым; далее, было известно, что санскритский текст, переведенный Шикшанандой, сам является переводом подробной китайской версии. Все более весомыми стали казаться ранние сомнения, существовавшие в среде китайских буддистов относительно авторства шастры. Либенталь упоминает, что еще в VII в. некий Хуи-чун (Hui-chün) свидетельствовал о том, что «прежние»¹²⁸ да-

¹²⁶ Ашвагхоша (I–II вв.) – мыслитель и поэт при дворе кушанского императора Канишки, считается двенадцатым патриархом буддизма согласно общепринятому чаньскому списку патриархов и восемнадцатым согласно расширенному списку в «*Сутре помоста шестого патриарха*» [Нукария, 2003, с. 17].

¹²⁷ См. подробнее: [Diémeville, 1952, p. 57; Liebenenthal, 1958, p. 156].

¹²⁸ Под «прежними», или «ранними» дашабхумиками имелись в виду китайские переводчики первого поколения.

шабхумики сфабриковали «*Шраддхотпата-шастру*» [Ibid., p. 157]. Токива Т. был убежден, что автор шастры был китайцем и что он опирался на «*Ланкаватара-сутру*», смешав при этом обе версии сутры (Сун и Вэй). Мочидзуки и некоторые другие исследователи доказывали, что китайский автор шастры использовал помимо «*Ланкаватара-сутры*» также еще некоторые другие тексты. Мацунами Сейрен был один из немногих, кто полагал, что Ашвагхоша был если не автором, то духовным отцом «*Шраддхотпады*».

В настоящее время считается доказанным в синологии, что шастра «*Пробуждение веры в махаяну*» является китайским сочинением. Это было установлено представителями современной критической тенденции в китайской йогачаре Хан Джингцзином и Лю Ченгом, которые доказали, что это апокриф, написанный китайским монахом Таньяном (516–588) [Yao, 2009, p. 291].

Появление в 550 н. э. этого трактата ознаменовало, по словам У-лань Лая, конец эры иностранных миссионеров и этапа *индианизации* и начало формирования собственно китайских школ буддизма. Иначе говоря, это было начало *китаизации*, который, в его понимании, был нормальным моментом культурного обмена, ведущего к «творческому синтезу», который «не сводим к сумме индийской и китайской частей» [Lai, 2009, p. 325]. В этой сугубо позитивной оценке феномена китаизации буддизма как его творческого развития позиция Лая, надо заметить, совпадает с точкой зрения российского сиолога Л. Е. Янгутова. Он тоже во всех своих монографиях и статьях, признавая значительную трансформацию буддизма в Китае в сравнении с индийской традицией, однозначно расценивает эту трансформацию как творческую адаптацию буддизма к условиям Китая.

Лай использует неологизм ‘Sinitic Mahayana’ «просто как термин, обозначающий коллективную реакцию на махаянскую Дхарму в китайском культурном мире», чтобы избежать предположения, что «китайский буддизм, культурный продукт, есть нечто такое же, точно как и индийский буддизм, еще одна замороженная сущность, подвергшаяся необходимости китаизации» [Ibid., p. 326].

Таким образом, У-лань Лай стремится рассмотреть значение данного трактата в контексте индокитайского культурного обмена, как явление ‘синитической махаяны’, представляющее собой творческий синтез. Наверное, в культурологическом плане для этого

имеются основания. Но дело в том, что культурная составляющая буддизма – это не самое главное в нем. Сущность Учения Будды определяется внутренним единством философии и практики (медитации, работы с собственным сознанием). Поэтому утверждать, что китайские школы буддизма достигли «высшего синтеза», соединив философские доктрины и практики буддизма, изложенные в *Трипитаке* и объясненные индийскими классиками буддизма, с элементами традиционной китайской философии, было бы некорректно с точки зрения классических буддийских критериев аутентичности, хотя, это звучит вполне резонно, если смотреть с «внешних» сравнительных или кросскультурных позиций. Но «внутреннюю» позицию буддийских систематизаторов и комментаторов – исследовательскую деятельность семнадцати ученых Наланды, расцениваемую Его Святейшеством Далай-ламой XIV Тензином Гьяцо как имеющую основополагающее значение в деле аутентичной презентации Учения Будды, мы не можем игнорировать, если пытаемся избежать ошибок, характерных для сравнительных и кросскультурных исследований буддизма. И здесь мы вполне солидарны с П. Вильямсом, когда он говорит, что следует отнестись с подозрением к тем сочинениям по мадхьямаке, которые игнорируют классические комментарии. Именно поэтому трактат *«Пробуждение веры в махаяну»*, сыгравший фундаментальную роль в становлении китайского буддизма как *синитического буддизма*, вызывает подозрения.

Знакомство с английским и русским его переводами [ТПВМ, 1997; АФ, 1967] позволяет сделать вывод, что он содержит искаженную интерпретацию основополагающих буддийских понятий и доктрин в духе абсолютистской онтологии, и на этом искажении основаны китайские буддийские медитации «мгновенного» пути, отвергающие или недооценивающие значение философского дискурса для эффективной медитации. Чтобы избежать упрека в бездоказательности этого своего утверждения о наличии существенных искажений, давайте проанализируем содержание данного апокрифа, опираясь на английский перевод Йошито С. Хакеды [Nakeda, 1967] и русский перевод Е. А. Торчинова [ТПВМ, 1997], а также на статью В. Либенталя [Liebenthal, 1958], посвященную исследованию данной шастры. В работе Либенталя содержится перевод некоторых важных пассажей из шастры, которые подтвержда-

ют его идею о том, что, несмотря на строгую композицию и начало, похожее на переводы индийских текстов, «основная идея является определенно китайской» [Liebenthal, 1958, p. 164].

Структура китайского текста состоит из пяти частей, правда, в английском и русском переводах разбивка содержания на части имеет небольшие различия. Так, принципиально значимый пассаж (575 с 2–576 а 1), в котором дается общее определение махаяны как предмета рассматриваемой шастры, в переводе Е. А. Торчинова помещается в начале третьей главы, называемой «Раздел об установлении смысла объясняемого»¹²⁹. В переводе Хакеды он находится в конце второй части, которая называется «Outline».

На русский язык интересующий нас пассаж переводится так:

«В целом Махаяна¹³⁰ может быть рассмотрена в двух аспектах. Какие это два аспекта? Первый – это дхарма, второй – это смысл. То, что называют дхармой, – это сознание живых существ. Именно это сознание объемлет как все мирские дхармы, так и все дхармы, выводящие из мира. Если опираться на это сознание, то можно понять смысл Махаяны» [Торчинов, 1997, с. 9].

В переводе Хакеды этот же фрагмент китайского текста переведен так:

«Generally speaking, Mahayana is to be expounded from two points of view. One is the principle and the other is the significance. The principle is "the Mind of the sentient being". This Mind includes in itself all states of being of the phenomenal world and the transcendental world. On the basis of this Mind, the meanings of Mahayana may be unfolded» [AF, 1967]¹³¹.

¹²⁹ В переводе Хакеды третья часть называется «Interpretation».

¹³⁰ Е.А. Торчинов делает примечание, что «здесь, как и далее в тексте, речь идет не о Махаяне как учении, а о Махаяне в смысле объекта этого учения. Таким образом, словом «Махаяна» здесь обозначается истинная реальность, таковость (кит. жу, санскр. татхата; кит. чжэньжу, санскр. бхутататхата)» [1997, с. 65].

¹³¹ Русский перевод:

«Вообще говоря, Махаяну следует излагать с двух точек зрения. Первая – это принцип, а вторая – смысл. Принцип – это «Ум живых существ». Этот Ум включает в себя все состояния феноменального и трансцендентального мира. На основе этого Ума может быть раскрыт смысл Махаяны».

Санскритским термином «дхарма» Е.А. Торчинов переводит китайское слово «фа», означающее «закон». Хакеда перевел его словом «принцип». В обоих случаях из контекста ясно, что речь идет не о Дхарме как Учении, а о некоем космическом Уме в духе даосизма.

Если переводы Хакеды и Торчинова передают характерное для шастры определение махаяны скорее в эпистемологическом и методологическом, нежели в явном онтологическом смысле, то Либенталь, переводя данный пассаж, как и Е.А. Торчинов, использует термин «дхарма», однако передает смысл этого фрагмента в принципиальном онтологическом значении:

«Generally speaking, Mahāyāna consists of (1) a dharma, (2) its aspects. (1) The dharma. It is the mind of all living beings. In this mind all dharma, *laukika* and *lokottara*¹³², are contained. It is the basis (*āśraya*) needed for the manifestation of the aspects of Mahāyāna» [Liebenthal 1958, p. 164–165]¹³³.

Перевод Либенталья выражает онтологическое определение махаяны посредством выделения в ее предмете (1) *дхармы* и (2) *аспектов*. Он содержит также онтологическую по смыслу идею о *дхарме* как некоем всеобъемлющем уме, вмещающем в себя как эмпирический (феноменальный) аспект бытия, так и его надмировой план. Иначе говоря, предметная суть махаяны, *дхарма*, обозначена как некая тотальность ума и двух его планов – феноменального и трансцендентального.

Санскритское слово *дхарма*, корень которого «*дхр*» означает «поддерживать, нести, утверждать, удерживать» и т. д., буквально

¹³² Различение *лаукика* как эмпирического, или феноменального, мира, и *локоттара* – сверхэмпирического было характерным для локкотаравады («те, кто учат о том, что за пределами мира», 3 в. до н. э.) – одной из двадцати раннебуддийских школ, возникших после раскола школы махасамгика; она считается ответвлением школы экавьяхахарика. Центр школы локкотаравады был в Бамиане (Афганистан). Локкотаравадины первыми проповедовали учение о надмировой природе Будды. Они объявили, что тело Будды бесконечно и охватывает весь мир.

¹³³ Русский перевод: «Вообще говоря, Махаяна содержит (1) дхарму, (2) ее аспекты. (1) Дхарма. Это ум всех живых существ. В этом уме содержатся все дхармы, *лаукика* и *локоттара*. Это базис, необходимый для проявления аспектов Махаяны».

означает «то, что поддерживает». В контексте индийской ментальности «дхарма» может означать «нравственные устои», «религиозный долг», «универсальный закон бытия» и т. д. Будон в своей «Истории буддизма» приводит десяток значений слова *дхарма*: элемент существования; путь; нирвана; нечувственный элемент; добродетель; жизнь, Учение; качество постоянного становления; религиозный обет; мирской закон [Будон, 1999, с. 34]. Он поясняет ряд отдельных случаев использования слова *дхарма* в разных контекстах. Так, *дхарма* как «элемент существования» является носителем особенных признаков (*свалакишана*) и общей сущности. Жизнь есть *дхарма*, так как она поддерживает телесное существование и единообразие вида. Учение сутр есть *дхарма*, так как «оно является носителем истины и неоспоримого смысла»; религиозный обет есть *дхарма*, так как держится лицом, его принявшим; «путь, нирвана и добродетель – все они являются дхармами, так как удерживают от «нравственного» падения» [там же, с. 35].

В индо-тибетской традиции буддизма в контексте абхидхармы «дхарма» – это термин, обозначающий объект достоверного познания, или элемент описания реальности. Подобное использование термина *дхарма* соответствует, очевидно, указанному Будонот такому значению дхармы, как «элемент существования». Поэтому в онтологическом контексте *дхарма* часто переводится на европейские языки, включая русский, термином «феномен».

Этот же термин *дхарма* используется для обозначения одной из Трех Драгоценностей буддизма. Дхарма-драгоценность в строгом смысле слова, как разъясняется в устной тибетской традиции, – это Истина Пресечения, Путь Видения и Путь Медитации [Пабонгка, 2008б, с. 128]. То есть это состояния ума, чистого от омрачений или находящегося в процессе очищения от омрачений посредством медитативного созерцания пустоты от самобытия. Это собственно Дхарма, или первичная Дхарма, которая существует в двух видах: Дхарма переданная, возникшая в этом мире в момент вращения Буддой Колеса Дхармы, и Дхарма реализованная, возникшая в момент реализации Учения Будды его учениками. В условном смысле, в некотором приближении, допустимом с целью облегчения понимания того, как Дхарма функционирует, в тибетской традиции говорится, что «Дхарма функционирует – в грубом приближении –

в качестве Ламрима, Этапов Пути Просветления» [там же]. Вторичная Дхарма – это собрание Слова Будды.

Тибетский термин «chos», соответствующий санскритскому термину *дхарма*, в отличие от него, имеет корневое значение «трансформировать». Этот момент был подчеркнут Его Святейшеством Далай-ламой XIV во время комментария на «*Дхармачакра-сутру*», который он давал в Бодхгайе 6 января 2018 г.¹³⁴. Соответственно тибетской этимологии термина «chos», понятие *Дхарма* выражает идею трансформации *Основы* и достижения *Плода* – состояния Будды посредством осуществления *Пути*. И это соответствует тому, что все школы тибетского буддизма являются махаянскими и включают в себя практики ваджраяны, которые, в отличие от хиньянских практик, сосредоточенных на *отбрасывании*, сутраянской практики бодхисаттв, делающей упор на *очищении*, являются практиками *трансформации* – преобразования омрачений в Путь и Плод¹³⁵. В отличие от этого, санскритское понятие *Дхармы* делает акцент на *удержании*: *Дхарма* Будды удерживает от падения в низшие миры; удерживает от падения в сансару; махаянская *Дхарма* удерживает от падения в Малую Колесницу [Будон, 1999, с. 36].

Как можно видеть из трех приведенных выше версий перевода китайского текста шастры «*Пробуждение веры в махаяну*», смысл фигурирующего в ней понятия *дхарма* (кит. фа), трактуемого как некий всеобъемлющий принцип, тождественный с «Умом всех живых существ», вовсе не совпадает с теми значениями, в которых термин «дхарма» используется в индо-тибетской традиции буддизма. «Фа» в контексте данной шастры – это не *дхарма* в смысле абхидхармы и не *Дхарма*-драгоценность как главный объект буддийского Прибежища, и не *Дхарма* как Учение, удерживающее от падения в низшие миры, в сансару, в Малую Колесницу, и не *Дхарма* как *трансформация* Основы. То, что для нас сейчас очевидно, – неудовлетворительность определения махаяны, даваемого автором шастры, было замечено также некоторыми средневековыми комментаторами шастры. Так, в частности, известный корейский буддист Вонхё (617–686) выражал сомнения по поводу опре-

¹³⁴ Из собственных материалов И. Урбанаевой.

¹³⁵ Такое понимание основано на тибетской устной комментаторской традиции, представляемой досточтимым Геше Тинлеем.

деления махаяны как ума живых существ. Свой комментарий к шастре, известный под названием «Тело доктрины» Вонхё «начинает с этого сомнения и далее сводит на нет все возможные объяснения, указывая при этом на ограничения со стороны самого языка. Даже слово ‘махаяна’ представляется как компромисс» [Park, 2003, p. 27].

Итак, рассматривая махаяну как *дхарму*, автор шастры имеет в виду «Разум всех живых существ». Он имеет две составляющие, или два реверса, и служит сознанием-основой проявления смысла махаяны. Почему? Это объясняется далее в тексте шастры:

«Поскольку сознание наделено свойством истинной реальности, то через его постижение можно понять субстанцию Махаяны. Поскольку же сознание наделено свойствами рождения и исчезновения и причинной обусловленности, то через его постижение можно понять свойства и функции собственной субстанции Махаяны» [ТПВМ, 1997, с. 9].

Здесь выражением «истинная реальность» переводится китайский термин «чжэнь жу сянь», соответствующий, согласно примечанию Е. А. Торчинова, санскритскому термину «*бхутататхата лакшана*» и обозначающий атрибут надмирового сознания, о котором шла речь в предыдущем фрагменте шастры. А термин «субстанция», согласно Е. А. Торчинову, соответствует китайскому термину «ти», дословно означаящему «тело», и выражает субстанциалистский подход, ставший под влиянием добуддийских представлений весьма характерным для философии школ дальневосточного буддизма [там же, с. 66].

Этот же фрагмент китайского текста в английском переводе Хакеды выглядит так:

«Because the absolute aspect of this Mind represents the essence (svabhava) of Mahayana; and the phenomenal aspect of this Mind indicates the essence, attributes (lakshana), and influences (kriya) of Mahayana itself» [AF, 1967].

В переводе на русский:

«Потому что абсолютный аспект этого разума представляет сущность (свабхаву) Махаяны, а феноменальный аспект этого разума указывает на сущность, атрибуты (лакшану) и влияния (крию) самой Махаяны».

А вот версия английского перевода рассматриваемого китайского фрагмента, принадлежащая В. Либенталю:

«For, this mind has two faces, one real on which the true nature of Mahāyāna shows, one (irreal, reflecting) transmigration and karman, on which the beauty and the power of original true nature are manifested» [Liebenthal, 1958, p. 165].

В переводе на русский:

«Потому что этот разум имеет два лика, одно реальное, в котором показывается истинная природа Махаяны, и одно (ирреальное, отражающее) трансмиграцию и карму, в котором проявляется красота и сила изначальной истинной природы».

Три приведенные версии перевода рассматриваемого пассажа из шастры «*Пробуждение веры в махаяну*», в совокупности и посредством их сравнительно анализа дают дальнейшую конкретизацию махаяны=*дхармы*=Ума всех живых существ. Два плана Ума, некоего единого сознания, включающего сознание всех живых существ, были обозначены в предыдущем фрагменте как феноменальный и трансцендентальный. Далее они характеризуются как *ирреальный и реальный, относительный и абсолютный, акцидентальный и субстанциальный*. Разграничиваются *истинная реальность*, или *таковость*, Ума и проявленная, «ирреальная» реальность перерождений, кармы. Термином «истинная реальность», как уже говорилось, передается китайский иероглиф «жу», соответствующий санскритскому термину «*татхата*», или «чжэнь жу», соответствующий санскритскому термину «*бхутататхата*» [ТПВМ, с. 65].

Если в вышеприведенных пассажах была дана характеристика махаяны в качестве *дхармы=единого* сознания, то далее в шастре махаяна характеризуется с точки зрения смысла, и он раскрывается в трех аспектах. В переводе Е. А. Торчинова:

«Какие это три аспекта? Первый – это величие субстанции, ибо все дхармы истинно реальны и равностны, не возрастают и не уменьшаются. Второй – это величие свойств, ибо Вместилище Так Приходящего надделено полнотой неисчислимых благих качеств. Третий – это величие функций, ибо они проявляются в способности порождения всех мирских и выводящих из мира благих причин и следствий. Поэтому все будды ездили на этой колеснице и все бодхисаттвы оседлывали эту дхарму, достигая обители Так Приходящего» [ТПВМ, с. 10].

Здесь в китайском тексте шастры появляется, как отмечает в примечании 28 Е. А. Торчинов, иероглиф «жулай цзан», которым

китайцы переводят санскритский термин «*татхагатагарбха*». Российский синолог подчеркивает, что из двух значений этого санскритского термина – «хорион» (лоно, матка) и «зародыш» – китайцы выбрали первое и передали слово *гарбха* через иероглиф «цзан» (хранилище, вместилище), тибетцы же сделали акцент на втором значении [ТПВМ, с. 66]. Поэтому в переводе Е. А. Торчинова используется не термин «*татхагатагарбха*», а выражение «Вместилище Так Приходящего».

В английском переводе Йошито Хакеды этот фрагмент таков:

«Of the significance of the adjective *maha* (great) in the compound, *Mahayana*, there are three aspects: (1) the "greatness" of the essence, for all phenomena (*dharma*) are identical with Suchness and are neither increasing nor decreasing; (2) the "greatness" of the attributes, for the *Tathagata-garbha* is endowed with numberless excellent qualities; (3) the "greatness" of the influences, for the influences of Suchness give rise to the good causes and effects in this and in the other world alike. The significance of the term *yana* (vehicle) in the compound, *Mahayana*: The term *yana* is introduced because all Enlightened Ones (*Buddhas*) have ridden on this vehicle, and all Enlightened Ones-to-be (*Bodhisattvas*), being led by this principle, will reach the stage of *Tathagata*» [AF, 1967].

В русском переводе:

«Прилагательное «*маха*» (великий) в составе слова *Махаяна* имеет три значения: (1) "величие" сущности, все феномены (дхармы) являются идентичными с Таковостью и не являются ни возрастающими, ни убывающими; (2) "величие" атрибутов, ибо *татхагатагарбха* обладает неисчислимыми превосходными качествами; (3) "величие" влияний, ибо влияния Таковости приводят к благим причинам и последствиям в этом, как и в других мирах. Значение термина «яна» (колесница) в составе понятия *махаяна*: термин «яна» вводится потому, что все Просветленные (Будды) двигались на этой колеснице и все Идущие к Просветлению (Бодхисаттвы), направляемые этим принципом, достигнут стадии *Татхагаты*»

Теперь приведем английскую версию В. Либенталя:

«(2) The aspects. These are three, (a) *t'i* is cosmic. This means that the dharmas in the aspect of reality form (one) undifferentiated whole to which nothing can be added and from which nothing can be deducted, (b) *hsiang* is cosmic. This means that the *tathāgatagarbha* (cosmic container) is replete with the virtues of innumerable individuals, (c) *zung* is cosmic. (Cosmic mind in this aspect) is able to call forth all good *karman*, *laukika* and *lokottara*. All the *Buddhas* since origin rode in this (vehicle of the *Mahāyāna*). All the *Bodhisatt-*

vas rode in this dharma to reach the *tathāgata-bhūmi*" [Liebenthal, 1958, p. 165].

Вот как это звучит по-русски:

«(2) Аспекты. Есть три аспекта. (А) *Ти*¹³⁶ является вселенским. Это означает, что дхармы в аспекте реальности образуют недифференцированное целое, к которому ничто не может быть добавлено и ничто не может быть вычтено. (Б) *Сян*¹³⁷ является вселенским. Это означает, что *татхагатагарбха* (вселенское вместилище) изобилует добродетелями бесчисленных индивидов. (В) *Юн*¹³⁸ (вселенский ум в этом аспекте) является способным призвать все благие *карман*, *лаукика* и *локоттара*. Все Будды с самого начала двигались на этой (колеснице Махаяны). Все бодхисаттвы двигались в этой дхарме, чтобы достичь татхагата-бхуми».

На первый взгляд, когда выше в шастре говорилось, что это единое сознание служит основой проявления всех свойств «субстанции Махаяны» как «истинной реальности»= «таковости» (кит. *жу*), сей тезис кажется похожим на представление индийской йогачары об уме-основе всего (*алавиджняна*). Но приведенные три переводные версии шастры опровергают это. В действительности, шастра, скорее, является текстом, излагающим специфически китайское, даосское по своим корням, учение, инспирированное буддийской философией, но далекое от аутентичных интерпретаций понятий «дхарма», «татхагатагарбха», «таковость» и т. д. Рассматриваемый фрагмент, несмотря на буддийскую терминологию, содержит характерную для китайской философии проблематику субстанции (кит. *ти*) и акциденций (кит. *юн*), которая имела даосское происхождение и со временем стала также очень значимой для китайских буддистов, особенно в школах хуаянь и чань. Принимая даже во внимание, что *ти* – это не субстанция, а *юн* – не функция,

¹³⁶ Иероглиф *ти*, означающий буквально «тело», китайцы используют для понятия о субстанции [ТПВМ, с. 66].

¹³⁷ Иероглиф *сян* служит для перевода санскритского термина *лакшана* (свойство, признак).

¹³⁸ Кит *юн* (функции) – категория, разработанная в рамках даосской школы сюан-сюэ (учение о сокровенном) и выражавшая, согласно Е. А. Торчинову, идею акциденции как динамической функции или энергии субстанции (кит. *ти*) [ТПВМ, с. 66]. Альтернативную точку зрения относительно «ти» и «юн» см.: [Стабурова, 2017].

поскольку такой перевод китайских философских категорий на европейские языки, связанный с переносом смыслов западной философии на проблемное поле китайской мысли, является весьма спорным [Стабурова, 2017], можно утверждать, что проблематика *ти* и *юн*, указанная в шастре как центральная для предмета махаяны, является специфической именно для китайской философской мысли. Ее содержание не выражает философской сути аутентичной махаяны, как она была объяснена философами традиции Наланда.

Не относится к аутентичной махаянской философии и понятие *ти* как вселенском недифференцированном целом, в полноте которого все дхармы идентичны «*таковости*», или «*истинной реальности*», которая трактуется в субстанциалистском смысле, в соответствии с которым и *татхагатагарбха* (кит. жулай цзан) субстанциализируется как некое вселенское вместилище всех благих качеств. Само понимание «таковости» (кит. чжэнь жу) в шастре предполагает онтологическую абсолютизацию «истинной природы» сознания, подтверждение чему находим в приводимых автором «трех аспектах» махаяны, выражающих вселенский характер *ти*, или «тела доктрины», а также вселенский характер *татхагатагарбхи* – космического вместилища и вселенский характер *юн* – энергии *ти*. Содержащиеся в шастре интерпретации понятий «таковость» (санскр. *татхата*; тиб. de-nyid) и «*татхагатагарбха*» являются искажениями оригинальных буддийских категорий.

Понятие «*таковость*» в философии индийских и тибетских мадхьямиков выражает абсолютную природу всякого феномена=объекта достоверного познания, а это, в понимании прасангикиков, есть не что иное, как пустота от самосущего бытия (тиб. gang-stong), или полное отсутствие внутренней природы, сущности, признаков, свойств и прочих характеристик, которые существовали бы со стороны объекта, независимо от обозначающей мысли. Китайцы же, понимая «таковость» как «истинную реальность» (кит. чжэнь жу), как она есть вне и независимо от рефлектирующего сознания [ТПВМ, с. 7], субстанциализируют ее, в отличие от индийских и тибетских махаянских философов.

В. Либенталь был совершенно прав, когда говорил:

«То, что Лао-цзы называл “десятью тысячами вещей”, здесь превратилось в “трансмиграцию, рождение-смерть, карму”, но в обоих случаях мы

имеем дело с паттернами *ти-юн*, теми же самыми, что использовались Ван Би, Сэн Чжао и другими буддо-даосами для описания вселенской эволюции» [Liebenthal, 1958, p. 165; Liebenthal, 1968].

Хотя трихотомия *ти*, *сян* и *юн* вводится автором шастры явно по аналогии с тремя Телами Будды, на самом деле она отражает даосские идеи, а не собственно буддийские, и, в отличие от ясных определений, даваемых индийскими и тибетскими буддистами в рамках учения о Будда-трикае, в рассматриваемой шастре заметна концептуальная путаница. В частности, представление о *татхагатагарбхе* явно смешивается с понятием о *дхармакае* [Liebenthal, 1958, p. 167]. Аспект *ти*, соответствующий в шастре *дхармакае*, представлен как вселенское «тело» махаяны, и в нем не различаются, как это делается в оригинальном буддизме махаяны, два вида *дхармакаи* – *тело таковости истины (свабхавикакая)* и *тело мудрости истины (джнянакая)*. В шастре изложен скорее панпсихизм в китайском духе, нежели буддийское учение. Столь же несостоятельны были бы попытки обнаружить параллели между *сян* и *юн*, как их представляет шастра, и *самбхогакаей* и *нирманакаей*, как их представляют индо-тибетские источники.

Далее шастра представляет вселенский Ум в двух его взаимосвязанных аспектах: как Абсолют¹³⁹ и как феноменальный мир (сансара, рождение и смерть) [ТПВМ, с. 10; АФ, 1967]. Абсолютный аспект этого сознания, или «единый дхармовый мир» (кит. фазе) считается в китайском буддизме соответствующим тому, что в индийской махаяне называется *дхармадхату* (тиб. chos-dbyings) – сфера феноменов, а также *татхата* (тиб. de-bzhin-nyid) – реальность, как она есть. Так ли это?

В индо-тибетской традиции *дхармадхату*, или *татхата*, реальность феноменов, как они есть, или сфера чистых феноменов, не загрязненных в восприятии воздействием клеш, – это пустота. Поэтому Нагарджуна в «Хвале *дхармадхату*» («*Дхармадхатустава*»)

¹³⁹ Абсолют, или «истинно реальный аспект сознания» – так переводится китайское выражение «синь чжэнь жу мэнь», которое обозначает абсолютный, изначально пробужденный аспект Единого Сознания, в отличие от его феноменального аспекта, которому присуще неведение и которое подвержено рождению-смерти (кит. *синь шэн-ме мэнь*) [ТПВМ, с. 67].

говорит, что, будучи не подвержена рождению и исчезновению, *дхармадхату* не воспринимается, пока ум омрачен. Когда изначально чистое сознание, загрязненное омрачениями, в процессе очищения достигает «облака дхармы», тогда «становится возможным увидеть пустоту как чистый способ существования», – говорится в строфе 91 «*Хвалы дхармадхату*» (*Дхармадхатустава*; chos-kyi dbyings-su bstod-pa) [DS, 2007, эл. ресурс]. С точки зрения индийских мадхьямиков и йогачаринов, поскольку *дхармадхату* есть пустота, то возможна трансформация сознания практикующего буддиста и стадийное прогрессирующее по десяти *бхуми*. В воззрении мадхьямиков-прасангикиков пустота – это отсутствие самобытия. Если бы самобытие существовало, то, как объяснили Нагарджуна в ММК и Чандракирти в МА, не было бы возможным никакое изменение. С точки зрения йогачаринов, пустота – это отсутствие двойственности субъекта и объекта. По мере подготовки к постижению пустоты и в процессе ее постижения, сначала концептуального, потом – прямого, происходит, как объясняют индийские мадхьямики и йогачарины, продвижение бодхисаттвы по *бхуми* и *дхармака*я проступает все более явственно. Так объясняет Нагарджуна в «*Хвале дхармадхату*». Соответственно этому прогрессу «просветление растет», – говорится в строфе 67, а в строфе 76 сказано: «Для тех, кто достиг конечного пункта *бхуми*, дхармакакая светится полностью и ясно». Свечение *дхармакаи* является результатом полной реализации *ясного света* – светоносной составляющей *природы будды*, имеющейся у всех живых существ. Далее, в строфе 85 Нагарджуна говорит:

«Основу благих качеств будд,
Плод тренировки, полностью удерживаемому в руках,
Трансформацию, когда она всецело завершена,
Называют именем “дхармакакая”» [DS, 2007, эл. ресурс].

В индо-тибетской традиции термины *татхагатагарбха* и *природа будды (буддадхату)*, используемые как синонимы, обозначают потенциал, или семя, буддовости. В китайском же буддизме, на который оказала огромное влияние шастра «*Пробуждение веры в махаяну*», утвердилась космологическая концепция природы будды, основанная на концепте «Единого Сознания». В тексте шастры при изложении этой субстанциалистской концепции о «Едином

Сознании» как «истинной реальности», или «Таковости», речи нет о *пустоте* как характеристике *дхарматы*, на которой настаивает индо-тибетская махаянская философия, говоря о *таковости* (*matkhata*; de-bzhin-nyid=de-kho-na-nyid). Так, в переводе Хакеды говорится:

«The Mind in terms of the Absolute is the one World of Reality (dharma-dhatu) and the essence of all phases of existence in their totality <...>. Therefore all things from the beginning transcend all forms of verbalization, description, and conceptualization and are, in the final analysis, undifferentiated, free from alteration, and indestructible. They are only of the One Mind; hence the name Suchness. All explanations by words are provisional and without validity, for they are merely used in accordance with illusions and are incapable of denoting Suchness. The term Suchness likewise has no attributes which can be verbally specified.» [AF, 1967].

В переводе на русский:

«Ум в смысле Абсолюта есть единый Мир Реальности (дхармадхату) и сущность всех фаз существования в их тотальности <...> поэтому все вещи с самого начала выходят за рамки всех форм вербализации, описания и концептуализации, свободны от изменений и неразрушимы. Они суть лишь Единое Сознание, отсюда и название Таковость. Все объяснения словами носят временный характер и не имеют юридической силы, поскольку они используются лишь в соответствии с иллюзиями и не способны обозначить Таковость. Термин Таковость также не имеет атрибутов, которые могут быть выражены вербально».

Этот же фрагмент в версии Е. А. Торчинова:

«Сознание как истинная реальность является единым дхармовым миром, в совокупности объемлющим все дхармы в качестве их субстанции <...> все дхармы с изначальных времен лишены свойства выразимости в словах, лишены свойств, делающих возможным их осмысление, и в конечном итоге все они равностны, неизменны, лишены различий и неразрушаемы. Все они лишь Единое Сознание.

Поэтому данный аспект и называется истинной реальностью. Все слова представляют собой только ложные имена, лишенные сущностного соответствия и основывающиеся на ложной различающей мысли, которой недоступна природа дхарм...» [ТПВМ, с. 11].

Правда, автор шастры пишет об «истинной пустоте» применительно к «Таковости», но, в отличие от индо-тибетского понимания *таковости* как пустоты в смысле йогачары или мадхьямики, он

пишет, что «Таковость» («истинная реальность», т. е. «Единое Сознание») имеет два аспекта: аспект «истинной пустоты» и аспект «истинной непустоты» [AF, 1967]. В переводе Е. А. Торчинова эти два аспекта называются «пустотой истинной сущности» (кит. *жу ши кун*) и «непустотой истинной сущности» [ТПВМ, с. 12]. Что же понимает под «пустотой истинной реальности» или «истинной пустотой», автор шастры? В переводе Хакеды говорится:

«Suchness is empty because from the beginning it has never been related to any defiled states of existence, it is free from all marks of individual distinction of things, and it has nothing to do with thoughts conceived by a deluded mind» [AF, 1967].

В русском переводе:

«Таковость пуста, потому что с самого начала она никогда не была связана ни с какими оскверненными состояниями существования, она свободно от всех знаков индивидуального различия вещей, и она не имеет ничего общего с мыслями, порожденными заблуждающимся умом».

Такое понимание пустоты неверно хотя бы потому, что отказывает оскверненным феноменам и феноменам мыслетворчества в том, что они тоже являются пустыми. Пустота, согласно шастре, относится к «Единому Сознанию» и означает его чистоту от иллюзий. Такое понимание пустоты как раз не мешает утверждать, что «Таковость», или «истинная реальность», в то же время является непустой. Автор шастры приписывает «Таковости» аспект «истинной непустоты» (пер. Хакеды), или «не-пустоты истинной реальности» (пер. Е. А. Торчинова):

«Since it has been made clear that the essence of all things is empty, i.e., devoid of illusions, the true Mind is eternal, permanent, immutable, pure, and self-sufficient; therefore, it is called "nonempty". And also there is no trace of particular marks to be noted in it, as it is the sphere that transcends thoughts and is in harmony with enlightenment alone» [AF, 1967].

В русском переводе:

«Поскольку стало ясно, что сущность всех вещей пуста, т. е. лишена иллюзий, истинный Ум вечен, постоянен, неизменен, чист и самодостаточен; поэтому его называют "непустым". А также нет никаких следов особых признаков, которые можно было бы отметить в нем, так как это сфера, которая выходит за пределы мыслей и находится в гармонии только с просветлением».

Версия Е. А. Торчинова:

«То, о чем говорят как о не-пустом, является таковым по причине полного обнаружения пустоты субстанции дхарм и отсутствия заблуждений. Это и есть Истинное Сознание. Поскольку оно постоянно и неизменно, будучи целокупной полнотой чистых дхарм, его и называют не-пустым. Оно также лишено каких-либо доступных пониманию свойств. Оно отдалено от сферы деятельности различающей мысли и пребывает в гармонии с пробужденностью» [ТПВМ, с. 12].

Е. А. Торчинов называет эти два аспекта «истинной реальностью», «дхармадхату», «Таковости», которая есть не что иное как «Единое Сознание», *апофатическим* и *катафатическим* аспектами [ТПВМ, с. 67, 68], очевидно, по аналогии с апофатическим и катафатическим богословием, но подразумевая негативное и позитивное определения «истинной реальности».

То, что автор шастры использует терминологию пустоты при апофатической характеристике «истинной реальности», тождественной с вселенским Умом, делает учение шастры лишь в некоторой степени похожим на махаянскую философию, но, как показывает детальный анализ переводных версий шастры, это учение противоречит основополагающим философским воззрениям махаяны, изложенным индийскими йогачаринами и мадхьямиками. Действительно, понимание пустоты в шастре не является неутвердительным отрицанием, как в мадхьямике-прасангике, и не является утвердительным отрицанием в воззрении йогачары. Оно не является тем последовательным логическим «опустошением» онтологии, которое наблюдается в иерархии философских воззрений индийских философских школ. В шастре проблема пустоты решается очень просто: пустотой объявляется «пустота от иллюзий», причем не уточняется, об иллюзиях какого рода идет речь. Имеются в виду любые формы мыслетворчества, порожденные заблуждающимся сознанием. В индийской же махаяне важно, чтобы максимально точно был идентифицирован объект отрицания пустотой. Все более точное определение объекта отрицания при познании пустоты – такова логика иерархизации воззрений школ и подшкол йогачары и мадхьямики. Нарастание степени точности обеспечивается степенью идентификации субстанциалистских иллюзий. В шастре же отнюдь не ставится под вопрос субстанциальная природа «истин-

ной реальности». Понятие пустоты здесь отнюдь не направлено против субстанциализма. Напротив, она даже укрепляет его, поскольку, как утверждает автор шастры, «в действительности нет никакой пустоты, если отсечь заблуждающееся сознание» [ТПВМ, с. 12]. Стоит только освободиться от своего заблуждающегося ума, так сразу же «окажется, что нет ничего, чтобы быть отрицаемым» [АФ, 1967]. Иначе говоря, пустота – это нечто относительное, существующее лишь постольку, поскольку есть заблуждающееся сознание. Этим учение шастры радикально отличается от учения Нагарджуны, согласно которому пустота – это абсолютная реальность и абсолютная истина. Другим реверсом реальности является, в философии Нагарджуны, зависимое возникновение – доктрина реальности, которая вовсе выпала из поля зрения автора шастры.

К сожалению, то, что пустота не является открытием Будды, а существовала всегда, и что, следовательно, она не сводима лишь к эпистемологическому смыслу или к методу постижения реальности, а имеет онтологический смысл, признают далеко не все буддисты и буддологи. Так, например, Иэн Ч. Харрис во введении к своей монографии «*The continuity of madhyamaka and yogadira in Indian Mahayana Buddhism*» пишет:

«Шуньята – это не термин, имеющий онтологический смысл, а, скорее, состояние, в котором имеет место истинная идентификация познающего и познаваемого, но, к сожалению, это состояние не поддается ясному выражению» [Harris, 1991, p. 2].

В таком случае, по его мнению, просветление, *бодхи*, можно определить как «пустоту от загрязнений неведения». На это определение похоже то определение «истинной пустоты» как «пустоты от иллюзий», которую приводит автор шастры. Однако к настоящему смыслу пустоты ни эта интерпретация, ни интерпретация, даваемая автором шастры, даже не приближаются. Безусловно, автор шастры выражает отнюдь не буддийскую философию, когда пишет о пустоте реальности следующее:

«О реальности говорят как о пустотной, поскольку она изначально не связана ни с какими омраченными дхармами, лишена различающих свойств всех дхарм и не имеет отношения к бессодержательной деятельности заблуждающегося сознания и различающей мысли. Следует знать, что истинная реальность по своей собственной природе не является наде-

ленной свойствами, не является лишенной свойств, не является не наделенной свойствами, не является не лишенной свойств и не является одновременно и лишенной и наделенной свойствами. Она лишена свойства «единство» и лишена свойства «различие». Она не является не наделенной свойством «единство» и не является ненаделенной свойством «различие». Она не лишена и не наделена свойствами «единство» и «различие» одновременно. Говоря в целом об этом, можно сказать, что все живые существа, благодаря наличию заблуждающегося сознания и деятельности многочисленных и разнящихся друг от друга мыслей о различиях, отдаляются от нее. Поэтому можно сказать, что, хотя ее и называют пустотой, в действительности нет никакой пустоты, если отсечь заблуждающееся сознание» [ТПВМ, с. 12].

Для автора шастры пустота сводится к отсутствию дискурсивной мысли, проводящей анализ и устанавливающей различия, сходства, признаки и т. д. Поэтому он и утверждает, что если нет заблуждающегося сознания, то и нет никакой пустоты. Это совершенно ошибочное толкование пустоты как буддийской категории. Кроме того, если говорить о *дхармате* как *реальности*, как она есть, то, с точки зрения индийских йогачаринов, это *чистое бытие*, в котором отсутствует двойственная субъект-объектная концептуализация, привносимая клешным умом. Этот вид негации и считается пустотой в системе йогачары, а не вообще отсутствие мыследеятельности, как утверждает автор шастры. Тем более далека теория реальности, выраженная в шастре, от мадхьямиковской онтологии и характерной для нее диалектики сансары и нирваны, относительной и абсолютной истин как онтологических категорий.

Таким образом, анализ содержания шастры приводит к выводу, что изложенная в ней доктрина не совпадает ни с мадхьямакой, ни с воззрением йогачары, хотя, на первый взгляд, кажется, что есть некоторое сходство с философией йогачары, в частности, когда говорится о различении *таковости* и «сознания-сокровищницы» (санскр. *алаявиджняна*; кит. алие ши) [ТПВМ, с. 13].

Производимое в шастре различение Ума, как чистого бытия, тактовости, и сознания-сокровищницы, «обращенного к миру сансары», имеет метафизический характер, чего нет в индийской йогачаре и в тибетском буддизме. В Китае под влиянием шастры «*Пробуждение веры в махаяну*» стали различать сознание, сравнимое, по словам Лая, с картезианским *cogito ego*, и Ум, который имеет космический смысл, сравнимый с Абсолютным Духом (нем. Geist)

классической немецкой философии [Lai, 2009, p. 343]. Метафизическое отождествление автором шастры ума с сущим во всех его проявлениях послужило в дальнейшем обоснованию китайской практики реализации природы ума (кит. *син*) как природы Будды, которая присутствует всегда и везде, во всех живых существах, и которая может пробудиться, стоит лишь пресечь концептуальную мысль. Иначе говоря, если в индо-тибетской махаяне глубинная практика, медитация на пустоту, происходит как «опустошение» онтологии [Урбанаева, 2015б], то в китайской махаяне, как мы можем видеть из содержания рассматриваемой шастры, практика сводится к «опустошению ума», понимаемому как достижение состояния безмыслия, внеконцептуальности. Вместо постепенного и длительного пути устранения клеш и завес всеведения, которому учат индийские мастера вслед за Буддой, в Китае возобладала идея «мгновенного просветления». Она стала возможной на основе «утопии Таковости Ума, являющегося доступным везде и повсюду» [Lai, 2009, p. 333]. Эта утопия и была сформулирована в шастре «*Пробуждение веры в махаяну*». В оценке известного американского буддолога Лая, являющегося этническим китайцем родом из Гонконга, эта шастра стала посредником между индийской и «синитической махаяной» [Ibid., p. 334].

Как можно убедиться по материалам исследований специалистов-синологов, доктринальное содержание и практики «синитической махаяны» существенно отличаются от индо-тибетской махаяны. Отличие проявляется как в интерпретации базовых категорий и учений, так и в способе структурирования махаянского учения, характерном для данного китайского трактата. Так, нумерологический способ организации учения в шастре (Один Ум, Два Аспекта, Три Величия, Четыре Веры, Пять Практик) является, как подчеркивает Лай, скорее «синитической инновацией», а не традиционной индийской матрикой. Автор трактата произвольно расширяет Три Драгоценности Прибежища (Будда, Дхарма и Сангха), вводя в качестве первого объекта верения тот самый Единый Ум Таковости, который имеется у всех живых существ. Он также сокращает шесть парамит до пяти практик: парамита мудрости элиминирована из системы махаянских практик на том основании, что она, по мнению автора, является уже прирожденной для Единого Ума. В его изложении «пять совершенств практикуются лишь для того, чтобы

подтвердить то, что *a priori* уже присутствует» [Ibidem]. Исключив главную из парамит, совершенство мудрости, достигаемое постижением пустоты от самобытия, автор шастры дал импульс для распространения в Китае созерцательных практик *мгновенного* просветления. Действительно, если нет необходимости посредством длительных упражнений в парамитах развивать высшую мудрость, поскольку, как полагает автор ТПВМ, она уже присуща всем людям, то вся практика предельно упрощается: нужно лишь узнать в себе Будду. Это и есть идея «мгновенного» пути в практическом преломлении.

2.4.3. Восприятие идей йогачары в Китае

Рассмотренный выше трактат «*Пробуждение веры в махаяну*» считается одним из главных текстов китайского буддизма, включая направление йогачары. Он сыграл наибольшую роль в китаизации буддизма. В процессе синификации буддизма помимо теории пустоты, трактуемой как небытие, являющееся источником бытия, «размывание» смысла буддийской Дхармы происходило также по линии интерпретации учения о «природе Будды» (*будда-дхату*) или «семени Будды» (*татхагатагарбха*). Речь идет об учении, известном в Китае как учение «фо син лунь». Оно не было известно Кумарадживе и пришло в Китай вместе с «*Махапаринирвана-сутрой*» (кит. «Дабо непань цзин»). Основные версии перевода были выполнены Дхармакшемой¹⁴⁰ (385–433) и независимо от него – знаменитым путешественником Фа-сянем (337–422). Эта сутра оказала значительное влияние на формирование китайских буддийских школ в период Суй (581–618) и Тан (618–907) и вместе с «*Татхагатагарбха-сутрой*» и «*Сутрой львиного рыка царицы Шрималы*» («*Шрималадеви-симханада-сутра*») проповедует доктрину *татхагатагарбхи*, или «природы Будды».

До появления китайского перевода «*Нирвана-сутры*» китайские буддисты полагали, что *иччхантики* (ичаньти) – существа, жаждущие освобождения, но при этом нарушающие четыре обета, совершающие пять тяжелых проступков, ведущих в ад, клеветующие на Дхарму и махаяну, не верящие в Будду и закон кармы, не соверша-

¹⁴⁰ Перевод Дхармакшемы считается полным.

ющие благих деяний, не могут стать Буддой. И «начальная часть *«Нирвана-сутры»* (первые 10 цз. «северной версии» или перевод Фа-сяня) служила тому подтверждением» [Рыженков, 2013, с. 309]. Ученик Кумарадживы по имени Чжу Дао Шэн (355–434) после тщательного изучения *«Нирвана-сутры»* заявил, что все *иччханттики* могут стать Буддой, ибо все живые существа обладают «природой Будды». Вначале принятое как ересь, это толкование впоследствии стало общепринятым, *«Нирвана-сутра»* стала очень популярной в Китае, а в V–VI вв. существовала даже школа Нирвана-сутры (*непань-цзун*) [Рыженков, с. 310].

Для нас здесь важно обратить внимание на то, что именно Дао Шэн первым дал идейное обоснование «мгновенного» пути просветления, опираясь не только на *«Нирвана-сутру»*, но и на еще раньше появившуюся в Китае *«Лотосовую сутру»*. Принадлежащие ему интерпретации буддийских учений о *тамхагатагарбхе* и о 'единой колеснице' дали онтологическую основу для положения о «мгновенности» просветления, впоследствии ставшего краеугольным камнем чаньского/дзэнского подхода к буддийской практике. У-лань Лай в своем историческом обзоре буддизма в Китае пишет:

«Дао Шэн, последний великий неодаосский буддист, имел представление об универсальной Будда-природе даже еще до того, как завершающие главы *«Нирвана-сутры»* появились на юге Китая. Он доказывал уже на основе *«Лотосовой сутры»*, что если существует одна истина, то и просветленная реализация этой истины 'одной колесницы' должна быть внезапной и тотальной. Он выступил оппонентом Хуэй Юаня¹⁴¹ (и Сэн Чжао¹⁴²), которые последовательно отстаивали постепенность просветления». [Lai, 2012, p. 9].

Выдвинутый Дао Шэном тезис о «мгновенном» просветлении (кит. дунь у чэн фо), по словам российского синолога Л. Е. Янгуто-

¹⁴¹ Хуэй Юань (334–416) создал в 402 г. Общество Белого Лотоса – предтечу школы Чистой Земли Амитабхи. Поэтому он считается первым патриархом этой школы, был одним из ведущих буддийских мыслителей своей эпохи.

¹⁴² Сэн Чжао или Сэн-чао (384–414) – один из лучших учеников Кумарадживы, переводчик индийских текстов мадхьямики, автор ряда сочинений, вошедших в сборник «Чао лунь». Он считается одной из ярчайших фигур раннего китайского буддизма.

ва, «несомненно, сыграл огромную роль в истории китайского буддизма, определил основные принципы становления его сотериологии, обусловившие, в свою очередь, главное направление развития философии его школ» [Янгутов, 2016, с. 128]. Содержащееся в «*Нирвана-сутре*» учение о природе Будды, дающее основание для субстанциалистской интерпретации в духе атмана, противоречит раннему буддийскому учению о бессамостности и праджняпарамитскому учению об универсальности пустоты. Но Дао Шэн, как считает У-лань Лай, «обошел эту проблему, лишь кратко заметив, что не существует сансарического «я» жизни и смерти, но есть нирваническое «я», которое является природой Будды; тем не менее, несмотря на все предостережения, не всегда можно было удержаться от смешения Будда-я с даосской бессмертной душой» [Lai, 2012, p. 11].

Учение о *татхагатагарбхе* в процессе китаизации буддизма оказалось тесно связанным с китайской интерпретацией йогачаринской теории сознания, которая еще на раннем этапе становления китайского буддизма оказала на него большое влияние. Синологи выделяют два направления ранней китайской йогачары – *ди лунь* и *шэ лунь*, существовавшие в VI–VII вв. [Анашина, 2006; Ленков, 2006]. Учение *ди лунь* было основано на тексте Васубандху «*Дашабхумика-сутра-шастра*» (кит. *Ши ди цзин лунь*, сокр. *Ди лунь*) и представленное Бодхиручи, главой северного направления, и Ратнаматти, возглавлявшим южное направление. Учение шэлунь базируется на «*Махаяна сампариграха-шастре*» («*Собрание шастр махаяны*», «*Компендиум махаяны*», кит. Шэ дашэн лунь, сокр. Шэ лунь). Основателем *шэ лунь* считается Парамартха. Собственно китайским аналогом школы йогачара считается школа фасян, основанная Сюаньцзаном (602–664), последователем традиции Наланда. Он и его ученики, главным из которых был Куй-цзи (632–682)¹⁴³, делали акцент на текстах абхидхармы и писали комментарии к ним, в частности, к «*Тримшике*» Васубандху.

Если говорить о традиции интерпретации йогачары Сюаньцзаном и его последователями, то она выделялась среди других китайских/дальневосточных версий йогачары. В характеристике, которую дает дальневосточной махаяне Гаджин М. Нагао, известный

¹⁴³ Он считается первым патриархом школы фасян.

японский буддолог, специализирующийся в особенности на йогачаре, «учения мадхьямики и йогачары понимались в сино-японской буддийской традиции как параллельные и противоположные направления. Саньлунь, китайская версия мадхьямики, считалась в прошлом нигилистической или школой Пустоты, а фасян, виджнянавада, считалась реалистической, или школой Существования» [Nagaо, 1991, р. 189]. Этот взгляд изнутри традиции расходится с доминирующим представлением западных буддологов, что йогачара – это идеалистическое направление буддийской философии. Почему же с «внутренних» позиций китайского буддизма фасян считается реалистической школой? Дело было как раз в том, что фасян принимает онтологию абхидхармы. В отличие от саньлунь, которая квалифицируется как махаянское направление, фасян считалась в прошлом в дальневосточной традиции полумахаянским течением на том основании, что она объясняет все три яны, не ограничиваясь бодхисаттвояной, и не делает акцента на доктрине природы Будды.

Нагао прав в том, что традиционные дальневосточные представления о противоположности йогачары и мадхьямики являются ошибочными. С точки зрения современных ученых, которую разделяет Нагао, считается установленным, что философия мадхьямики, начало которой было положено Нагарджуной, была полностью унаследована Майтреянатхой, Асангой и другими йогачаринами. Сутра праджняпарамиты в равной степени почитаются как аутентичные обеими школами и, более того, доктрина пустоты занимает даже более важное место в школе йогачара.

Йогачара в версии Сюаньцзана и Куй-цзи была, в отличие от других концепций сознания в китайском буддизме, отнюдь не противоположна мадхьямике. Будучи последователем традиции Наланда, Сюаньцзан также понимал преемственность философии сознания йогачары и абхидхармических доктрин вайбхашиков и саутрантиков. В работе российского специалиста в области китаеведной буддологии П. Д. Ленкова подробно исследуется проблема рецепции философии йогачары Сюаньцзаном и его школой на основе главного трактата школы фасян – («Чэн вэй ши лунь» *«Компендиум учения о только-сознании»*) [Ленков, 2006]. Этот текст представляет собой собранные в виде одной книги переводы *«Тримшики»* Васубандху и десяти индийских комментариев к этой шаштре. П. Д.

Ленков пишет, что рассматривает его и как источник по индийской виджнянаваде, и как базовый текст китайской школы фасян (вэй ши) [там же, с. 29]. Особым теоретико-методологическим достоинством исследования П. Д. Ленкова можно считать большое внимание, уделяемое способу передачи Сюаньцзаном и Куй-цзи санскритских терминов, а также понимание того, что общий замысел Сюаньцзана в презентации виджнянавады был обусловлен его пониманием генетической связи между йогачарой и вайбхашикой. Это понимание, надо заметить, объяснялось тем, что Сюаньцзан был последователем Наланды. Поэтому он и стремился «создать комплекс теоретической литературы, которая могла бы выступать фундаментом для всех изучающих буддийскую философию по переводам базовых текстов» [там же].

Судя по исследованию П. Д. Ленкова, характерная для индийской йогачары концепция *виджняптиматра*, рассматривающая все внешние объекты как репрезентации сознания, была передана китайским буддистам без значительных искажений. По замыслу Сюаньцзана предполагалось создание в Китае традиции изучения йогачары в ее связях с абхидхармой на основе аутентичных переводов, выполненных по методологии, им разработанной. Но, к сожалению, история фасян (вэй ши) оказалась непродолжительной. Сюаньцзан и Куй-цзи подверглись резкой критике со стороны другого ученика Сюаньцзана – Фацзана (643–712) за свою приверженность индийской традиции. Позже Фацзан создал на совершенно иных принципах другую школу – хуаянь, которая является одной из *синитических* буддийских школ Китая. Один из главных принципов философии хуаянь гласил «все в одном и одно во всем», и он позволял объяснить дхармадхату (кит. фа цзе) в коннотации, характерной для традиционной китайской философии, с позиций единства, гармонии и тождества, неразличимости истины и иллюзии, тождества сансары и нирваны и т. д.

2.4.4. Особенности адаптации мадхьямаки в Китае

На материале доступных сегодня ранних китайских источников В. Либенталь показывает несостоятельность попыток таких авторитетных исследователей, как Д. Т. Судзуки или Эдвард Конзе выводить китайский буддизм из индийского. По его мнению, ошибочно изображать некую общую буддийскую картину мира, которая име-

ла бы одинаковую силу для «всех буддизмов – индийского, тибетского, китайского, японского, европейского» [Liebenthal, 1952, S. 117]. С точки зрения Либенталя, «не индийский буддизм в Китае получил китайскую окраску, а китайско-буддийские школы расцвели на древе китайской религии – под индийским влиянием или, точнее, по индийскому импульсу, но в основе имея свое китайское своеобразие» [Ibid., S. 118]. В классической китайской формулировке воззрение *срединного пути*, мадхьямака, формулируется, как установлено Либенталем, так: *истина и иллюзия не различаются (chi wei chi chen)*. В Китае оно имеет смысл, который расходится с оригинальной мадхьямакой, срединным воззрением Нагарджуны, а также в качестве этического принципа в сочетании с даосским недеянием характеризует поведение. Либенталь установил, что с точки зрения Абсолюта, значимого концепта китайской философии, идея постепенного духовного восхождения, а также понятие о накоплении благих деяний теряют какой-либо смысл [Ibid., S. 124–125]. Для китайцев *срединный путь* как этический принцип соответствует их способу отождествления сансары и нирваны и означает, что бодхисаттва остается в сансаре, хотя созрел для нирваны, и ведет себя так, будто он в нирване, не испытывая страданий. В этом китайцы опираются на очень популярную в Китае «Вималакирти-нирдеша-сутру», которая наряду с «Лотосовой сутрой» и «Нирвана-сутрой» имела большое значение для формирования китайского средневекового мировоззрения. Кроме того, по данным Э. Бревстера, понятие о *срединном пути* используется китайцами и в другом, не характерном для мадхьямики смысле – как средство согласования учений сутр и шастр [Brewster, 2007].

Обращаясь к китайской трактовке другого важного буддийского понятия из праджняпарамитской литературы – *не-цепляние (wu chu)*, Либенталь пишет, что и это понятие представляет собой нечто совсем другое, нежели индийское понятие *не-цепляние (анабхинивеша)*. В. Либенталь обращает особое внимание на то, что использование традиционных понятий китайской философии ведет к значительным искажениям при передаче философского смысла буддийских учений. И проблемы, которые обсуждают китайские буддисты, могли родиться только из лона китайского мировоззрения [Ibid., S. 126].

Наиболее заметной специфика китайской адаптации мадхьямаки становится, если обратиться к восприятию китайскими буддистами учения о пустоте, выраженного в сутрах праджняпарамиты и объясненного индийскими мадхьямиками. Еще на начальном этапе ассимиляция буддийской доктрины пустоты (кит. *кунг*) в Китае происходила на пути совмещения буддийских концепций с даосскими и неодаосскими представлениями о *ничто* (*у*). Это был метод «синитического синтеза», называемый *гэ-и*. По мнению специалиста в области синологической буддологии Пола Л. Свенсона, этот процесс достиг своего философского пика в школе саньлунь, в интерпретациях Цзицзана (549–623), а если говорить одновременно о философии и практике, то соответствующий «синитический синтез» был осуществлен в школе тяньтай мастером Чжи И (538–597). Свенсон пишет в своей диссертации, посвященной исследованию китайской интерпретации двух истин:

«Понимание (и ошибочное понимание) пустоты в ранней истории китайского буддизма лучше всего иллюстрируется китайскими попытками интерпретировать мадхьямиковскую теорию двух истин – обиденной, условной, мирской, или относительной истины (*самвритисатья*) и реальной или абсолютной истины (*парамартхасатья*). Неудачным наследием практики «*гэ-и*» – соединения буддийских концепций с даосскими терминами явилась тенденция к обсуждению пустоты и двух истин в терминах «*ю*» (бытие, существование) и «*у*» (небытие, ничто). Относительная истина часто обсуждалась в смысле «*ю* – как мирское существование, а абсолютная истина – в смысле «*у*» как *ничто*, или пустота. Двусмысленность этих терминов такова, что «*ю*» может интерпретироваться в негативном смысле (с буддийской точки зрения) как субстанциональное Бытие или в позитивном смысле как конвенциональное, заивисимо возникшее существование. «*У*» может быть интерпретировано позитивно как отрицание субстанционального Бытия или негативно – как нигилистическое ничто» [Swanson, 1985, p. 373].

Метод «*гэ-и*», использовавший даосскую терминологию, автоматически, в силу двусмысленности и полисемантической самих терминов, используемых для передачи буддийских смыслов, привносил искаженные онтологические и дуалистические импликации.

Именно при рассмотрении китайского подхода к философскому решению проблемы «реальность», средоточием которой является понятие пустоты, и в вопросе о двух истинах обнаруживаются значительные расхождения между индо-тибетской, мадхьямиковской

и в особенности прасангикинской, онтологией и ее «альтернативой» в китайской традиции. Мы можем убедиться в том, что буддийская доктрина пустоты, изложенная в сутрах праджняпарамиты и трактатах индийских мадхьямиков, получила смысловые искажения, обратившись к рассмотрению китайской интерпретации мадхьямаки и учения о двух истинах в школе саньлунь, выдающим представителем которой считается ее седьмой патриарх Цзицзан (549–623). Он родился после ухода из жизни Буддапалиты, индийского основателя мадхьямики-прасангики, был младшим современником Бхававивеки – другого известного индийского мадхьямика и основоположника подшколы сватантрика, а также был старшим современником Чандркирти – главного представителя мадхьямики-прасангики. Сочинения Цзицзана почитаются как вершина развития мадхьямикинской мысли в Китае [Ming-Wood Liu, 1993]. Но до Цзицзана были его предшественники, повлиявшие на развитие самой зрелой формы китайского подхода к пониманию мадхьямаки.

А. Вэйман, редактор серии «Buddhist Tradition Series», пишет в предисловии к книге «*The Two Truths in Chinese Buddhism*» Чангцин Ши (Chang-Qing Shih), являющейся современным критическим исследованием учения Цзицзана о двух истинах, что это учение сформировалось, помимо влияния традиции Кумарадживы, также под влиянием доктрины зависимого возникновения, которая стала известна в Китае благодаря тексту «*Чун-лунь*» (Chung-lun), а также испытало влияние Сэн Чжао (Seng-chao) и индийской нагарджунианы [Chang-Qing Shih, 2004, p. xi].

Учение Цзицзана сформировалось в русле традиции Кумарадживы, поскольку базируется, как и вся школа саньлунь, на трех трактатах мадхьямики (Сан лунь цзун), переведенных Кумарадживой. Это «*Мадхьямака-шастра*» Нагарджуны, переведенная Кумарадживой вместе с комментарием Пингалы, псевдонагарджуновский трактат «*Двадшадвара-шастра*» и «*Шата-шастра*» Арьядевы. Первым китайским патриархом саньлунь считается Кумараджива, но систематизатором и фактическим основателем школы считается Цзицзан. Сам Цзицзан неоднократно называл основателем школы Сэн Чжао. Линия преемственности учителей саньлунь не является однозначно установленной, но фактом является влияние Кумарадживы и Сэн Чжао на Цзицзана.

По сведениям, которыми мы располагаем из работ Ричарда Х. Робинсона «*Early Mādhyamika in India and China*» [Robinson, 1967, p. 71–95], Г. Дюмулена «*История дзэн-буддизма. Индия и Китай*» [Дюмулен 1994] и других, Кумараджива (344–413) был уроженцем Серинды. Он вырос в интеркультурной среде, где пересекались китайские и индийские культурные влияния. Его отец был индийским аристократом-эмигрантом, в прошлом монахом, а мать – принцессой Кучи. По достижении сыном семилетнего возраста она стала монахиней. Кумараджива вместе с нею оставил мир и под руководством учителя начал изучать *агамы* и *абхидхарму*. И хотя Хотан был большим махаянским центром в Серинде, нет сведений о пребывании Кумарадживы в Хотане в то время, зато известно, что изучением буддизма он занимался в Северной Индии, куда в девятилетнем возрасте попал вместе с матерью, и продолжил занятия в Кашгаре. В обоих этих местах доминировали сарвастивадинские центры, но по соседству находился оазис Ярканд, где существовал махаянский центр. Принц Ярканда Сурьясома, ставший монахом, был тем, через кого Кумараджива познакомился с махаяной, обратился в махаянский буддизм и стал изучать махаянские сутры. И поскольку границы Яркенда примыкали к Хотану, то они имели общую историю распространения махаянского буддизма, происходившего в двух направлениях: на восток в Китай и на север в Тохаристан. Кумараджива стал лидером этого движения, и особенно великой оказалась его роль в продвижении махаяны в Китай, где в г. Чаньань он создал своей переводческий центр. Ему приписывают пятьдесят два больших текста. Среди выполненных им переводов имеется несколько текстов из *агам*, а наибольшую группу составляют переводы сутр, относящихся к шуньваде. Главные из них – это «*Панчавимшиати*», «*Аштасахасрика*», «*Вималакиртинирдеша*», «*Ваджрачхедика*» и «*Праджняпарамита-хридая*». В числе его переводов имеется также довольно много поэтических текстов, таких как «*Саддхарманундарика*», малая «*Сукхавативьюха*» и два текста Майтреи. Он перевел также «*Дашабхумику*» вместе с монахом из северной Индии по имени Буддаяшас. В обширном корпусе Кумарадживы за ним числятся пять трактатов о медитации, главным из которых является «*Бодхисаттва-дхьяна*». Первая часть этого трактата является антологией избранных мест из сочинений Васумитры, Сангхаракши, Упагупты, Сангхасены,

Ашвагхоши и Кумаралаты – известных проповедников хинаянской дхьяны. Во второй части, где объясняется бодхисаттва-дхьяна, он сделал извлечения из «*Васудхара-сутры*». Кумарадживе принадлежат также переводы нескольких текстов из раздела *винаи* и ряда шастр. Но главной его заслугой считаются переводы текстов шуньявады и трех трактатов мадхьямики – текстов Нагарджуны и Арьядевы, которые, как предполагают, он привез с собой из Кучи¹⁴⁴ [Robinson, 1967, p. 71–75].

Заслугой Кумарадживы считают то, что благодаря ему была проведена терминологическая ревизия старых буддийских переводов, и китайские буддисты стали осознавать наличие глубоких различий между традиционными китайскими представлениями и буддизмом. Поскольку сам Кумараджива делал основной упор на праджняпарамиту и мадхьямику, то естественно ожидать, что его интерпретационный подход к переводу и объяснению доктрины пустоты и мадхьямаки имел основополагающее значение для школы саньлунь и повлиял на всю китайскую традицию махаяны. Так, существенно то, что он опроверг интерпретацию пустоты как «у» в смысле небытия, характерную для ранних школ праджняпарамиты, которые объясняли тезис праджняпарамиты «форма есть пустота» в том смысле, что «вещи являются магической иллюзией», «они имеют своим источником первичное Небытие или Ничто», «реальность одновременно реальна и нереальна» [Lai, 2009, p. 342]. Ранние китайские буддисты, как правило, отрывали праджняпарамитское выражение «форма есть пустота» от второй части формулы, которая гласит «пустота есть форма» и утверждает, что обратной стороной пустоты является зависимое возникновение [Сутра сердца, 2006]. Ошибочные, сделанные в даосском духе, толкования буддийского учения о пустоте, а также происходящие из даосизма представления ранних китайских буддистов о бессмертной душе, которая может в конце уйти в нирвану [Lai, 2009, p. 343], были преодолены до некоторой степени китайскими буддистами благодаря переводам и комментариям Кумарадживы.

¹⁴⁴ Правда, оригинальные версии, которые он использовал при переводе на китайский язык, как было установлено специалистами в области синологической буддологии, являются более примитивными и испорченными копиями в сравнении с теми, что использовал Дхармаракша.

Ричард Х. Робинсон приводит в качестве приложения некоторые фрагменты из текста «*Главные идеи махаяны*» (Ta-ch'eng-ta-i-chang, T 1856, p. 122a-43b, Section 12: The Four Marks. Texts: T, p. 135a12-c14. Shan-tao-ssu edition, pp. 62–65. Eon Kenkyu, p. 36–39. Japanese translation: Eon Kenkyu, p. 169–73)¹⁴⁵. Это переписка Кумарадживы и буддийского монаха Хуэй-юаня с гор Лушань. Они дают нам представление о том, в чем онтология Кумарадживы является аутентичной, а в чем – отличающейся от мадхьямиковской онтологии. Так, в контексте объяснения «четырех признаков дхарм» он говорит:

«Во всех сутрах есть две главные категории, а именно, обусловленные и необусловленные дхармы. Обусловленные дхармы имеют возникновение, прекращение, пребывание и изменение. Необусловленные дхармы являются невозникающими, непрекращающимися, непребывающими и неизменными. Будда говорил во многих местах, что они не имеют ничего, кроме имен и букв <...> Будда провозгласил, что все дхармы являются либо постоянными, либо непостоянными [цит. по: Robinson, 1967, p. 182].

В этих строках излагается аутентичное учение абхидхармы о том, что обусловленные дхармы имеют четыре характеристики, изложенное в «*Абхидхармакоше*» (II: 45–46). Далее Кумараджива объясняет Хуэй-юаню:

«Непостоянство означает, что то, что прежде не существовало, теперь существует, а то, что прежде существовало, теперь не существует. Постоянство означает свободу от этих признаков» [Ibid.].

Приведенная интерпретация не является махаянской, и она даже ниже саутрантиковского уровня понимания непостоянства. Действительно, даже индийские саутрантики абхидхармистского направления признавали, что, поскольку обусловленные вещи не нуждаются в особой причине своего разрушения, ибо одна и та же причина ведет к существованию, изменению, разрушению и прекращению, то имеет место одновременность этих четырех бытийных стадий. Это означает невозможность существования внутренней сущности вещей даже в течение мгновения. Такое понимание *тонкого* непостоянства является в индийской абхидхарме шагом к при-

¹⁴⁵ Здесь T – Taisho Shinsha Daizokyo.

знанию бессамости вещей, их пустоты от самосущего бытия¹⁴⁶. Кумараджива дает иное, чем индийские саутрантики и махаянисты, определение непостоянства. Скорее, оно совпадает с вайбхашиковской позицией. И действительно далее он подтверждает, что это была хинаянская точка зрения. А махаянскую позицию на непостоянство он излагает так:

«В махаянских сутрах [Будда] провозгласил, что возникновение является абсолютно пустым, подобно сновидению, подобно призраку и является ничем, кроме мыслей заблуждающихся мирских людей <...>. Если попытаетесь найти реальное бытие возникновения, то не сможете найти <...>. Следовательно, Будды, Татхагаты, знают, что дхарма возникновения не существует реально. Текст¹⁴⁷ зашоривает глаза мирских людей. Подобно событиям во сне, дхармы не имеют начала или конца. По этой причине [Будды] провозгласили, что все дхармы являются невозникающими, прекращающимися, не связанными с вербализмом, погасившими всякую мыследеятельность и тем же самым, что и нирвана. Как только вы обретете этот тонкий принцип, вы достигнете терпения-невозникающей-дхармы» [Ibid., p. 183].

На первый взгляд, эта интерпретация совпадает с мадхьямакой. Но если вдуматься, то, в отличие от Кумарадживы, индийские мадхьямики отнюдь не утверждали, что все дхармы невыразимы словом и мыслью и тождественны нирване, хотя признавали, что нет ни возникновения, ни прекращения, ни изменения, ни пребывания в субстанциалистском смысле. Если бы самосущая природа имела место, то невозможны были бы ни возникновение, ни изменение и т. д. Напротив, как объясняли Нагарджуна и Чандракирти, поскольку имеет место пустота всего сущего, то все возможно – возникновение и т. д. Иначе говоря, согласно индийской мадхьямаке, существование возможно в силу пустоты. В отличие от этого, Кумараджива сводит содержание махаянских сутр, т. е. учения праджняпарамиты, к тому, что всякое возникновение и, следовательно, эмпирическая реальность, состоящая из обусловленных вещей, является лишь иллюзией, продуктом мыслетворчества обычных лю-

¹⁴⁶ Подробнее об этом см.: [Урбанаева, 2016, с. 315–324].

¹⁴⁷ Речь идет о тексте «*Абхидхармасара*», на который ссылается Хуэй-юань в начале секции.

дей, тогда как с точки зрения Будды, объясняет Кумараджива, все дхармы невыразимы словом и мыслью и тождественны нирване.

Обсуждая далее¹⁴⁸ нюансы буддийской теории реальности с Хуэй-юанем, отшельником с Лушаньских гор, который приходил к Кумарадживе ради бесед о Дхарме, он говорил следующее:

«Далее, «*Махапраджняпарамита-шастра*» объясняет предмет подробно. В ней объясняется, что отделенность от всякого вербализма и погашение всякой мыследеятельности называется реальным признаком всех дхарм. Реальный признак дхарм – это конвенционально обозначенная таковость (*matxata*), дхарма-природа (*дхармата*) и предел реальности (*бхутакооти*). В этой [таковости] не может быть найдено даже несуществующее-и не несуществующее, тем более существующее и несуществующее. Только из-за фантазийных представлений каждый имеет трудности с существованием и несуществованием. Если вы соответствуете признаку-пресечение (*nirudhatva?*) Дхармы Будды, то не будете иметь дискурсивных фикций (*prapañcha*). А если вы выдумываете фикции о существовании и небытии, то тогда вы отходите от Дхармы Будды. «*Махапраджняпарамита-шастра*» по многим причинам разрушает существование и разрушает небытие» [цит. по: Robinson, 1967, p. 184–185].

Здесь уместно напомнить как, согласно йогачаре традиции Майтреи и Асанги, *дхарма* и *дхармата* различаются. *Дхарма*, или *феномен* – в переводе на европейские языки – тот объект, который относится к видимости, воспринимаемой обычными существами, т. е. это объект нечистой видимости, которому клешный ум приписывает истинное существование, то есть существование, независимое от обозначающего сознания. *Дхармата* – это *таковость*. Согласно DDV, она заключается в пустоте от измышленной клешным умом двойственности воспринимающего субъекта и воспринимаемого объекта. В мадхьямике *дхармата*, или *таковость*, понимается как пустота всех дхарм от самосущего существования, приписываемого дхармам клешным умом. Поэтому в текстах, особенно тантрических садханах, говорится о «сфере пустоты» или «сущности пустоты» (*stong-pa'i-nang*), из которой появляются визуализации, соответствующие определенной йоге божества. Здесь же, согласно Кумарадживе, говорится о «реальном признаке дхарм», и он условно

¹⁴⁸ Ta-chi chang (T 856, p. 122a–43b), Section 13: Suchness, Dharma-nature, and Reality-limit.

называется «таковость», «дхармата» и «грань реальности» (*бхута-котти*). Очевидно, как и индийские буддисты, он стремится различить измышленную и несуществующую природу *дхарм* и их подлинную природу – *таковость*, *дхармату*. Но откуда взялся термин «грань реальности» (*бхута-котти*), который нам неизвестен из ММК Нагарджуны, индийских и тибетских комментариев к «*Карикам*»?

Источником является «*Махапраджняпарамита-шастра*»¹⁴⁹ (кит. *Да чжиду лунь*). Это текст, приписываемый Нагарджуне и переведенный Кумарадживой, но не сохранившийся в санскритском оригинале. Он не является аутентичным текстом Нагарджуны и этим, по-видимому, объясняются имеющиеся в нем расхождения с мадхьямакой. Прежде всего, само понятие «грань реальности» (*бхута-котти*) придает различению *дхармы* и *дхарматы* метафизический смысл разграничения двух миров, который отсутствует в оригинальной мадхьямаке и йогачаре. В контексте «*Махапраджняпарамита-шастры*» и воззрения Кумарадживы бодхисаттва находится на «границе реальности» в смысле на границе сансары и нирваны как принципиально разных миров. Но сансара и нирвана – это не некие разные миры, имеющую собственную природу, а состояния сознания, если говорить об этом с позиций йогачары. А с позиций мадхьямаки, сансара – это поток загрязненных скандх, а нирвана – Истина Пресечения, достигнутая в полном объеме пресечения всех омрачений и завес всеведения. Что касается *приписанной природы дхарм* (тиб. *kun-btags*), то в индо-тибетской школе мадхьямика объясняется, что это измышление об истинном существовании внутренней природы, или сущности, *дхарм*, независимо от мысленного обозначения. Кумараджива же под «фантазиями мирских людей» имеет в виду «fikции о существовании и несуществовании». Объявить идеи о существовании и несуществовании просто фикциями не значит понять мадхьямаку.

Мадхьямака Нагарджуны является срединным путем между крайностями преувеличения существования и отрицания существо-

¹⁴⁹ Другое название – «*Махапраджняпарамита-упадеша*». Китайский текст Ламотт перевел на французский язык, английский перевод с французского сделан гелонгмой Карма Мигме Чодрон в 2001–2007 гг. Неопубликованная версия распространяется по запросу с сайта www.gampoabbeu.org, раздел Translations.

вания, ибо, согласно этому воззрению, пустота в смысле самопустоты (тиб. rang-stong) имеет другим своим реверсом *зависимое возникновение*. То, что мадхьямака отрицает, подвергая неутвердительно-негации, – это именно отрицание самосущего бытия *дхарм*, будь то *атман*, независимое субстанциональное существование, истинное существование или собственные характеристики. Иначе говоря, это то, что является *кюнтагом* – приписанной природой в разной степени. Мадхьямака Нагарджуны не является отрицанием существования и несуществования, как и их противоположностей. Можно интерпретировать воззрение Нагарджуны как деконструкцию онтологии, но именно субстанциалистской онтологии. Однако это вовсе не означает разрушение существования и разрушение небытия, как полагает Кумараджива. Таким образом, Кумараджива расходится с Нагарджуной в понимании мадхьямаки.

Текст «Чун-лунь», считающийся базовым текстом китайского буддизма, представляет собой выполненный Кумарадживой в первой декаде V века перевод комментария к «*Муламадхьямакакарике*» Нагарджуны, принадлежащего авторству Вималакши (или Пингалы). По мнению П. Вилльямса, этот текст, возможно, тесно связан с текстом «*Акутобхайя*», и именно он послужил важным базисом китайского понимания мадхьямаки. О том, что идеи Нагарджуны получили в Китае специфическую интерпретацию, отличную от оригинала, можно судить по содержанию трактата «*Чао лунь*» или «*Чжао лунь*», принадлежащего перу Сэн Чжао (383–414). Его называли бриллиантовым учеником Кумарадживы. Он – один из основоположников школы саньлунь, которая считается китайским аналогом индийской мадхьямики. Труд Сэн Чжао «*Чао лунь*», известный также как «*Книга Чао*», содержит буддо-даосский синтез, который представляет, по словам его первого западного исследователя и переводчика В. Либенталя, огромный интерес [Chao Lun, 1968, p. vii]. «*Чао лунь*» – это общее название труда, в который входит несколько сочинений Сэн Чжао. Хотя Сэн Чжао считается одним из главных представителей китайской мадхьямики, исследование трактата, предпринятое известными синологами, историками китайского буддизма, показывает, что он интерпретировал учение Нагарджуны по аналогии с даосизмом, сознательно используя даосизм в качестве ключа к пониманию мадхьямики.

В своей статье «*Что такое китайский буддизм?*» [Liebenthal, 1952] Либенталь считает трактат «*Чао лунь*», которым другие буддологи пренебрегали из-за его смешанности с даосизмом, как раз очень ценным с точки зрения изучения специфики китайского буддизма. Это один из немногих текстов раннего китайского буддизма, дошедших до нас, относительно которого доказана его подлинность. Этот текст представляет собой собрание эссе, написанных в период 404–414 гг. В том числе это эссе о пустоте, эссе о непознаваемости праджня, комментарий к «*Вималакиртинирдеша-сутре*» («*Вэймоцзе цзин чжу*») и др.

Характеристика, которую дает Либенталь философии трактата «*Чао лунь*», отражает общую специфику китайской философской традиции, в русле которой был адаптирован буддизм. Эта характеристика такова:

«Философия *Чао лунь* – это не система, к каковой мы привыкли на Западе с нашими четко определенными терминами и предметным разделением, выстроенным в виде связного целого. Это скорее картина, основанная на китайской традиции и стимулированная иностранными влияниями. Вместо фактов мы находим видение; вместо анализа мы находим демонстрацию. Эта демонстрация не обязательно соответствует научным стандартам, как мы могли бы ожидать, но истинна, если она убедительна. Философия в Китае в этом отношении не очень отличается от искусства или поэзии. Она интерпретирует что есть, вместо того, чтобы описывать его объективно» [Chao Lun, 1968, p. 15].

Другой характерной чертой китайской философии является воспроизводство определенных паттернов или лейтмотивов. В этом отношении Либенталь считает «*Чао лунь*» весьма показательным: «здесь есть Мудрец, есть Дух, который обитает в центре универсума, есть те силы Природы, которые позволяют сохранить мир, а *праджня* чувствует и реагирует как Природа» [Ibid., p. 22].

Мудрец «переваривает» проблемы буддийской философии в соответствии с китайскими паттернами. Познает ли *праджня*? Действует ли *праджня*? Даже *срединный путь* по-другому видится в «*Чао лунь*». Либенталь во Введении к своему английскому переводу говорит об этом так:

«Это не срединный путь Будды и не срединный путь Нагарджуны. У Сэн Чжао этот термин выражает идентичность двух состояний Вселенной,

неиспорченного и испорченного, истинного и кажущегося. Для индийских буддистов это было бы совершенно бессмысленно, потому что буддизм не знает универсума как единого целого» [Ibid.].

Сам Сэн Чжао в эссе о непознаваемости праджня, которое входит в сборник «*Чао лунь*», предпринимает попытку объяснить «послание, переданное Кумарадживой». Благодаря сделанным Кумарадживой переводам сутр праджняпарамиты и «*Панчавимшати*»¹⁵⁰, а также благодаря тому, что, будучи ассистентом Кумарадживы в переводческом деле, имел возможность изучить воззрение своего учителя, он до некоторой степени, по словам Ричарда Х. Робинсона, был уже знаком с философией мадхьямики. Убежденный в том, что «*праджня* является сущностью трех колесниц, но понимается неправильно в Китае, а Кумараджива высококомпетентен, чтобы изложить ее истинный смысл», Сэн Чжао, поскольку, по его признанию, «присутствовал при переводе “*Панчавимшатики*”», решил дать свой комментарий к учению мадхьямики под названием «*Праджня не познает*» [Robinson, 1967, p. 124].

Во введении приводимого Робинсоном английского перевода этого сочинения Сэн Чжао пишет:

«Согласно сутрам праджняпарамиты, *праджня* лишена признаков возникновения и прекращения, она пуста от всех признаков существующих вещей. Она не имеет вещи, которую познает, и нет вещи, которую она видит. Ибо на самом деле демонстрируется беззнаковое познание, интуиция незнания» [Ibid.].

В самом начале самого эссе, в третьей части текста «*Чао лунь*» Сэн Чжао пишет:

«*Праджня*, пустая и темная, есть, возможно, далекая отправная точка трех колесниц. Будучи космической Реальностью, она, конечно, не поддается определению как нечто».

[Chao Lun, 1968, p. 64]

Объясняя учение Кумарадживы о *праджне*, он цитирует сутры праджняпарамиты:

¹⁵⁰ Перевод «*Махапраджняпарамита-шастры*» был уже начат в тот период. Сэн Чжао участвовал в переводе «*Панчавимшати*», и этот трактат оказал на него большое влияние.

«“Фанг-куанг”¹⁵¹ говорит: “Праджня – это не вещь среди вещей, это не вещь, которая рождается и умирает” [цит. по: Chao Lun, 1968, p. 66].

Либенталь поясняет, что Сэн Чжао подразумевает: *праджня* – это Ум, который свободен от кармы, что ведет к рождению и смерти. Далее Сэн Чжао приводит цитату из другой сутры праджняпарамиты:

«“Панчавимшати”¹⁵² говорит: “Нет ничего, что *Праджня* познает, ничего, что она видит”.

И дает свой комментарий:

«Эти цитаты описывают акт (Космической) манифестации (*chao*), которая является характеристикой (Космического) познания (*chih*). Они говорят, что (в этом акте) нет вещей, которые воспринимаются, и нет когнитивного акта, который исполнялся бы. Что это означает? Очевидно, существует вид познания, который не имеет отношения к объекту, видение, которое не является когнитивным» [Chao Lun, 1968, p. 66].

Как можно видеть из дальнейшего изложения, сделанного в форме диспута, при обосновании этого тезиса главным доводом является утверждение: «*Праджня* является непознающей, потому что она познает Абсолютную Истину, которая не является объектом» [Robinson, 1967, p. 125].

Если сравнить эти высказывания с мадхьямакой Нагарджуны, то в у Нагарджуны главное – учение о пустоте, а главный довод для постижения пустоты – это аргумент о зависимом возникновении. Поэтому диалектика двух истин – относительной и абсолютной составляет суть презентации Учения Будды как философии, на которой основана сотериологическая практика. Здесь же, в приведенном фрагменте из сочинения Сэн Чжао и в остальном его тексте, отсутствует понимание нагарджуновской диалектики и онтологии, опустошающей метафизику. «Абсолютная Истина» упоминается, но вовсе не в мадхьямикском смысле. Зато излагается странная диалектика одновременного «существования» и «несуществова-

¹⁵¹ Это китайское название «Панчавимшати»*сахасрика-праджняпарамита-сутры*», состоящей из 25000 строк.

¹⁵² Полное китайское название сутры – «*l'ao-hsing pan-jo-po-lo-mi ching*» (Taisho 224 VIII). Либенталь указывает, что это сутра «*Дашасахасрикапраджняпарамита-сутра*», состоящая из 18000 строк.

ния». Такого рода идея совершенно чужда индо-тибетской махаяне. В традиции устных тибетских комментариев, передаваемых в России Геше Тинлеем, подчеркивается: утверждать, что вещи существуют и одновременно не существуют, было бы полной бессмыслицей и свидетельствовало бы о непонимании буддийской философии.

Сэн Чжао говорит, что Святой, или Совершенное существо, в отличие от обычного, омраченного человека, «пребывает в существующем без того, чтобы быть существующим, и в несуществующем без того, чтобы быть несуществующим». А также: «Он не воспринимает и не отвергает существующее и несуществующее» [Ibid., p. 126]. Объясняя, каким образом «несуществование» *святого познания* отличается от «несуществования» *загрязненного познания*, Сэн Чжао пишет, что первое есть «ничего не знаю» (англ. 'nothing known'), тогда как второе есть «познающий ничто» (англ. 'knowing nothing'). И далее комментирует:

«Поскольку Святой Ум пуст и спокоен¹⁵³, он не имеет познания, которое может не существовать. Загрязненное познание имеет познание, и поэтому у него есть знание, которое может не существовать. «Ничего не знаю» – это несуществование *праджни*. «Познающий ничто» – это несуществование Абсолютной Истины» [Ibid.].

В интерпретации Сэн Чжао главная категория мадхьямаки – это *праджня*, синонимом которой является Святой Ум. Он не дает точного определения Абсолютной Истины, а лишь указывает, что Абсолютная Истина является функцией *праджни*¹⁵⁴. Он пишет, что *праджня* и Абсолютная Истина «являются тождественными и считаются покоем, они тождественны, в то время как различны». «Поскольку они тождественны, то не имеют мышления относительно себя и другого. Поскольку они различны, то интуиция не подводит», – говорит Сэн Чжао [Ibid.].

¹⁵³ Робинсон поясняет, что под «покоем» Сэн Чжао подразумевает пассивный способ бытия. Используется также термин «недвижность» [Robinson, 1967, p. 129].

¹⁵⁴ Робинсон комментирует, что Абсолютная Истина, согласно Сэн Чжао, есть «трансцендентальный объект *праджни* и реальная природа myriad дхарм», она лишена признаком и может быть познана только *праджней*.

Резюмируя, можно утверждать, что в приведенном из «*Чжао лунь*» фрагменте дана даосская интерпретация *праджни*, которая имеет лишь весьма отдаленное сходство с мадхьямакой Нагарджуны. В особенности заметным этот даосский метод интерпретации мадхьямаки является при характеристике *праджни* как «лишенной имени дхармы», как «не являющейся чем-то, что может выразить язык» и с чем, тем не менее, «не может иметь связи ничто кроме языка» [Ibid., p. 134].

Внешний характер сходства с учением Нагарджуны подтверждается тем, что Сэн Чжао пытается подражать Нагарджуне в логике. Так, в частности, в «*Чжао лунь*» приводится гипотетический силлогизм:

«Если есть что-то, что известно, то есть что-то, что неизвестно.

Поскольку в Святом Уме нет ничего, что он познает, то нет ничего, что он не познает» [Chao Lun, 1968, p. 67; Robinson, 1968, p. 130].

Этот силлогизм является подражанием гипотетическому силлогизму, используемому Нагарджуней в тексте «*Муламадхьямака-карика*». Он имеет форму: «Если А, то Б. Не-А, следовательно, не-Б». Робинсон пишет: «Похоже на то, что Сэн Чжао пытается подражать «*Карикам*» Нагарджуны» [Robinson, 1968, p. 130]. Но силлогизм Сэн Чжао является ошибочным, ибо ложным является антецедент вывода. Однако Робинсон считает наличие этого ошибочного гипотетического силлогизма очень важным свидетельством того, что Сэн Чжао испытал влияние мадхьямикской логики [Ibidem, p. 135]. Правда, как показывает его исследование текстов Сэн Чжао, он обнаруживает незнание тетралеммы, закона проотиворечия, исключенного третьего и конверсии. Он знает, как установить тождество, но, скорее всего, он узнал это из сутр, а не их текстов мадхьямики, как полагает Робинсон.

В оценке Робинсона учение Сэн Чжао, изложенное в его сочинениях на основе знаний, полученных от Кумарадживы и его переводов, является явным прогрессом по сравнению с прежними китайскими интерпретациями буддизма в духе космологических теорий. Учение Сэн Чжао Ричард Х. Робинсон считает скорее метафизическим, и, по его мнению, Сэн Чжао «сделал успешный переход от теорий космического цикла к абстрактной философии», чего другой ученик Кумарадживы, Хуэй-юань, «никогда не совершил»

[Ibidem]. Более того, Р. Х. Робинсон, сравнивая раннюю мадхьямику в Индии и Китае, писал: «Эпистемология, онтология и теория языка в «Чао лунь» полностью соответствуют духу Мадхьямиков» [Robinson 1967, 1978, p. 159]. Демевилль также высоко оценивал уровень философского понимания, продемонстрированного Сэн Чжао в его комментарии к «*Вималакирти-нирдеша-сутре*» [см.: Дюмулен, 1994, с. 92].

Однако мы можем поставить под сомнение, насколько адекватно понимают буддийскую философию, особенно мадхьямаку, западные историки буддизма, даже величайшие авторитеты. Возьмем, например, П. Демевилля. Он пишет:

«Как комментатор, Сэн Чжао прекрасно понимал, что центральной для этой сутры является концепция не-осмыслимого. Всякие дуальности объявляются иллюзорными, все логические противоречия отменяются, среднее не исключается, осуществляется выход за пределы категорий нормального мышления, а всякая дискурсивная мысль оказывается ничем. Путь к освобождению ведет через страсти. Пробуждение уже само по себе является новым рождением. Все оппозиции снимаются. Истина «непредставяема» и возникает из молчания» [Demiéville, 1973, p. 440; цит. по: Дюмулен, 1994].

Если обратимся к тибетской версии этой сутры [Вималакирти, 2005; Vimalakirti, 1976], то при сравнении с нею интерпретаций Сэн Чжао и китайских переводов можно обнаружить, что китайские толкования значительно искажают смысл сутры [см.: Бяньвэнь, 1963]. Этому способствовали, очевидно, сами китайские переводы сутры, которые в смысловом отношении выполнялись по-разному (в переводе Цицзана – в русле общих идей махаяны, в переводе Кумарадживы – в духе доктрины шуньявады, понятой по-своему, в переводе Сюаньцзана – в духе учения йогачары) [Комиссарова, 1987].

Недвойственная мудрость бодхисаттвы Вималакирти, выраженная в данной сутре и относящаяся к уровню высшего духовного созревания бодхисаттв, в действительности не устраняет логику при объяснении пути бодхисаттв, начиная с практик отречения и великого сострадания [Вималакирти, 2005]. Из тибетской версии видно, что сам Вималакирти был великим бодхисаттвой, реализовавшим все стадии пути, и мастером глубинного учения (о пустоте), с которым не решались вступить в диспут ни шраваки, ни дру-

гие бодхисаттвы. В сутре излагается также само глубинное учение, которое было проповедано Вималакирти другим ученикам Будды.

В частности, он объяснял Учение и поучал Маудгальяяну, как не следует объяснять учение и как это следует делать. Он наставлял Маудгальяяну объяснять учение с пониманием пустоты, которая есть абсолютная истина и глубинный философский смысл Учения Будды. Он учил так:

«Достопочтенный Маудгальяяна, надо поучать в точном соответствии с этим Учением. А Учение, достопочтенный Маудгальяяна, [таково]: живое существо не имеет [обладателя разума], лишено даже намека на обладателя разума, не имеет Я, [286А] лишено даже намека на желающего, не имеет живого, лишено рождения и смерти, лишено личности, совершенно не прервано в прошлом и [не будет прерываться в] будущем, успокоено, [имеет своим] признаком успокоенность, лишено желаний, ушло в невозпринимаемость, неописуемо, отделено от всех слов, невыразимо, лишено всяких проявлений... не имеет основы всего; истинно ушло с пути глаз, ушей, носа, языка, [286Б] тела и ума; не увеличивается, не уменьшается, не пребывает, не движется, лишено всякого движения» [Вималакирти, 2005, с. 30].

В сутрах *«Праджняпарамиты»*, в частности в *«Сутре сердца»* [Shes-rab, 2012; Сутра сердца, 2006], излагается та же самая глубинная мудрость Будды – учение о пустоте.

Вималакирти разъясняет, что хотя глубинная мудрость невыразима, проповедник должен объяснять путь Дхармы, начиная с азавдаяния и прочего, помня глубинный смысл – «с хорошим видением глазами праджни», то есть, сознавая, что он сам в абсолютном смысле иллюзорен и иллюзорны те, кому он объясняет Учение. Но объяснение Учения не только возможно – в условном смысле, но и необходимо – «ради осуществления непрерывности Рода Трех Драгоценностей», причем с учетом способностей существ, с реализацией великого сострадания [Вималакирти, 2005, с. 30–31]. То есть Вималакирти напоминает о единстве абсолютного и относительного, когда говорит, что объяснение имеет место с *условной* точки зрения. Иначе говоря, с точки зрения доктрины зависимого возникновения. В буддизме учение о недвойственной мудрости отнюдь не исключает возможность объяснения его центральных философских концепций. Более того, хотя реализация пустоты в результате созерцательной практики имеет характер инсайта, не выразимого

словом и не охватимого мыслью, сама эта реализация, согласно классической буддийской традиции, обоснованной учеными монастыря Наланда, становится возможной при условии правильно произведенного отрицания, ибо пустота – это негативный феномен [см.: Тинлей, 2011].

Похоже, Сэн Чжао искаженно толковал суть этой сутры, а вслед за ним также авторитетные исследователи китайского буддизма – не только П. Демевилль, но и другой крупнейший историк раннего китайского буддизма – Р. Х. Робинсон заблуждаются относительно аутентичности китайских интерпретаций мадхьямаки. И это – при том, что его книга «*Early Mādhyamika in India and China*» является наиболее цитируемой позднейшими исследователями ранней истории буддизма в Китае в качестве авторитетного труда по данной теме. Она считается монументальным вкладом в изучение процессов межкультурной трансмиссии религиозных и философских идей буддизма в V и VI вв. н. э. Заметим – по праву. Дело в том, что, применяя комплексную методологию, Робинсон исследовал, как происходило путем «принятия» или «заимствования» лингвистических, риторических и логических аспектов индийской мадхьямики развитие системы мысли мадхьямики в Восточной Азии, в Китае. Он вынес на обсуждение широкий круг вопросов трансмиссии буддийской мысли сквозь разнообразие языковых и культурных контекстов. Но с точки зрения философского компаративного изучения индийского и китайского буддизма этот вклад следует оценивать более скромно. Ибо нужно учитывать, что к моменту появления этой работы общий философский уровень изучения буддизма махаяны западными ориенталистами определялся «метафизической» парадигмой, заданной работами Ф. И. Щербатского («*The Conception of Buddhist Nirvana*»), Либенталя («*The Book of Chao*») и Мурти («*The Central Philosophy of Buddhism*»). Исходя из этой парадигмы, Робинсон и пришел к выводу, что, хотя в Китае «метафизический подход» индийской мадхьямики получил «селективное» восприятие и имел «фундаментальные ограничения», все же китайские авторы восприняли «дух мадхьямики». Правда, при этом он замечает, что терминология «*Чао лунь*» является преимущественно даосской, и что «он рассматривает вопросы, которые относятся к проблематике собственно индийской мадхьямики, но его (Сэн Чжао – И. У.) рассмотрение при изложении мадхьямаки отличается

от подхода Нагарджуны, потому что он то и дело переключается с позиций языкового выражения на абсолютную точку зрения и обратно» [Robinson, 1967, p. 154]. Робинсон также писал, что «манипулирование Сэн Чжао логическими формами было несовершенным» [Ibid., p. 155]. Но в этом он не видел большого порока, тем более что основной вклад Сэн Чжао в развитие китайской интерпретации буддизма усматривал в том, что он снабдил буддийский сотериологический мистицизм философией.

Заметим, что труд Робинсона меньше всего является философским исследованием творчества Сэн Чжао. Это, в сущности, исторический труд, адресованный специалистам по истории китайской мадхьямики, владеющим санскритом, китайским и японским. В нем с помощью лингвистических изысканий детализируется исторический контекст. Г. Чаталайан прав, когда пишет, что логико-философские исследования у Робинсона на втором плане [Chatalian, 1972, p. 312]. Поэтому едва ли мнение Робинсона адекватно отражает действительное доктринальное и философское соотношение между индийской и китайской мадхьямикой. Но замеченные им расхождения между мадхьямакой Нагарджуны и ее интерпретацией, данной Сэн Чжао на основе китайского перевода «*Панчавимшиатики*», весьма существенны и подтверждают, что основные представители школы саньлунь, считающейся китайским аналогом мадхьямики, были вдохновлены идеями Нагарджуны и находились в процессе осознания глубоких различий между традиционными китайскими паттернами мировосприятия и буддийской доктриной пустоты. Однако их восприятие философских доктрин махаяны все еще оставалось под влиянием искажающих факторов, коренившихся в особенностях китайского менталитета и картины мира.

Современный исследователь китайской философии Тан Мингран, активно публикующийся в западных журналах по сравнительной и китайской философии, в своей статье [Tan, 2008], посвященной философии Сэн Чжао, анализирует некоторые базовые буддийские концепты, такие как *пустота*, *существование* и *несуществование*. Он приходит к выводу, что Сэн Чжао ввел даосские методы аргументации в описание важнейших буддийских концептов, таких как «срединный путь» и т. д. Кроме того, по его мнению, Сэн Чжао наполняет даосские концепты буддийским смыслом и

выражает их в буддийских терминах и в ходе этого проводит существенное различие буддизма мадхьямики и раннего китайского буддизма – как он был понят в даосской перспективе¹⁵⁵. Тем не менее, считает Тан Мингран, понимание Сэн Чжао *срединного пути* является еще недостаточно глубоким. Он колеблется между буддийским и даосским способами понимания терминов *праджня*, *нирвана*, *покой* и *движение*, *имя* и *реальность*. Несмотря на это, как считает Тан Мингран, эта первая попытка разграничения мадхьямики и даосизма заложила краеугольный камень в развитии китайского буддизма и оказала большое влияние на все последующие поколения китайских буддийских философов [Тан, 2008].

Прямо скажем, судя по содержанию «*Чао лунь*» и цитатам из других сочинений Сэн Чжао, которые приводят синологи, едва ли можно согласиться с Тан Минграном, что Сэн Чжао удалось многого достичь в разграничении мадхьямики и даосизма. Да, он занимался интерпретацией буддийской теории пустоты и попытался истолковать *срединный путь* Нагарджуны. Но от понимания пустоты в мадхьямике Нагарджуны его интерпретация еще очень далека. Характеризуя буддийскую категорию пустоты, Сэн Чжао выдвинул тезис «не наличие и не отсутствие» (фэйю фэйю), показывающий, что пустота – это не отсутствие и в то же время не наличие чего-либо. По словам А. В. Чебунина, «это положение оказало огромное влияние на теоретическое развитие китайского буддизма» [2009, с. 43]. Но в действительности этот тезис Сэн Чжао говорит именно о недопонимании пустоты китайским философом. Пустота – это неутверждающее отрицание [Тинлей, 2011]. Это именно отсутствие. Отсутствие чего?

В зависимости от определения объекта отрицания и различают философов школы буддизма. Если Сэн Чжао оказал глубокое влияние на дальнейшее развитие буддийской философии в Китае, то, увы, в направлении, которое расходится с индийской мадхьями-

¹⁵⁵ А. В. Чебунин пишет, что демонстрируемое Сэн Чжао широкое использование даосских категорий и даже формы изложения даосских трактатов – это явление, характеризующее «не только то воздействие, которое оказывал даосизм на понятийный аппарат буддизма, но в целом ракурс восприятия буддийского учения в Китае как доктринальную ветвь даосского учения» [2009, с. 44].

кой, особенно мадхьямикой-прасангикой, чья доктрина пустоты утверждает отсутствие у всех объектов достоверного познания и у самого познающего сознания существования в силу неких внутренних свойств, признаков, природы. То есть прасангика достигает наиболее полного «опустошения» онтологии, доказывая отсутствие самосущего бытия (санскр. *свабхава*; тиб. *rang-bzhin*). Одновременно с «опустошением» реальности индийская мадхьямика объясняет праджняпарамитское положение о том, что «пустота есть форма», утверждая, что зависимое возникновение является обратным реверсом пустоты. Но это не совпадает с интерпретацией, которую дает Сэн Чжао в эссе «Неизменность Вещей, который является первым из четырех трактатов, входящих в «*Чао лунь*». Здесь он как раз определяет *срединный путь* как «путь не пребывания и не-ухода». Понимаемый так срединный путь трактуется как синтез теории пустоты и доктрины зависимого возникновения» и рассматривается Сэн Чжао «как единственно возможное утверждение относительно существования вещей в их отношении ко времени» [Sung-ja Han, 2004, p. 165]. Сунг-джа Хан в статье «*Срединный Путь Непребывания и Не-Ухода в “Неизменности Вещей” Сэн Чжао*» передает смысл интерпретации Сэн Чжао *срединного пути* как учение о том, что «все существующее в мире не является ни вечным бытием, ни временным небытием» [Ibid.]. Во второй части «*Чао луня*», в трактате «*Пустота Нереального*» Сэн Чжао, как пишет Сун-джа Хан, «демонстрирует, что все вещи, включая нас самих, не являются ни существующими, ни несуществующими» [Ibid., p. 166]. Автор данной статьи считает, что такая интерпретация, которую дает *мадхьямаке* Сэн Чжао, находится в согласии с учением Будды об *анатмане* и зависимом возникновении, а также с концепцией пустоты Нагарджуны. Но он не прав. Положение «вещи не являются ни существующими, ни несуществующими», интерпретируемое в китайской мадхьямике как синтез теории пустоты и доктрины зависимого возникновения, не является на самом деле ни учением Будды, ни воззрением Нагарджуны, которое было освещено нами в первой главе. Так же, как не имеет смысла с позиций буддийской философии тезис «вещи одновременно существуют и не существуют», является бессмысленным и противоположное утверждение, что вещи не являются ни существующими, ни несуществующими. Напомню слова Чже Цонкапы из «*Трех основных аспектов пути*»

(Lam-gyi-gtso-bo-rnam-gsum-gyi-rtsa-ba-bzhugs-so), служащие критерием понимания учения Будды и *срединного воззрения* Нагарджуны:

«Если же [два этих постижения – Взаимозависимого Возникновения и Пустоты] возникают одновременно, и если при одном лишь восприятии непреложной взаимозависимости полностью разрушается способ цепляния за определенно воспринимаемые объекты, то в этот момент анализ Воззрения является завершенным.

А также, если посредством восприятия видимости ты устраняешь крайность существования, а [постижением] Пустоты – крайность несуществования, и если ты познал способ проявления Пустоты в качестве причины и следствия, то тебе более не грозят крайние взгляды» [Цонкапа, 2008, с. 6].

Безусловно, все тонкости мадхьямаки не были точно постигнуты Сэн Чжао. Но он считается в дальневосточной традиции ее глубоким знатоком. Сунг-джа Хан убежден, что «сильное влияние учений мадхьямики на развитие дальневосточной буддийской традиции явилось результатом проникновения и объяснения Сэн Чжао доктрины срединного пути Нагарджуны» [Sung-Ja Han, 2004, p. 167]. В западной буддологии также высоко оценивается философское творчество Сэн Чжао. Так, А. Б. Шререр пишет:

«Его монументальный «*Чао лунь*» стал первым существенным вкладом самих китайцев в мадхьямаку, включая его отрицание времени и идею неизменности всех вещей или их неидвижности, а также признание недвойственного качества праджни как высшего гнозиса без понятий и объектов, но с ‘пустотой’ в качестве точки отсчета» [Shrerer, 2006, p. 135].

В период после Сэн Чжао, безусловно, Цицзан (549–623) является наиболее выдающимся представителем китайского буддизма. Х. Ченг, автор книги «*Empty Logic: Madhyamika Buddhism from Chinese Sources*» считает, что «Цицзан был величайшим санлунь-мастером в истории саньлунь в Китае, Корее и Японии» [Cheng, 1991, p. 30]. Помимо знаменитых комментариев на «*Трактат о срединности*» Нагарджуны, «*Трактат о двенадцати вратах*», приписываемый Нагарджуне, и «*Шастру в сотне строф*» Арьядевы, Цицзан написал множество других важных произведений

саньлунь, таких как «Глубинный смысл трех шастр» («Сань лунь сюань и») и «Смысл двойственной истины» («Эр ди»).

Опираясь на текст «Чун лунь», являющийся переводом комментария Пингалы к ММК Нагарджуны, выполненным Кумарадживой, Цицзан попытался установить мадхьямаку в качестве фундамента китайского буддизма. Следует заметить, что труды индийских мадхьямиков были недоступны Цицзану, и он интерпретировал мадхьямаку, опираясь на произведения, приписываемые Нагарджуне и Арьядеве и переведенные на китайский язык, а также на некоторые махаянские сутры. Эти источники в совокупности направили его в русло понимания мадхьямаки, отличного от интерпретаций Буддапалиты и Чандракирти.

«Среди его сочинений наиболее заметным, – пишет Б. Шререр, – является «Сокровенный смысл трех трактатов» (Sanlun xuanyi. T. 42 no. 1852, ca. 599) – обширный комментарий к трем основополагающим трактатам школы саньлунь. Он написал также подробные комментарии к каждому из трех трактатов (Sanlunshu), дал общее объяснение махаяны с точки зрения мадхьямики (Dasheng xuanlun)» [Shrerer, 2006, p. 135].

Заложенная Цицзаном традиция интерпретации мадхьямаки имела огромное значение для всего дальневосточного буддизма, и его труд «Комментарий на Мадхьямика-шастру» является важным источником китайской традиции толкования учения Нагарджуны и Арьядевы. По данным экспертов в области синологической буддологии, в частности, П. Вильямса, «цицзановская интерпретация мадхьямаки часто совершенно отличается от позиции Чандракирти» [Chang-Qing Shih, 2004, Foreword, p. xvi]. Вильямс считает эту традицию прочтения мадхьямаки «альтернативной» индотибетской и полагает, что она «имела огромную значимость», поскольку «развивалась в относительной изоляции от диспутов, имевших место в индийской мадхьямаке и сильно повлиявших на тибетское прочтение Нагарджуны» [Ibid.]. Тем самым П. Вильямс склонен усматривать в *том, что*, на мой взгляд, является достоинством тибетского подхода к восприятию буддизма, – в его преобладании с индийской классикой и стремление не привносить в истолкование буддийских философских доктрин и практик соб-

ственных, тибетских по происхождению, концептов¹⁵⁶, наоборот, некий фактор искаженной дисперсии в понимании воззрения Нагарджуны. И с этих позиций цзицзановское прочтение Нагарджуны представляется ему «законной» альтернативой той интерпретации, которая выработана Чандракирти в полемике с другими точками зрения. Это видно, когда он задается вопросом: «Кто знает, кто выиграл бы в дебатах, если бы Чандракирти (или Цонкапа) встретился с Цзицзаном в диспуте» [Ibid.].

Насколько правомерна такая позиция? Является ли аутентичной интерпретация мадхьямаки Цзицзаном, основанная лишь на переводе Кумараживы одного из комментариев к «Карике» Нагарджуны, не опирающаяся на знание всех классических комментариев, включая труды Буддапалиты, Бхававивеки и Чандракирти? Рассмотрим кратко воззрения Цзицзана на основе синологических исследований.

Общепризнанным фактом среди буддологов синологического направления считается, что Цзицзан признавал основополагающее равенство авторитета всех махаянских сутр в том, что все они, по его мнению, открывают абсолютную реальность. Основываясь на этом «факте», он ввел классификацию, известную как *три колеса Дхармы*: «исходное (первичное), колесо Дхармы», «вторичное (производное) колесо Дхармы» и «колесо Дхармы, которое ассимилирует производное в оригинальное». Хироси Канно считает, что он сделал это, главным образом, для того, что доказать, что «*Аватамсака-сутра*» и «*Лотосовая сутра*» являются авторитетными в равной степени [Kanno, 2002, p. 399].

В этой классификации Цзицзан говорит, что вначале Будда проповедовал единую колесницу, и она представлена «*Аватамсака-сутрой*», затем, поскольку живые существа обладают разными спо-

¹⁵⁶ Стремление к очищению интерпретаций буддийских текстов от искажающих «тибетских» толкований было вообще характерным для традиции тибетских переводчиков и редакторов буддийских текстов [Урбанова, 2014а, с. 152–153]. В особенности большое значение чистота буддийских переводов и комментариев от примеси традиционных тибетских представлений приобрела в период возрождения буддизма в Тибете после репрессий Ландармы и новой волны распространения Дхармы в Тибете [см.: Ра, 1989; Ра Еше Сенге, 2018].

собностями, он проповедовал три колесницы и в конце, поскольку способности учеников приходят к созреванию, он снова учил о единой колеснице, проповедуя «*Лотосовую сутру*». Такая система классификации, уравнивающая значение «*Аватамсаки*» и «*Лотосовой сутры*», была направлена против распространенной на юге Китая классификации “пяти периодов” и теории “четырёх периодов”, распространенной на севере Китая. Согласно этим классификациям, «*Аватамсака-сутра*» считалась более совершенным и полным учением, чем «*Лотосовая сутра*», которая не считалась конечным учением. Но давайте сравним учение Цзицзана о трех поворотах колеса Дхармы с индо-тибетской классификацией трех поворотов колеса Дхармы. Для индо-тибетской традиции характерно герменевтическое различие учений относительного и окончательного смысла (*неяртха* и *нитартха*), а также презентация буддийской философии и духовной практики в виде *Основы, Пути и Результата*¹⁵⁷. Обнаруживается полная дивергентность индо-тибетского и китайского подходов к системному представлению Учения Будды.

Принципиальное различие обнаруживается в том, что, согласно первому способу, сутры праджняпарамиты выражают глубинную сущность махаяны и являются конечным учением Будды, тогда как Цзицзан считает праджняпарамитские сутры учением «производного поворота колеса Дхармы», поскольку они не отрицают хиньянские колесницы [Канно, 2012, р. 406]. В интерпретации Цзицзана махаянские сутры, такие как сутры «*Праджняпарамиты*», являются “целесообразным средством” для вступления в единую колесницу «*Лотосовой сутры*». «Иными словами, – пишет Хироши Канно о смысле цзицзановской классификации, – доктринальная классификация трех поворотов колеса Дхармы преследует цель установить равенство сотериологического содержания между «*Аватамсака-сутрой*» и «*Лотосовой сутрой*», считая все учения между этими двумя сутрами целесообразными средствами для вступления в единую колесницу» [Ibid., р. 409].

Каким же образом трактовал Цзицзан две истины, объясненные Нагарджуной, и как его интерпретация отличалась от чандракир-

¹⁵⁷ Об индо-тибетской классификации и систематизации буддийских учений см.: [Урбанаева 2016; 2017].

тевской? Мы имеем представление о подходе Цицзана на основе диссертационного исследования, выполненного в 1998 г. в Бристольском университете Чанг-Цинг Ши (Chang-Qing Shih) – современным сингапурским исследователем философии Цицзана и этническим членом китайской сангхи [Chang-Qing Shih, 2004]¹⁵⁸.

Эту первую систематическую презентацию цицзановской интерпретации мадхьямаки, сделанную на английском языке, известный британский буддолог и наставник этого молодого исследователя П. Вильямс в своем предисловии к его работе считает имеющей огромное значение для преодоления «одностороннего предпочтения более поздних по происхождению тибетских прочтений мадхьямаки» и для внесения разнообразия в интерпретацию мадхьямаки. А разнообразие, как известно, «делает всякую вещь более сложной», и «это хорошо, – подчеркивает он, – это и есть академизм в исследовании мадхьямаки» [Chang-Qing Shih, 2004, p. xvii]¹⁵⁹.

Помимо работы Чанг Цинг Ши о двух истинах в учении Цицзана мы располагаем рядом синологических работ, освещающих философские учения «зрелой» китайской мадхьямики. Это исследование Эрнеста Бревстера о философии Цицзана, называемое «*Time and Liberation in Three-Treaties Master Jizàng's Mādhyamika Thought*», выполненное в Национальном университете Ченгчи Китая [Brewster, 2007]; монографии Л. Е. Янгутова, в которых освещаются принципиальные моменты становления всех основных китайских школ и роль абхидхармы, праджняпарамиты, мадхьямаки в этом процессе; это также «*Empty Logic: Mādhyamika Buddhism from Chinese Sources*», исследование философии мадхьямики по китайским источникам, выполненное ученым китайского происхождения С. Ченгом из Гавайского университета [Cheng, 1991]. В нашем ана-

¹⁵⁸ Это новое издание данной диссертационной работы.

¹⁵⁹ Здесь лишь замечу, что не могу согласиться с тем, что, вообще говоря, диверсификация интерпретаций мадхьямики служит признаком качественного прогресса в ее исследовании. Не достижение дисперсии различных мнений, а постижение точного смысла, который вкладывал в мадхьямаку Нагарджуна, и который выражает конечный философский смысл учения Будды, – вот что, на мой взгляд, должно быть целью академической буддологии при изучении философии мадхьямики.

лизе учтены также результаты исследований известного специалиста в дальневосточном буддизме Поля Свенсона [Swanson, 1985], материалы американского буддолога китайского происхождения Улань Лая [Lai, 2009] и др. В процессе своего анализа, направленного на обнаружение различий между оригинальной мадхьямикой и ее китайским аналогом, приходится также иметь в виду: буддологи далеко не всегда адекватно трактуют эти учения и различия между Нагарджуной и китайскими мадхьямиками.

Вот, например, что пишет П. Вилльямс в предисловии к книге Чанг-Цин Ши о том, чем отличается интерпретация Цицзанао двух истин в философии мадхьямики от интерпретации Чандракирти:

«Для Чандракирти две истины являются двумя природами (тиб.: ngo-bo = *svabhāva/ prakṛti*) во всех сущностях (dngos-kun = *sarvabhāvah*). Абсолютная истина – это ‘реальность’ (de-nyid = *tattva*; см. *Madhyamakāvatāra* 6: 23). Для Цицзана, похоже, две истины вообще не являются «природами» – воплощенными сущностным образом в онтологии или, возможно, в эпистемологии. Скорее, две истины для Цицзана вовлечены в педагогику. Они являются стадиями обучения, следовательно, прагматическими формулировками, которые могут использоваться для того, чтобы вести учеников шаг за шагом в процессе диалектического восхождения к молчанию, отрицанию всех воззрений и концептов. Таким образом, для Цицзана различие между двумя истинами является практическим способом как лучше всего обучить недualityности» [Chang-Qing Shih, 2004, p. xvi].

В связи с этим следует заметить, что две истины в понимании Нагарджуны и Чандракирти имеют онтологический смысл, но они отнюдь не понимаются ими как две природы, или две реальности в метафизическом смысле. Их диалектика, как было сказано в соответствующем месте настоящей работы и в предыдущей монографии [Урбанаева, 2016], выражает два реверса онтологии, объясняемой Буддой и индийскими мадхьямиками в сотериологических целях существам, заинтересованным в освобождении и просветлении, но имеющим нечистое восприятие реальности. Оба реверса относятся к каждому объекту познания, взаимосвязаны и необходимы для трансформации *Основы* и обретения *Плода*. При этом трансформация *Основы* отнюдь не является «восхождением к молчанию, отрицанию всех воззрений и концептов». Будда был антифилософичен, отрицая «все воззрения и концепты», но под ними понима-

лись именно субстанциализирующие воззрения и концепты, а не вообще любые концепты. Напротив, в индо-тибетской мадхьямике очень важно развить способность к правильному философскому анализу, чтобы точно установить объект отбрасывания, особенно объект отрицания при постижении пустоты. Без этого никакие ухищрения по достижению бесконцептального состояния не эффективны и, даже если состояние недискурсивности и безмыслия достигается на какое-то время, это не дает ничего в сотериологическом плане.

Это не Нагарджуна понимал две истины как два мира, нечистый и чистый, а как раз-таки китайские его интерпретаторы обнаруживают тенденцию трактовать нагарджуновскую теорию двух истин «не как два способа познания *той же самой* реальности, но – как два уровня реальности» [Lai, 2009, p. 346]. Цицзан в своем трактате «*Смысл двух истин*» расширяет нагарджуновскую теорию двух истин (*сатья-двая*; эр ди), вводя промежуточные шаги между относительной истиной (*самврити-сатья*) и абсолютной истиной (*парамартха-сатья*) [Shrerer, 2006, p. 135]. На первом шаге признается реальность на относительном уровне, но утверждается их нереальность на абсолютном уровне. На втором шаге имеет место осознание бытия и небытия на относительном уровне, а на абсолютном уровне они оба отрицаются. На третьем шаге утверждается либо отрицается бытие и небытие на относительном уровне, а на абсолютном уровне нет ни их утверждения, ни их отрицания. Итак, в конечном счете, более нет ни утверждения, ни отрицания. Следовательно, на относительном уровне обретается свобода от принятия или отрицания чего бы то ни было¹⁶⁰.

Из разъяснения цицзановской теории Х. Ченгом, лидирующим буддологом Гавайского университета, которое дается в его книге «*Empty Logic*», становится ясно, почему Цицзан счел возможным ввести эти промежуточные шаги в интерпретации двух истин. Дело в том, что он исходит из представления, что «две истины не являются ни исчерпывающими все истины, ни фиксированными наборами истин» [Cheng, 1991, p. 45]. Это коренным образом расходится с индийской мадхьямикой, согласно которой все сущее=объекты

¹⁶⁰ Привожу описание этих шагов в изложении Б. Шререра [Shrerer, 2006, p. 135].

познания охватываются относительной и абсолютной истиной. Для Цицзана все истины являются по сути прагматическими и, в конце концов, должны быть отброшены. «В конечном счете, для Цицзана нет истины, которая была бы “абсолютной истиной”» [Ibid.]. Критерий различения того, является ли нечто истиной, заключается в установлении, ведет ли это к цеплянию или нецеплянию. «Постольку, поскольку учения Будды способны помочь устранить привязанность, они могут быть приниматься как истинные», – говорится в «Сокровенном смысле трех трактатов» [цит. по: Cheng, 1991, p. 46]. Истинностная ценность истины в этом прагматическом смысле измеряется ее способностью быть искусным средством (*уная*) освобождения. Для индийской мадхьямики, как мы видели в предыдущей главе, две истины имеют и онтологический и эпистемологический смысл, будучи интерпретированы в рамках махаяны в соответствии с сотериологической целью. Для Нагарджуны абсолютная истина устанавливается как *таковость*, *дхармата*, а не то, что должно быть отброшено. Ибо это есть пустота всех феноменов, включая личность и сознание. Пустота – это то, что всегда было и есть, и она не является объектом отбрасывания. Объекты отбрасывания в индо-тибетской махаяне охватываются первыми двумя Благородными Истинами, а не всеми четырьмя.

Нагарджуна объяснил суть *мадхьямаки* посредством диалектики двух истин – то, каким образом они, будучи взаимосвязанными, устраняют метафизические крайности этернализма и нигилизма. Цицзан в работе «Смысл двух истин» тоже говорит, что двучленная истина является, в сущности, «путем, устраняющим крайние взгляды» [Cheng, 1991, p. 46]. А также он говорит:

«Две истины – две, хотя они не дуальны; две истины идентичны со Срединным Путем. Поскольку они не дуальны, хотя их две, Срединный Путь идентичен с двумя истинами. Следовательно, Срединный Путь – это сущность двух истин»¹⁶¹ [Т 45.108а4-6. Цит. по: Swanson, 1985, p. 377].

При этом Цицзан утверждает, что как только крайности будут устранены, нет надобности в истинах: «нужно быть пустым от всех

¹⁶¹ Современный исследователь цицзановской теории двух истин Чанг-Цинг Ши подробно рассматривает на основе текста «*Эр ди и*» («Смысл двух истин»), почему Цицзан считал, что Срединный Путь – это «субстанция двух истин» [Chang-Qing Shih, 2004].

истин и опираться на ничто» [цит. по: Cheng, 1991, р. 46]. Иначе говоря, для Цицзана, в полном соответствии с традиционными китайскими представлениями, пустота – это ничто. Но это не мадхьямака Нагарджуны.

Нагарджуновская теория двух истин у Цицзана трансформировалась в учение о трех аспектах Срединного Пути¹⁶². Поскольку относительная истина трактуется Цицзаном как «мирская истина», а абсолютная истина – как «реальная истина», то помимо двух истин он вводит третью истину, являющуюся «гармонией двух истин». Это происходит из-за недопонимания того, как связаны в нагарджуновской теории две истины, и как они образуют *срединный путь*. Также это связано с превратно понятым смыслом пустоты как прагматического инструмента преодоления крайности этернализма, утверждающего, что *дхармы существуют*. В его интерпретации пустота как *небытие* или *несуществование* имеет именно прагматическое значение отрицания крайности *существования*. Согласно Цицзану, как он пишет в сочинении «*Сокровенный смысл трех трактатов*», «идея небытия формулируется в основном для того, чтобы справиться с болезнью концепта существования. Когда эта болезнь исчезает, то ненужное лекарство также отбрасывается» [цит. по: Cheng, 1991, р. 47]. О прагматическом понимании китайскими буддистами двух истин, как и вообще буддийских доктрин, как неких педагогических методов пишут и российские эксперты в китаеведной буддологии. В частности, Л. Е. Янгутов пишет:

«В конечном итоге, важно было не содержание теории, а ее способность приблизить сознание человека к абсолютной истине. Сама же теория теряла свою значимость в момент непосредственного постижения Истины» [2018, с. 236].

В китайской интерпретации мадхьямаки абсолютная истина должна быть отброшена, как и вообще все истины. Однако в системе Нагарджуны и в индо-тибетской мадхьямике, в отличие от Цицзана, абсолютная истина, пустота от самосущего бытия, не отбрасывается после ее прямого постижения. Ибо пустота здесь –

¹⁶² Подробнее о трех аспектах Срединного Пути в интерпретации Цицзана см.: [Swanson, 1985, р. 377–378].

не искусное средство для достижения сотериологической цели, а реальность как она есть, – *дхармата*. Посредством длительной концентрации на пустоте устраняются все омрачения и загрязненные кармические отпечатки, препятствия к всеведению. Но и по достижении просветления пустота всех вещей, как и их взаимозависимое возникновение, продолжают восприниматься просветленными существами, причем только Будды способны созерцать две истины одновременно, тогда как все остальные существа могут воспринимать либо относительную, либо абсолютную истину, но не обе одновременно, – так объясняется в тибетской устной традиции.

О непонимании Цзицзаном нагарджуновской теории двух истин говорит и его теория о разных уровнях двух истин. В «*Смысле двух истин*» Цзицзан пишет о трех уровнях рассмотрения двух истин, различаемых в зависимости от уровней духовной зрелости. В изложении Х. Ченга они таковы:

«(1) На первом уровне обычные люди считают, что то, что является их чувствам, есть истинная природа вещей. Они допускают реальность вещей и думают, что *дхармы* реальны и обладают бытием. Однако святые и мудрецы знают, что *дхармы* пусты по природе, и отвергают обыденный взгляд на универсум. Первая точка зрения считается мирской истиной, а вторая – абсолютной истиной.

(2) Второй уровень объясняет, что и бытие, и небытие относятся к мирской истине, в то время как недвойственность (“ни бытие, ни небытие”) относится к абсолютной истине. Это означает, что и мирская, и абсолютная истина первого уровня, когда рассматриваются с более высокой точки зрения, может быть отнесена только к сфере мирской истины, потому что утверждения бытия и небытия являются крайностями. Сходным образом, утверждения постоянства и непостоянства, а также *нирваны* и циклического рождения-смерти являются крайностями. Срединный путь есть отрицание этих крайностей, и поэтому недвойственность (“ни постоянство, ни непостоянство”; “ни циклическое рождение-смерть, ни *нирвана*”) – это абсолютная истина.

(3) На третьем уровне и двойственность, и недвойственность являются мирской истиной, в то время как “ни двойственность, ни недвойственность” – это абсолютная истина. Две истины предыдущих уровней являются крайностями с позиций этого уровня, потому что двойственность плюралистична, в то время как недвойственность монистична. Плюрализм является крайностью, и монизм тоже является крайностью. Будучи двумя крайностями, они, следовательно, называются мирской истиной. Только

то, что не является ни плюралистичным, ни монистичным, может считаться срединным путем или абсолютной истиной» [Cheng, 1991, p. 50–51].

В своем комментарии на «*Мадхьямака-шастру*» (Т 42.28b10-11) Цицзан объясняет, зачем нужно было вводить эти уровни. Причина, в его объяснении, заключается в том, что разные люди имеют разные способности. Те, кто умен и хорошо понимает буддийский путь, могут пробудиться для практики правильного пути, услышав учение о двух истинах на первом уровне, и не нуждаются в его других уровнях. Люди со средними способностями не в состоянии достичь пробуждения, услышав учение первого уровня, но могут ступить на путь, услышав учение о двух истинах на втором уровне. И так далее. П. Свенсон, излагая это учение Цицзана, пишет:

«Иными словами, эти две истины являются учением, призванным вести человека к правильному пути, а не являются полным описанием принципов реальности, которая за пределами вербализации и концептуализации. Таким образом, четыре уровня двух истин являются последовательно усложняющимися учениями, касающимися реальности, но не принципами самой реальности» [Swanson, 1985, p. 383].

На первый взгляд, такая позиция не отличается от индийской мадхьямики в том, что она тоже не является описанием реальности или метафизикой. В изложении Свенсона речь идет о четырех уровнях двух истин:

«На первом уровне Бытие (*ю*) соответствует мирской истине (*самвритисатья*), а пустота соответствует подлинной истине, или истине высшего смысла (*парамартхасатья*). В «Комментарии на Срединные строфы» это иллюстрируется цитатой из «*Махапраджняпарамита-сутры*»: “Бодхисаттвы обитают в двух истинах и проповедуют Дхарму ради блага живых существ. Они проповедуют пустоту ради блага тех, кто привязан к Бытию (*ю*) (Т 42.28b15-16). Итак, на первом уровне пустота представлена как учение, предназначенное для того, чтобы вести и обучать тех, кто увяз в наивном реализме, кто допускает субстанциональное существование феноменов. С другой стороны, *ю* как относительное существование предлагается в качестве учения-противовеса для тех, кто привязался бы к пустоте. В “Смысле двух истин” Бытие (*ю*) и Небытие (*ву*) являются противоположностями, и в последующих пассажах “*пустота*” и “*Небытие*” используются как взаимозаменяемые.

На втором уровне дуализм Бытия и пустоты, имевший место на первом уровне, становится мирской истиной, а отрицание этой двойственности –

“ни Бытие, ни пустота” есть высшая истина. Снова цитируется «*Махапараджняпарамита-сутра*»: “Мирская истина объясняется как “и Бытие, и Небытие”. Истина высшего смысла есть “ни Бытие, ни Небытие”¹⁶³. На этом уровне утверждение дуализма существования и пустоты является конвенциональной, мирской истиной, а отрицание этого дуализма есть подлинная, высшая истина.

На третьем уровне дуализм вышеперечисленных видов, утверждение и отрицание дуализма Бытия и пустоты соответствует мирской истине, а трансценденция всех видов дуализма соответствует высшей истине. Здесь цитируется «*Аватамсака-сутра*»: “Не привязывайся ни к какой дхарме недвойственности, ибо нет ни единства, ни двойственности”¹⁶⁴. На этом уровне происходит обучение выходу за пределы всех дуальностей, даже самой идеи двойственности.

На четвертом, конечном уровне опять все предшествующие уровни вербального выражения, дуализм Бытия и пустоты, двойственности и недвойственности и все учения первых трех уровней являются вербальными и, таким образом, низводятся в сферу мирской истины. То, что за пределами вербализации и концептуализации, есть высшая истина. В качестве обоснования этого финального уровня приводится длинный пассаж из «*Аватамсака-сутры*»...» [Swanson, 1985, p. 384–385].

Хотя описание уровней двух истин в изложении Ченга и Свенсона имеет некоторые различия, тем не менее, они совпадают в демонстрации цзицзановского прагматического подхода к интерпретации двух истин как умелых средств обучения. Продвижение с

¹⁶³ Здесь Свенсон делает примечание: «В переводе «*Махапараджняпарамита-сутры*» Кумарадживы имеется только выражение “Бодхисаттва-махасаттва говорит о живых существах как существующих и несуществующих, основываясь на мирской истине, а не на высшей (истине)” (Т 8.378b9-10). Здесь не упоминается выражение “ни Бытие, ни Небытие”» [Swanson, 1985, p. 395, note 16].

¹⁶⁴ Свенсон приводит эту цитату из «*Аватамсака-сутры*» в своем переводе: «Изнутри недвойственной мудрости / проявляется человек-Лев (Будда), / не привязанный к дхарме недвойственности, / ибо он знает, что нет ни одного, ни двух (или ‘нет ни единства, ни двойственности’). (Т 9.610a21-22)» [Swanson, 1985, p. 395, note 17]. Из сравнения с цитатой, приводимой Цзицзаном, можно убедиться, что Цзицзан искажает смысл фрагмента из «*Аватамсака-сутры*», когда рекомендует махаянскому практику, еще находящемуся в процессе очищения ума, быть таким, как Будда – «не привязанным ни к единству, ни к двойственности».

одного уровня на другой Цзицзан называет процессом освобождения или трансцендированием за пределы языкового выражения и мыслительной активности. Этот процесс означает очищение ума, как объясняет Цзицзан, и он может включать бесконечно много уровней «махаянской истины». Это своего рода обоснование «постепенного» пути в китайской традиции. Но, как можно видеть из сравнения с индо-тибетской традицией «постепенного» пути махаяны, который представлен и практикуется как *пять путей, десять бхуми, три этапа*, между содержанием этих двух презентаций «постепенного» пути мало общего. А главное различие касается понимания пустоты. У Цзицзана пустота – это синоним Небытия, а также отрицания любых вербальных выражений и концептов. В процессе продвижения к нирване, понимаемой как состояние за пределами языка и мысли, смысл пустоты изменяется в соответствии с прогрессирующим отрицанием, начиная с наивного реализма и кончая высшим отрицанием самой истины. Наиболее характерным для понимания пустоты на высших уровнях этого процесса является отождествление ее смысла с непривязанностью, или нецеплянием. Х. Ченг, объясняя мадхьямику по текстам китайских источников, подчеркивает, что, согласно китайским мадхьямикам, «для того чтобы достичь освобождения, нет нужды проходить три уровня или даже бесконечные стадии постепенной прогрессии; можно достичь просветления мгновенно» [Cheng, 1991, p. 53]. Резюмируя анализ разных значений пустоты в китайской мадхьямике, Х. Ченг пишет:

«В общем, термин *пустота* является, главным образом, сотериологическим инструментом, средством *нирваны*. Психологически пустота есть непривязанность. Учение о пустоте – это опустошение ума от страстных желаний. В моральном плане отрицание имеет позитивный эффект, а именно, предотвращает человека от совершения зла и делает его любящим себя и других. Оно должно воспитывать добродетель сострадания (*каруна*). Идеал жизни – это скорее бодхисаттва, чем архат. В эпистемологическом смысле пустота есть свободное проникновение в то, что истины не являются абсолютно истинными. Оно учит, что дискурсивное познание не обеспечивает подлинную мудрость, и что просветление есть отказ от концептуального мышления. В метафизическом смысле пустота означает, что все вещи лишены определенной природы, характеристик и функций, и что метафизические воззрения являются невразумительными и должны быть

отвергнуты. Это не является защитой нигилизма, а, скорее, учением, спасающим или объясняющим возможность эмпирических феноменов и практических ценностей. В духовном отношении пустота есть свобода или освобождение от страдания мира» [Cheng, 1991, p. 53].

Если сравнить вышесказанное с индо-тибетскими текстами мадхьямики, то нетрудно обнаружить, что доктрина пустоты в китайской мадхьямике, понимаемой как инструмент сотериологии и педагогический метод, ведущий махаянского практика к освобождению, которое трактуется как опустошение ума от дискурсивного мышления, значительно отличается от индо-тибетской доктрины пустоты, будь то традиция *шентонг* или *рантонг*. В индийской мадхьямике подчеркивается, что пустота – это *бессамостность* двух видов – феноменов и сознания. Это отрицание не только дуализма субъекта и объекта, как это характерно для йогачары, но и истинного существования сознания. Выход за пределы умопостроений и вербализаций имеет место в индо-тибетской духовной практике, но само по себе это состояние не есть конечное состояние очищения сознания, если не достигнуто прямое постижение пустоты как отсутствия у всех вещей, внешних и внутренних, самосущего существования.

Когда Цицзан дает свое определение «махаянской истины», это происходит скорее в даосском, нежели нагарджуновском, контексте:

«Истина махаяны – за пределами всех утверждений. Она не является ни единой, ни множественной, ни постоянной, ни непостоянной. Иными словами, она выше всех форм дифференциации или, как могли бы сказать ее приверженцы, она трансцендента как дифференциации, так и идентичности. Чтобы сделать это ясным, доктрина саньлунь учит, что каждый тезис, который может быть высказан относительно природы истины, может подвергнуться отрицанию своим антитезисом, в целом процесс продолжается шаг за шагом, пока не будет достигнуто тотальное отрицание...пока не будет отвергнуто все то, что может быть предположено об истине» [цит. по: Cheng 1991, p. 51–52].

Индийские мадхьямики тоже писали, что абсолютная истина невыразима словом и мыслью, но процесс ее прямого постижения основан, согласно их объяснениям, на союзе *шаматхи* – однонаправленного погружения в состояние отрицания объекта отрицания

и *випашьяны* – аналитической медитации на установление объекта отрицания. В традиции саньлунь, в отличие от этого, говорится о восьми отрицаниях. Но сколько бы ни производилось отрицаний, они не приведут к прямому постижению пустоты, но, возможно – к состоянию безмыслия и недеяния в даосском духе. Однако это не тот путь мадхьямаки, который объяснил Нагарджуна и который был воспринят в теории и на практике его индийскими и тибетскими последователями.

Китайские мадхьямики заложили традицию опровержения ошибочных воззрений как одновременного освещения правильного воззрения. В монографии Дж. Такакусу «*Essentials of Buddhist Philosophy*», выдержавшей множество изданий, впервые установлено, что вообще для дальневосточного буддизма характерно: опровержение «ложных воззрений» здесь является одновременно утверждением «правильного воззрения» [Takakusu, 1978, p. 104]. В Тибете же обоснование собственного воззрения состоит из трех моментов, воспринятых из традиции Наланды, – опровержения чужих воззрений, изложения собственной точки зрения и критического анализа воззрений собственной школы.

Поскольку китайские мадхьямики не восприняли онтологический смысл пустоты, а использовали это понятие лишь как педагогический прием для достижения интуитивного состояния за пределами вербализации и концептуализации, то соответственно срединный путь и две истины были для них «удобным средством, чтобы помочь людям устранить ложные взгляды и таким образом опустошить ум» [Cheng, 1991, p. 34]. А опровержение ложных воззрений было для них одновременно освещением правильных воззрений. «Чем больше ложных воззрений опровергнуто, тем ближе освобождение» [Ibid.]. Очевидно, поэтому в китайской мадхьямике так важен метод «восьми отрицаний» (*ба бу*), отрицающий восемь характеристик (возникновение, уничтожение, постоянство, непостоянство, тождество, различие, приход, уход), обычно считающихся сущностными характеристиками любого процесса. Этот метод, восходящий к комментарию Пингалы на текст «*Муламадхьямака-карика*» Нагарджуны, позволяет представить срединный путь как последовательное и прогрессирующее отрицание концептуализаций. С позиций этой же логики тезис «все вещи пусты» означает, что даже истина должна быть отброшена.

В отличие от этого, в индо-тибетской традиции четыре благородные истины, сутью которых являются две истины, абсолютная и относительная, – это факты реальности, доступные прямому видению *арьев*. Две из четырех истин – первая и вторая являются объектами отбрасывания, третья – объектом осуществления, а четвертая – объектом медитативного освоения.

Помимо специфической интерпретации доктрины срединного пути и пустоты адаптация мадхьямики в Китае имела еще одну особенность: мадхьямика была соединена с доктриной природы Будды, получившей китаизированную интерпретацию. Это было сделано в школе тяньтай, основателем которой считается Чжи И (538–597)¹⁶⁵. Возникновение школы тяньтай расценивается как появление собственно китайской системы анализа и китайских направлений развития, хотя, как можно было убедиться на материале трактата «*Пробуждение веры в махаяну*», а также сочинений представителей саньлунь, в том, что даже направления, считающиеся аналогами индийской махаяны, давали в значительной степени китаизированную интерпретацию философских доктрин махаяны.

Чжи И, как и Цицзан, придерживался трехчленной теории истины (пустота, относительное существование и срединность), которая служила в его системе философии и практики основополагающей структурой и базовым паттерном. Природа Будды как синоним принципа *экаяны*, выраженного в «*Лotosовой сутре*», был другой важной составляющей системы Чжи И.

Доктрина *татхагатагарбхи*, или иначе – природы Будды (санскр. *буддадхату*), близкая к йогачаринской теории *алаявиджняны*, восходит к четырем сутрам: это «*Сутра Великого Барабана*» («*Махабхерихаракапариварта*»), «*Сутра Львиного Рыка Шрималадеви*» («*Шрималадевисинханада-сутра*»), «*Сутра сущности Татхагаты*» («*Татхагатагарбха-сутра*»). Названные сутры в мадхьямиковско-прасангиковской классификации относятся к сутрам условного смысла, требующим интерпретации, поэтому выраженное в нем учение не следует, с этой точки зрения, воспринимать буквально. Они стали базисом подробной презентации доктрины *татхагатагарбхи*, которая была сделана Майтреей в шастре «*Ратнаготра*»

¹⁶⁵ Если включать в линию патриархов тяньтай учителей Чжи И, то он был третьим патриархом. Всего их было восемь.

вибхага» («Уттаратантра»). Он дал объяснение смысла *татхагатагарбхи* в мадхьямиковском смысле – как «пустоты ума, которая дает возможность его развития в состояние Будды» [Hopkins, 1996, p. 357].

В мадхьямиковско-прасангиковском понимании ум, как и все феномены, пуст от самосущего существования. Это – его абсолютная природа. И именно это делает возможным для практика возможность реализации заложенной во всех живых существах природы Будды и достижение просветления – состояния Будды. Как в таком случае понимать слова Будды из «Татхагатагарбха-сутры», «Нирвана-сутры» и других сутр, где он говорил о неизменном, полностью развитом Будде, обладающем десятью силами и существующем в потоке каждого живого существа? Дж. Хопкинс приводит прасангиковское объяснение:

«Прасангики говорят, что это учение есть пример придания ‘причине’ имени результата, поскольку пустота ума каждого живого существа есть то, что позволяет произойти изменениям в уме личности, и эта пустота есть бытие, называемое полностью развитым Буддой <...> Эта пустота не есть полностью развитый Будда, но она – словно ‘причина’ состояния Будды...» [Ibid., p. 381].

Прасангики объясняют, что если бы ум не был лишен самосущего существования, внутренне присущей ему природы, и не зависел бы от причин и условий, он был бы полностью статичен и не мог бы быть затронутым практикой путей. Для тех же махаянских практиков, кто не в состоянии понять смысл пустоты на его самом глубоком уровне, выраженном прасангиками, Будда проповедовал учение о *татхагатагарбхе*, а также учение об уме-основе всего, Йогачарины утверждают, что этот ум-основа-всего действует как базис и сансары и нирваны. Мадхьямики же утверждают, что *природа Будды*, или *естественная линия*, то есть *отсутствие у ума самосущего существования*, является базисом и опорой всех феноменов сансары и нирваны в том смысле, что делает их возможными, а не в том смысле, что производит их. Таким образом, природа Будды отнюдь не есть некая онтическая субстанция. *Татхагатагарбха* является, по выражению специалиста в этой области Брайана Э. Брауна, «скорее онтическим субъектом, а не онтической субстанцией» [Brown, 1991, p. 247].

Поскольку труды Чандракирти в Китае не были известны, то там возобладали абсолютистско-субстанциалистская интерпретация природы Будды и доктрины *татхагатагарбхи*, стимулированная влиянием Сюаньцзана и идей йогачары.

2.5. Чань – кульминация китайской доктрины «мгновенного просветления» (дунь у)

Специфические черты китайского способа усвоения буддизма в наибольшей степени выразила школа чань/дзэн. Китайский термин «чань» является частью транскрипции санскритского слова дхьяна («созерцание», «медитация»), полная же транскрипция звучит как *чаньна* [Маслов, 2000, с. 11; Фэн Ю-лань, 2004, с. 115].

Все течения чань объединяют пять главных пунктов: 1) Высшая Истина, или Первопринцип, невыразим; 2) духовное совершенствование невозможно; 3) в конечном счете, ничто не достигается; 4) в буддийском учении нет ничего особенного; 5) чудесное Дао заключено везде, даже в «ремесле водоноса или лесоруба».

Название чань говорит о том, что это школа дхьяны. Но весьма спорно, является ли путь чаньской медитативной практики развитием индийской традиции или, по крайней мере, происходит из нее. «Китайский чань-буддизм возник не из индийской йоги, а как протест против нее. Неспособность осознать этот факт является причиной непонимания чань-буддизма европейскими и японскими учеными», – утверждает китайский историк буддизма Ху Ши. В индийской традиции, как можно видеть из *«Бхаванакрамы»* Камалашилы, медитативное созерцание основано на философском воззрении и представляет собой ступенчатую систему ментальной практики. В отличие от нее, школа чань принципиально отказалась от философского обучения и логического дискурса. Если чань/дзэн оказал огромное влияние на всю дальневосточную махаяну, то это произошло благодаря не столько его философскому учению, сколько традиции интуитивной мудрости сродни даосской, особой эстетике чувственных переживаний и мировосприятия, уникальной традиции жизни, оказавшей огромное влияние на культуру Восточной Азии. Именно чань стал проводником идеи «мгновенного» просветления, которую проповедовал еще Дао Шэн, в сфере буддийской практики, максимально сблизив ее с даосской мистикой.

Было бы явным упрощением считать чань развитием индийского учения о *дхьяне*, медитации, или естественным результатом «знакомства даосов и конфуцианцев с буддизмом», как полагал А. Уотс, один из первых американских буддологов, являвшийся сам дзэн-буддистом [Уотс, 2015; Уотс, эл. ресурс]. По мнению Уотса, традиции, близкие дзэн, возникли в Китае почти сразу же, как только махаянские сутры стали здесь известны благодаря переводам Кумарадживы. Он утверждал, что воззрение, выраженное, в частности, в «*Вималакирти-сутре*», оказавшее влияние на формирование чань/дзэн, импонировало и конфуцианскому, и даосскому складу ума. Г. Дюмулен тоже был убежден в том, что «нет оснований говорить об отсутствии преемственности» между индийским буддизмом и чань. В отличие от них, такие исследователи истории китайского буддизма как Судзуки, Либенталь, У-лань Лай, Ху Ши, Фэн Ю-лань, Т. Накамура и другие доказывают, что в Китае произошла синизация буддизма и что чань – это наиболее китаизированная буддийская традиция. Либенталь подчеркивает, что в Китае многие буддийские понятия были истолкованы посредством ассоциаций из собственной китайской философии и поэтому были ложно интерпретированы. «Так же возник и чань (дзэн)-буддизм, – пишет он, – при трактовке индийских понятий из стремления к абсолютному решению *китайских* проблем» [Liebenthal, 1952, S. 126].

Контroversa «мгновенного» («внезапного») и «постепенного» возникла в китайском контексте адаптации буддизма, в процессе обсуждения и принятия идеи Дао Шэна о внезапном просветлении. Эта идея привела к возникновению чань и поэтому некоторые историки китайского буддизма именно Дао Шэна называют революционным мыслителем и основоположником чань. Тезис Дао Шэна об отсутствии необходимости длительного накопления духовных заслуг и особенно его идея «внезапного» просветления дали китайским буддистам то, в чем они нуждались, – упрощение буддийской доктрины и практики и явились наряду с другими факторами китаизации буддизма самым мощным вызовом оригинальному буддизму. Китайские буддологи, в частности Ху Ши, даже считают возможным говорить о войне, которую китайский национальный дух повел против буддизма, начиная с появления идеи Дао Шэна о «внезапном просветлении» и на протяжении всего периода форми-

рования и утверждения чань, которую Ху Ши называет «иконоборческой школой». «С точки зрения истории это был бунт против буддизма», – пишет он [Ху Ши, 2004].

Китайцы и прежде стремились к такой адаптации буддизма, которая отвечала бы особенностям китайской ментальности, отсюда – упрощение содержания буддийских доктрин и практик и преобладающий интерес к медитации и развитию *сиддхи*. Но было бы ошибкой, подчеркивает Ху Ши, считать, что чань-буддизм вырос из индийской созерцательной традиции. Напротив, чань – это бунт против буддизма, утверждает Ху Ши. Это бунт, объявленный китайским национальным духом, возрожденным после веков «буддийского владычества». «Нигилистический дух учений Лао-цзы и Чжуан-цзы всегда раскрепощающе действовал на китайский ум, а Дао-шэн был всего лишь продуктом эпохи даосского возрождения», – продолжает он свою мысль [там же].

Поль Демевилль считал, что «чань черпал свое вдохновение из даосизма, по крайней мере, настолько же, насколько из буддизма Индии» [Demiéville, 1987, p. 17]. В статье «*Зеркало ума*» он усматривает истоки чаньской метафоры «зеркало ума», которая имеет основополагающее доктринальное значение для «*Сутры помоста*» Хуэйнэна и в целом для «сабитистского мышления»¹⁶⁶, в философии Чжуан-цзы. Чжуан-цзы использовал метафору зеркала для ума, «чтобы проиллюстрировать беспристрастность, пассивность, отрешенность и бескорыстие даосского мудреца, который реагирует на природу, но никогда не действуя в своих интересах» [там же]. Согласно Чжуан-цзы, ум мудреца, незагрязненный и спокойный, – это зеркало вселенной. И подобно пассивной отражательной способности зеркала, ум как зеркало вселенной, пассивен в своей светоносности. Демевилль приводит в цитируемой статье также ряд других выдержек из даосских текстов, чтобы доказать, что характерные для «*Сутры помоста*» представления об уме как зеркале и даже осуждение практики очищения зеркала происходят из даосизма. Но представление о внутреннем абсолюте никогда не присутствовало, по его мнению, в китайской античности, и истоки соответствующих строф «*Сутры о помосте*» он усматривает в индийском буд-

¹⁶⁶ “Subitist thinking” – терминология Демевилля, которой он обозначает «мгновенный» подход, характерный для чань.

дизме. «Сабитистское (моменталистское – *И.У.*) мышление происходит из махаяны», – пишет Демевилль [Ibid., p. 24], усматривая подтверждение своим словам в «*Ланкаватара-сутре*» и в других текстах, таких как «*Махапаринирвана-сутра*»: в них важную смысловую роль играет понятие ума как зеркала, либо Дхармы как зеркала, и они используются в смысле, близком к «даосским философам школы чань». По его мнению, использование метафоры зеркала для характеристики ума имеет также ряд параллелей в западной философии [Ibid., p. 25–33]. Оценивая подход Демевилля, необходимо заметить, что характерная для чань идея «мгновенного» просветления отнюдь не сводима к использованию метафоры зеркала. Даже в характеристике даосских истоков чань этого вовсе не достаточно.

На мой взгляд, мнение историка китайского буддизма Ху Ши о происхождении чань является наиболее обоснованным. Он утверждает, что не Бодхидхарма и не Хуэйцзян, а именно Дао Шэн основал чань в том виде, в каком он существовал с VI в., называл себя «школой внезапного пробуждения». Дао Шэн выступил как критик и разрушитель той традиции буддизма, которая успела сложиться к тому времени в Китае благодаря появившимся переводам канонических текстов (праджняпарамиты и абхидхармы) и которую с определенными оговорками можно называть «нормативной». Ху Ши приводит сведения Хуэй-цзяо, биографа Дао Шэна, о том, что император Вэнь-ди (424–453 гг.) весьма симпатизировал учению о внезапном пробуждении и организовывал публичные дискуссии. Когда Дао-ю, ученик Дао Шэна, в публичной дискуссии одержал победу над своими ортодоксальными оппонентами, император восторженно аплодировал. Доктрина, нашедшая высокую поддержку при дворе, просто не могла не стать общепринятой. Ху Ши пишет:

«Такова была первая битва Китая против буддийского завоевания. В этой войне друг другу противостояли сторонники внезапного пробуждения и приверженцы «постепенного» обретения. Война была тем инструментом упрощения доктрины, который искали предшественники Даошэна. Благодаря ей в течение нескольких последующих веков были устранены всяческие ритуалы и молитвы, рецитация сутр и дхарани, практика подаяния милостыни и накопления заслуг и даже медитация. Когда индийская дхьяна была, наконец, отброшена, тогда и появилась истинно китайская школа чань» [Ху Ши, 2004].

Но индийское учение о медитации также претерпело в Китае к VI в. упрощение, в результате чего возникло несколько духовных движений, в том числе школа Бодхидхармы и тяньтай, оказавшие помимо решающей роли Дао Шэна свое влияние на чань.

Шестой патриарх Хуэйцзэн (638–713), возглавивший южную школу после того как чань раскололась на южную ветвь приверженцев «мгновенного» пути и северную ветвь приверженцев «постепенного» пути во главе с Шэнсю (606–706), дал обоснование концепции «внезапного» просветления. Изложение этого учения содержится в «*Сутре помоста шестого патриарха*» («*Люцзу таньцзин*») ¹⁶⁷. Уже то, что этот текст называется сутрой, то есть приравнивается к Слову Будды, указывает на исключительно важное место этого текста в истории китайского буддизма.

Хуэйцзэн происходил из бедной семьи, не получил образования ¹⁶⁸ и зарабатывал себе на жизнь дровосеком. По преданию, он еще в детстве, услышав, как декламируют «*Алмазную сутру*», внезапно достиг просветления. После этого он решил стать учеником пятого патриарха Хунжэня (606–671), но занимался в монастыре в основном черной работой. Когда Хунжэнь, решив выбрать преемника, предложил монахам сочинить гатху, которая раскрывала бы смысл учения, именно на неграмотного послушника Хуэйцзэна, а не на образованного и авторитетного монаха Шэнсю, пал выбор.

Хуэйцзэн в «*Сутре помоста*», главном тексте Южной школы чань, считающемся комментарием к праджняпарамите и «учением о внезапном просветлении», называет свою школу «школой внезапного просветления», «школой дхармы, «школой праджни». Он обосновал здесь, исходя из своей интерпретации праджняпарамиты и из концепции «единого сознания», которое может пробудиться только внезапно (*дунь у*), онтологическую невозможность «постепенного приближения к просветлению» (*цзянь у*) [Сутра Помоста, эл. ресурс]. Но не зря говорят, что «чань вечно противоположен самому себе» [Маслов, 2000, с. 13]. Казалось бы, в противоречии с утверждением о «внезапности» просветления Хуэйцзэн признавал наряду с «внезапным» (*дунь*) также и «постепенное» (*цзянь*). Но

¹⁶⁷ Кратко она называется «*Сутрой помоста*» или «*Алтарной сутрой*».

¹⁶⁸ Известно, что за исключением «*Алмазной сутры*» он не знал других сутр [Liebenthal, 1952, S. 127].

Хуэйцэн объяснил, что, «в Дхарме не бывает «внезапного» и «постепенного», лишь время просветления или заблуждения бывает коротким или долгим» [Сутра Помоста, с. 24, эл. ресурс]. Люди делятся на талантливых и тупых. Поэтому и говорится о «постепенном» и «внезапном». Но с онтологической праджняпарамитской точки зрения он называет свое учение учением о внезапном просветлении. Однако, если проанализировать его толкование праджняпарамиты, то обнаружится, что оно отнюдь не тождественно тому ее смыслу, который был раскрыт Нагарджуной и дополнительно был объяснен Чандракирти, хотя бы потому, что в Хуэйцэн не связывает с *праджней* постижение пустоты всех объектов. Для него праджня – это обнаружение в себе изначальной мудрости – просветленности. Он говорит: «И когда разбиваются и правильные, и ложные взгляды, то проявляется природа просветления-бодхи» [там же, с. 26, эл. ресурс].

Таким образом, если индо-тибетская традиция махяны представляет *постепенную онтологию*: основанную на законе причинности систему трансформации Основы посредством Пути в Плод – *дхармакаю* и *рупакаю*, то в китайской/дальневосточной традиции возобладали онтология «внезапности» просветления, понимаемого как узнавание уже существующего в себе Будды. Если в индо-тибетской традиции суть практики заключается в том, чтобы посредством метода (отречение, бодхичитта) и мудрости прямого постижения пустоты как *самопустоты* (*gang-stong*) всех объектов создать причины *дхармакаи* и *рупакаи*, то в китайском буддизме работе по созданию этих причин не придается значения. Более того, отрицается их необходимость, поскольку Будда уже присутствует во всех живых существах.

Далее возникает вопрос, имелось ли принципиальное различие между южными и северными ветвями чань в доктринальном и сотериологическом планах? Российский синолог и исследователь чань А. А. Маслов считает, что принципиальная разница между доктриной южной школы чань о «внезапном просветлении» и доктриной северной школы чань о «постепенном просветлении» была крайне невелика [2000, с. 18]. Но чань обоих направлений является, на наш взгляд, в аспекте и доктрины и практики вариантом буддизма, значительно отличающимся от индо-тибетской системы философии и практики, даже от «йогического» направления индо-

тибетской махаяны – йогачары, о системе медитации которой можно получить представление, например, по содержанию восьмой главы «Самдхинирмочана-сутры», где дается объяснение *шаматхи* и *vipashьяны*. Наличие существенных различий в понимании базовых махаянских доктрин и обосновании методов духовной практики, которые фиксируются на уровне базовых первоисточников, подходов к философской интерпретации и обоснованию сотериологической методологии ставит под вопрос характер преемственности между индийским и китайским буддизмом, мэйнстрим и высший пик развития которого представляет чань.

Судзуки, высказав идею о том, что буддийским учением, наиболее китайским по духу, является именно чань, тем не менее, считал чань преемственно связанным с индийским буддизмом, хотя «дзэн обошелся без образов, понятий и способов мышления, пришедших из Индии вместе с буддийской мыслью» [2002, с. 129]. Заметим, что чань обошелся и без базовых учений о четырех благородных истинах, восьмеричном благородном пути и двенадцатичленной цепи зависимого возникновения. «Когда мы читаем дзэнские сочинения, не будучи осведомленными о связи дзэн с буддизмом, – пишет Судзуки, – мы можем вовсе не узнать в нем таких вещей, которые обычно считаются специфически буддийскими» [там же, с. 129–130].

На каком же основании Судзуки считал чань преемственно связанным с индийским буддизмом? На основании того, что чань – это пусть специфически китайская, но все же форма принятия буддийской доктрины просветления. Чань, по его словам, является «в каком-то смысле плодом, выросшим на китайской почве из индийского зерна просветления» [там же, с. 202]. Иначе говоря, чань – это духовный опыт просветления. Исходя из этого, он не видел ничего странного в том, чтобы, как это принято в чаньской мифологизированной истории, считать патриархов чань/дзэн продолжателями индийской линии преемственности, начинающейся с Будды Шакьяуни и завершающейся Бодхидхармой. С Бодхидхармы же начинается китайская линия патриархов. Фэн Ю-лань (Fung Yulan), автор книги «*Spirit of Chinese Philosophy*», также пишет о двадцати восьми индийских патриархах и о Бодхидхарме как двадцать восьмом [Фэн Ю-лань, 2004, с. 115]. Список из двадцати восьми патриархов приводил и японский буддолог Кайтэн Нукария (1867–

1934), первый академический исследователь дзэн. Имена первых двадцати трех патриархов совпадают с теми, список которых приводится в «*Сутре об учительской передаче Дхарма-питаки*», переведенной в 472 н. э. [Нукария, 2003, с. 17]. Нукария не сомневался в том, что истоки чань восходя к самому Шакьямуни и даже к еще более раннему времени, «поскольку еще брахманистские учителя издревле занимались дхьяной, или созерцанием» [там же, с. 14].

В отличие от Судзуки и Нукарии, Ху Ши, китайский историк буддизма, совершенно иначе рассматривает характер связи чань с индийским буддизмом и приводит иную генеалогию патриархов. Он объясняет, как она появилась. Дело в том, что он обнаружил в собрании Пелльо (коллекции китайских манускриптов из пещерной библиотеки Дуньхуана) два документа, которые с помощью доказательств, лежащих в самих свидетельствах, он идентифицировал как записи речений и споров великого Шэнь-хуэя, ученика Хуэйцэна и седьмого чаньского патриарха, давно потерянные в Китае и Японии. Из них стало известно, что Шэнь-хуэй был первым, кто поднял вопрос о предшественниках Бодхидхармы в Индии. Вот что пишет Ши Ху об этом:

«В одном из документов на заданный ему вопрос Шэнь-хуэй отвечает в забавно неисторической манере: он говорит, что Бодхидхарма был восьмым патриархом после Будды, и в подтверждение цитирует предисловие к переводу Йогачарабхуми Дхарматраты. В простоте душевной он отождествил Бодхидхарму с Дхарматратой, забыв при этом, что этот труд был переведен как минимум за 60 лет до прибытия Бодхидхармы в Китай!» [Ху Ши, 2004, с. 36].

Впоследствии Шэнь-хуэй стал почитаемым во всей империи наставником. Он умер он в 758 г. (или в 760 г.), а в 777 г. специальная имперская комиссия во главе с самой императрицей объявила Хуэйцэна шестым, а Шэнь-хуэя – седьмым патриархом. В статье Ху Ши говорится далее:

«Так южная школа внезапного пробуждения одержала великую победу над ортодоксальной школой постепенного пробуждения. С тех пор она стала в Китае главной буддийской сектой. Как в то время, так и позднее абсурдный список имен восьми индийских патриархов неоднократно пересматривали. Вскоре стало понятно, что за тысячу лет не могло смениться всего восемь поколений. Поэтому было много попыток увеличить этот

список: кое-кто доводил количество его имен даже до пятидесяти, основываясь на перечне монахов хинаянской школы сарвастивадинов, составленном Сэн-ю в VI в.; другие напевали 24, 26, 28 или 30 имен, ссылаясь на широко используемый школой тяньтай текст Фу фа-цзан 37 чжуань. Каждый изобретал свою собственную генеалогию. К первой половине IX в. наиболее общепринятым стало число 29. Однако сами имена сильно различались от списка к списку. Существующая ныне генеалогия патриархов была составлена монахом Ки-суном в XI в. и официально признана в 1062 г.» [Там же, с. 37–38].

Фэн Ю-лань, как и Ху Ши, считает индийскую линию чань «полной выдумкой», и даже образ первого китайского патриарха, Бодхидхармы, представляется ему наполовину вымышленным, а сведения о ранней истории чань средневековых китайских авторов исторических сочинений – недостоверными. Он пишет:

«Единственное, что можно сказать с уверенностью, – это то, что в самом Китае учение о спонтанном пробуждении развивалось уже со времен шести династий, что оно снискало широкую популярность во времена династии Тан и что раскол между Хуэй-нэном и Шэнь-сю, возникший на основе их различных подходов к этой доктрине, является доказанным историческим фактом» [Фэн Ю-лань, 2004, с. 116].

Если идея «внезапного пробуждения», проповеданная впервые Дао Шэном, послужила доктринальной основой чаньского пути, ставшего китайским «бунтом против буддизма» и «буддийского владычества» в духовной жизни китайцев (Ху Ши, 2004, с. 44), то протест против системы индийской дхьяны впервые прозвучал из уст Хуэйнэна. Ху Ши считает, что Хуэйнэн и его ученик Шэнь Хуэй создали новый чань, отбросив полностью индийскую дхьяну, в то время как ранние китайские созерцательные течения от Дао Аня в IV в. до школ тяньтай и Бодхидхармы в VI–VII вв. были такой формой селективной адаптации буддизма, когда на первом месте стояла дхьяна, но при этом буддизм не сводился к одной лишь дхьяне. Тот «иконоборческий» чань, что был создан Хуэйнэном и Шэнь Хуэем, в дальнейшем развивался, с одной стороны, по линии усиления «иконоборчества» и специфического китайского прагматического рационализма, с другой стороны, по линии разработки (Ма-цзу, И-сюань и др.) педагогических методов интеллектуального освобождения. В целом для чань стало характерным то, что он отказался не только от индийского учения о медитации, но также и

от других буддийских практик, связанных с сотериологией нирваны и просветления. Остался только метод, целью которого было «уничтожить все», «изгнать злых духов из человека», «быть естественным», и заключался он «в том, чтобы найти истину самостоятельно и «не быть обманутым людьми» [Ху Ши, 2004, с. 45].

Если Судзуки, описывая наличие, по существу, пропасти между китайским буддизмом, как он оформился в чань, и индийской традицией буддизма, тем не менее, утверждал преемственность индийского и китайского буддизма, Либенталь констатировал разрыв между ними. Уже ученики Хуэйнэна порвали всякую связь с индийским буддизмом, считая источником откровения не Дхарму, а собственное сердце [Liebenthal, 1952, S. 127]. Судзуки основывал свой тезис о преемственности чань и индийского буддизма на идее прямой передачи опыта просветления Будды, которая, по сути, не имеет рационального объяснения. Иначе говоря, Судзуки на основании мистической трансмиссии «духа чань/дзэн» убеждал, что китайский буддизм – это буддизм. Либенталь же, как представитель европейской рационалистической философии, аргументированно доказал, что с самого раннего проникновения буддизма в Китай здесь имело место очень сильное искажение его сути. А когда китайские буддисты приступили к обсуждению философских категорий буддизма, то выкристаллизовался интересовавший их круг проблем, но это были *китайские* проблемы, далекие от буддийской философии в том виде, как она была систематизирована индийскими учеными.

Г. Дюмулен признавал, что факты, приводимые Либенталем в подтверждение его позиции, «заслуживают несомненного внимания». Однако, как считает Дюмулен, все же можно утверждать, что при всем отличии китайского буддизма от индийского, «китайский буддизм впитал в себя сущность индийского» [1994, с. 92].

Так же как и Судзуки, Дюмулен склонен относить эту преемственность не к философскому дискурсу и не к религиозной доктрине, не к проблемам, обсуждаемым индийскими и китайскими буддистами, а к тому, что китайские мастера якобы восприняли «дух» буддийского учения: они «ощущали себя причастными к тому же самому духу, которым вдохновлялись и сутры Махаяны» [там же, с. 68]. Опять, как и у Судзуки, речь идет о мистерии духа, не поддающейся рациональному объяснению и выражению. Но

если бы одно лишь чувство сопричастности духовному опыту Будды делало буддистов буддистами и приводило их к тем же реализациям, которых достиг исторический Будда, то тогда не нужны были бы годы изучения Дхармы и ее практики. Тогда путь тхеравады и тибетского буддизма был бы напрасной тратой сил. Если бы это было возможно – обрести освобождение от сансары через одну лишь мистику веры в Будду, то тогда не было бы разницы между буддизмом и теистическими религиями. Однако дело как раз в том, что буддийская философия и духовные достижения буддизма радикально отличаются от христианства и других религий, основанных на вере в Бога – Творца и Спасителя.

Учение о «природе Будды», открытое Дао Шэном в *«Нирвана-сутре»*, было, скорее, буддийским поводом для возникновения китайского учения о «мгновенности» просветления. Более глубокие причины все же коренились в даосских паттернах китайской ментальности, непримиримых с индийской идеей причинной обусловленности состояния просветления, которая, как известно, была обоснована индийскими йогачаринами и мастерами логики Дигнагой и Дхармакирти. Китайцы же, исходя под влиянием даосизма из представления о невыразимости просветления в вербальном и дискурсивном опыте, не могли принять причинную обусловленность состояния Будды и то, что оно является Плодом Пути как целеполагающей деятельности. Так, Фэн Ю-лань приводит фрагмент высказывания Си-юня:

«Предположим, что некий человек в течение бесчисленных веков и кальп практиковал шесть парамит и достиг мудрости будды. Однако даже это не есть окончательный результат. Почему так? Потому, что все эти действия обусловлены. Следовательно, с прекращением инерции их действия человек снова погружается в сферу преходящего». И далее: «Все деяния в конечном счете приводят в сферу преходящего, ибо их сила ограничена во времени. Они – как стрела, пущенная в воздух: когда инерция исчерпана, стрела падает на землю. Таким образом, все они в итоге возвращают в колесо рождения-и-смерти. Следовательно, совершенствовать себя таким способом — значит не понимать смысла учения Будды и подвергать себя бесплодному страданию. О, как же это ошибочно!» [2004, с. 123].

Эти положения находятся в прямом противоречии с индо-тибетской махаяной, согласно которой «постепенный» путь пред-

полагает накопление духовных заслуг на протяжении трех неисчислимых кальп, ибо без этого невозможно полное устранение всех препятствий к состоянию Будды и обретение трех *кай*. Практика тантры, выполняемая в рамках индо-тибетской махаяны как быстрый путь, практикуемый особыми учениками, значительно ускоряет процессы очищения и накопления необходимой для просветления духовной энергии за счет использования тончайшего сознания ясного света (тиб. 'od-gsal) и иллюзорного тела (тиб. sgyu-lu). В отличие от индо-тибетской махаяны, в китайском буддизме распространилось ошибочное отождествление сансары с причинно-обусловленным существованием и представление о достижении нирваны и просветления как выход из сферы причинной обусловленности. В соответствии с этим любая сознательная, целеполагающая деятельность воспринималась как возвращение в сансару, к которой, согласно китайским представлениям, привязывают как негативные, так и позитивные мысли. Отсюда – чаньский путь как путь не-мышления и надеяния.

Все основные средневековые буддийские школы в Китае (*цзин-ту*, *люй цзун*, *цзюйшэ*, *чэнши*, *чжэньянь*, *саньлунь*, *тяньтай*, *хуаянь*, *чань*) были в той или иной степени китаизированными школами. Так что большинство историков буддизма называет их школами *китайского буддизма* [Торчинов, 2000; Янгутов, 2007; Янгутов, Хабдаева, 2010; Ch'en, 1964; Cheng, 1981b и др.]. А несколько школ являются собственно китайскими, или «синитическими махаянскими школами» в классификации У-лань Лая. Это *тяньтай*, *хуаянь*, *чань* [Lai, 1982].

Однако, несмотря на то, что влияние традиционной китайской философии и паттернов китайского мировоззрения оказалось намного более сильным в истории китайской традиции буддизма, нежели индийское влияние, все же определенная часть индийского буддийского наследия, пусть и в китайской интерпретации, стала традиционной компонентой китайской традиции буддизма. Эта часть – теория *татхагатагарбхи* и йогачара. Современный исследователь китайского буддизма Шихуа Яо даже считает, что «китайский буддизм, несмотря на его неоднородность, есть в значительной мере наследие йогачаровской мысли или гибрида йогачары-татхагатагарбхи» [Zhihua, 2009, p. 281].

Отвергнув «индийский» вариант буддизма, предложенный Сюаньцзаном, китайские буддисты утрачивают, по словам Е. А. Торчинова, всякий интерес к тому, что происходит в Индии. «Поэтому не только поздняя Ваджраяна и традиция махасиддхов, но даже логико-эпистемологические изыскания Дхармакирти и его последователей остаются совершенно неизвестными в Китае», а «в XIII в. сочинения Сюаньцзана и его ученика Куай-цзи и вовсе теряются (позднее они были вновь привезены в Китай из Японии)» [2000, с. 184].

Заключение

В результате проведенного в двух частях монографического исследования проявились довольно значительные различия между, с одной стороны, индийской махаяной и наследовавшей ей тибетской традицией философской интерпретации и практики буддизма, и, с другой стороны, китайской махаяной, от которой произошли традиции буддизма в других странах Дальнего Востока. Обозначая в обобщенной форме эти различия как дивергентность «постепенного» и «мгновенного» путей просветления, мы далеки от того, чтобы считать индо-тибетскую традицию подлинной, в то время как китайскую традицию – искаженной. Хотя, надо сказать, представители самой дальневосточной традиции в конце прошлого столетия, инициировавшие направление *критического буддизма*, именно так и считают. Однако мы, несмотря на ряд обнаруженных расхождений между индо-тибетской и китайской махаяной в интерпретации философских доктрин буддизма и в понимании методов практического осуществления его сотериологической цели – просветления, полагаем, что выявление определенных различий делает возможным более глубокое кросскультурное исследование обоих буддийских направлений. Кроме того, это дает основания для лучшего взаимопонимания и обмена духовным опытом как внутри буддизма, так и в процессе современного широкого распространения в мире буддийских знаний и техник работы с сознанием.

Сокращения

Анашина, Игнатович, 1998 – Панцзяо [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.synologia.ru/ /a/Пань%20цзяо>

БТКС, 1998 – Bod rgya tshig mdzod chen-mo (Большой тибето-китайский толковый словарь). – Beijing: National Publishing House, 1998.

Бяньвэнь, 1963 – Бяньвэнь о Вэймоцзе. Бяньвэнь «Десять благих знамений» (Неизвестные рукописи бяньвэнь из Дунхуанского фонда Ин-та народов Азии) / изд., предисл., пер. и коммент. Л.Н. Меньшикова. – М., 1963.

Вималакирти, 2005 – Сутра «Поучения Вималакирти» / пер. с тиб. А.М. Донца. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2005. – 144 с.

Далай-лама, 1996 – Далай-лама. Мир тибетского буддизма: обзор его философии и практики / Аннот. пер. с тиб. на англ. геше Туптен Чжинпа; пер. с англ. Б. Лаврентьева (ч. 1), М. Кожевниковой (ч. 2) и А. Терентьева (ч. 3 и прим.); под общ. ред. А. Терентьева. – СПб.: Нартанг, 1996. – 226 с.

Миларепа, 2004 – Сто тысяч песен Миларепы / пер. с тиб. на англ., коммент.: Гарма Чанг; пер. с англ. на рус.: В. Рагимов. – М.: Алмазный путь, 2004. – 232 с.

Лотосовая сутра, 1998 – Сутра о бесчисленных значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о постижении деяний и Дхармы бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость.] / пер. с кит. и комм. А. Н. Игнатович. – М.: Янус-К, 1998. – 537 с. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.zolotoysvetok.ru/wisdom/lotos.htm>

МА – Чандракирти «Мадхьямакаватара»

МА, 1982-1985 – Чандракирти. *«Вхождении в срединность»* (madhaya-makāvātārabhāṣya; dbu-ma la 'jug-pa'i bshad-pa / dbu-ma la 'jug-pa'i rang 'grel) Tibetan digital reprint edition: In *bstan-'gyur (sde-dge, 3862)*. TBRC W23703.102: 442–697 (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyal-wae sungrab partun khang, 1982–1985).

МА, эл. ресурс – Чандракирти. Вступление в мадхьямаку (dbu-ma-la-'jug-pa) //bstan-gyur-rin-po-che-bzhugs-so|dbus-ma/ Slob-dpon-zla-ba-grags-ra-sogs (Тексты мадхьямаки наставника Чандракирти и др.). – Ser-byes-rig-mdzod-chen-mo'i-rdzom-sgrig-khang (Издательство библиотеки дацана Сера Дже) [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.serajeyrigzodchenmo.org/phocadownload/.../pdf.../zkhu333301.pdf>

МАрус, 2004 – Чандракирти. Введение в Мадхьямику / пер. с тиб., предисл., коммент., глоссарий и указ. Донца А.М. – СПб.: Евразия, 2004. – 464 с.

ММК, 1982–1985 – Нагарджуна. *Коренные строфы о срединности* (madhyamakāśāstra / prajñānāmamūlamadhyamakakārikā; dbu-ma'i bstan-bcos / dbu-ma rtsa-ba'i tshig-le'ur byas-pa shes-rab ces bya-ba. Toh. 3824) Tibetan

digital reprint edition: In *bstan-'gyur (sde-dge, 3824)*. TBRC W23703.96:3-39, vol. tsa (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, gyalwae sungrab partun khang, 1982–1985).

РВ – Нагарджуна. «Ратнавали» («Драгоценные четки»). Rājaparikathāratnāvalī; rgyal-po la gtam-bya-ba rin-po-che'i phreng-ba. Tibetan digital reprint edition: In *bstan-'gyur (sde-dge, 4158)*. TBRC W23703.172:215-253 (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, gyalwae sungrab partun khang, 1982–1985). Peking 5658, vol. 129. Tohoku 4158, Jataka, ge.

РВ, 2000 – «Драгоценные строфы наставления царю» («Ратна-авали раджа-парикатха) / пер. с санскр. В.П. Андросова // Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны: Религиозно-философские трактаты. – М.: Восточная литература РАН, 2000. – С. 124–286.

ПИС – Цианьчжи Сэнцань. Письмена истинного сознания [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.torchinov.com/работы/буддийские-переводы/письмена-истинного-сознания/>

ПВМ – Пробуждение веры в махаяну (Да чэн ци синь лунь 大乘起信).

Субъективность, 2017 – Субъективность сознания в буддийской и в феноменологической перспективах (материалы дискуссии). Участники: К. Козеру, Тхуптен Джинпа геше, Д. Захави, В.Г. Лысенко, П. Гокхале, дост. Дхаммаджоти, М.Н. Кожевникова, А.Ю. Недель, И.С. Урбанаева // Вопросы философии. – 2017. – № 10. – 156–168.

Сутра Помоста, эл. ресурс – Сутра Помоста Шестого Патриарха Хуэйэнэ / пер. А.А. Маслова [Электронный ресурс]. – URL: http://www.daolao.ru/Huineng/sutra_pomosta_masl.htm

Сутра сердца 2006 – Сутра сердца Победоносной Матери, Ушедшей-За-Пределы Совершенства Мудрости [bsom ldan 'das ma shes rab kyī pha rol tu rhyin ra'i snying bo]: текст и комментариев на основе устных наставлений Геше Джампа Тинлей / пер. с тиб. и сост. коммент. И.С. Урбанаевой. – Улан-Удэ: Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН; РИО буддийской общины «Зеленая Тара», 2006. – 184 с.

Тинлэй, 2000 – Геше Джампа Тинлэй. Бодхичитта и шесть парамит. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2000. – 229 с.

Тинлей, 2008 – Геше Джампа Тинлей. Лоджонг. – Екатеринбург, 2008. – 315 с.

Тинлей, 2011 – Геше Джампа Тинлей. Буддийская логика: Комментарий к трактату Дхармакирти 'Праманаварттика' / под ред. И. С. Урбанаевой (отв. ред.) и А. Ю. Коноваловой. – Улан-Удэ: Дже Цонкапа, 2011. – 359 с.

Тинлей, 2013 – Геше Джампа Тинлей. Воззрения четырех философских буддийских школ. – Новосибирск: Дже Цонкапа, 2013. – 502 с.

Тинлей, 2013а – Геше Джампа Тинлей. Шаматха и махамудра. – Новосибирск: Дже Цонкапа, 2013а. – 420 с.

ТПВМ – Трактат о пробуждении веры в Махаяну: Махаяна шраддхотпада шастра (Да чэн ци синь лунь) / Пер. с кит., предисл. и коммент. Е.А. Торчинова. СПб., 1997. – 92 с.

ФЭ, 2018 – Феноменологическое эпохе и буддийская медитация (материалы дискуссии). Участники: дост. Дхаммаджоти, Д. Захави, К. Козеру, Тхуптен Джинпа Лэнгри // Вопросы философии. – 2018. – № 1. – С. 160–169.

Цонкапа, 2010 – Чже Цонкапа. Хвала Будде Шакьямуни за учение о взаимозависимости [Электронный ресурс]. – URL: <http://savetibet.ru/2010/10/03/tendreltopa.html>.

AF, 1967 – *The Awakening of Faith: Mahayana-Shraddhotpada Shastra* / Attributed to Asvaghosha; Translated with commentary by Yoshito S. Hakeda. – Columbia University Press, 1967 [Электронный ресурс]. – URL: http://www.thezensite.com/ZenTeachings/Translations/Awakening_of_faith.html.

ВВ – Асанга. «*Бодхисаттвабхуми*» (*Уровни бодхисатв*) (bodhisattvabhūmi; byang-chub-sems-pa'i sa)

Tibetan digital reprint edition: In *bstan-'gyur (sde-dge, 4037)*. TBRC W23703.129:4–427. (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1982-1985). Peking 5538, vol. 110. Toh. 4037, Cittamatra, wi.

dbus-ma-ya – Candrakīrti. *Bodhisattvayogācāracaṭuṣṣataakaṭīkā*, Toh. 3865, dBus-ma Ya 30b6-239a7

Chao Lun, 1968 – *Chao Lun. The Treatises of Seng-chao* / Translated into English with Bibliography, Introduction, Notes and Appendices by Walter Liebenthal. – Hong Kong University Press, 1968.

Chun lun, 1984 – *An Annotation Translation of the Chun-Lun*, with Nāgārjuna's Middle Stanzas, a basic text of Chinese Buddhism/ translated by Brian Christopher Bocking: PhD. Theses. – The University of Leeds, Department of Theology and Religious Studies, August 1984.

Dalai Lama, 2005 – *Essence of the Heart Sutra: The Dalai Lama's Heart of Wisdom Teachings* / Tenzin Gyatso, the Fourteenth Dalai Lama; transl. and ed. by Geshe Thupten Jinpa. – Boston: Wisdom Publications, 2005.

DDV – «*Dharmadharmatavibhaga*»

DDV, 1999 – Distinguishing Dharma and Dharmata by Asanga and Maitreya/ With a commentary by Thrangu Rinpoche; translated by Jules Levinson. – Delhi: Sri Satguru Publications A Division of Indian Books Centre, 1999

DDV, 2004 – Maitreya's Distinguishing Phenomena and Pure Being: Commentary by Mipham. by Jim Scott with Khenpo Tsultrim Gyamtso Rinpoche. Snow Lion Publications. Ithica: 2004.

DDV, 2007 – “*The Dharmadharmātavibhaṅga of Maitreya*” In: *A Study of the Dharmadharmātavibhaṅga (volum One): The Root Text and its Scriptural*

Source (the *Avikalpapraveśadhāraṇī*) by Raymond E. Robertson. – China Tibetology Publishing House, 2007. – P. 492–514.

DDV, 2012 – Васубандху. Комментарий к «Разделению явлений и абсолютной реальности» / Васубандху // Абсолютное и относительное в буддизме. – М.: Ганга/Сватан, 2012. – С. 27–104.

DDV, 2013 – Distinguishing Phenomena from Their Intrinsic Nature: Maitreya's *Dharmadharmatavibhaga* with Commentaries by Khenpo Shenga and Ju Mipham/ The Dharmachakra Translation Committee. – Random House (USA), 2013.

Dg. T. Beijing – издание Тэнгьюра, сличенное с дэгеским изданием Тэнгьюра. – Пекин: Krung go'i bod kyi she rig dpe skrun khang, 1995–2005.

Dg. K. – sDe dge ксилографическое издание Кангьюра (bKa-gyur). PDF версию см. на: Tibetan Buddhist Resource Center website, tbrc.org.

DS – Nagarjuna. *Dharmadhātustava*; chos-kyi dbyings-su bstod-pa

DS, 2007 – *In Praise of Dharmadhatu*, by Nagarjuna with commentary by the Third Karmapa/ translated by Karl Brunnholz. – Snow Lion Publications, 2007 [Электронный ресурс]. – URL: http://promienie.net/images/dharma/books/nagarjuna_in-praise-of-dharmadhatu.pdf.

Kamalashila 2001 – bsgom-rim bar-pa //Stages of Meditation: [commentary] / the Dalai Lama; root text by Kamalashila /translated by Geshe Lobsang Jordhen, Losang Choephel Ganchenpa, and Jeremy Russel. – New York: Snow Lion Publications, 2001. – P. 169–210.

Kongtrul, 2007 – Jamgön Kontrul Lodrö Tayé. *The Treasure of Knowledge. Book Six, Part Three: Frameworks of Buddhist Philosophy: A Systematic Presentation of the Cause-Based Philosophical Vehicles* / Kalu Rinpoché Trans. Group under the direction of Ven.e Bokar Rinpoché; this volume trans., introduced, and annotated by Elizabeth M. Gallahan. – Snow Lion Publications: Ithaca, New York; Boulder, Colorado, 2007.

MA, 1989, 2007 – *The Entry into the Middle Way* // Huntington C.W., JR and Geshe Namgyal Wangchen. *The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Indian Mādhyamika*. – Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2007. – P. 143–196.

MA, 2003 – *Introduction to the Middle Way: Chandrakirti's Madhyamakavatara* with commentary by Dzongsar Jamyang Khyentse Rinpoche/ ed. by A. Trisoglio. – Khyentse Foundation, 2003.

MA, 2004 – Chandrakirti. *Madhyamakavatara* //Introduction to the Middle Way: Chandrakirti's *Madhyamakavatara* with commentary by Ju Mipham/ translated by the Padmakara Translation Group. –Boston & London: Shambhala, 2004. – P. 55–114.

mKhas grub 1992 – *A Dose of Emptiness: An Annotated Translation of the sTong thun chen mo of mKhas grub dGe legs dpal bzang* / by José Ignacio Cab-

ezón. – Delhi: Sri Satguru Publications. A Division of Indian Books Centre, 1992.

MMK, 1970 – Nagarjuna: *A Translation of his Mulamadhyamakakarika with an Introductory Essay* by Inada K. – The Hokuseido Press, 1970.

MMK, 1982 – *Nagarjuniana: Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjhuna* by Ch. Lindtner. – Copenhagen: Akademisk Forlag, 1982.

MMK, 1995 – *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjhuna's Mūlamadhyamakakārikā* / trans. and comment. by Jay L. Garfield. – New York; Oxford: Oxford University Press, 1995.

MMK, 1997 – Nagarjuna and the Philosophy of Openness / Translated by McCagney, Nancy. – Rowman & Littlefield, 1997.

MMK, 2000 – Nagarjuna's *Mulamadhyamakakarika: Verses from the Centre/ Romanization and Literal English Translation of the Tibetan Text* by Stephen Batchelor. – Sharpham College: Diane Publishing, 2000. [Электронный ресурс]- URL: [http:// www.stephenbatchelor.org/index.php/en/verses-from-the-center](http://www.stephenbatchelor.org/index.php/en/verses-from-the-center)

MMK, 2013 – Nāgārjhuna's Middle Way: *Mūlamadhyamakakārikā* / Mark Siderits and Shōryū Katsura. – Boston: Wisdom Publications, 2013 [Электронный ресурс]. – URL: <http://budismo-portugal.tripod.com/sitebuilderconcent/sitebuilderfiles/nagarjuna.pdf>

MSL – «Украшение махаянских сутр» (*mahāyānasūtrālamkāra*; theg-pa chen-po'i mdo-sde rgyan gyi tshig le'ur byas-pa). Tibetan digital reprint edition: In *bstan-'gyur (sde-dge, 4020)*. TBRC W23703.123:3-80 (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1982–1985).

MSL, 2000 – *Mahāyānasūtrālamkāra* by Asanga / Sanskrit Text and Translated into English by DR. (MRS.) Surekha Vijay Limaye. – First Edition; Delhi: Sri Satguru Publications, A Division of Indian Books Centre, 1992; Reprinted: 2000.

MV – Майтрея. «Различение середины и крайностей» (*madhyānta-vibhaṅga*; dbus dang mtha' mam-par-'byed-pa). Tibetan digital reprint edition: In: *bstan-'gyur (sde-dge, 4021)*. TBRC W23703.123: 81–92 (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1982–1985). Peking 5522, vol. 108. Toh. 4021, Cittamatra, phi.

MV, 1936 – Stcherbatsky, Theodore. *Madhyanta-Vibhanga*, "Discourse on Discrimination between Middle and Extremes" ascribed to Bodhisattva Maitreya and commented by Vasubhandu and Sthiramathi, translated from the Sanskrit by Theodore Stcherbatsky, Bibliotheca Buddhica XXX. – Moscow/Leningrad: Academy of Sciences USSR Press, 1936.

MV 2002 – *Commentary on the Separation of the Middle from Extremes*, In: Stefan Anacker, *Seven Works of Vasubandhu: The Buddhist Psychological Doctor*. – Delhi: Motilal Banarsidass, 2nd Edition, 2002.

MV, 2012 – *Commentary on Distinguishing the Middle from the Extremes, in Maitreya's Distinguishing the Middle from the Extremes (Madhyāntavibhāga): Along with Vasubandhu's Commentary (Madhyāntavibhāga-Bhāṣya): A Study and Annotated Translation* by D'Amato, Mario. – New York, American Institute of Buddhist Studies, 2012.

Ra, 1989 – Ra-ye-she-seng-ges (Pa Еше Сенге). Mthu-stobs dbang-phyug rje-btsun rva-lo-tsa-ba'i rnam-phar thar-pa kun-khyab snyan-pa'i rda-sgra-zhes bya-ba bzhugs-so («*Всепроникающий Звук Барабана Совершенного Освобождения Могушественного Мастера Тантры: Намтар Досточтимого Ра Лоцавы*»). – Zi-ling (Место издания): Mtso-sngon-mi-rigs-dpe-skrunkhang (изд-во), 1989.

P: – Peking ed. of Tibetan Canon.

PSP – Chandrakīrti. *Mūlamadhyakavṛttiprasannapadā*; dbu-ma-lartsa-ba'i 'grel-pa tshig-gsal-ba. P5260, Vol. 98. Также: Tibetan Publishing House, 1968. Англ. перевод: Sprung, 1979 (главы 1–10, 13, 15, 18, 19, 22–25); Arnold, 2005.

Samdhinirmocana Sutra, 1995 – The Samdhinirmocana Sutra (Tibetan translation series.) / Translated from Tibetan by John Powers. – Dharma Publishing, 1995.

Shes-rab-snying-po, 2003 – shes-rab-snying-po //bla-ma'i rnal-'byor dang yi-dam-khag-gi bdag-bskyed-sogs-zhal-'don-gcas-btus-bzhugs-so. – Bod-gzhung-she-rig-dpar-khang, 2003. – P. 446–450.

Shes-rab, 2012 – Shes-rab snying-po // Byang-chub lam-rim gsung-chos chen-mo'i skabs-kyi zhal-'don nyer mkho-phyogs bsgrigs bzhugs-so. – Published by Organizing committee of His Holiness the Dalai Lama's Lamrim Teachings (Byang-chub lam-rim gsung chos go sgrig lhan-tshogs), 2012. – P. 5–10.

Sprung, 1979 – *Lucid Exposition of the Middle Way: The Essential Chapters from the Prasannapadā of Chandrakīrti* / trans. from the Sanskrit by Mervyn Sprung in collaboration with T. R. V. Murty and U. S. Vyas. – Boulder: Prajñā Press, 1979.

TBRC: Tibetan Buddhist Resource Center (теперь называется Buddhist Digital Resource Center).

TEDBT, 1997 – Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology (Revised and Enlarged Edition) (Nang-don-rig-pa'i min-tshig bod-dbyin-shan-sbyar) / by Tsepa Rigzin. – Dharamsala: LTWA, 1986, 1997.

Toh. – *A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons* / ed. Ui, Suzuki, Kanakura, and Tada. – Sendai, Japan: Tohoku University, 1934.

TSN – *Trisvabhāvanirdeśa* by Vasubandhu.

TSN, 2002 – Vasubandhu's Treatise on the Three Natures: A Translation and Commentary by Jay Garfield // Garfield Jay (2002). Chapter VII of "Empty

Words: Buddhist Philosophy and Cross-Cultural Interpretation.”. – Oxford University Press. – P. 128–151. Переиздано из: *Asian Philosophy*. Vol. 7. No 2, 1997.

Tsong Khapa 2006 – Tsong Khapa (2006). *rJe. Ocean of Reasoning: A Great Commentary on Nāgārjuna’s Mūlamadhyamakakārikā* / Translated by Geshe Ngawang Samten and Jay L. Garfield. – Oxford University Press.

Vasubandhu, 2008 – Translation of Vasubandhu’s commentary to the *Dharmadharmatāvibhanga* // A Study of the Dharmadharmatāvibhanga (Vol. Two) by R. Robertson. – China Tibetologist Publishing House, 2008. – P. 261–438.

Vimalakīrti, 1976 – *The Holy Teaching of Vimalakīrti: A Mahāyāna Scripture* / trans. by R. A. Thurman. – University Park, 1976.

Словарно-справочные издания

Bod rgya tshig mdzod chen-mo (Большой тибето-китайский толковый словарь). – Beijing: National Publishing House, 1998.

Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology (Revised and Enlarged Edition) (Nang-don-rig-pa’i min-tshig bod-dbyin-shan-sbyar) /by Tsepak Rigzin. – Dharamsala: LTWA, 1986, 1997.

Список источников и литературы

Источники на тибетском

Асанга. «Бодхисаттвабхуми» (Уровни бодхисатв) (bodhisattvabhūmi; byang-chub-sems-pa'i sa)

Tibetan digital reprint edition: In *bstan-'gyur* (*sde-dge*, 4037). TBRC W23703.129:4-427. (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapaе choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1982-1985). Peking 5538, vol. 110. Tohoku 4037, Cittamatra, wi.

Васубандху. *Абхидхармакоша*. (abhidharmakośa; chos mngon-pa'i mdzod) Tibetan digital reprint edition: In *bstan-'gyur* (*sde-dge*, 4089). TBRC W23703.140:3-51 (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapaе choedhey, gyalwae sungrab partun khang, 1982–1985). Peking 5590, vol. 115. Toh. 4089, Abhidharma, ku.

Майтрея. *Различение середины и крайностей* (Madhyāntavibhaṅga; dbus dang mtha' rnam-par-'byed-pa). Tibetan digital reprint edition: In *bstan-'gyur* (*sde-dge*, 4021). TBRC W23703.123: 81–92 (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapaе choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1982–1985). Peking 5522, vol. 108. Toh. 4021, Cittamatra, phi. Частичный перевод на англ. Ф. И. Щербатского [MV, 1936]. См. также англ. переводы: [MV, 2002; MV, 2012].

Нагарджуна. *Разъяснение бодхичитты* (*Boddhicittavivaraṇa*; Byang-chub sems-kyi 'grel-pa)// Dg. T. rGyud, vol. Ngi, ff. 38-42 (Toh. 1800).

Нагарджуна. *Коренные строфы о срединности* (madhyamakaśāstra / prajñānāmamūlamadhyamakakārikā; dbu-ma'i bstan-bcos / dbu-ma rtsa-ba'i tshig-le'ur byas-pa shes-rab ces bya-ba. Tibetan digital reprint edition: In: *bstan-'gyur* (*sde-dge*, 3824). TBRC W23703.96:3-39, vol. tsa (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapaе choedhey, gyalwae sungrab partun khang, 1982–1985).

Нагарджуна. *Драгоценные четки* (Rājaparikathāratnāvalī; rgyal-po la gtam-bya-ba rin-po-che'i phreng-ba). Tibetan digital reprint edition. In: *bstan-'gyur* (*sde-dge*, 4158). TBRC W23703.172:215-253 (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapaе choedhey, gyalwae sungrab partun khang, 1982–1985). Peking 5658, vol. 129. Tohoku 4158, Jataka, ge.

Самдхирмочана-сутра – 'Phags-pa dgongs-pa nges-par 'grel-ba zhes-bya-ba theg-pa chen-po'i-mdo (Сутра «Истинное объяснение мысли»). – sDe dge, 1730 // The Asian Classics Input Project. Release Tree. – Washington, 1993. – P. 84. - Catalog # K D 0106.

Цонкапа. *Океан совершенных аргументов* (dbu ma rtsa ba'i tshig le'ur byas pa shes rab ces bya ba'i rnam bshad rigs pa'i rgya mtsho). P. 6153, Vol. 156. А также: [Tsong-kha-pa. dbu-ma rtsa-ba'i tshig le'ur byas-pa shes-rab ces bya-ba'i rnam bshad rigs-pa'i rgya-mtsho – Sarnath: Pleasury of Elegant Sayings Printings Press, 1973]. Англ. перевод: [Tsong Khapa, 2006].

Цонкапа. *Хвала зависимого возникновения* (rten-'brel-bstod-pa-bzhugs-so) [Электронный ресурс]. – URL: http://www.tibetebook.com/bstod_tzogs/rcten_vdxrel_bstod_p.htm.

Цонкапа. *Три Основных Аспекта Пути* (lam-gtso-rnam-gsum) // bla-ma'i rnal-'byor dang yi-dam-khag-gi bdag-bskyed-sogs-zhal-'don-gcas-btus-bzhugs-so. – Bod-gzhung-she-rig-dpar-khang, 2003. – P. 7–10

Чандракирти. Вступление в мадхьямаку (dbu-ma-la-'jug-pa) // bstan-gyur-rin-po-che-bzhugs-so/dbus-ma/ Slob-dpon-zla-ba-grags-pa-sogs (Тексты мадхьямаки наставника Чандракирти и др.). – Ser-byes-rig-mdzod-chen-mo'i-rdzom-sgrig-khang (Издательство библиотеки дацана Сера Дже) [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.serajeyrigzodchenmo.org/phoca-download/.../pdf.../zkhu333301.pdf>.

Чандракирти (*Bodhisattvayogācāracaṭuḥśataakaṭikā*; dbus-ma-ya). Toh. 3865, dBus-ma Ya 30b6–239a7.

Чандракирти. Вступление в мадхьямаку (*Madhyamakāvātāra*; dbu-ma la 'jug-pa). Tibetan digital reprint edition. In: *bstan-'gyur (sde-dge, 3861)*. TBRC W23703.102:403-439 (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1982–1985). Peking 5261, vol. 98. Toh. 3861, Madhyamaka, 'a.

Чандракирти. Вступление в мадхьямаку: Автокомментарий (*Madhyamakāvātārabhāṣya*; dbu-ma la 'jug-pa'i bshad-pa /dbu-ma la 'jug-pa'i rang 'grel). Tibetan digital reprint edition. In: *bstan-'gyur (sde-dge, 3862)*. TBRC W23703.102: 442-697 (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1982–1985). Peking 5263, vol. 98.

Шантидева. *Бодхичарьяаватара* (*bodhi[sattva]caryāvātāra*; byang-chub sems-dpa'i spyod-pa la 'jug-pa). Tibetan digital reprint edition. In: *bstan-'gyur (sde-dge, 3871)*. TBRC W23703.105: 84-578, dbu-ma, vol. la (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1982–1985). Peking 5272, vol. 99. Toh. 3871.

Ra-ye-she-seng-ges (Ра Еше Сенге). Mthu-stobs dbang-phyug rje-btsun rva-lo-tsa-ba'i rnam-phar thar-pa kun-khyab snyan-pa'i rda-sgra-zhes bya-ba bzhugs-so («*Всепроникающий Звук Барабана Совершенного Освобождения Могуущественного Мастера Тантры: Намтар Досточтимого Ра Лоца-вы*»). – Zi-ling (Место издания): Mtso-sngon-mi-rigs-dpe-skrun-khang (изд-во), 1989.

Shes-rab-snying-po // bla-ma'i rnal-'byor dang yi-dam-khag-gi bdag-bskyed-sogs-zhal-'don-gcas-btus-bzhugs-so. – Bod-gzhung-she-rig-dpar-khang, 2003. – P. 446–450.

Shes-rab snying-po // Byang-chub lam-rim gsung-chos chen-mo'i skabs-kyi zhal-'don nyer mkho-phyogs bsgrigs bzhugs-so. – Published by Organizing committee of His Holiness the Dalai Lama's Lamrim Teachings (Byang-chub lam-rim gsung chos go sgrig lhan-tshogs), 2012. – P. 5–10.

Sems-dpa' chen-po dkon-mchog rgyal-mtshan-gyis phyogs-bsgrigs mdzadpa'i blo-sbyong brgya rtsa dang dkar chag gdung sel zla-ba bcas bzhugs-so. – Tibetan Cultural Printing Press, 1995.

Источники на русском

Будон Ринчендуб. История буддизма / пер. с тиб. Е. Е. Обермиллера; пер. с англ. А.М. Донца. – Изд. 2-е, доп. – СПб.: Евразия, 1999. – 336 с.

Бяньвэнь о Вэймоцзе. Бяньвэнь «Десять благих знамений» (Неизвестные рукописи бяньвэнь из Дуньхуанского фонда Ин-та народов Азии) / изд., предисл., пер. и коммент. Л.Н. Меньшикова. – М., 1963.

Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел третий: Учение о мире / Пер. с санскр., введ., коммент., ист.-филос. исслед. Е.П. Островской и В.И. Рудого. – СПб., 1994. – 336 с.

Васубандху. Вимшатака-карика-вритти. Комментарий к двадцатистишию / Пер. с санскрита В. Г. Лысенко // Вопросы философии. – 2008. – № 1.– С. 113–131

Васубанадху. Комментарий к «Разделению явлений и абсолютной реальности» // Абсолютное и относительное в буддизме. – М.: Ганга/Сватан, 2012. – С. 27–104.

Далай-лама. Мир тибетского буддизма: обзор его философии и практики / Аннот. пер. с тиб. на англ. геше Туптен Чжинпа; пер. с англ. Б. Лаврентьева (ч. 1), М. Кожевниковой (ч. 2) и А. Терентьева (ч. 3 и прим.); под общ. ред. А. Терентьева. – СПб.: Нартанг, 1996. – 226 с.

Джамгон Конгтрул. Две истины // Абсолютное и относительное в буддизме/ пер. с тиб. Д. Устьянцева. – М.: Ганга/Сватан, 2012. – С. 131–134.

Дуджом Ринпоче. Две истины в традиции великой мадхьямаки // Абсолютное и относительное в буддизме / пер. с тиб. Д. Устьянцева. – М.: Ганга/Сватан, 2012. – С. 145–166.

Жизнь Миларепы /пер. с тиб. Г. А. Журба // Великие Учителя Тибета (сборник). – М.: Институт общегуманитарных исследований, 2003. – С. 209–443.

Кёччог Чжигме Ванпо/ Драгоценное ожерелье: Краткое изложение концепций буддийских и небуддийских философских школ / пер. с тиб. А.М.Донец. – Улан-Удэ: Изд-во Ринпоче-багша, 2005. – 69 с.

Мипам Ринпоче. Львиный рык утверждения пустотности другого // Абсолютное и относительное в буддизме / пер. с тиб. Д. Устьянцева. – М.: Ганга/Сватан, 2012. – С. 105–130.

Нагарджуна. Драгоценные строфы наставления царю («Ратнавали раджа-парикатха) / пер. с санскр. В.П. Андросова // Буддизм Нагарджуны. – М.: Восточная литература РАН, 2000. – С. 124–286.

Нагарджуна. Объяснение бодхичитты и практика Гухьясамаджи / пер. с тиб. А. Кугявичуса. – СПб.: Изд-е А. Терентьева («Нартанг»), 2011. – 108 с.

Намкха Пел. Лочжонг «Лучи солнца»: тренировка ума, подобная лучам солнца (blo sbyong nyi ma'i 'od zer bzhugs so) / пер. с тиб., предисл. и коммент. И.С. Урбанаевой. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006. – 192 с.

Письмена на воде. Первые наставники Чань в Китае. / сост., пер., иссл. и комм. А.А.Маслова. — М.: Изд-во духовной литературы, «Сфера», 2000. – 608 с.

Ра Еше Сенге/ Намтар Досточтимого Ра Лоцавы: Всепроникающий Звук Барабана Совершенного Освобождения Могущественного Мастера Тантры / пер. с тиб., предисл. и примеч. д-ра филос. наук И.С. Урбанаевой. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2018. – 300 с.

Религии Китая: Хрестоматия / сост. Е.А.Торчинов. – СПб., 2001. – 512 с.

Слова Будды: Собрание Выдержек из «Виная-питаки», четырех «Великих никай» «Дхаммапады», «Иттивуттаки», «Уданы» и «Суттанипатты» Палийского Канона «Кхуддака-патха / пер. с англ. Н. фон Бока. – М.: Ганга, 2012. – 384 с.

Сто тысяч песен Миларепы / пер. с тиб. на англ., коммент.: Гарма Чанг; пер. с англ. на рус.: В. Рагимов. – М.: Алмазный путь, 2004. – 232 с.

Сутра о бесчисленных значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о постижении деяний и Дхармы бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость.] / пер. с кит. и комм. А.Н. Игнагович. — М.: Янус-К, 1998. – 537 с. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.zolotoytsvetok.ru/wisdom/lotos.htm>.

Сутра «Поучения Вималакирти» / пер. с тиб. А.М. Донца. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2005. – 144 с.

Сутра Помоста Шестого Патриарха Хуэйньэна / пер. А.А. Маслова [Электронный ресурс]. – URL: http://www.daolao.ru/Huineng/sutra_pomosta_masl.htm.

Сутра сердца Победоносной Матери, Ушедшей-За-Пределы Совершенства Мудрости [bcom ldan 'das ma shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i snying bo]: текст и комментарий на основе устных наставлений Геше Джампа Тинля / пер. с тиб. и сост. коммент. И.С. Урбанаевой. – Улан-Удэ: Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН; РИО буддийской общины «Зеленая Тара», 2006. – 184 с.

Сэн Чжао. Трактаты / Пер. с кит. К.Ю. Солонина // Буддизм в переводах: Альманах. Вып. 2. – СПб., 1993. – С. 88–98.

Трактат о пробуждении веры в Махаяну: Махаяна шраддхотпада шастра (Да чэн ци синь лунь) / Пер. с кит., предисл. и коммент. Е.А. Торчинова. СПб., 1997. – 92 с.

Хуэй Хай. Учение Дзэн о мгновенном пробуждении / пер. с англ. и кор. Иль Хэ Сыним – М.: Либрис, 1996. – 176 с. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.dharma-the-serial.ru>

Цзианьчжи Сэнцань. Письмена истинного сознания [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.torchinov.com/работы/буддийские-переводы/письмена-истинного-сознания/>

Цзонхава. Восхваление [учения о] зависимом возникновении // Донца А.М. Доктрина зависимого возникновения в тибето-монгольской схоластике. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2004. – С. 187–194.

Цонкапа. Три основных аспекта пути (Lam gyi gtso bo nam gsum gyi rtsa ba bzhugs so)// Геше Джампа Тинлей. Три основы пути: Комментарий к коренному тексту Чже Цонкапы ‘Lam gyi gtso bo nam gsum gyi rtsa ba bzhugs so’/ сост. и отв. ред. И.С. Урбанаева. – Улан-Удэ, 2008. – С. 4–6.

Цонкапа. Большое руководство к этапам пути мантры [Текст]: (“Нагрим Ченмо”): [в 3 т.] / Чже Цонкапа; пер. с тиб. А. Кузявичуса; под общей ред. А. Терентьева. – СПб.: Издание А. Терентьева, 2011–2012.

Чандракирти. Введение в Мадхьямику / пер. с тиб., предисл., коммент., глоссарий и указ. Донца А.М. – СПб.: Евразия, 2004. – 464 с.

Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. 5 т. / пер. с тиб. А. Кузявичуса., под ред. А. Терентьева. Стихотворные отрывки в пер. М. Кожевниковой. – СПб., 1994–2001. 2-е изд.: 2 т. – СПб., 2007. 3-е изд.: 2 т. – СПб., 2010.

Чже Цонкапа. Хвала Будде Шакьямуни за учение о взаимозависимости / пер. М. Малыгиной. [Электронный ресурс]. – URL: <http://savetibet.ru/2010/10/03/tendreltopa.html>.

Чже Цонкапа. Сокращенное руководство к этапам пути Пробуждения (Средний Ламрим) / пер. с тиб. А. Квявичуса; науч. и общ. ред. А. Терентьев. – М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2015. – 656 с.

Источники на европейских языках

A Dose of Emptiness: An Annotated Translation of the sTong thun chen mo of mKhas grub dGe legs dpal bzang / by José Ignacio Cabezón. – Delhi: Sri Satguru Publications. A Division of Indian Books Centre, 1992.

An Annotation Translation of the Chun-Lun, with Nagarjuna's Middle Stanzas, a basic text of Chinese Buddhism/ translated by Brian Christopher Bocking: PhD. Theses. –The University of Leeds, Department of Theology and Religious Studies, August 1984. [Электронный ресурс]. – URL: <http://etheses.whiterose.ac.uk/928/>

Arnold, D. “Materials for Mādhyamika Critique of Foundationalism: An Annotation Translation of *Prasannapāda* 55.11 To 75.13” // *Journal of the International Association of Buddhist Studies*. Vol. 28. No 2. – 2005. – P. 411–467.

Arya Nagarjuna (1998). *In Praise of the Dharmadhatu* / Translated into Tibetan by Lotsawa Tsultrim Gyalwa; translated into English by Jim Scott. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.bodhicitta.net/In%20Praise%20of%20the%20Dharmadhatu.htm>

Āryadeva's Lamp that Integrates the Practices (*Caryāmelāpakapradīpa*): The Gradual Path of Vajrayāna Buddhism According to the Esoteric Community Noble Tradition / Edited and translated with an introduction by Christian K. Wedemeyer. – New York: Columbia University Press, 2007.

Bsgom-rim bar-pa //Stages of Meditation: [commentary] / the Dalai Lama; root text by Kamalashila; translated by Geshe Lobsang Jordhen, Losang Choephel Ganchenpa, and Jeremy Russel. – New York: Snow Lion Publications, 2001. – P. 169–210.

Chao Lun. The Treatises of Seng-chao / Translated into English with Bibliography, Introduction, Notes and Appendices by Walter Liebenthal. – Hong Kong University Press, 1968.

Chandrakīrti. *Madhyamakavatara* // *Introduction to the Middle Way*: Chandrakīrti's *Madhyamakavatara* with commentary by Ju Mipham; translated by the Padmakara Translation Group. – Boston & London: Shambala, 2004. – P. 55–114.

Commentary on the Separation of the Middle from Extremes, in Stefan Anacker, *Seven Works of Vasubandhu: The Buddhist Psychological Doctor*. – Delhi: Motilal Banarsidass, 2nd Edition, 2002.

Commentary on Distinguishing the Middle from the Extremes, In *Maitreya's Distinguishing the Middle from the Extremes (Madhyāntavibhāga): Along with Vasubandhu's Commentary (Madhyāntavibhāga-Bhāṣya): A Study and Annotated Translation* by D'Amato, Mario. – New York, American Institute of Buddhist Studies 2012.

Essence of the Heart Sutra: The Dalai Lama's Heart of Wisdom Teachings / Tenzin Gyatso, the Fourteenth Dalai Lama; translated and ed. by Geshe Thupten Jinpa. – Boston: Wisdom Publications, 2005.

Distinguishing Dharma and Dharmata by Asanga and Maitreya/ With a commentary by Thrangu Rinpoche; translated by Jules Levinson. – Delhi: Sri Satguru Publications A Division of Indian Books Centre, 1999.

Distinguishing Phenomena from Their Intrinsic Nature: Maitreya's *Dharmadharmatavibhaga* with Commentaries by Khenpo Shenga and Ju Mipham/ The Dharmachakra Translation Committee. – Random House (USA), 2013.

Hakeda, Yoshito S., trans. (1967). *Awakening of Faith—Attributed to Aśvaghōṣa*, with commentary by Yoshito S. Hakeda. – New York: Columbia University Press. [Электронный ресурс]. – URL: http://www.thezensite.com/ZenTeachings/Translations/Awakening_of_faith.html.

Jamgön Kontrul Lodrö Tayé (2007). *The Treasure of Knowledge. Book Six, Part Three: Frameworks of Buddhist Philosophy: A Systematic Presentation of*

the Cause-Based Philosophical Vehicles / Kalu Rinpoché trans. group under the direction of Ven. Bokar Rinpoché; this volume trans., introduced, and annotated by Elizabeth M. Gallahan. – New-York, Boulder: Snow Lion Publications.

Jamgön Kongtrul Lodrö Thae (2012). *The Treasure of Knowledge: Book Seven and Book Eight, Part One and Part Two. Foundations of Buddhist Study and Practice. The Higher Trainings and in Sublime Intelligence and Meditative Absorption* / Kalu Rinpoche Translation Group under the direction of Khenpo Lodrö Dönyö Rinpoché; this volume trans., introduced, and annotated by Richard Barron. – Boston & London: Snow Lion.

Introduction to the Middle Way: Chandrakīrti's Madhyamakavatara with commentary by Dzongsar Jamyang Khyentse Rinpoche/ Ed. by A. Trisoglio. – Khyentse Foundation, 2003.

In Praise of Dharmadhatu, by Nagarjuna with commentary by the Third Karmapa, translated by Karl Brunnholz, – Snow Lion Publications, 2007 [Электронный ресурс]. – URL: http://promienie.net/images/dharma/books/nagarjuna_in-praise-of-dharmadhatu.pdf.

Lucid Exposition of the Middle Way: The Essential Chapters from the Prasannapadā of Chandrakīrti / Trans. from the Sanskrit by Mervyn Sprung in collaboration with T. R. V. Murty and U. S. Vyas. – Boulder: Prajñā Press, 1979.

Mahāvānasūtrāṃkāra by Asanga / Sanskrit Text and Translated into English By DR. (MRS.) Surekha Vijay Limaye. – First Edition. – Delhi: Sri Satguru Publications, A Division of Indian Books Centre, 1992; Reprinted: 2000.

Maitreya's *Distinguishing Phenomena and Pure Being: Commentary by Mipham*/ translated by Jim Scott with Khenpo Tsultrim Gyamtso Rinpoche. – Ithaca Snow Lion Publications, 2004.

Nagarjuna. A Translation of his Mulamadhyamakakarika with an Introductory Essay by Inada K. – The Hokuseido Press, 1970.

Nāgārjuna's Middle Way: *Mūlamadhyamakārikā* / Mark Siderits and Shōryū Katsura. – Boston: Wisdom Publications, 2013.

Sprung M. *Lucid Exposition of the Middle Way: The Essential Chapters from the Prasannapadā of Chandrakīrti* / Trans. from the Sanskrit by Mervyn Sprung in collaboration with T. R. V. Murty and U. S. Vyas. – Boulder: Prajñā Press, 1979; London: Routledge, 1979.

Stcherbatsky, Theodore. *Madhyanta-Vibhanga: "Discourse on Discrimination between Middle and Extremes"* ascribed to Bodhisattva Maitreya and commented by Vasubhandu and Sthiramathi/ translated from the Sanskrit by Theodore Stcherbatsky, Bibliotheca Buddhica XXX. – Moscow/Leningrad: Academy of Sciences USSR Press, 1936.

The Awakening of Faith: Mahayana-Shraddhotpada Shastra /Attributed to Asvaghosha; translated by Yoshito S. Hakeda. – Columbia University Press,

1967 [Электронный ресурс]. – URL: http://www.thezensite.com/ZenTeachings/Translations/Awakening_of_faith.html.

“*The Dharmadharmatāvibhaṅga of Maitreya*” in *A Study of the Dharmadharmatāvibhaṅga (volum One): The Root Text and its Scriptural Source (the Avikalpapraveśadhāraṇī)* by Raymond E. Robertson. – China Tibetology Publishing House, 2007. – P. 492–514.

The Entry into the Middle Way // Huntington C.W., JR and Geshe Namgyal Wangchen. *The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Indian Mādhyamika*. – Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2007. – P. 143–196.

The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna’s Mūlamadhyamakakārikā / trans. and comment. by Jay L. Garfield. – New York; Oxford: Oxford University Press, 1995.

The Holy Teaching of Vimalakīrti: A Mahayana Scripture / Trans. and ed. by R.A.F. Thurman. – Penna: State College, 1976.

The Mahayana Parinirvana Sutra / Translated into English by Kosho Yamamoto; edited, revised and copyright by Dr. Tony Page. – London: Nirvana Publications, 1999–2000 [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.nirvanasutra.org.uk>.

The Samdhinirmocana Sutra (Tibetan translation series.) / Translated from Tibetan by John Powers. – Dharma Publishing, 1995.

Translation of Vasubandhu’s commentary to the Dharmadharmatāvibhaṅga // A Study of the Dharmadharmatāvibhaṅga (Volume Two) by R. Robertson. – China Tibetologist Publishing House, 2008. – P. 261–438.

Tsong Khapa, rJe. Ocean of Reasoning. *A Great Commentary on Nāgārjuna’s Mūlamadhyamakakārikā* / Translated by Geshe Ngawang Samten and Jay L. Garfield. – Oxford University Press, 2006.

Tsong Khapa Losang Drakpa. *Brilliant Illumination of the Lamp of the Five Stages* (Rim Inga rab tu gsal ba’i sgron me): Practical Instruction in the King of Tantras, *The Glorious Esoteric Community* / Introduction and Translation by Robert A.F. Thurman; edited by Thomas F.Yarnall. – New York: The American Institute of Buddhist Studies, Columbia University Center for Buddhist Studies, Tibet House US, 2010.

Vasubandhu’s *Treatise on the Three Natures*/ A Translation and Commentary by Jay Garfield. In: Garfield Jay (2002). Chapter VII of *Empty Words. Buddhist Philosophy and Cross-Cultural Interpretation* – Oxford University Press. – Pp. 128–151. Переведено из: *Asian Philosophy*. Vol. 7. No 2, 1997.

The Vimalakīrti Nirdeśa-Sūtra / Tr. from the Chinese by Lu K’uan Yu (Ch. Luk). – Berk. – Los Ang., 1972.

Литература на русском языке

Анашина М. Внезапное просветление Хуэйцзэна: революция в чань [Электронный ресурс]. – URL: <https://anashina.com/huinenng/>

Анашина М. Концепция сознания в ранней китайской йогачаре // Сборник тезисов выступлений Третьих Торчиновских чтений. Философский факультет СПбГУ, Санкт-Петербург, февраль 2006 [Электронный ресурс]. – URL: <https://anashina.com/koncepciya-soznaniya-v-rannej-kitajskoj-jogachare/>

Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны: Религиозно-философские трактаты. – М.: Восточная литература, 2000. – 799 с.

Аякова Ж.А. Социальная и культурная адаптация буддизма Махаяны в современном североамериканском обществе: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. – Улан-Удэ, 2018. – 41 с.

Баяртуева Е.Ж. Становление письменной традиции мадхьямики в Китае: автореф. дисс. .. к.и.н. – Улан-Удэ, 2001 [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.dissercat.com/content/stanovlenie-pismennoi-traditsii-madkhyamiki-v-kitae>.

Бейнорюс А. Понятие «сознание-хранилище» у Васубандху // Историко-философский ежегодник. – 2005. – С. 149–166.

Бережной С.Б. (2013а) Три системы буддийской онтологии // Известия Саратовского университета. Новая серия. Сер. Философия. Психология. Педагогика. 2013. – Т. 13. Вып. 3. – С. 7–11.

Бережной С.Б. (2013б) О значении дхарм «prāpti» и «argāpti» в системе дхарм Абхидхармакоши // Грамота. Тамбов. 2013. № 12 (38). В 3-х ч. Ч. III. – С. 29–33.

Битбол М. От феноменологической эпохе к медитации // Вопросы философии. – 2018. – № 1. – С. 142–149.

Васильев Л. С. Проблемы генезиса китайской мысли (формирование основ мировоззрения и менталитета). – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1989. – 309 с.

Геше Джампа Тинлэй. Бодхичитта и шесть парамит. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2000. – 229 с.

Геше Джампа Тинлей. Лоджонг. – Екатеринбург, 2008. – 315 с.

Геше Джампа Тинлей. Буддийская логика: Комментарий к трактату Дхармакирти «Праманаварттика» / под ред. И. С. Урбановой (отв. ред.) и А. Ю. Коноваловой. – Улан-Удэ: Дже Цонкапа, 2011. – 359 с.

Геше Джампа Тинлей. Воззрения четырех философских буддийских школ. – Новосибирск: Дже Цонкапа, 2013. – 502 с.

Геше Джампа Тинлей. Шаматха и махамудра. – Новосибирск: Дже Цонкапа, 2013а. – 420 с.

Гокхале П. Медитация осознанности и феноменологический метод // Вопросы философии. – 2018. – № 1. – С. 150–159.

Дандарон Б.Д. Избранные статьи. Черная тетрадь. Материалы к биографии. «История Кукунора» Сумпы Кенпо/ Научный редактор, автор – составитель В.М. Монтлевич. – СПб.: Евразия, 2006. – 178 с. [Электрон-

ный ресурс]. – URL: <https://profilib.net/chtenie/144435/bidiya-dandaron-izbrannye-stati-chnaya-tetrad-materialy-k-biografii-istoriya-kukunora-178.php>.

Донец А.М. Доктрина зависимого возникновения в тибето-монгольской схоластике. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2004. – 268 с.

Донец А.М. Проблемы базового сознания и реальности внешнего в дацанской философии. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2008. – 168 с.

Дюмулен Г. История дзэн-буддизма. Индия и Китай / пер. с англ. А.М. Кабанова. – СПб.: ОРИС, ЯНА-ПРИНТ, 1994. – 336 с.

Захави Д. Трансцендентальная феноменология, интенциональность и субъективность // Вопросы философии. 2017. – № 10. – С. 150–155.

Козеру К. Сознание, личная идентичность и дебаты о “я”/“не-я” // Вопросы философии. – 2017. – № 10. – С. 130–140.

Крапивина Р. Н. Ум и знание: Традиция изучения теории познания в Гоман-дацане тибетского монастыря Дрэпун / автор-сост., пер. с тиб. Р. Н. Крапивина. – СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2005. – 307 с.

Комиссарова Т. Г. Три китайских предисловия к «Сутре о Вималакрити» // Письменные памятники Востока. Ежегодник: 1978–1979. – М., 1987. – С. 204–217.

Ленков П.Д. Философия сознания в Китае: буддийская школа фасян (вэйши). – СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2006. – 257 с.

Лепехов С. Ю. Виджнянавада и феноменология: мотивация для сравнительной философии // Вопросы философии. – 2017. – № 10. – С. 188–196.

Литвинцев О.С. Социальные аспекты «Махапаринирвана-сутры» // Буддийские тексты Китая, Тибета, Монголии и Бурятии: социально-философский аспект. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2012. – С. 16–34.

Маслов А.А. Классические тексты дзэн. – Ростов-на-Дону: Феникс, 2004. – 480 с.

Нукария К. Религия самураев. Исследование дзэн-буддийской философии и практики в Китае и Японии / Пер. с англ. О.Б. Макаровой, под ред. С.В. Пахомова. – СПб.: Наука, 2003. – 248 с.

Ламрим: Освобождение в наших руках (Lam rim rnam grol lag bcangs) / Пабонгка Ринпоче. Изд. тиб. текста: Триджанг Ринпоче; пер. с тиб., коммент. и примеч. И. С. Урбанаевой. Т. I, кн. 2. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2008. – 214 с.

Панцзяо [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.synologia.ru/> /a/Пань%20цзяо

Прушенова Г.А. Трактат Моу Цзы «Лихолунь» о биографических сведениях Будды // Вестник БГУ. – 2010. – № 8. – С. 225–228.

Рыженков С.Ю. К истории распространения махаянской «Махапаринирвана-сутры» в Китае // Страны и народы Востока. Центральная Азия и Дальний Восток.– XXXIV вып. М.: Изд-во Восточной литературы, 2013. –

С. 300–310 [Электронный ресурс]. – URL: http://www.orientalstudies.ru/rus/images/pdf/SNV_2013-20_gyzenkov.pdf.

Солонин К.Ю. Мартин Хайдеггер и буддизм дальневосточной Махаяны // Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур / отв. ред.: М.Я. Корнеев, Е.А. Торчинов. 2-е изд. СПб. философское общество, 2001. – С.115–138 [Электронный ресурс]. – URL: <http://anthropology.ru/ru/text/solonin-kyu/martin-haydegger-i-buddizm-dalnevostochnoy-mahayany>.

Стабурова Е. Ю. Почему *ти* не субстанция, а *юн* не функция? // Общество и государство в Китае. – М.: 2017. – С. 552–564.

Субъективность сознания в буддийской и в феноменологической перспективе (материалы дискуссии). Участники: К. Козеру, Тхуптен Джинпа геше, Д. Захави, В.Г. Лысенко, П. Гокхале, дост. Дхаммаджоти, М.Н. Кожевникова, А.Ю. Недель, И.С. Урбанаева // Вопросы философии. – 2017. - № 10. – 156–168.

Судзуки Д.Т. Очерки о дзэн-буддизме (Первая часть) / пер. с англ. Н. М. Селиверстова. – СПб: Наука, 2002. – 472 с.

Судзуки Д.Т. Очерки о дзэн-буддизме (Вторая часть) / пер. с англ. О. В. Стрельченко. – СПб: Наука, 2004. – 396 с.

Судзуки Д.Т. Антология дзэн-буддийских текстов / пер. с англ. М.А. Захаровой. – СПб.: Наука, 2005. – 275 с.

Торчинов Е. А. Даосизм: опыт историко-религиоведческого описания. – СПб.: Андреев и сыновья, 1993. – 310 с.

Торчинов Е. А. Введение в буддологию: курс лекций. – СПб.: СПб. философ. общество, 2000. – 304 с. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.abhidharma.ru/A/Raznoe/TD/VvB.pdf>.

Трубникова Н.Н., Бабкова М.В. Догэн и учение «Лотосовой сутры» // Вопросы философии. 2012. – № 4. – С. 134–143.

Тхуптен Джинпа Лэнгри. Субъективность, интенциональность и рефлексивность – коренные черты сознания в буддизме // Вопросы философии. – 2017. – № 10. – С. 141–149.

Уотс А. Путь дзэн: Истоки, принципы, практика/ пер. с англ. Р. Черевко. – М.: София, 2015. – 288 с.

Уотс А. Дао и дзэн. [Электронный ресурс]. Путь доступа: <http://www.ezobox.ru/media/download/uots-alan-dao-i-dzen.176.pdf>

Урбанаева И.С. Три уровня презентации Буддой учения о Четырех Благородных Истинах // Известия Иркутского государственного университета. Т. 13. Сер. Политология. Религиоведение. – 2015. – С. 218–226.

Урбанаева И.С. Индо-тибетская традиция систематизации Учения Будды в категориях «Основа», «Путь», «Плод» и концепция стадийности // Философская мысль. – 2017. – № 12. – С. 104–121.

Урбанаева И. С. Классические критерии аутентичности в буддизме и философский рационализм индо-тибетской махаяны // Вестник НГУ. Сер. Философия. – 2015а. – Т.13. Вып. 2. – С.129–140.

Урбанаева И.С. Отличительные особенности буддийской философии: «опущение» онтологии как путь освобождения // Вестник Калмыцкого университета. – 2015б. – № 4(28). – С. 59–66.

Урбанаева И.С. Буддийская философия и медитация в компаративистском контексте (на основе индо-тибетских текстов и живой традиции тибетского буддизма). – Улан-Удэ: ИМБТ СО РАН, 2014. – 376 с.

Урбанаева И.С. Буддийская философия и практика: «постепенный» и/или «мгновенный» путь просветления. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2016. – 420 с.

Урбанаева И.С. Индо-тибетская традиция систематизации Учения Будды в категориях «Основа», «Путь», «Плод» и концепция стадийности // Философская мысль. – 2017. – № 12. – С.104–121. [Электронный ресурс]. – URL: http://e-notabene.ru/fr/article_24145.html. DOI: 10.25136/2409-8728.2017.12.24145.

Урбанаева И.С. Буддийская медитация и феноменологический метод: основания и смысл сравнения // Вопросы философии. – 2018. – № 2. – С. 177–187.

Урбанаева И.С. Нестеркин С.П. Герменевтика, критицизм и аутентичность в буддизме // Буддизм в социокультурных и политических процессах России, Внутренней и Восточной Азии: Трансформации и перспективы. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2016. – С. 56–80.

Фалев Е.В. Ступени критики опыта в феноменологии и в буддийской философии // Вопросы философии. – 2018. – № 2. – С. 212–215.

Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии. Перевод на русский: Котенко Р. В. Научный редактор: доктор философских наук, профессор Торчинов Е.А. – СПб.: Евразия, 1998. – 376 с.

Фэн Ю-лань. Школа чань // Фэн Ю-лань. Школа чань // С.В. Пахомов (ред). Антология дзэн. — СПб.: Наука, 2004. – 403 с. [Электронный ресурс]. – URL: <https://texts.news/religiya-buddizm/fen-lan-shkola-39532.html>.

Феноменологическое эпохе и буддийская медитация (материалы дискуссии). Участники: дост. Дхаммаджоти, Д. Захави, К. Козеру, Тхуптен Джинпа Лэнгри // Вопросы философии. – 2018. – № 1. – С. 160–169.

Хабдаева А. К. Концепция Абхидхармы в переводах китайских буддийских монахов // Буддийские тексты Китая, Тибета, Монголии и Бурятии. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2013. – С. 39–75.

Ху Ши. Развитие дзэн-буддизма в Китае // С.В. Пахомов (ред). Антология дзэн. – СПб.: Наука, 2004. – С. 15– 46.

Чанкова И. В. Кумараджива и его ученики в культуре средневекового Китая: автореф. дис. ... канд. ист. наук. – Чита, 2007. – 17 с.

Чаттерджи А. К. Идеализм йогачары. – ЦБИ «Шечен», 2004. – 269 с. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.kunpendelek.ru/library/buddhism/articles/yogacara-idealism/>

Чебунин А. В. История проникновения и становления буддизма в Китае. – Улан-Удэ: Изд.-полигр. комплекс ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2009. – 278 с.

Шведовский Ф. В. «Сутра о нирване»: Толкование японского буддийского мастера Нитирэна: автореф. дис. ... канд. ист. наук. – М., 2004 [Электронный ресурс]. – URL: <http://buddas.narod.ru/maha.html>.

Щербатской Ф. И. Концепция буддийской нирваны / пер. с англ. Б. В. Семичева и А. Н. Зелинского // Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М.: «Наука», 1988. С. 199–262 [Электронный ресурс]. – URL: <https://refdb.ru/look/2718878.html>.

Янгутов Л. Е. Трактат «Лихолунь» как источник по истории китайского буддизма // Источниковедение и историография истории буддизма стран Центральной Азии: сб. ст. – Новосибирск, 1986. – 234 с.

Янгутов Л.Е. Китайский буддизм: Тексты, исследования, словарь. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 1998. – 160 с.

Янгутов Л. Е. Традиции Праздникапарамиты в Китае. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2007. – 274 с.

Янгутов Л. Е. О школах средневекового китайского буддизма // Вестник БГУ. – 2011. – № 8. – С. 19–28.

Янгутов Л.Е. Сюаньсюэ, Люцзяцицзун и сочинение Сэн Чжао «Чжао Лунь». Ч. 2. Люцзяцицзун и сочинение Сэн Чжао «Чжао Лунь» // Вестник БНЦ СО РАН. – 2016. – № 3(23). – С. 119–130.

Янгутов Л.Е. Трансляция и трансформация буддийских категорий и понятий в китайском буддизме // Проблемы трансляции и философской интерпретации буддизма (на материале тибетской и китайской традиций). – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2018. – С. 232–249.

Янгутов Л. Е., Хабдаева А. К. Традиции Абхидхармы в Китае. – Улан-Удэ: Изд.-полигр. комплекс ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2010. – 276 с.

Литература на европейских языках

Adamek Wendy L. (2007) *The Mystique of transmission: On an early chan history and its contexts*. – New York: Columbia University Press.

Anacker S. (1984) *Seven works of Vasubandhu*. – Delhi: Motilal Banarsidass.

Anālayo (2010). *The Genesis of the Boddhisattva Ideal*. – Hamburg University Press.

Brewster E. (2007) *Time and Liberation in Three-Treaties Master Jizàng's Mādhyamika Thought*. – National Chengchi University [Электронный ресурс]. – URL: <http://nccur.lib.nccu.edu.tw/retrieve/79353/601401.pdf>.

Brown Brian Edward (1991). *The Buddha Nature. A Study of the Tathagarbha and Alayavijnana* – Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.

Buswell Robert E., Jr. (1990) *Chinese Buddhist Apocrypha*. – University of Hawai'i Press.

Betty L. Stafford (1983). "Nāgārjuna's Masterpiece: Logical, Mystical, Both, or Neither?" // *Philosophy East and West*. – Vol. 33. – No. 2. – P. 123–138.

Cabezón J. (1992). "Vasubandhu's *Vyākhyāyukti* on the Authenticity of the Mahāyāna Sūtras" // Jeffrey R. Timm (ed.). *Texts in Context: Traditional Hermeneutics in South Asia*. – Albany New York: State University of New York Press. – P. 221–243.

Chang-Qing Shih (2004). *The Two Truths in Chinese Buddhism*. – Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.

Conze E. (1962). *Buddhist Thought in India: Three Phases of Buddhist Philosophy: Three Phases of Buddhist Philosophy*. – L.: Routledge.

Chan Alan K. L. (2009) *Neo-Daoism* // *Routledge History of World Philosophy*. Vol. 3: *History of Chinese Philosophy* / Ed. by Bo Mou. – N. Y.: Routledge. – P.303–323.

Chan, Wing-tsit, trans. (1984). *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton, NJ: Princeton University Press. Includes translations of passages of "Treatise on the Two Levels of Truth" and "Profound Meaning of the Three Treatises."

Chappell D. (1988). "Hermeneutical Phases in Chinese Buddhism" In: Lopez, Donald S.Jr. (Ed.) *Buddhist Hermeneutics (Studies in East Asian Buddhism 6)*. – A Kuroda Institute Book; Honolulu: University of Hawaii Press. – P. 175–206.

Cheng, Hsueh-Li (1984). *Empty Logic: Madhyamika Buddhism from Chinese Sources*. – New York: Philosophical Library.

Chatalian G. (1972) "A Study of R.H. Robinson's *Early Mādhyamika in India and China*" // *Journal of Indian Philosophy*. – Vol. 1. – Is. 4. – P. 311–340.

Ch'en Kenneth (1964). *Buddhism in China*. – Princeton: Princeton University Press.

D'Amato M. (2012) *Maitreya's Distinguishing the Middle from the Extremes (Madhyāntavibhāga): Along with Vasubandhu's Commentary (Madhyāntavibhāga-Bhāṣya): A Study and Annotated Translation* by D'Amato, Mario. Part I: Introduction. – New York, American Institute of Buddhist Studies. – P. 3–114.

Demiéville P. (1952) *Le Concile de Lhasa, Une controverse sur le quiétisme entre bouddhistes de L'inde et de la Chine au VIIIème siècle de L're chrétienne, Bibliothèque de L'Institut des Hautes Études chinoises, VII*. – Paris.

Demiéville P. (1973) "Vimalakīrti en Chine" // *Choix d'études bouddhiques (1929–1970)*. – Leiden.

Demiéville P. (1987) “The Mirror of the Mind” // *Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*. – Delhi: Motil Banarsidass Publishers Private Limited. – P. 13–40.

Dreyfus Georges B. J. (1997). *Recognizing Reality: Dharmakīrti’s Philosophy and Its Tibetan Interpretations*. – Alba New York: State University of New York Press.

Dreyfus, Georges B.J. (2003) *The sound of two hands clapping: the education of a Tibetan Buddhist monk*. University of California Press, Berkeley.

Enichi O. (1981) “The Beginnings of Tenet Classification in China // *The Eastern Buddhist* 4, no. 2. – P. 91–94

Frauwallner, E. (1973) *History of Indian Philosophy*. Two volumes / trans. V.M. Bedekar. – Delhi: Motilal Banarsidass.

Frauwallner E. (2010) *Die Philosophie des Buddhismus*. Fourth edition 1994. – Berlin: Akademie-Verlag; Delhi: Motil Banarsidass Publishers Private Limited.

Garfield Jay (2002). *Empty Words: Buddhist Philosophy and Cross-Cultural Interpretation*. – Oxford University Press.

Garrett, Mary M. (1994) «*The “Three Doctrines Debates” of Tang China: Competitive Religious Debate as a Rhetorical Strategy*» // *Argumentation and Advocacy*. 30(3). – P. 150–161.

Garrett Mary M. (1997) “Chinese Buddhist Religious Disputation” // *Argumentation*. – 11(2). – P. 195–209.

Germano David F. and Waldron William S. (2006) *A Comparison of Alaya-vijñāna in Yogachara and Dzogchen // Buddhist Thought and Applied Psychological Research: Transcending the Boundaries* / Edited by D. K. Nauriyal, Michael S. Drummond, and Y. B. Lal. – London and New York: Routledge; Teylor & Francis Group. – P. 36–68.

Geshe Ngawang Samten and Jay. L. Garfield (2006). *Ocean of Reasoning: A Great Commentary on Nāgārjuna’s Mūlamadhyamakārikā* by rJe Tsong Khapa/Translated by Geshe Ngawang Samten and Jay. L. Garfield. – Oxford University Press.

Gregory Peter N. (ed.) (1987) *Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*. – Delhi: Motil Banarsidass Publishers Private Limited.

Hairman A. (2007) “*Vinaya: from India to China*” // A. Heirman and S. P. Bumbacher (eds.). *The Spread of Buddhism*. – Brill: Leiden; Boston. – P. 167–202.

Heirman A. and Bumbacher S. P. (eds.). *The Spread of Buddhism*. – Brill: Leiden; Boston.

Hakeda, Yoshito S., trans. (1967), *Awakening of Faith – Attributed to Aśvaghoṣa*, with commentary by Yoshito S. Hakeda, New York, NY: Columbia

University Press. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.buddhistische-gesellschaft-berlin.de/downloads/theawakeningoffaith.pdf>.

Harris Ian Ch. (1991) *The Continuity of Madhyamaka and Yogācāra in Indian Mahāyāna Buddhism*. – Leiden: Brill.

Holt Linda Brown (1995). “From India to China: Transformations in Buddhist Philosophy” // *The Journal of Traditional Eastern Health & Fitness*, 1995. [Электронный ресурс]. – URL: [http://www.thezensite.com/Zen Essays/ Historical Zen/From India to China.htm](http://www.thezensite.com/Zen%20Essays/Historical%20Zen/From%20India%20to%20China.htm).

Hopkins J. (1996) *Meditation on Emptiness*. – Boston: Wisdom Publications.

Huntington C.W. Jr. and Wangchen Geshe Namgyal. (1989, 1992, 2007). *The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Indian Mādhyamika*. – Hawaii: University of Hawaii Press; Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.

Kalupahana David J. (trans.) (1986). *Nagarjuna. The Philosophy of the Middle Way*/ Translated with an introduction by David J. Kalupahana. – Albany-New-York, New York: State University of New York Press (SUNEW-YORK Series in Buddhist Studies).

Kanno, Hiroshi (2002) “The Three Dharma-wheels of Jizang” // *Buddhist and Indian Studies in Honor of Professor Sodo Mori, Hamamatsu: Kokusai Bukkyoto Kyokai*. – P. 397–412.

Karashima, Seishi (2001). “Some Features of the Language of the Saddharma-puṇḍarīka-sūtra” // *Indo-Iranian Journal* 44. – P. 207–230.

Kapstein Matthew T. (2000) *The Tibetan Assimilation of Buddhism: Conversion, Contestation, and Memory*. – New York: Oxford University Press.

Kapstein Matthew T. (2001). *Reason’s Traces. Identity and Interpretation in Indian and Tibetan Buddhist Thought*. – Boston: Wisdom Publications.

King R. (1998) “Vijñaptimātratā” and the Abhidharma Context of Early Yogācāra” // *Asian Philosophy* vol. 8. – P. 5–17.

Kong Ghee (2008). *The Chinese Buddhist Schools*. [Электронный ресурс]. – URL: // <https://www.buddhanet.net/e-learning/history/b3schchn.htm>

Kritzer R. (1999) *Rebirth and Causation in the Yogācāra Abhidharma*. – Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien.

Kochumuttom, Thomas (1982). *A Buddhist Doctrine of Experience: A New Translation and Interpretation of the Works of Vasubandhu the Yogācarin*. – Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited.

Lai Whalen (1982). “The Mahāparinirvāna sūtra and its Earliest Interpreters in China: Two Preface by Tao-lang and Tao-sheng” // *Journal of the American Oriental Society*. – 102. – 1982. – № 1– P. 101–183.

Lai Whalen (1982). “Sinitic Speculations on Buddha-Nature: The Nirvana School (420–589)” // *Philosophy East and West*. – 32. – 1982. – № 2. – P. 135–149.

Lai Whalen (1983). “The Early Prajñā Schools, Especially “Hsin-Wu,” Reconsidered” // *Philosophy East and West*. – Vol. 33. – No. 1. – P. 61–77.

Lai Whalen (with assistance from Yu-Yin Cheng) (2009). “Chinese Buddhist philosophy from Han through Tang.” // *Routledge history of Chinese philosophy* / editor, Bo Mou. – New York: Routledge. – P. 324–361.

Lai Whalen. (2012). “Buddhism in China: A Historical Survey” // *Encyclopedia of Chinese Philosophy*. – P. 7–19 [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.cw.routledge.com/ref/chinesephil/Buddhism.pdf>.

Lancaster Lewis R. (2012). “The Movement of Buddhist Texts from India to China and the Construction of the Chinese Buddhist Canon” // John R. McRae and Jan Nattier (ed.). *Buddhism Across Boundaries, Sino-Platonic Papers*, 222. – P. 226–260.

Liebethal W. (1950). “Shih Hui-yiian's Buddhism as Set Forth in his Writings” // *Journal of the American Oriental Society*, vol. 70, No 4, p. 243–259 [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.jstor.org>

Liebethal W. (1952). “Was ist chinesisches Buddhismus” // *Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft*. Band (Jahr): № 6. Heft 1-4. – S. 116–129 [Электронный ресурс]. – URL: <http://doi.org/10.5169/seals-145467>.

Liebethal W. (1958). “New Light on the Mahāyāna-Śraddhotpāda Śāstra” // *T'oung Pao*, Second Series, Vol. 46, Livr. 3/5. – P. 155–216 [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.jstor.org/stable/20185475>.

Liebethal W. (1968). *Chao Lun: The Treatise of Chao* / Translated into English with Bibliography, Introduction, Notes and Appendices by W. Liebethal. – Hong Kong: Hong Kong University Press.

Lindtner Chr. (1982). *Nagarjuniana: Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*. – Delhi: Motil Banarsidass Publishers Private Limited.

Lindtner, Chr. (1997). “Buddhism as Brahmanism” // *Indological Taurinensia*. Vol. XXIII. – P. 217–246.

Lusthaus Dan. (2002). *Buddhist Phenomenology. A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng wei-shih lun*. – London and New York: Routledge Curzon.

Lusthaus Dan (2003). “The Heart Sutra in Chinese Yogācāra: Some Comparative Comments on the Heart Sutra Commentaries of Wōnch'ük and K'uei-chi” // *International Journal of Buddhist Thought and Culture*. № 3 (Sept. 2003).

Lusthaus D. (2004). “Yogācāra School”. In: *Encyclopedia of Buddhism* / Robert E. Buswell, Jr., Editor in Chief. Vol. I. A–L. – Macmillan Reference, USA; Thomson, Gale Group. – P. 914–921.

Mair V. H. (2012). “The Khotanese Antecedents of the Sutra of the Wise and the Foolish (Xianyu jing)” In: John R. McRae and Jan Nattier. *Buddhism Across Boundaries / Sino-Platonic Papers*. – March, 2012. – 222. – P. 150–178.

Mathes K.-D. (2008). *A Direct Path to the Buddha Within: Gö Lotsāwa's Mahāmudrā Interpretation of the Ratnagotravibhāga*. – Wisdom Publications.

McRae John R. and Nattier Jan (eds.). *Buddhism Across Boundaries – Chinese Buddhism and the Western Regions: Collection of Essays 1993* / by Erik Zürcher, Lore Sander, and others. – First Published in 1999 Foguang Cultural Enterprise Co., LTD, Taiwan.

McRae John R. and Nattier Jan (eds.) (2010). *Buddhism across boundaries / Sino-Platonic Papers*. – No. 207.

Ming-Wood Liu (1993). A Chinese Madhymaka Theory of the Truth: The case of Chi-tsang [Электронный ресурс]. – URL: //http://www.thezensite.com/ZenEssays/Nagarjuna/ChineseMadhyamaka.htm.

Nagao G. M. (1991). *Mādhyamika and Yogācāra. A Study of Mahāyāna Philosophy: Collected Papers of G. M. Nagao* / Edited, Collated, and Translated by L. S. Kawamura in Collaboration with G. M. Nagao. – Delhi: Sri Satguru Publications.

Nakamura H. (1964, 1968, 1971) *Ways of Thinking of Eastern Peoples India-China-Tibet-Japan* / Revised English Translation Edited by Philip P. Wiener. – East-West Center Press. [Электронный ресурс]. – URL: <https://terebess.hu/zen/mesterek/Nakamura-The-ways-of-thinking-of-eastern-peoples.pdf>.

Park, Sung-bae (2003). “Wonhyo's Faith System, as seen in his Commentaries on the Awakening of Mahayana Faith” // International Journal of Buddhist Thought and Culture 2 (2). – P. 25–45

Powers J. (1995) *Wisdom of the Buddha: The Samdhinirmocana Mahāyāna sutra*. – Berkeley: Dharma Publishing.

Robertson R.E. (2007) *A Study of the Dharmadharmātavibhaṅga* (Volum One): The Root Text and its Scriptural Source (the *Avikalpapraveśadhāraṇī*) by Raymond E. Robertson. – Beijing: China Tibetology Publishing House.

Robertson R.E. (2008) *A Study of the Dharmadharmātavibhaṅga* (Volum Two): Vasubandhu's Commentary and Three Critical Editions of the Root Texts, with a Modern Commentary from the Perspective of the rNying ma Tradition by Master Tam Shekwing, translated and annotated by Henry C/H. Shiu. – Beijing: China Tibetology Publishing House.

Robinson Richard H. (1976). *Early Madhyamika in India and China*. – Motilal Banarsidass Publishers Private Limited.

Ruegg D. S. (2010). *The Buddhist Philosophy of the Middle: Essays on Indian and Tibetan Madhyamaka*. – Boston: Wisdom Publications.

Sharf R. (2002) *Coming to terms with Chinese Buddhism. – A Reading of the Treasure of Store Treatise*. – Honolulu: University of Hawaii Press.

Schmithausen L. (1987). *Alayavijñāna*. – Tokyo: International Institute for Buddhist Studies.

Schmithausen L. (1976) “On the Problem of the Relation of Spiritual Practice and Philosophical Theory in Buddhism” In: German Scholars on India II. – New Dehli. – P. 235–250.

Schmithausen L. (2007) “Aspects of Spiritual Practice in Early Yogācāra” // *Journal of the International College for Postgraduate Buddhist Studies* (Tokyo). 11 (2007). – P. 213–244.

Schmithausen L. (2014). *The Genesis of Yogācāra-Vijñānavāda*. – Tokyo The International Institute for Buddhist Studies of The International College for Postgraduate Buddhist Studies.

Schmithausen L. (2018). “Some Remarks on the Genesis of Central Yogācāra-Vijñānavāda Concepts” // *Journal of Indian Philosophy*. – April 2018. – Vol. 46. – Is. 2. – P. 263–281.

Searle, J. (2005). “Consciousness: What We Still Don’t Know” // *New York Review of Books*, Jan. 13.

Schrerer B. (2006). “*The Two Truths in Chinese Buddhism*, Chang-Qing-Shih (Delhi: Motil Banarsidass, 2004)” // *Buddhist Studies Review*. – Equinox Publishing Ltd. – P. 134–137.

Siderits M. (2007). *Buddhism as Philosophy. An Introduction*. – UK: Ashgate Publishing Limited Great Britain; USA: Hackett Publishing Compa New York.

Silk J. (2000). “The Yogācāra Bhikṣu.” In *Wisdom, Compassion, and the Search for Understanding* / ed. Jonathan A. Silk. – P. 265–314. – Honolulu: University of Hawai’I Press.

Snellgrove D. (1987, 2002). *Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists and their Tibetan Successors*. – Boston: Shambhala.

Sponberg A. (1979). “Dynamic Liberation in Yogacara Buddhism” // *Journal of the International Association of Buddhist Studies*. Vol. 2. No 1. – P. 44–64.

Stearns C. “The *Trisvabhāva* Doctrine in India and China” // *Ryūkoku Daigaku Bukkyō Bunka Kenkyūjo Kiyō* vol. 22. – P. 97–119.

Storch T. (1993). “Chinese Buddhist Historiography and Orality” // *Sino-Platonic Papers*. – No. 37. – p. 1–16.

Stcherbatsky Th. (1927). *The Conception of Buddhist Nirvana*. – Leningrad: Publishing Office of the Academy of Sciences of the USSR.

Sung-ja Han (2004). “The Middle Path of No Abiding and No Leaving in the ‘Immutability of Things’ by Seng-chao” // *International Journal of Buddhist Thought and Culture*. – 2004. 4. – P. 165–187.

Swanson P. (1985). *The Two Truths Controversy in China and Chih-I’s Threefold Truth Concept*: Ph. D. University of Wisconsin-Madison. – 1384 p. [Электронный ресурс]. – URL: https://www.academia.edu/1067319/The_Two_Truths_Controversy_in_China_and_Chih-Is_Threefold_Truth_Concept_Buddhism_Religion_Lotus_Sutra_Tien-Tai_Tendai

Swanson P. (1989). *Foundations of T’ien-T’ai Philosophy: The Flowering of the Two Truths Theory in Chinese Buddhism*. – Berkeley, CA: Asian Humanities Press.

Takakusu J. (1976). *The Essentials of Buddhist Philosophy* / ed. by Wingsit Chan and Charles Moors. – Greenwood Press, Westport, CT.

Tan P. (2008). “Chinese challenges to Buddhism. Buddhist interactions with Confucianism and Daoism; and Chinese Mahāyāna” // Tan P. *How Buddhism Became Chinese*. – P. 23–64 [Электронный ресурс]. – URL: <http://dharmafarer.org/wordpress/wp-content/uploads/2013/04/40b.2-Chinese-challenges-to-Bud-dhism.pdf>.

Thurman R.A.F. (1980). “Philosophical Nonegocentrism in Wittgenstein and Candrakīrti in Their Treatment of the Private Language Problem” // *Philosophy East and West*. – Vol. 30. – No. 3. – P. 321–337.

Thurman, R.A.F. (2010) *Introduction to: Tsong Khapa Losang Drakpa. Brilliant Illumination of the Lamp of the Five Stages*. – New York: The American Institute of Buddhist Studies, Columbia University Center for Buddhist Studies, Tibet House US. – P. 3–34.

Vose Kevin A. (2005) *The Birth of Prāsangika: A Buddhist Movement in India and Tibet*: Ph.D. University of Virginia.

Waldron, William S. (2003). *The Buddhist unconscious: the ālaya-vijñāna in the context of Indian Buddhist thought* (Routledge Curzon critical studies in Buddhism). – Routledge.

Wedemeyer Christian K. (2007). *Aryadeva’s Lamp that Integrates the Practices: The Gradual Path of Vajrayana Buddhism according to the Esoteric Community Noble Tradition*. – New York: AIBS/Columbia University Press.

Weirong Shen and Shiu, Henry C. H. (2007) *Editor’s Preface* // Raymond E. Robertson. *A study of the Dharmadharmavibhanga* (Volume one): The root text and its scriptural source (the Avikalpapravesadharani), with excerpts from Kamalasila’s Avikalpapravesadharanitika. – Monograph series in Sino-Tibetan Buddhist studies – Beijing: China Tibetology publishing house. – P. 1–8.

Williams P. (1989). *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*. – London: Routledge.

Williams P. (2004). *Buddhism. Vol. 3. The origins and nature of Mahāyāna Buddhism*. – Routledge.

Willis J. (1979). *On knowing reality: the Tattvārtha chapter of Asanga’s Boddhisattvabhūmi*. – New York: Columbia University Press.

Yao Zhihua (2009). ‘Tibetan Learning in the Contemporary Chinese Yogācāra School’ In Kapstein M. (ed.) *Buddhism between Tibet and China*. – Wisdom Publications. – P. 281–294.

Zürcher E. (1959, 1972, 2007). *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. – 2 vols. – Leden: Brill.

Zürcher E. (2012). “Buddhism Across Boundaries: The Foreign Input” // *Buddhism Across Boundaries: The Interplay of Indian, Chinese, and Central Asian Source Materials* / ed. by John R. McRae and Jan Nattier. – *Sino-Platonic Papers*. – March 2012. – № 222. – P. 1–25.

Ирина Сафроновна Урбанаева

Буддийская философия и практика
Ч. II: Махаяна и «мгновенный» путь просветления

Научное издание

Утверждено к печати ученым советом ИМБТ СО РАН

Печатается в авторской редакции

Обложка *Д. Т. Олов*

Макет – *Г. В. Кашина*

Подписано в печать 12.07.2018. Формат 60×84 1/16.
Печать офсетная. Бумага офсетная. Гарнитура Таймс.
Усл. печ. л. 16,9. Уч.-изд. л. 17,8. Тираж 500. Заказ № 30.

РИО Изд-ва БНЦ СО РАН
670047 г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 8.

Отпечатано в типографии Изд-ва БНЦ СО РАН
670047 г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6.