

П. Д. Ленков

ФИЛОСОФИЯ СОЗНАНИЯ В КИТАЕ

БУДДИЙСКАЯ ШКОЛА
ФАСЯН (ВЭЙШИ)

唯
識
宗



П. Д. Ленков

ФИЛОСОФИЯ СОЗНАНИЯ
В КИТАЕ

БУДДИЙСКАЯ ШКОЛА ФАСЯН
(ВЭЙШИ)



ИЗДАТЕЛЬСТВО С.-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
2006

ББК 86.35
Л45

Рецензенты: д-р филос. наук А. Е. Лукьянов (ИДВ РАН),
д-р филос. наук А. С. Колесников (СПбГУ)

Рекомендовано к печати
Ученым советом факультета социальных наук
Российского государственного педагогического
университета им. А. И. Герцена

Ленков П. Д.
Л45 Философия сознания в Китае: буддийская
школа фасян (вэйши). — СПб.: Изд-во С.-Пет-
терб. ун-та, 2006. — 257 с.
ISBN 5-288-03869-4

В книге рассматривается процесс рецепции религиозной философии индобуддийской школы виджнянавада («учение о сознании») в Китае. Особое внимание уделяется исследованию трактата *Чэн вэй ши лунь* («Компендиум учения о только-сознании») — базового источника школы фасян (вэйши), основанной в середине VII в. знаменитым китайским путешественником и переводчиком Сюаньцзаном. В книге подробно анализируются центральные понятия системы философии виджнянавады — *виджняптиматра* («только-сознание») и *алая-виджняна* («сознание-вместилище»). Приложение включает фрагменты трактата *Чэн вэй ши лунь*, впервые переведенные на русский язык.

Книга адресована ученым, преподавателям, студентам и аспирантам, специализирующимся в области буддологии, религиоведения, истории философии, истории культур стран Востока.

ББК 86.35

ISBN 5-288-03869-4

© П. Д. Ленков, 2006
© Издательство
С.-Петербургского
университета, 2006

ВВЕДЕНИЕ

В настоящее время в отечественных и зарубежных гуманитарных науках большое внимание уделяется изучению традиционных религий и идеологий Востока, одной из которых является буддизм. Буддизм обладает обширным письменным наследием, а изучена и/или переведена на русский и другие европейские языки лишь небольшая его часть. Вместе с тем только на основе изучения письменных источников можно получить адекватное представление о буддизме как о традиционном религиозно-философском учении. В связи с этим особое значение приобретает источниковедческое исследование базовых буддийских текстов, в которых, собственно, и зафиксированы основные концепции буддизма, его идеологемы, понятийный аппарат логико-дискурсивного пласта учения. Такое исследование необходимо для реконструкции процесса исторического развития этой религии, для изучения ее функционирования в том или ином регионе, а также для более глубокого понимания современных трансформаций в сфере идеологии и духовной жизни стран, где традиционно распространен буддизм.

Буддизм, считающийся одной из мировых религий, возник в Индии в середине I тыс. до н. э. и затем получил широкое распространение в странах Южной, Юго-Восточной и Центральной Азии и на Дальнем Востоке. В Дальневосточном регионе буддизм на протяжении многих столетий является одной из традиционных религий. Причем во всех странах региона (Китай, Корея, Япония), а также во Вьетнаме буддизм распространен в его китаизированной форме. Это, в частности, выражается в том, что буддисты этих стран пользуются буддийским канонам в его китай-

ской версии (Саньцзан). Таким образом, понимание специфики буддийской традиции стран Дальнего Востока, причем как в ее элитарно-монашеской, так и популярной форме, с необходимостью предполагает глубокое изучение именно китайского буддийского канона. Особое значение приобретает изучение истории распространения и рецепции буддизма и, в частности, индобуддийской религиозной философии в Китае.

Процесс рецепции¹ буддизма в Китае предполагал в качестве необходимой и главной своей составляющей работу по переводу буддийских текстов на китайский язык. Именно индийские буддийские тексты выступали базовыми источниками для всех школ китайского буддизма. В силу этого для выявления специфики рецепции буддизма в Китае необходим трансрегиональный подход, который получает свое конкретное выражение в источниковедческом анализе переведенных на китайский язык индобуддийских текстов. Такой подход предполагает изучение фундаментальных индобуддийских сочинений, выступавших в качестве опорных текстов в китайской буддийской традиции. Такое изучение нацелено на выявление

¹ Рецепция — букв. «получение», «принятие». Здесь мы воспользуемся определением, данным понятию «рецепция» социологом религии Е. А. Островской-мл. в работе «Тибетский буддизм»: «Под рецепцией мы понимаем освоение доктринальных основ новой религии и возникновение принципиально нового социорелигиозного сообщества, для членов которого религиозная деятельность является образом жизни, “служением”. Этап рецепции (...) включает в себя несколько компонентов: перевод текстов индобуддийского канона на тибетский язык (или язык какой-либо другой страны, где распространяется буддийское учение. — П. Л.), искусственное создание религиозного сообщества, занимающегося исключительно переводом канона и обучением выходцев из автохтонного населения новому религиозному знанию, и постепенное формирование местных социорелигиозных институтов передачи и воспроизведения буддийской традиции. Завершение процесса рецепции непосредственно связано с возникновением собственной социокультурной формы функционирования буддизма в обществе, принимающем эту религию» [Островская-мл., 2002, с. 16–17]. Следует отметить, что Островская-мл. рассматривает рецепцию как второй этап процесса институционализации религии (первый и третий этапы, соответственно — распространение и интеграция [Там же, с. 15–18]).

ние исходной семантики важнейших терминов и понятий индийского оригинала, а также на анализ того, как эти термины и кодируемые ими концепции представлены в переводе средствами китайского языка.

Наряду со сказанным очень важно учитывать то обстоятельство, что индобуддийские тексты, в первую очередь трактаты (шастры), переведенные на китайский язык, функционировали в историко-культурном контексте, определявшемся в первую очередь «школьной» принадлежностью переводчиков и комментаторов. Каждое из таких сочинений воспринималось не как «просто текст», но как «текст такой-то школы».

Процесс рецепции, а соответственно оформления самостоятельных буддийских школ в Китае развернулся в конце периода Южных и Северных династий — начале Тан (V–VII вв.). Именно в этот период было переведено большинство текстов индобуддийского канона — сутры, шастры и виная. Перевод, изучение и комментирование этих текстов во многом способствовали возникновению буддийских школ в Китае.

Одной из таких школ стала школа *фасян* (*вэйши*)², возникшая в середине VII в. благодаря усилиям знаменитого китайского путешественника и переводчика Сюань-цзана. Он и его ученики осуществили перевод значительной части важнейших буддийских текстов, в особенности *шастр*³ индийских школ

² О названиях школы см. подраздел 2.1.

³ *Шастра* — один из основных жанров буддийской литературы, который может быть квалифицирован как религиозно-философский трактат. Необходимо отметить, что именно на основе шастр возможно систематическое понимание буддийской философии, поскольку сутры, в большинстве своем, не представляют воззрения буддизма в виде единой непротиворечивой системы. (Исключение составляют некоторые из сутр Махаяны (подробнее см. ниже), такие как, например, *Сандхинирмочана*. Однако даже в наиболее «философских» сутрах теоретические построения той или иной школы, как правило, представлены в несистематическом виде, точные и ясные определения ключевых понятий отсутствуют.) Данное положение, впервые в отечественной буддологии сформулированное О. О. Розенбергом, признается достоверным и на сегодняшний день (см. [Розенберг, 1991, с. 77–78], а также [ЭА, I, с. 15]).

виджнянавада (йогачара)⁴ и *сарвастивада* (вайбхашика)⁵, а также ряда текстов по буддийской логике (*хетувидья*).

Следует отметить, что отнюдь не каждый индийский трактат, переведенный на китайский язык, становился базовым текстом какой-либо из школ китайского буддизма. На наш взгляд, в целях классификации трактата в качестве фундаментального источника какой-либо школы необходимо прежде всего установить, возникла ли самостоятельная комментаторская (экзегетическая) традиция на основе перевода и изучения данного источника в Китае. Наличие комментаторской литературы, и уж тем более большого количества экзегетических сочинений, дает основания с большей достоверностью судить о месте и значении текста для исследуемой школы и китайского буддизма в целом.

Так, один из базовых текстов изучаемой в данной монографии школы *виджнянавада* — *Тримшати-виджняптиматра-карика* (сокр. *Тримшика*; «Тридцать стихов о только-сознавании») Васубандху. Этот небольшой трактат, а также индийские комментарии к нему были переведены Сюань-цзаном и скомпилированы в виде одной книги, получившей название *Чэн взэй ши лунь* (*Виджняптиматра-сиддхи-шастра* (обратный перевод на санскрит)⁶; «Компендиум [учения о] только-сознавании»; далее — ЧВШЛ). В жанровом

⁴ Об этой школе см. ниже.

⁵ *Сарвастивада* — одна из ведущих школ буддийской философии, которая относится к «хинаянской» традиции; обладала собственной версией Трипитаки. Теоретические построения этой школы базировались на канонической Абхидхарме. Название «*вайбхашика*» происходит от *Махавибхашы* — фундаментального комментария на классическую Абхидхарму сарвастивадинов. Важнейший постканонический текст, в котором дано изложение всех ключевых понятий и положений зрелой сарвастивады (вайбхашики), — «Энциклопедия Абхидхармы» (*Абхидхармакоша*) Васубандху. См. также 2.3.3.

⁶ Многие буддологи, в частности О.О. Розенберг, С. Леви и Л. де ла Валле Пуссен, использовали название *Виджняптиматра-сиддхи-шастра*, добавляя к слову *vijñaptimātra* суффикс абстрактных существительных *-tā*. Однако в китайском наименовании отсутствует какой-либо элемент, который предполагал бы такой перевод (см. [Lusthaus, 1999]).

отношении эта компиляция представляет собой религиозно-философский трактат. Именно он и обрел статус одного из базовых, т.е. системообразующих, текстов школы фасян (вэйши). Об этом, в частности, свидетельствует тот факт, что Куй-цзи и другие представители школы Сюань-цзана написали несколько подробных комментариев к данному сочинению.

Необходимо иметь в виду, что в Китае VI–VII вв. последовательно утвердились традиции нескольких комментаторских школ, опиравшихся на переводы и толкования текстов виджнянавады. Первой была школа дилунь (школа *Дашабхумика-сутра-шастры*, переведенной Бодхиручи и Ратнамати), затем возникла школа шэлунь (школа *[Махаяна]-санграха-шастры*, переведенной Парамартхой), последней по времени создания стала школа фасян (вэйши), опиравшаяся на переводы Сюань-цзана и комментарии Куй-цзи. Комментаторская традиция школы фасян представляла собой одну из версий трактовки основных концепций индобуддийской школы виджнянавада (йогачара) в Китае.

Кроме того, Сюань-цзан перевел с санскрита множество текстов по абхидхарме школы сарваствивада (вайбхашика), важнейшим из которых следует считать фундаментальное сочинение *Абхидхармакоша* («Энциклопедия абхидхармы»; далее — ЭА) Васубандху. Последователи Сюань-цзана создали комментарии к этому трактату, среди которых наибольшим авторитетом пользуются комментарии Пу-гуана и Фа-бао.

Таким образом, хотя школу фасян, основанную Сюань-цзаном и его учеником Куй-цзи, можно с полным основанием считать одной из китайских «версий» виджнянавады, некоторые из учеников Сюань-цзана уделяли основное внимание изучению абхидхармистских трактатов, в первую очередь ЭА. Это обстоятельство представляется нам чрезвычайно важным как для понимания того, в каком отношении находятся две системы индобуддийской религиозно-философской мысли — виджнянавада и вайбхашика, так и для выяснения точки зрения самого Сюань-цзана по этой проблеме. Тщательный анализ текста ЧВШЛ, на наш взгляд, свидетельствует в пользу дос-

товерности суждения О.О.Розенберга о том, что учение виджнянавады и, в частности, понятие «алая-виджняна» являются развитием теории сарвастивадинов (см. [Розенберг, 1991, с. 188]). В то же время тот факт, что на Дальнем Востоке *Тримшика* (и ЧВШЛ) зачастую рассматривается, по выражению О.О.Розенберга, как «продолжение к *Абхидхармакоша-шастре*», объясняется не в последнюю очередь именно позицией Сюань-цзана по данному вопросу.

Здесь необходимо сказать несколько слов о школе виджнянавада (йогачара). Данная школа представляет собой одну из основных систем буддийской религиозно-философской мысли. Школа виджнянавада (йогачара) относится к направлению буддизма, именуемому *Махаяна*⁷. Традиционно считается, что виджнянавада возникла в Индии приблизительно во II–IV вв. Наиболее ранними источниками школы считаются две махаянские сутры — *Ланкааватара* и *Сандхинирмочана*. Систематическое изложение концепций виджнянавады содержится в трактате *Йогачарабхуми*, который приписывается Майтреянатхе (в дальневосточной буддийской традиции) или Асанге (в тибетской), а также в трудах Асанги и Васубандху — двух прославленных представителей индобуддийской фи-

⁷ *Махаяна* — букв. «Великая Колесница» (также нередко переводят как «Великий Путь»), одно из основных направлений буддизма. Историческим предшественником Махаяны можно считать школу махасангхика (вторая половина IV в. до н.э.) (см. [Введение в буддизм, 1999, с. 8–10]). Термин «Махаяна» в первую очередь обозначал ориентацию на привлечение к буддизму предельно широких социальных слоев без обязательного принятия монашеских обетов (махаянская идеология допускала возможность достижения Просветления и мирянином). Формирование Махаяны как самостоятельного направления относят к I в. до н.э. — I в. н.э. Наиболее ранними источниками считаются махаянские сутры — *Саддхармапундарика*, *Ланкааватара*, *Вималакирти-нирдеша* и сутры праджняпарамитского цикла, а также трактаты школы мадхьямики (шуньявады). Религиозный идеал Махаяны — бодхисаттва — существо, достигшее Просветления, но давшее обет оставаться в мире сансары ради спасения всего живого от блуждания в круговороте рождений и смертей. Для Махаяны характерна также концепция «трех тел Будды» (*трикая*). Сфера традиционного распространения Махаяны — регионы Центральной Азии и Дальнего Востока. Подробнее см. [Введение в буддизм, 1999, с. 23–26; Торчинов, 2002, с. 106].

лософии. Асанге, в частности, принадлежит авторство трактатов *Махаяна-санграха* и *Абхидхарма-самуччая*. Васубандху, который в буддийской традиции отождествляется с автором *Абхидхармакоши*⁸, приписываются два небольших трактата — «Тридцать стихов о только-сознавании» (*Тримшика*) и «Двадцать стихов о только-сознавании» (*Виджняптиматра-вимшатика-пракарана*). Майтреянатха считается также автором трактатов *Махаяна-сутра-аланкара* и *Мадхьянта-вибхага*.

Основной предмет, которым занимались представители школы, что очевидно уже из самого ее названия⁹, — философия сознания. В базовых трактатах школы представлен феноменологический анализ сознания. Согласно характеристике, данной В.И. Рудым, «предмет ее (виджнянавады. — П.Л.) философствования состоит не в рассмотрении взаимоотношения сознания и внешнего мира, но прежде всего в рассмотрении взаимоотношения сознания как некоей системы соотнесения с его конкретными состояниями» [ЭА, I, с. 37]¹⁰.

Второе название школы — *йогачара* (букв. «практика йоги») — указывает, что она, в отличие от мадхьямики (другой махаянской школы, выдвигавшей на первый план метод, именуемый *праджня* («различающее постижение», «мудрость»)), делала основной упор на *йоге* как основном средстве достижения просветления.

Отечественная и зарубежная научная литература, посвященная школе виджнянавады, столь обширна, что может быть рассмотрена лишь в рамках специального библиографического исследования (исследований). Поэтому мы ограничимся здесь лишь кратким

⁸ Подробнее об этом см. 2.2.1.

⁹ *Виджнянавада* буквально означает «учение (*вада*) о сознании (*виджняна*)». Термин «виджняна» мы переводим как «сознание» в соответствии со сложившейся в западной и отечественной буддологии традицией. Подробнее о семантике термина «виджняна» см. в соответствующем комментарии в Приложении, а также [ЭА, I, с. 222–223].

¹⁰ Подробно рассматривать систему философии виджнянавады мы здесь не будем, поскольку этому специально посвящен раздел 2.3 данной работы.

обзором тех работ, которые непосредственно посвящены текстам *Тримшики*, ЧВШЛ и школе фасян. Кроме того, поскольку фасян суть «виджнянавада в Китае» (в одной из версий), мы упомянем ряд исследований, посвященных виджнянаваде, и переводов базовых текстов данной школы.

На начальном этапе изучения буддизма в России и Европе (XIX в.) появилось немного работ, посвященных буддийской религиозной философии, поскольку этот предмет, как таковой, еще не был выделен в рамках общих буддологических исследований. В редких случаях предметом изучения становилась так называемая буддийская «догматика». Примером такого рода исследований может служить знаменитая работа В.П.Васильева «Буддизм, его догматы, история и литература» (Ч. 1, 1857; Ч. 2, 1869), первая часть которой посвящена обзору буддийской догматики. Однако на том этапе большой интерес у исследователей вызывали исторические сочинения и описания путешествий. Так, во второй половине XIX в. европейскими буддологами было осуществлено несколько переводов сочинения *Си юй цзи* (см. [ДТСЮЦ]), рассказывающего о паломничестве Сюань-цзана в Индию¹¹, а также биографии Сюань-цзана [*Биография*]¹². Эти письменные памятники интересовали исследователей в первую очередь как ценные источники по исторической географии и истории Центральной Азии и Индии. Хотя указанные переводы отчасти уже устарели, они вполне могут использоваться как подспорье при работе с оригинальными китайскими текстами, позволяя быстрее ориентироваться в них.

¹¹ Mémoires sur les contrées occidentales, traduits du sanscrit en chinois, en l'an 648 par Hiouen-Thsang, et du chinois en français par S. Julien. T. 1–2. Paris, 1857–1858; *Si-yu-ki*. Buddhist Records of the Western World / Transl. by S. Beal. In 2 vol. London, 1884; *Watters T. On Yuan Chwang's Travels in India*, 629–645 A.D. Vol. I–II. London, 1904–1905.

¹² Histoire de la vie de Hiouen-Thsang et de ses voyages dans l'Inde depuis l'an 629, jusqu'en 645, par Hoef-Li et Yen-Thsong; suivie de documents et d'éclaircissements géographiques tirés de la relation originale de Hiouen-Thsang / Traduite du chinois par S. Julien. Paris, 1853; *The Life of Hiuen-Tsiang* / Transl. by S. Beal. London, 1888 (след. изд. — 1911, 1914 гг.).

Буддийские философские тексты — шастры — попадают в поле зрения исследователей буддизма в конце XIX — начале XX в. Причиной тому стало выделение буддийской религиозной философии в качестве самостоятельного предмета научных изысканий и научное определение шастр в качестве релевантных источников для исследования данной проблематики. Как уже было сказано выше, одним из первых европейских буддологов, отчетливо осознававших это обстоятельство, был российский ученый О.О. Розенберг.

Базовые тексты индийской виджнянавады и китайской фасян — *Тримшика* и ЧВШЛ — впервые стали предметом изучения отечественных и зарубежных буддологов в первой трети XX в. Первыми переводом и изучением этих текстов занялись представители Санкт-Петербургской и Франко-бельгийской буддологических школ.

О.О. Розенберг в своем фундаментальном исследовании «Проблемы буддийской философии» (Петроград, 1918; переиздано в 1991 г.) хотя и основывался по преимуществу на тексте *Абхидхармакоши* (доступном тогда лишь в китайском переводе), уделил некоторое внимание также и учению виджнянавады¹³. Он использовал в качестве источника по философии виджнянавады именно ЧВШЛ (Розенберг употребляет реконструированное санскритское название «Виджняптиматрата-шастра»)¹⁴. В своей работе Розенберг выдвинул важное в историко-философском и источниковедческом отношении положение о генетической связи, существующей между школами виджнянавадинов-йогаচারов и сарвастивадинов [Там же, с. 188]. (Необходимо отметить, что, по Розенбергу, сарвастивада, как более широкое направление, включает в себя не только вайбхашику, но и саутрантику [Там же, с. 185].)

¹³ См., напр. [Розенберг, 1991, с. 153, 188].

¹⁴ Розенберг в «Проблемах буддийской философии» [Розенберг, 1991] говорит, что он готовит перевод *Виджняптиматрата-сиддхи-шастры* (ЧВШЛ). Согласно письму его вдовы Э.Ю. Розенберг, адресованному Щербатскому, «полного перевода Виджнянаматры у О.О. не было, но были части и также работы над иконографией, но они остались, вероятно, в его кабинете в музее или же в Павловске...» [Ермакова, 1998, с. 331]. Сохранились ли эти фрагменты в настоящее время, нам не известно.

Розенберг также отдельно рассмотрел значение Сюань-цзана и его школы для китайского и японского буддизма [Там же, с. 74–76]. Он очень высоко оценил качество переводов Сюань-цзана: «Историко-литературное значение Сюань-цзана состоит в том, что он создал такой китайский язык, на котором и сложнейшая аргументация индийского писателя передается ясно и отчетливо, не становясь, однако, подстрочным переводом» [Там же, с. 75]. Розенберг указал, что Сюань-цзан оценивал хиньянские трактаты (имеются в виду в первую очередь ЭА и другие абхидхармистские тексты) как «необходимую опору для буддийской философии» [Там же], т.е. для изучения махаянских текстов. В целом можно сказать, что Розенбергом были высказаны немногочисленные, но принципиально важные суждения о характере и значении переводов Сюань-цзана и о его методологических установках.

Однако нам представляется, что Розенберг несколько преувеличил место и значение переводов Сюань-цзана и комментариев его учеников в истории дальневосточного буддизма. Спорным, на наш взгляд, является и утверждение Розенберга о том, что стиль переводов Сюань-цзана «понятен непосредственно, без знания санскритского языка» [Там же]. Дело в том, что Сюань-цзан переводил некоторые санскритские технические термины методом калькирования (см. Приложение), а такие переводы едва ли могут быть поняты без подробных китайских комментариев. В принципе, это признавал и сам Розенберг, говоря об «этимологических толкованиях специальных терминов», встречающихся в переводах Сюань-цзана [Там же].

Ф.И. Щербатской, крупнейший буддолог первой половины XX в., занимался изучением логики и теории познания Дигнаги и Дхармакирти (в большей степени Дхармакирти)¹⁵, буддийских мыслителей, традиционно относимых некоторыми буддологами к виджнянавадинскому направлению. Однако учение

¹⁵ См. работы Щербатского «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов» [Щербатской, 1995], «The Buddhist Logic» (Vol. 1–2, 1930–1932).

Дхармакирти, если даже считать его «виджнянавадинским», безусловно, представляет позднее и вполне самостоятельное ответвление этой школы. Кроме того, Щербатской исследовал преимущественно логические сочинения этих двух авторов. Сочинения Дигнаги (или приписываемых Дигнаге) по проблемам буддийской онтологии и философской психологии, выпали из сферы научных интересов Щербатского. В последний период жизни Щербатской занялся исследованием некоторых базовых текстов виджнянавады (йогаচারы). Так, он опубликовал перевод первых двух глав *Мадхьянта-вибхаги*¹⁶.

Ученик Щербатского Е.Е.Обермиллер представил обзоры тибетской буддийской историографической литературы об Асанге в своих исследованиях, посвященных праджняпарамитским текстам¹⁷.

Основной вклад в изучение базовых текстов виджнянавады и фаян в первой половине XX в. был сделан представителями франко-бельгийской буддологической школы. Так, в 1925 г. С.Леви опубликовал санскритские оригиналы текстов *Вимшатики* и *Тримшики* (последний — с комментарием (tīkā) Стхирамати), найденные им во время путешествия в Непал в 1922 г.¹⁸ В 1932 г. он издал «Материалы к изучению системы Виджняптиматра»¹⁹. В это издание он включил свои переводы *Вимшатики* и *Тримшики*, а также

¹⁶ *Madhyānta-Vibhāṅga*. Discourse on Discrimination Between Middle and Extremes Ascribed to Bodhisattva Maitreya and Commented by Vasubandhu and Sthiramati / Transl. from the Sanskrit by Th. Stcherbatsky // ВВ XXX. М.; London, 1936. — Эта работа была переиздана в 1970 г. (*Shcherbatsky Th. Madhyānta-Vibhāṅga*. Osnabrück, 1970 (reprint)).

¹⁷ См.: *Obermiller E.* 1) The Doctrine of the Prajñā-Pāramitā as Exposed in the Abhisamayālaṅkāra of Maitreya // *Acta Orientalia*. XI. 1932 (репринт: *Talent. OR.* 1984); 2) *Prajñāpāramitā in Tibetan Buddhism* / Ed. Harcharan Singh Solti. Delhi, 1988 (reprint).

¹⁸ *Vijñaptimātratāsiddhi*. Deux Traités de Vasubandhu: *Vimśatikā* (la Vingtaine) et *Triṃśika* (la Trentaine) avec le commentaire de Sthiramati / Original sanskrit publié par S. Lévi // *BÉHÉ*. Fasc. 245. Paris, 1925.

¹⁹ *Lévi S.* Matériaux pour l'Etude du Système *Vijñaptimātra* // *BÉHÉ*. Fasc. 260. Paris, 1932.

очерк истории школы фасян японского исследователя Д. Симадзи, первоначально представлявший собой введение к выполненному им переводу ЧВШЛ на японский язык, переведенный и адаптированный П. Демьевилем²⁰.

Л. де ла Валле Пуссен, также принадлежавший к франко-бельгийской буддологической школе, осуществил полный перевод ЧВШЛ на французский язык²¹. В 1948 г. был опубликован индекс к данному переводу²². Пуссен выполнил огромную работу по реконструкции оригинальных санскритских терминов. Он снабдил свой перевод комментариями, в которых использовал сочинения Куй-цзи, а также некоторые другие буддийские тексты, в том числе ЭА. Необходимо отметить, что Пуссен также выполнил перевод ЭА по китайскому переводу Сюань-цзана²³. Эта работа, несомненно, помогла ему при отождествлении терминов, встречающихся в ЧВШЛ.

Особенность перевода Пуссена заключается в том, что во многих случаях он вообще не предлагает никакого перевода ключевых понятий, но использует отождествленные им санскритские эквиваленты терминов. Пуссен разделил весь текст ЧВШЛ на 15 тематических разделов (подробнее об этом см. 2.2.2), что облегчает ориентирование в тексте перевода ЧВШЛ. Однако в целом можно констатировать, что работа Пуссена до сих пор остается ценным источником для всех, кто занимается изучением индийской виджнянавады или китайской фасян.

Следует отметить, что Пуссен истолковывал систему философии виджнянавады (йогачары) как идеалистическую. И такая трактовка оставалась общепринятой на протяжении многих десятилетий (об этом см. [Lusthaus, 1999]).

²⁰ См. [Lévi, 1932, p. 27–33]. Материалы данного очерка были использованы нами в разделе 2.1.5.

²¹ *Vijñaptimātratāsiddhi. La Siddhi de Hiuan-Tsang / Traduit par L. de la Vallée Poussin. T. I–II. Paris, 1928–1929.*

²² *L. de la Vallée Poussin. Vasubandhu. Vijñapti-mātratāsiddhi. La Siddhi de Hiuan-Tsang: Index. Paris, 1948.*

²³ *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu, traduit et annoté par L. de la Vallée Poussin. Chap. 1–9. Paris; Louvain, 1923–1931.*

В 1973 г. китайский переводчик Вэй Да опубликовал новый перевод ЧВШЛ на английском языке²⁴. В своей работе Вэй Да опирался на перевод Пуссена, причем во многих местах текст Вэй Да представляет собой дословный перевод французского издания Пуссена. Тем не менее перевод Вэй Да не лишен ценности прежде всего потому, что он знакомит с ЧВШЛ англоязычного читателя²⁵. Несомненным достоинством издания Вэй Да является то, что он опубликовал свой перевод с параллельным китайским текстом ЧВШЛ. Кроме того, Вэй Да сопроводил свой перевод кратким синопсисом ЧВШЛ (см. [CWSL, р. LVII–CVIII]), а также оригинальным санскритским текстом *Тримшики* [CWSL, р. CXI–CXVII].

Необходимо отметить, что представителями франко-бельгийской школы был опубликован и переведен еще ряд текстов виджнянавадинского направления. В частности, С. Леви издал текст и перевел *Махаяна-сутра-аланкару* Майтреянатхи и Асанги²⁶. Санскритская рукопись этого текста была обнаружена Леви в Непале в 1898 г.; первоначально Леви атрибутировал данный текст как произведение Ашвагхоши (см. [Lusthaus, 1999]). В 1934–1937 гг. ученик Леви С. Ямагучи опубликовал тибетский и китайский переводы *Мадхьянта-вибхаги* Майтреянатхи — Асанги с комментарием Васубандху и субкомментарием Стихрамати (последний также был найден Леви в Непале)²⁷. Л. де ла Валле Пуссен опубликовал *Вимшати-ка-пракарану*²⁸. Э. Ламотт перевел *Сандхинирмочана-сутру*, базовую йогачаринскую сутру, используя ки-

²⁴ Ch'eng Wei-shih Lun: *The Doctrine of Mere-Consciousness* / Transl. by Wei Tat. Hong Kong, 1973.

²⁵ К сожалению, перевод Вэй Да не переиздавался и в настоящее время фактически может считаться раритетом.

²⁶ *Asaṅga, Mahāyāna-Sūtrālaṅkāra*. Exposé de la doctrine du Grand Véhicule selon le système Yogācāra / Édité et traduit par S. Lévi // BÉNÉ. Fasc. 159, 190. Paris, 1907–1911.

²⁷ Pien tchong pien louen / Ed. by S. Yamaguchi. Nagoya, 1934–1937.

²⁸ Vasubandhu, *Viṃśatikākā-rikāprakaraṇam*, traité des vingt śloka avec le commentaire de l'auteur. Publié par L. de la Vallée Poussin // Muséon. T. 13. 1912. P. 53–90.

тайский и тибетский переводы (санскритский оригинал не сохранился)²⁹, а также небольшой трактат Васубандху пре-йогаচারинского периода *Кармасиддхипракарана*³⁰, опубликовал текст (тибетский и китайский переводы) и перевел *Махаяна-санграху* Асанги³¹.

Представители франко-бельгийской школы также опубликовали ряд исследований, посвященных различным историко-философским вопросам изучения школы виджнянавада (йогачара)³².

Публикации и переводы некоторых виджнянавадинских текстов были выполнены и другими зарубежными буддологами. К. Х. Хамильтон опубликовал перевод *Вимшатики* Васубандху (выполненный по китайскому переводу Сюань-цзана) и комментария Куй-цзи с параллельным китайским текстом [WSESL]. В. Рахула перевел *Абхидхарма-самуччаю* Асанги³³. П. О'Брайан перевел одну из глав *Мадхьянта-вибхаги*³⁴. Т. Кочумуттом перевел первую главу *Мадхьянта-вибхаги*³⁵. С. Анакер перевел *Мадхьянта-виб-*

²⁹ *Samdhinirmocana Sūtra: L'explication des Mystères / Traduit par É. Lamotte. Louvain, 1935.*

³⁰ *Le Traité de l'acte de Vasubandhu, Karmasiddhiprakaraṇa / Traduit par É. Lamotte // MCB. IV. 1935–1936. P. 151–288. — Французская версия Ламотта была переведена на английский Л. Пруденом (Karmasiddhiprakaraṇa: the Treatise on Action by Vasubandhu. Berkeley, California, 1988).*

³¹ *La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga (Mahāyānasamgraha). T. I: Versions tibétaine et chinoise (Hiuan-tsang); T. II / Traduction et commentaire par É. Lamotte. Louvain, 1938–1939.*

³² См., напр.: *L. de la Vallée Poussin*. 1) *Note bouddhique XVI. Maitreya et Asaṅga // Publications de l'Académie Royale de Belge. Janvier, 1930*; 2) *Note sur l'ālayavijñāna // MCB. 1935. Vol. III.*

³³ *Le Compendium de la Super-doctrine (Philosophie) (Abhidharmasamuccaya) d'Asaṅga / Traduit et annoté par Rahula Walpola // PESEO. Vol. LXXVIII. Paris, 1971.*

³⁴ *O'Brien P. W. A Chapter on Reality from the Madhyāntavibhāgaśāstra. Monumenta Nipponica, 9 (1–2), 1953, 277–303.*

³⁵ *Kochumuttom Th. A Buddhist Doctrine of Experience: A New Translation of the Works of Vasubandhu the Yogācārin. Delhi, 1982. — Он также включил в это издание выдержки из субкомментария Стихрамати.*

хага-бхашью³⁶ и еще шесть небольших трактатов Васубандху — *Вадавидхи*, *Панчаскандхака-пракарана*, *Кармасиддхи-пракарана*, *Вимшатики-карика* [вритти], *Тримшики*, *Трисвабхава-нирдеши*³⁷. С. Анакер снабдил свою работу глоссарием и приложением, включающим санскритские тексты *Вимшатики*, *Тримшики*, *Мадхьянта-вибхаги* и *Трисвабхава-нирдеши*. Т. Вуд перевел ряд виджнянавадинских текстов, в том числе *Тримшику*³⁸. Его работа представляет собой своего рода антологию, в которой переводы текстов (либо фрагментов) сопровождаются аналитическими статьями и распределены по темам. Дж. Пауэрс перевел *Сандхинирмочана-сутру* с тибетского³⁹. Он опубликовал еще ряд работ по этому тексту и виджнянаваде в целом⁴⁰. Результатом работы семинара, проводившегося в университете Висконсина (Мэдисон), в котором принимал участие известный японский буддолог Хакамаэ Нориаки, явилось издание, включавшее перевод 10-й главы *Махаяна-санграхи*, сравнительные переводы тибетской и китайской версий текста, а также фрагменты комментариев⁴¹. Дж. Кинан опубликовал небольшую работу, включающую перевод и анализ одного из сочинений

³⁶ По мнению Дж. В. Де Йонга, его «перевод *Мадхьянта-вибхага-бхашьи* невероятно плох (incredibly bad)» [De Jong, 1997, с. 109]. Однако на сегодняшний день это единственный полный перевод *Мадхьянта-вибхага-бхашьи* на европейский язык.

³⁷ *Anacker S. Seven Works of Vasubandhu: the Buddhist Psychological Doctor. Delhi, 1984.* — Этой работе предшествовала его диссертация, куда вошел частичный перевод *Мадхьянта-вибхаги* и еще двух текстов (*Anacker S. Vasubandhu: Three Aspects. Madison, 1970*).

³⁸ *Wood Th. Mind Only: A Philosophical Doctrinal Analysis of the Vijñānavāda. Honolulu, 1991.*

³⁹ *Powers J. Wisdom of the Buddha: the Saṃdhinirmocana Mahāyāna Sūtra. Berkeley, California, 1995.*

⁴⁰ *Powers J. Hermeneutics and Tradition in the Saṃdhinirmocana-sūtra. Leiden, 1993; Two Commentaries on the Saṃdhinirmocana-sūtra by Asaṅga and Jñānagarbha. Lewiston; New York, 1992; The Yogācāra School of Buddhism: a Bibliography. Metuchen; New Jersey, 1991.*

⁴¹ *The Realm of Awakening: a Translation and Study of the Tenth Chapter of Asaṅga's Mahāyānasamgraha / Transl. and notes by P. J. Griffiths, H. Noriaki, J. Keenan, et al. New York, 1989.*

Дхармапалы⁴², а также перевод *Махаяна-санграхи* (по версии Парамартхи)⁴³.

Переводы виджнянавадинских текстов Васубандху также были выполнены рядом индийских буддологов. Так, переводы *Тримшики* и *Вимшатики* были опубликованы К.Н. Чаттерджи⁴⁴. Т.Р. Шарма опубликовал новый перевод *Вимшатики*⁴⁵. Свати Гангули издал сокращенный перевод ЧВШЛ — *Тримшика* с комментариями⁴⁶.

Дж. Туччи опубликовал переводы с китайского и исследования нескольких небольших трактатов по логике⁴⁷, работу об Майтреянатхе и Асанге⁴⁸.

В 50-х годах несколько работ, посвященных виджнянаваде, опубликовал С. Уэйнстейн⁴⁹.

Следует также упомянуть работу Д. Пол, включающую перевод и исследование трактата *Чжуан ши лунь* Парамартхи — «вольный» перевод *Тримшики*⁵⁰.

⁴² Dharmapāla's *Yogācāra Critique of Bhāvaviveka's Mādhyamika Explanation of Emptiness: the Tenth Chapter of Ta-ch'eng Kuang pai-lun shih, commenting on Āryadeva's Catuḥśataka Chapter Sixteen* / Transl. by J. Keenan. Lewiston; New York, 1997.

⁴³ *The Summary of the Great Vehicle by Bodhisattva Asaṅga* / Transl. from the Chinese of Paramārtha by J. Keenan. Berkeley, California, 1992.

⁴⁴ *Vijñaptimātratā-siddhi*. Varanasi, 1980.

⁴⁵ *Vijñaptimātratāsiddhi (Viṃśatikā)*. Delhi, 1993. — Д. Ластхауз характеризует переводы Чаттерджи и Шармы как «проблематичные» (problematic) [Lusthaus, 1999].

⁴⁶ *Treatise in Thirty Verses on Mere Consciousness*. Delhi, 1992.

⁴⁷ *Tucci G. Pre-Dinnaga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources* // Gaekward's Oriental Series, 1929; *The Nyāyamukha of Dignāga*. Taiwan, 1978 (репринт гейдельбергского издания 1930 г.) — по переводу Сюань-цзана с привлечением тибетских текстов (*Minor Buddhist Texts I and II*. Delhi, 1978 (reprint)).

⁴⁸ *Tucci G. On Some Aspects of the Doctrines of Maytreya[natha] and Asaṅga*. San Fransisco, 1975.

⁴⁹ *Weinstein S. The Ālayavijñāna in Early Yogācāra Buddhism: A Comparison of Its Meaning in the Saṃdhinirmocana-sūtra and the Vijñapti-mātratā-siddhi of Dharmapāla* // *Kokusai Tōhō Gakusha Kaigi Kiyō* (Transactions of the International Conference of Orientalists in Japan), 3, 46–58; *A Biographical Study of Tz'u-en* // *Monumenta Nipponica*. Vol. 15, 1–2 (1959). С. 119–149.

⁵⁰ *Paul D. Philosophy of Mind in Sixth-century China: Paramārtha's «Evolution of Consciousness»*. Stanford, 1984.

Отдельно следует упомянуть об исследованиях *Йогачарабхуми-шастры*. Санскритский оригинал большей части текста был опубликован в 1957 г. В. Бхаттачарьей⁵¹. В 1973 г. был издан санскритский текст *Шравакабхуми* (оставшаяся неопубликованной часть *Йогачарабхуми-шастры*)⁵². А. Уэймэн в 1961 г. опубликовал исследование текста *Шравакабхуми*⁵³. П. Демьевиль опубликовал обширную статью, посвященную раннему китайскому переводу *Йогачарабхуми*⁵⁴. Он также перевел с китайского главу из *Бодхисаттвабхуми*⁵⁵. Позже Н. Датт опубликовал новое издание оригинального текста⁵⁶. С конца 60-х годов исследованием *Йогачарабхуми-шастры* активно занимается австрийский ученый Л. Шмитхаузен. В 1969 г. он опубликовал весьма обстоятельное исследование небольшого раздела *Йогачарабхуми*, посвященного Нирване⁵⁷, а в 1987 г. — фундаментальную работу, посвященную проблеме возникновения понятия «алая-виджняна»⁵⁸. Объектом данного исследования также выступал текст *Йогачарабхуми*.

В 70–90-х годах было издано немало статей и несколько фундаментальных монографий, посвященных данной буддийской школе. Следует особо отметить

⁵¹ The *Yogācārabhūmi* of Ācārya Asaṅga. P. 1 / Ed. by V. Bhattacharya. Calcutta, 1957.

⁵² *Śrāvakaḥbhūmi* of Ācārya Asaṅga / Ed. by K. Shukla. Patna, 1973.

⁵³ *Wayman A.* Analysis of the *Śrāvakaḥbhūmi* Manuscript. Berkeley; Los Angeles, 1961.

⁵⁴ *Demiéville P.* Le *Yogācārabhūmi* de Saṅgharakṣa // BEFEO. Vol. XLIV. Paris, 1954. P. 339–436.

⁵⁵ *Demiéville P.* Le chapitre de la *Bodhisattvabhūmi* sur la perfection du *Dhyāna* // Rocznik Orientalistyczny. Vol. 21. Warszawa, 1957. P. 109–128.

⁵⁶ *Bodhisattvabhūmiḥ*, being the XVth section of Asaṅga's *Yogācārabhūmi* / Ed. N. Dutt. Patna, 1978 (репринт 1966 г.).

⁵⁷ *Schmithausen L.* Der *Nirvāṇa*-Abschnitt in der *Vini-ścaya-saṃgrahaṇī* der *Yogācārabhūmiḥ*. Vienna, 1969.

⁵⁸ *Schmithausen L.* *Ālayavijñāna*: On the origin and early development of a central concept of *Yogācāra* philosophy. P. I: Text. P. II: Notes, bibliography and indices. Tokyo, 1987.

работы уже упомянутого Л. Шмитхаузена, Ж. Мая⁵⁹. П. Гриффитс опубликовал свою диссертацию, посвященную *pirodha-samāpatti*⁶⁰.

Краткие очерки учения школы виджнянавада (йогачара) также можно найти в общих работах по истории буддийской либо индийской философии. Среди них следует особо отметить работы Э. Конзе⁶¹, С. Дасгупты⁶², С. Радхакришнана⁶³, С. Чаттерджи и Д. Датта⁶⁴ и др. О китайской школе фасян кратко рассказывается в известной монографии К. Чэня⁶⁵.

В последние десятилетия также был опубликован ряд исследований, посвященных виджнянаваде (йогачаре), выполненных по тибетским источникам. Среди них работы таких авторов, как Г. Гюнтер⁶⁶, А. Уэймэна⁶⁷, Ю. Кадзияма⁶⁸, Г. Спэрхэм⁶⁹, Дж. Хопкинс⁷⁰.

Последняя по времени опубликования крупная работа, посвященная исследованию философии виджнянавады, как она изложена в ЧВШЛ, — монография

⁵⁹ *May J.* La philosophie bouddhique idéaliste // *Asiatische Studien*. Vol. 25. Bern, 1971. S. 265–323.

⁶⁰ *Griffiths P.* On Being Mindless: Buddhist Meditation and the Mind-Body Problem. La Salle, Illinois, 1986.

⁶¹ *Conze E.* Buddhist Thought in India. London, 1962.

⁶² *Dasgupta S.* A History of Indian Philosophy. Vol. I–IV. Cambridge, 1961–1963.

⁶³ *Radhakrishnan S.* Indian Philosophy. Vol. I–II. New York; London, 1951; русский перевод: *Радхакришнан С.* Индийская философия. Т. I–II. М., 1956–1957 (СПб., 1994).

⁶⁴ *Chatterjee S., Datta D.* An Introduction to Indian Philosophy. Calcutta, 1950; русский перевод: *Чаттерджи С., Датта Д.* Введение в индийскую философию. М., 1955.

⁶⁵ *Ch'en K. K. S.* Buddhism in China. A Historical Survey. Princeton, 1964.

⁶⁶ *Guenther H. V.* Buddhist Philosophy in Theory and Practice. Baltimore, 1972; *Guenther H., Kawamura L.* Mind in Buddhist Psychology. Emeryville, CA, 1975.

⁶⁷ *Wayman A.* Buddhist Insight / George R. Elder (ed.). Delhi, 1984.

⁶⁸ *Kajiyama Y.* Bhāvaviveka, Sthiramati and Dharmapāla // *Wiener Zeitschrift für die Kunde Sud- und Ostasiens und Archiv für Indische Philosophie*. 1958. N 12, 13. S. 193–203.

⁶⁹ *Sparham G.* Ocean of Eloquence: Tsong kha pa's Commentary on the Yogācāra Doctrine of Mind. Albany, 1993.

⁷⁰ *Hopkins J.* Emptiness in the Mind-only School of Buddhism: Dynamic Responses to Dzong-ka-ba's 'the Essence of Eloquence' (I). Berkeley, 1999.

американского буддолога Д. Ластхауза «Буддийская феноменология: философское исследование буддизма йогачары и Чэн вэй ши лунь»⁷¹. В свою книгу автор включил переводы текстов из ЧВШЛ.

Как видно уже из списка перечисленных выше работ, центр исследований виджнянавады (и буддологических исследований в целом) на Западе с конца 70-х — начала 80-х годов фактически переместился в США. В эти годы, помимо упомянутых выше работ, американскими буддологами было написано немало докторских диссертаций по виджнянаваде, лишь немногие из которых были опубликованы (об этом см. [Lusthaus, 1999])⁷².

Необходимо отметить, что в начале 80-х годов некоторые исследователи отвергли общепринятую трактовку виджнянавады как разновидности идеализма. Наиболее решительно это сделал Т. Кочумуттом, который охарактеризовал позицию Васубандху как «критический реализм» (либо «реалистический плюрализм»). Кочумуттом имел в виду то, что, хотя Васубандху в области эпистемологии использовал типы критики, характерные для некоторых форм идеализма, в своей онтологии он был реалистом, т. е. признавал существование дхарм как истинно реальных существей (см. [Игнатович, 1987, с. 217; Lusthaus, 1999])⁷³. С

⁷¹ *Lusthaus D. Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogacara Buddhism and the Ch'eng Wei Shih Lun* (Curzon Critical Studies in Buddhism, 13). London, 2000.

⁷² Среди них было несколько исследований, посвященных *Тримшике* (*Kawamura L. Vinītadeva's Contribution to the Buddhist Mentalistic Trend* [комментарий Винитадевы к *Тримшике*]. Unpub. Ph.D. Dissertation, University of Saskatchewan, 1975 (см. также его магистерскую диссертацию: *A Study of the Triṃśika-Vijñapti-Bhāṣya*. Unpub. M.A. Thesis, Kyoto University, 1964)) и китайскому представителю фасян Куй-цзи (*Sponberg A. The Vijñaptimātratā Buddhism of the Chinese Buddhist monk K'uei-chi (A.D. 632–682)*. Unpub. Ph.D. Dissertation, University of British Columbia, 1979)).

⁷³ Необходимо отметить, что в отечественной буддологической и индологической литературе понятие «философский реализм» понимается так же, как и в случае средневековой европейской схоластики, т. е. как обозначение философской позиции, признающей онтологический статус универсалий. Именно в таком смысле данное понятие и используется применительно к некоторым индийским классическим системам, например синкретической

критикой интрепретации виджнянавады (йогачары) как идеализма выступали также А. Уэймэн и японский буддолог Ё. Уэда (см. [Lusthaus, 1999]). Однако многие буддологи до сих пор не отказались от понимания виджнянавады как разновидности идеалистической философии.

Следует отметить, что выводы Т. Кочумуттома основаны на изучении четырех трактатов Васубандху и комментария Стхирамати, но не на исследовании ЧВШЛ — сочинения, в котором за основу приняты комментарии Дхармапалы. Соответственно положения, выдвинутые Кочумуттомом, относятся, прежде всего, к философии Васубандху и Стхирамати. Что же касается Дхармапалы, то, по мнению некоторых исследователей, в том числе и сторонников нового истолкования виджнянавады, он гораздо более своих предшественников склонялся в сторону идеализма (см. [Игнатович, 1987, с. 217]). Мы со своей стороны считаем, что такие понятия, как «идеализм» и «материализм», характерные для западной мыслительной традиции, если и могут использоваться применительно к буддийским системам, то лишь с большой осторожностью. Следует помнить, что буддийское и, шире, индийское и китайское традиционное философствование генетически не связано с философиями, возникшими в странах Средиземноморского ареала. Развитие философской мысли в Индии и в Китае обладает своими собственными закономерностями, которые еще не достаточно изучены (прежде всего потому, что не исследованы многие фундаментальные тексты). Поэтому, на наш взгляд, не следует делать поспешные

ньяя-вайшешике. В таком случае позиция буддийских абхидхармистских школ (вайбхашика и особенно саутрантика) маркируется как «номиналистическая», поскольку универсалии понимаются ими как в первую очередь гносеологические родовые характеристики (см. [Рудой, Островская, 1987]). При таком понимании данного термина учение виджнянавады никак не может быть названо «реалистическим». Очевидно, что Кочумуттом (как и некоторые другие западные исследователи) использует термин «реализм» в другом смысле. «Реализмом» он обозначает признание реального существования дхарм. Вообще же в работах многих западных историков философии реализм противопоставляется идеализму (не «материализм versus идеализм», но «реализм versus идеализм»).

выводы о характере той или иной системы и тем более навязывать ей такие ярлыки, как «идеалистическая» либо «материалистическая».

Что касается отечественной буддологии второй половины XX в.⁷⁴, то здесь работ, хотя бы каким-то образом касающихся проблем, связанных с историей индийской виджнянавады либо китайской фасын, было крайне мало. Единственная работа, специально посвященная школе фасын, — небольшая статья Г. Б. Дагданова «Школа фасын в истории китайского буддизма»⁷⁵.

Краткие очерки истории школы фасын (яп. хоссо) включены в монографии А. Н. Игнатовича⁷⁶, Л. Е. Янгутова⁷⁷. Краткие очерки философии индийской виджнянавады можно найти в нескольких работах В. И. Рудого⁷⁸, а также в работе Е. А. Торчинова⁷⁹.

Что касается переводов базовых текстов виджнянавады (йогачары) — фасын (вэйши) на русский язык, то их крайне мало. Существуют лишь фрагментарные переводы Ф. И. Щербатского (две главы из *Мадхьянта-вибхаги*) и две первые главы из *Махаяна-санграхи* Асанги в переводе Е. А. Торчинова (см. [Торчинов, 2000, с. 252–267]). Можно также упомянуть перевод трактата *Да чэн ци синь лунь* (*Махаяна-шраддхот-*

⁷⁴ Буддологические исследования в России (СССР) после репрессий конца 30-х годов и смерти Ф. И. Щербатского в 1942 г. прерываются примерно на пятнадцать — двадцать лет. Отечественная буддология начинает возрождаться в 60-е годы. Однако настоящий подъем наблюдается лишь со второй половины 80-х годов XX в.

⁷⁵ Дагданов Г. Б. Школа фасын в истории китайского буддизма // Источниковедение и историография истории буддизма. Новосибирск, 1986. С. 100–110.

⁷⁶ Игнатович А. Н. Буддизм в Японии (Очерк ранней истории). М., 1987.

⁷⁷ Янгутов Л. Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосибирск, 1995.

⁷⁸ Рудой В. И. 1) Введение в буддийскую философию: Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Разд. I: Анализ по классам элементов / Пер. с санскр., введ., коммент. и историко-философское исследование В. И. Рудого. М., 1990. С. 8–42; 2) Четыре системы буддийской классической религиозно-философской мысли // Буддийский взгляд на мир / Под ред. Е. П. Островской и В. И. Рудого. СПб., 1994. С. 47–88.

⁷⁹ Торчинов Е. А. Введение в буддологию. Курс лекций [Торчинов, 2000].

пада-шастра)⁸⁰. Данное сочинение, приписываемое китайской традицией Ашвагхоше, якобы было переведено на китайский язык Парамартхой (в 550 г.). Однако в настоящее время многие буддологи склоняются к точке зрения, что этот текст был создан в Китае, возможно, самим Парамартхой (см. [ТПВМ, с. 3]). По этой причине, а также в силу того, что теоретической основой трактата является доктрина Татхагатагарбхи, это сочинение едва ли может считаться базовым текстом классической индийской виджнянавады. Оно не включалось в число авторитетных текстов и представителями школы фасян (см. 2.1.5).

Особо следует сказать о японской буддологии, с которой по количеству публикаций и разнообразию исследуемых проблем в настоящее время едва ли может сравниться какая-либо другая. Существует немало японских работ, посвященных школе виджнянавады (йогачары) и, в частности, базовым источникам этой школы, истории школы фасян в Китае и деятельности Сюань-цзана. Наиболее известные буддологи, занимавшиеся (занимающиеся) этими темами, — К.Мицуно, Х.Уи, Г.Нагао, С.Фукаура, Р.Юки, Н.Хакамая, Р.Хатори, М.Катано, К.Мацуда, Т.Мори, А.Мукаи, А.Осаки, С.Сугуро, Д.Такасаки, К.Ёкояма⁸¹.

⁸⁰ Трактат о пробуждении веры в Махаяну (Да чэн ци синь лунь) / Пер. с кит., предисл. и коммент. Е. А. Торчинова. СПб., 1997; см. также [Торчинов, 2000, с. 268–285].

⁸¹ Назовем лишь некоторые, наиболее значительные работы: Юки Р. 1) Синисикирон ёри митару юисики сисёси (結城令聞. (心意識論より見たる) 唯識思想史, «История виджняптиматравады с точки зрения теории читты, манаса и виджняны»). Токио, 1935; 2) Сэсин юисики но кэнкю (結成令聞. 世親唯識の研究, «Исследования виджняптиматры Васубандху»). Токио, 1956; Уи Х. Дайдзё буттэн но кэнкю (宇井伯壽. 大乘仏典の研究, «Исследования махаянских буддийских текстов»). Токио, 1963 (2-е изд. — 1979); Нагао Г. Тюкан то юисики (長尾雅人. 中觀と唯識, «Мадхьямика и йогачара»). Токио, 1978; английский перевод: Nagao G. Madhyama and Yogācāra: a Study of Mahāyāna Philosophies / Ed., collated and trans. by L.S. Kawamura in collaboration with G.M. Nagao. Albany, 1991; Ёкояма К. Юисики но тэцугаку (横山紘一. 唯識の哲學, «Философия виджняптиматры»). Киото, 1979.

Из ранних работ, опубликованных на английском языке, следует упомянуть известную монографию Д. Такакусу «Основы буддийской философии»⁸², в которой содержится очерк истории и философии китайской фасян и японской хоссо.

Японские ученые неоднократно публиковали критические издания текста ЧВШЛ. Помимо широко известных изданий китайской Трипитаки существуют отдельные издания ЧВШЛ с пространными выдержками из китайских комментариев Куй-цзи и других представителей школы фасян⁸³.

Среди китайских буддологических работ, в которых рассматриваются история, философия и источники школы фасян, назовем прежде всего труды Тан Юнтуна, Жэнь Цзиюя, Фан Литяня (см. Литературу). Особо следует отметить очерк истории школы фасян Тан Юнтуна (см. [Тан Юнтун, 1982, с. 141–157]), в котором рассказывается обо всех представителях школы Сюань-цзана (в том числе тех, кто изучал ЭА и другие абхидхармистские тексты) и перечисляются их произведения (как сохранившиеся, так и утраченные). Существует также обширная китайская научная литература, посвященная Сюань-цзану (преимущественно его путешествию в Индию). Одной из лучших работ такого рода является комментированное издание «Записок о Западном крае», выполненное Цзи Сяньлинем (см. [ДТСЮЦ]). Нужно отметить, что китайские буддологические работы, в том числе исследования, посвященные виджнянаваде и фасян, как правило, выполнялись (а зачастую и до сих пор выполняются) лишь на основе китайских переводов, без привлечения санскритских оригиналов индобуддийских текстов. Однако в последнее время наблюдается возросшее внимание китайских буддологов к оригинальным санскритским текстам и тибетским переводам.

⁸² *Takakusu J. The Essentials of Buddhist Philosophy. Honolulu, 1947.*

⁸³ Лучшими из них являются следующие: «Кандо дзохо дзёюисикирон» Сазки Кёкуга (Киото, 1893) и «Синдо Дзёюисикирон» Сазки Дзёина (Токио, 1940). Последняя публикация была переиздана на Тайване в 1990 г. (Этим изданием мы пользовались при работе с текстом ЧВШЛ, по нему выполнены переводы, содержащиеся в разделе 2.3 и в Приложении.)

Подведем некоторый итог. К настоящему времени в зарубежной и отечественной буддологии в области изучения виджнянавады (йогачары) и фасян (вэйши) сделано немало: опубликованы сохранившиеся санскритские оригиналы базовых текстов; выполнены переводы некоторых текстов на европейские языки (французский и английский) (в том числе *Тримшики* и ЧВШЛ); осуществлены источниковедческие исследования некоторых текстов (или фрагментов); неоднократно публиковались краткие очерки религиозной философии виджнянавады — как в виде отдельных статей, так и в составе общих работ, посвященных буддийской философии (есть и отечественные работы). Кроме того, на европейские языки переведены биография Сюань-цзана, написанная Янь-цзуном и Хуэй-ли, и «Записки о Западном крае», рассказывающие о путешествии Сюань-цзана в Индию.

В то же время многие базовые тексты индийской виджнянавады — китайской фасян еще не переведены на европейские языки либо переведены лишь частично. Китайские сочинения последователей Сюань-цзана почти не исследовались и не переводились (исключение составляют выдержки из комментариев Куй-ци, использованные Пуссеном в его переводе ЧВШЛ, а также перевод третьей главы сочинения Куй-ци *Да чэн фа юань и линь чжан* [ТСД. Т. 45, №1861], вошедший в докторскую диссертацию А. Спонберга (см. выше). Существует целый ряд проблем, которые не решены, а в некоторых случаях, по видимому, даже не вполне осознаются исследователями и/или не привлекли пока их внимание (некоторые из этих проблем сформулированы в докладе Д. Ластхауза (см. [Lusthaus, 1999])).

Что касается непосредственно изучения ЧВШЛ и китайской школы фасян, то до настоящего времени ни в западной, ни в отечественной буддологии не предпринималось комплексное исследование ЧВШЛ как базового текста данной школы. Не существует и исследования, специально посвященного деятельности Сюань-цзана как переводчика и основателя школы фасян.

Если же говорить об отечественной буддологии, то здесь в области изучения виджнянавады и фасян сделано крайне мало. В частности, не только *Тримши-ка* и ЧВШЛ, но также и все прочие базовые тексты виджнянавады (за немногими исключениями, которые упомянуты выше) не переведены на русский язык. В отечественной научной литературе отсутствуют работы, посвященные изучению ЧВШЛ или какого-либо другого базового текста школы фасян. Нет и монографических исследований религиозно-философской мысли как китайской школы фасян, так и индийской виджнянавады.

Такое «невнимание» к изучению виджнянавады и фасян имеет несколько причин, в числе которых, по-видимому, — сложный, схоластический характер самих теоретических построений мыслителей данного направления⁸⁴. Однако теоретические сочинения виджнянавадинов, в том числе китайских представителей школы фасян, не только интересны сами по себе. Знание этих работ необходимо для уяснения сути полемики между последователями Сюань-цзана и представителями хуаянь (Фа-цзан и др.) — другой буддийской школы, процветавшей в Китае в VII–VIII вв., наследовавшими и развивавшими идеи другого направления поздней Махаяны, получившего в буддологической литературе наименование «доктрина Татхагатагарбхи». Последняя, по мнению многих современных буддологов, стала идейной основой нескольких наиболее влиятельных школ китайского буддизма.

Настоящая монография посвящена исследованию процесса рецепции религиозной философии школы виджнянавада («учение о сознании») в Китае, в версии Сюань-цзана. Наше рассмотрение базируется на трактате ЧВШЛ как базовом источнике по истории религиозной философии школы фасян (вэйши), представлявшей виджнянаваду в Китае.

⁸⁴ Ср. с причинами, по которым, по мнению Д. Ластхауса, изучение виджнянавады (йогачары) не было приоритетным в буддологической науке США в 70–80-е годы [Lusthaus, 1999].

Мы ставили своей целью комплексное изучение ЧВШЛ как основного источника по истории религиозно-философской мысли школы фасян (вэйши). Источниковедческое исследование текста ЧВШЛ исключительно значимо как минимум в двух аспектах. Во-первых, оно позволяет достичь более глубокого понимания китайской буддийской традиции и содействует изучению индобуддийской традиции. Такое исследование, на наш взгляд, может способствовать решению ряда актуальных проблем современной китаеведной буддологии, к которым относятся: 1) изучение процесса рецепции буддизма и, в частности, индобуддийской религиозной философии в Китае; 2) выяснение роли и значения переводов индобуддийских шастр (в данном случае — ЧВШЛ) в этом процессе; 3) изучение способов и методов, которыми пользовались китайские переводчики (в конкретном случае — Сюань-цзан и его ученики) при переводе индобуддийских текстов логико-дискурсивного уровня — шастр — на китайский язык.

Во-вторых, данное исследование также может быть весьма ценным для буддологов, занимающихся изучением индобуддийской традиции, поскольку текст ЧВШЛ включает переведенные на китайский язык индийские комментаторские сочинения, санскритские оригиналы которых не сохранились. Оно также способствует лучшему пониманию отношения между различными системами индобуддийской религиозно-философской мысли — виджнянавадой и вайбхашикой, виджнянавадой и мадхьямикой.

Изначально предпринятая нами работа планировалась как направленная на решение следующих задач:

- 1) рассмотреть историю формирования традиции переводов индобуддийских текстов в Китае и основные методы, которыми пользовались переводчики (1.1);

- 2) проанализировать деятельность Сюань-цзана как переводчика и основателя школы фасян (1.2);

- 3) дать краткий обзор истории школы фасян с тем, чтобы конкретизировать значение трактата ЧВШЛ в формировании традиции данной школы (2.1);

4) описать структуру текста ЧВШЛ (2.2);

5) охарактеризовать основные идеи и понятийно-терминологический аппарат школы фасян, зафиксированный в трактате ЧВШЛ, — на основании материалов частично переведенных и исследованных нами разделов трактата (2.3).

Главная особенность нашего исследования состоит в том, что в нем трактат ЧВШЛ рассматривается не только как источник по философии индийской виджнянавады, но и как базовый текст китайской школы фасян (вэйши). В силу этого мы уделяли особое внимание способам передачи санскритских терминов китайскими переводчиками (см. гл. 1 и Приложение). Мы также стремились показать, что работа по переводу и компиляции индийских комментариев к *Тримшике*, осуществленная Сюань-цзаном и Куй-цзи и оформленная как целостное законченное сочинение (ЧВШЛ), находилась в русле общего замысла Сюань-цзана, обусловленного его пониманием генетической связи между виджнянавадой (йогачарой) и сарвастивадой (вайбхашикой), а также его стремлением создать комплекс теоретической литературы, которая могла бы выступать фундаментом для всех изучающих буддийскую философию по переводам базовых текстов.

Методологически мы опирались на теоретические положения, разработанные классиками отечественного востоковедения, в частности основателями Санкт-Петербургской буддологической школы Ф.И.Щербатским, О.О.Розенбергом, а также учеными, возродившими эту академическую традицию в последней трети XX в.

Исходным для нас стал тезис Ф.И.Щербатского о том, что для плодотворного изучения процесса становления школ и направлений буддизма за пределами Индии особо важен источниковедческий анализ переводов индобуддийских текстов. Кроме того, мы учитывали теоретические указания О.О.Розенберга: во-первых, какой-либо системы философии буддизма, помимо конкретных школ, не существует, и, во-вторых, ключом к пониманию укоренения (рецепции) индобуддийских школ в инокультурной среде является анализ теоретических трактатов, в которых зафик-

сированы центральные школьные концепции и строгий понятийно-терминологический аппарат.

При анализе источников мы применяли структурно-герменевтический метод, разработанный В.И.Рудым для научной реконструкции воззрений буддийских школ. Данный метод позволяет выявить в трактатах три различных класса терминологии, характеризующих специфику школьной интерпретации религиозной доктрины буддизма, психотехнической практики (буддийской йоги) и собственно философский дискурс.

Нами учитывалось теоретические положения и содержательный вклад в разработку проблемы рецепции буддизма, представленный в трудах отечественных и зарубежных ученых: Г.Б. Дагданова, А.Н.Игнатовича, Л.Н.Меньшикова, Е.П.Островской, Е.А.Островской-младшей, Е.А.Торчинова, Л.Е.Янгутова, Э.Конзе, Л. де ла Валле Пуссена, Л. Шмитхаузена.

В ходе источниковедческого анализа ЧВШЛ и воззрений школы фасян мы использовали методики диахронных и синхронных сопоставлений, позволяющие проследить процесс укоренения индобуддийской виджнянавадинской традиции на культурной почве Китая VII в.

В Приложение включены наши собственные исследовательские комментарии и перевод на русский язык карик *Тримшики* и фрагментов соответствующих разделов ЧВШЛ, посвященных анализу понятия «алая-виджняна». При изучении терминологии мы применяли методы и приемы, предложенные В.И.Рудым и апробированные им в процессе изучения ЭА Васубандху: 1) использование определений технических терминов, даваемых представителями изучаемой идеологии (в нашем случае — теоретиками школы виджнянавада (Дхармапала и другие комментаторы *Тримшики*), китайским комментатором — представителем школы фасян (Куй-цзи), а также Васубандху в ЭА); 2) исследование данных естественного языка; 3) анализ групп контекстов, в которых тот или иной термин употребляется; 4) использование результатов терминологических исследований других ученых (см. [Рудой, 1980, с. 16]).

Интерпретируя ключевые термины, мы применяли два основных метода — дескриптивный и сравнительный. Первый метод, по определению Рудого, «заключается в отборе и анализе технических коллокаций (т.е. смысловых блоков, в которых данный термин встречается в его техническом значении, поскольку вне технического контекста любой термин может функционировать в буддийских текстах на правах метафоры. — П.Л.) на протяжении единичного текста и в выделении дефиниций и операциональных определений, которые квалифицируются только самосогласуемостью в пределах данного текста. (...) Второй метод является сравнительным — синхронным для более или менее одновременных текстов и диахронным для текстов различных периодов» [Там же, с. 17–18]⁸⁵.

Основным источником данной работы является собственно текст ЧВШЛ. Кроме того, мы использовали комментарии Куй-цзи к данному трактату (ШЦ, ШЯ). Также были привлечены: *Биография* Сюаньцзана (гл. 1 и 2), биографии представителей школы фасян из СунГСЧ (гл. 2), аннотированные каталоги буддийских текстов (ДТНДЛ, КЮШЦЛ, ЧЮШЦЛ, ЧСЦЦЦ). В Приложении, где проводятся сопоставления между истолкованиями буддийских терминов в ЧВШЛ и в ЭА, активно использовались переводы ЭА, выполненные В.И. Рудым и Е.П. Островской (ЭА, I, II, III, IV). Другие, вспомогательные, источники перечислены в списке литературы и источников (см. Литературу).

⁸⁵ По мнению Рудого, «одновременное использование двух этих методов позволяет, отвергая буквальную или этимологическую интерпретацию, подойти к монографическому исследованию каждого технического термина на протяжении всей истории его функционирования. При этом максимальное количество контекстов, отобранных с помощью дескриптивного метода, дает возможность очертить точное значение термина и выявить колебания в его коннотациях» [Рудой, 1980, с. 18].

В заключение хочу выразить глубокую признательность выдающемуся исследователю буддизма Валерию Исаевичу Рудому, главе Буддологической группы сектора Южной и Юго-Восточной Азии Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН — моему научному руководителю в годы обучения в аспирантуре. Без его благодетельного наставничества я бы не смог осуществить настоящее исследование. Моя сердечная благодарность адресована уникальному специалисту в области изучения традиционных идеологий стран Юго-Восточной Азии Елене Петровне Островской, а также историку отечественной буддологии Татьяне Викторовне Ермаковой — сотрудникам Буддологической группы, неоднократно консультировавшим меня по различным вопросам, связанным с изучением классической индобуддийской традиции.

Пользуясь счастливой возможностью, выражаю благодарность своей супруге и коллеге в области буддологии Елене Александровне Островской-младшей, доценту кафедры истории и теории социологии факультета социологии Санкт-Петербургского государственного университета, оказавшей мне всемерную поддержку на всех стадиях исследовательской работы и подготовки рукописи.

Пользуясь случаем, выражаю благодарность подлинному знатоку китайского философского наследия Александру Степановичу Мартынову, заведующему сектором Дальнего Востока Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН — первому читателю моей работы, рекомендовавшему мне подготовить ее к публикации; Сергею Юрьевичу Дмитренко, ученому секретарю Института лингвистических исследований РАН, помогавшему мне в работе с французской литературой на ранних стадиях моего исследования. Хочу также выразить глубокую признательность выдающемуся китаеведу, уже ушедшему от нас в мир иной, Льву Николаевичу Меньшикову, неоднократно консультировавшему меня по специальным вопросам истории письменного наследия китайского буддизма.

Считаю необходимым высказать отдельные слова благодарности в адрес Романа Викторовича Светлова, директора Издательства Санкт-Петербургского государственного университета, благосклонно откликнувшегося на идею публикации настоящей монографии, главного редактора Тамары Николаевны Песковой, терпеливо работавшей с автором, а также всех тех, кто помогал мне в подготовке рукописи к печати.

Глава I
**ФОРМИРОВАНИЕ ТРАДИЦИИ ПЕРЕВОДОВ
БУДДИЙСКИХ ТЕКСТОВ В КИТАЕ
И ПЕРЕВОДЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ
СЮАНЬ-ЦЗАНА**

**1.1. ОЧЕРК ИСТОРИИ ПЕРЕВОДОВ БУДДИЙСКИХ
ТЕКСТОВ В КИТАЕ ДО СЮАНЬ-ЦЗАНА**

**1.1.1. Периодизация истории переводов
буддийских текстов в Китае**

С самого начала распространения буддизма в Китае переводческая деятельность играла в этом процессе первостепенную роль. Перед переводчиками стояли задачи высочайшей степени сложности. Им предстояло перевести на китайский язык тексты, не только являвшиеся продуктом иной культуры, содержавшие идеи, доселе незнакомые китайцам, но и написанные на языках, совершенно отличных от китайского как по своему грамматическому строю, так и фонетически. Если же учесть то, что корпус буддийской литературы, значительный по своему объему уже ко времени проникновения буддизма в Китай, продолжал и далее пополняться новыми текстами, то станет понятно, что переводческая деятельность, продолжавшаяся более тысячи лет, требовала титанического труда многих поколений переводчиков.

В китайской буддийской историографии принято разделять всю историю переводов буддийских текстов на два больших периода: период «древних переводов» (*цзю* и 舊譯 или *гу* и 古譯) и период «новых переводов» (*синь* и 新譯). «Водорозделом» послужило творчество буддийского монаха Сюань-цзана 玄奘 (602(?)–664) — прославленного путешественника и переводчика. Все переводы, сделанные со времени проникновения буддизма в Китай (I–II вв.) вплоть до середины VII в., получили название «древних переводов», а переводы, выполненные Сюань-цзаном, и последующие переводы стали называться «новыми».

Такое выделение переводов Сюань-цзана объясняется не столько их количеством и качеством, сколько новыми достижениями Сюань-цзана в области методов перевода. Этими достижениями были в первую очередь унификация терминологии и новый обоснованный подход к использованию китайских транскрипций санскритских терминов (подробнее о переводческой деятельности Сюань-цзана см. ниже).

Помимо вышеуказанной, существуют другие, более подробные периодизации. Так, японский буддолог Сакаино Коё¹ (см. [Held, 1972, с. 67]) выделяет четыре эпохи в истории переводов буддийских текстов в Китае:

1. Эпоха «архаического перевода» 古譯, до Кумарадживы (примерно до начала V в.).
2. Эпоха «древнего перевода» 舊譯, начиная с Кумарадживы (V–VI вв.).
3. Эпоха «нового перевода» 新譯, начиная с Сюань-цзана (VII–X вв.).
4. Эпоха упадка переводческой деятельности, начиная с X в.

1.1.2. Начало работы по переводу буддийских текстов на китайский язык. Метод гэ-и.

Принципы выбора текстов для перевода

Первыми переводчиками буддийских текстов на китайский язык были иностранцы — выходцы из Индии и Центральной Азии. Это были монахи — носители буддийской учености, которые родились, выросли и получили соответствующее религиозное и светское образование у себя на родине. Они владели языком (языками) буддийских текстов — санскритом (и пракритами), а также зачастую каким-либо из центральноазиатских языков. Однако все они попадали в Китай уже в зрелом возрасте, и уровень знания китайского языка, который они имели, обычно не позволял им переводить тексты самостоятельно. У этих переводчиков-иностранцев всегда были помощники из

¹ Сакаино Коё 境野黄洋. Сина буккёси кова 支那佛教史講話. Т. I–II. Токио, 1927.

числа местных адептов буддийского учения. Как правило, переводчики-иностранцы не записывали текст сами, но давали устный перевод, а помогавшие им китайцы записывали его под диктовку (букв. «принимали на кисть» (*би шоу* 筆受)). Затем текст редактировали (*жунь вэнь* 潤文), «проверяли по смыслу» (*чжэнь и* 證義) и, наконец, окончательно выверяли и утверждали перевод (*сян дин* 詳定) (часто эту функцию выполнял император)². Кроме того, перевод зачастую сопровождался лекциями и устными толкованиями переводимых текстов.

К тому времени, когда буддизм впервые проник в Китай (I–II вв.), там уже существовали собственные идеологические традиции. Это были в первую очередь конфуцианство и даосизм, а также другие направления китайской философии, некоторые из которых уже прекратили свое существование в то время в качестве самостоятельных школ (например, школа моистов, названная так по имени Мо-цзы — своего главного представителя, автора трактата *Мо-цзы*, или школа фа-цзя, так называемые «законники»), но учения которых, будучи зафиксированными в соответствующих текстах, уже вошли в фонд китайской культуры. Соответственно эта культура уже обладала богатым категориальным аппаратом, а различные школы и направления китайской философии — собственными мыслительными традициями. Таким образом, та почва, в которую суждено было упасть зернам нового иностранного учения, уже была «вспахана» и «засеяна», что, разумеется, не могло не отразиться на характере рецепции буддизма в Китае.

Первоначально переводчики широко заимствовали термины и понятия из автохтонных идеологических традиций — даосизма и конфуцианства. Так, иероглиф *Дао* 道, кодировавший центральное понятие в даосской философии и одно из важнейших понятий в конфуцианстве, использовался для перевода буддийских терминов *дхарма*, «учение», *бодхи*, «про-

² Подробно о процедуре переписки рукописей см. [Меньшиков, 1988, с. 127–128].

светление», или *йога*; слова *сянь жэнь* 仙人, «бес- смертный», и *у-вэй* 無爲, «не-деяние», — также ключевые понятия даосизма, — использовались для перевода терминов *архат* (букв. «достойный почитания», т. е. монах, достигший просветления) и *нирвана* соответственно (см. [Wright, 1959, с. 36]).

В рамках этого подхода существовал более специфический метод, получивший название *гэ-и* 格義, «подбор подходящего по смыслу» (или «парные понятия»), хотя этим термином иногда обозначают и общий способ перевода буддийских понятий посредством языка китайской философии (гэ-и в широком смысле). Собственно метод гэ-и использовался на начальной стадии распространения буддизма в Китае (во II–IV вв.) и заключался в подборе парных числовых списков терминов, якобы соответствующих друг другу по своему значению, и, по-видимому, применялся прежде всего в устном изложении буддийского учения. Например, *махабхута*, «[четыре] великих элемента», приравнивались к китайским «пяти элементам», *у син* 五行, а *панча шила*, «пять обетов», обязательных для буддиста-мирянина, — к *у чан* 五常, «пяти постоянствам», нормативным конфуцианским добродетелям (см. [Wright, 1959, с. 37]). Этот метод возник в силу того обстоятельства, что числовые списки как способ формализации мысли были хорошо знакомы китайцам. Числовые списки часто встречаются также и в буддийских текстах, в особенности в трактатах по дхьяне и абхидхарме³. Это и побудило ранних интерпретаторов буддийского учения в Китае подбирать числовым спискам, встречающимся в буддийских текстах, «соответствия» среди числовых списков китайской философии.

Довольно скоро стала очевидна вся неадекватность данного метода, и выдающиеся буддийские толкователи и переводчики IV–V вв. отказались от него. Так, Дао-ань 道安 (312(?)–385), как сообщается в его биографии, отказался от метода гэ-и как «откло-

³ О числовых списках абхидхармы см. [Рудой, 1983].

няющегося от принципов [буддизма]» [ГСЧ, V, 355a25]⁴. А ученик Дао-аня и Кумарадживы Хуэй-жуй 慧叡 говорит о том, что те, кто использовал метод гэ-и, «выхолостили» и «извратили» учение [ЧСЦЦ, V, 41612]⁵. В то же время переводчики и толкователи продолжали использовать язык китайской философии для выражения буддийских концепций. Так, поздние работы Дао-аня, а также сочинения Хуэй-жуя и других учеников Кумарадживы изобилуют изложениями буддийских идей в терминах китайских классических философских текстов — прежде всего *Лао-цзы*, *Чжуан-цзы* и *И цзина*⁶. Кроме того, китайские буддисты в большинстве своем не владели санскритом или каким-либо другим языком, на котором были написаны оригинальные буддийские тексты, и поэтому могли воспринимать содержащиеся в них учения лишь в переводе. Естественно, это еще более затрудняло адекватное понимание буддийских идей и осознание их своеобразия, их отличия от китайских учений.

Другим важным моментом в переводческой деятельности иностранных буддийских миссионеров были принципы, которыми они руководствовались при выборе текстов для перевода. Если посмотреть, кем из переводчиков какие тексты переводились, то станет очевидным, что они исходили в первую очередь из своих личных убеждений, которые, разумеется, должны были определяться той учительской традицией, к которой относил себя переводчик. Решающим здесь также выступало то обстоятельство, что в буддизме не сложилось представление об ортодоксии в точном смысле этого слова. Существовала религиозная доктрина, основные положения которой (прежде всего *Четыре Благородные Истины* и *Благородный Восьмеричный Путь*⁷) выполняли роль идеологических

⁴ См. также [Zürcher, 1959, S. 184].

⁵ [Там же].

⁶ [Там же].

⁷ Четыре Благородные Истины (*сы шэн ди* 四聖諦, *чатур арья сатья*) — основные положения религиозной доктрины буддизма, формулирование которых, согласно традиции, принадлежит историческому Будде Шакьямуни; включают «Истину страдания», «Ис-

детерминант для философского дискурса. Таким образом, были заданы рамки для философствования. Однако «амплитуда», на которую могли расходиться позиции различных школ внутри буддизма, была весьма велика. Школы также различались между собой в интерпретации дисциплинарного свода для монахов (*Пратимокша*), в осмыслении личности Будды Шакьямуни и в своих социальных установках (см. [Буддийский взгляд на мир, с. 22]).

К началу проникновения буддизма в Китай (I–II вв.) уже сложился буддийский свод канонических текстов — Трипитака, в который входили Сутры — проповеди Будды, Виная — дисциплинарные правила для монахов, и Абхидхарма — философские трактаты. Трипитака сложилась в рамках хинаянского направления, причем существовало несколько версий буддийского канона, принадлежавших различным школам раннего буддизма (см. [Буддийский взгляд на мир, с. 27]). Однако где-то на рубеже новой эры появились новые сутры, не вошедшие в уже сложившийся канон. Эти тексты (прежде всего, сутры *Праджняпарамиты*) и не могли быть включены в него, поскольку представляли другую формировавшуюся тогда традицию буддизма — Махаяну, Великую Колесницу. В русле махаянского направления появились и новые школы буддийской философии — мадхьямика (шуньявада) и йогачара (виджнянавада) (последняя, по-видимому, несколько позже). Махаянское направление довольно быстро получило широкое распространение, особенно в странах Центральной Азии, откуда, как мы знаем, были родом многие миссионеры и переводчики, приезжавшие в Китай распространять буддийское учение. Поэтому первым и главным фактором, определявшим выбор текстов для перевода, была приверженность иностранного переводчика к одному из двух главных направлений буддизма — Хинаяне или Махаяне. Судя по имеющимся в нашем

тину причины страдания», «Истину прекращения страдания» и «Истину Пути, ведущего к прекращению страдания». Последняя раскрывается как «Благородный Восьмеричный Путь» (*ба шэн(чжэнь) дао* 八聖(正)道, *арья аштанга марга*).

распоряжении историческим источникам, большинство переводчиков-иностранцев считали себя последователями махаянского направления буддизма. Однако это обстоятельство не мешало им переводить также и хинаянские тексты, поскольку, во-первых, как уже было сказано выше, в буддизме не существовало деления учений по принципу «ортодоксия — ересь», и, во-вторых, некоторые сочинения, созданные в рамках хинаянского направления, прежде всего тексты, входившие в Трипитаку, имели характер базовых текстов буддийской традиции в целом (в особенности это относится к текстам Винаи). Поэтому речь идет лишь о приоритетности тех или иных текстов для переводчика. Соответственно многие хинаянские сочинения, появившиеся ранее махаянских, были переведены на китайский язык позже последних, т.е. принцип хронологической последовательности при выборе текстов для перевода отсутствовал⁸. Скорее, в первую очередь переводились тексты, наиболее популярные в то время, когда жил переводчик, и в той стране, откуда он прибыл в Китай (см. [Ikeda, 1989, p. 60]).

В качестве следующих факторов, определявших выбор текста для перевода, выступали личный духовный, интеллектуальный интерес переводчика и, разумеется, знание того или иного текста, соответствующий уровень усвоения содержащегося в нем материала, позволявший сделать перевод.

Буддийские тексты, переведившиеся на китайский язык, находились в Китае не только вне общекультурного контекста, в котором они были первоначально созданы, но и вне контекста той идейной борьбы и конкуренции между различными школами и направлениями буддизма, которые имели место в это время в Индии. Это обстоятельство впоследствии имело решающее значение для определения принципов составления китайского буддийского канона (также получившего название Трипитаки — Саньцзан 三藏), в который вошли переводы текстов самых раз-

⁸ Это в принципе не противоречило индийской традиции, для которой действительное время написания того или иного текста не имело существенного значения.

ных школ и направлений индийского буддизма, как те, что входили в индийскую Трипитаку, так и те, что считались в Индии постканоническими, а также китайские буддийские сочинения. Кроме того, эта «внеконтекстуальность» переведившихся текстов оказала огромное влияние на формирование школ и течений китайского буддизма. И без учета этого момента невозможно понять историческую судьбу школы фасян, основанной в середине VII в. Сюань-цзаном.

1.1.3. Ранние переводы буддийских текстов в Китае

Китайская буддийская историография относит проникновение буддизма в Китай к периоду правления династии Поздняя Хань (25–220). В одном из самых ранних сохранившихся памятников буддийской историографии — *Гао сэн чжуань* 高僧傳 («Жизнеописания достойных монахов», далее — ГСЧ; русский перевод см.: [Хуэй-цзяо, 1991]) Хуэй-цзяо 慧皎 (497–554) — рассказывает о том, как императору Мин-ди 明帝 (годы правления 58–75) приснился необычный сон, в котором он увидел некоего «золотого человека», парящего в воздухе. Советник императора Фу И 傅毅 предположил, что этот человек — Будда, «божество земель Запада», и тогда Мин-ди отправил посланников в Западные земли с целью разузнать что-либо об этом. Во время своей экспедиции они встретили индийца по имени Шэ Мотэн 摄摩騰 (или Цзяшэ Мотэн 迦葉摩騰) (Кашьяпа Матанга⁹) — впоследствии первого буддийского проповедника и переводчика в Китае — и пригласили его в Хань. Кашьяпа Матанга прибыл в столицу Хань г. Лоян, где по приказу императора для него была сооружена обитель, позже получившая название Байма-сы 白馬寺 (монастырь Белой лошади). Затем к Кашьяпа Матанге присоединился другой буддийский проповедник и

⁹ Биографию Кашьяпа Матанги см. [ГСЧ, I, с. 322в–323а; Хуэй-цзяо, с. 100–101].

переводчик из Центральной Индии — Чжу¹⁰ Фалань 竺法蘭 (Дхармаратна¹¹ ?). Вместе они осуществили перевод сутры *Сы ши эр чжан цзин* 四十二章經 («Сутра в сорок два раздела») [ТСД. Т. 17, № 784] и еще ряда сутр, которые были утеряны уже ко времени написания ГСЧ.

Эту историю ныне принято считать позднейшей легендой, и не только время, которым датированы описанные события, но и само существование этих двух буддийских деятелей ставится под сомнение¹².

Одними из первых буддийских проповедников и переводчиков, чье существование и деятельность не подвергаются сомнению, были: уроженец Парфии Ань Ши-гао¹³ 安世高 (Ань Цин 安清), прибывший в Китай в начале правления императора Хуань-ди 桓帝 (147–167) династии Хань¹⁴, и уроженец Кушанского царства Чжи Лоуцзячань 支樓迦讖 (Локакшема¹⁵?) который прибыл в Лоян во времена правления императора Лин-ди 靈帝 (168–189) династии Хань.

¹⁰ Любой иностранный буддийский миссионер получал в Китае фамилию, указывающую на происхождение ее носителя (или его учителя). В данном случае Чжу 竺 — фамильный знак, указывающий на то, что его носитель родом из Индии (*Тяньчжу* 天竺). Другие фамильные знаки: Ань 安 — выходец из Парфии (*Аньси* 安息), Чжи 支 — из Кушанского царства (*Юэчжи* 月支), Кан 康 — из Согдианы (*Канцзюй* 康居).

¹¹ Биографию Дхармаратны см. [ГСЧ, I, с. 323а; Хуэй-цзяо, с. 101–102].

¹² См., напр.: *Maspero H. Le songe et l'ambassade de l'empereur Ming* // BEFEO. Vol. X. 1910; см. также [Held, 1972, p. 68–69].

¹³ Биографию Ань Ши-гао см. [ЧСЦЦЦ, XIII, с. 95а-в; ГСЧ, I, с. 323а–324б; Хуэй-цзяо, с. 102–107].

¹⁴ В ГСЧ приводятся и другие варианты датировки прибытия Ань Шигао в Китай, которые относят это событие к началу или даже к концу правления династии Цзинь (265–420), однако они отвергаются Хуэй-цзяо, который, в свою очередь, опирается на библиографические исследования Дао-аня. Принято считать достоверной именно первую, наиболее раннюю дату.

¹⁵ Биографию Локакшемы см. [ЧСЦЦЦ, XIII, с. 95в–96а; ГСЧ, I, с. 324б-в; Хуэй-цзяо, с. 107–108]. Оригинальное звучание его имени также реконструируется как Локаракша. О двух возможных вариантах реконструкции имени Лоуцзячань см. [Held, 1972, p. 69; Zürcher, 1959, S. 35].

Вокруг Ань Ши-гао и Локакшемы в Лояне возникли небольшие группы последователей, осуществившие переводы нескольких сутр, как хинаянских, так и махаянских, некоторые из которых дошли до нашего времени (см. [Хуэй-цзяо, с. 219–230]).

После падения династии Хань в начале III в. лоянские группы распались, и некоторые их члены переехали на Юг, в столицу царства У (222–280) — Учан 武昌 (на территории современного уезда Э(Ао)чэн 鄂城縣 в провинции Хубэй), а после 229 г. — в новую столицу У — Цзянье 建業 (современный г. Нанкин). Наиболее известными переводчиками здесь были Чжи Цянь¹⁶ 支謙 (другое имя Юэ 越, цзы (прозвище) Гунмин 恭明), уроженец Кушанского царства, и Кан Сэн-хуэй¹⁷ 康僧會, согдиец по происхождению.

Кан Сэн-хуэем было сделано несколько переводов, из которых сохранились лишь два. От Чжи Цяня до нашего времени дошло более 50 переводов, среди которых, например, *Вималакирти-нирдеша-сутра* (*Вэймоуце цзин* 維摩詰經 [ТСД. Т.14. № 474]).

Известно, что первые переводы буддийских текстов на китайский язык не отвечали требованиям китайского литературного стиля и поэтому, как правило, не были интересны для образованных китайцев, привыкших придавать большое значение форме произведения. Чжи Цянь стремился исправить это положение, уделяя особое внимание литературной форме переводимых текстов, в частности, сокращая многословные пассажи и повторы, которыми изобиловали оригинальные индийские тексты. Этому способствовало то, что он, как сообщается в его биографии, превосходно владел как индийским (по-видимому, санскритом), так и китайским языками (см. [ГСЧ, I, с. 325б; Хуэй-цзяо, с. 111]). Однако в своем стремлении приблизить буддийские тексты ко вкусам китайской читающей

¹⁶ Биографию Чжи Цяня см. [ЧСЦЦ, XIII, с. 97б-в; ЛДСБЦ, V, с. 58в–59а], а также краткую информацию в рамках биографии Кан Сэнхуэя [ГСЧ, I, с. 325а-б; Хуэй-цзяо, с. 110–111].

¹⁷ Биографию Кан Сэн-хуэя см. [ЛДСБЦ, V, с. 59б–60в; ГСЧ, I, с. 325а–326б; Хуэй-цзяо, с. 110–116].

публики он часто удалялся от первоначального содержания индийских текстов, что позднее часто ставилось ему в укор [Held, 1972, p. 71].

В это время (период Троецарствия (220–280)) переводческая деятельность продолжалась и на Севере, в Лояне — столице царства Вэй (220–265). Одним из известных переводчиков там был Танькэцзяло 曇柯迦羅 (Дхармакала¹⁸), уроженец Центральной Индии, прибывший в Лоян в годы правления Вэй под девизом Цзя-пин 嘉平 (249–254). О нем известно, что он занимался внедрением дисциплинарного устава в монашеской общине Лояна и был одним из первых переводчиков Винаи (он перевел *Сэн ци цзе синь* 僧祇戒心 (ныне это сочинение считается утерянным)).

После объединения империи и провозглашения новой династии Цзинь (265–420) при императоре У-ди 武帝 (годы правления 265–290) активизировались контакты между Китаем и Центральной Азией, что привело к расцвету переводческой деятельности на Севере. В это время в Чанъани возникла переводческая группа, во главе которой стоял Чжу Таньмолоча 竺曇摩羅刹 (Дхармаракша¹⁹), уроженец Дуньхуана (территория современной провинции Ганьсу), предки которого происходили из Кушанского царства.

Дхармаракша был начитан в конфуцианском каноне — Шестикнижии и китайской философской литературе. Он знал много «западных» языков (согласно ГСЧ, «тридцать шесть языков, каждый со своей письменностью, стали достоянием его учености»). Он доставил в Китай 165 буддийских сочинений, многие из которых он перевел на китайский язык. Наиболее известны его переводы махаянских сутр: *Саддхармапундарика-сутра* (Чжэн фа хуа цзин 正法華經) [ТСД. Т.9. № 263], *Панчавимшатисахасрика-праджняпарамита-сутра* (Гуан цзань цзин 光讚經) [ТСД. Т.8, № 222], *Бхадракалтика-сутра* (Сянь цзе цзин 賢劫經)

¹⁸ Биографию Дхармакалы см. [ЛДСБЦ, V, с. 566; ГСЧ, I, с. 324в–325а; Хуэй-цзяо, с. 109–110].

¹⁹ Биографию Дхармаракши см. [ЧСЦЦЦ, XIII, с. 97в–98б; ГСЧ, I, с. 326в–327а; Хуэй-цзяо, с. 117–119].

[ТСД. Т.14, № 425]. Его переводы считались безыскусными, грубоватыми в отношении стиля, но близкими к оригиналу²⁰.

В конце III — начале IV в. участились нападения на Китай со стороны северных кочевников. В этот период значительная часть китайской элиты переселилась в земли к югу от реки Хуанхэ. Кроме того, после смерти У-ди в 290 г. в государстве Цзинь разгорелась борьба за власть. В 317 г. после падения Лояна — столицы Западной Цзинь — императорский двор переместился на Юг в Цзянькан 建康 (бывший Цзянье, современный Нанкин), где была основана династия Восточная Цзинь (317–420). Большая часть буддийского монашества также переселилась в Южный Китай, где возникли новые центры религиозной активности.

Тем не менее распространение буддизма и переводческая деятельность на Севере не прекратились, но, напротив, получили новые импульсы, поскольку буддийские миссионеры в большинстве своем прибывали из Центральной Азии и оставались в Чанъани и других столицах «варварских» династий, возникших на территории Северного Китая. Одним из таких миссионеров был Фо Ту-дэн²¹ 佛圖澄 (ум. в 349 г.), который прибыл в Лоян в 310 г., незадолго до его падения, и стал придворным проповедником при дворе правителей династии Поздняя Чжао 後趙 из рода Ши 石 (они были «варварами» — цзе 羯) в столицах Сянго 襄國 (на юго-западе современного г. Синтай 邢臺 в провинции Хэбэй) и Е 鄴 (на территории современного уезда Линьчжан 臨漳 в провинции Хэбэй). И хотя сам Фо Ту-дэн не был переводчиком, у него была группа учеников, которые активно интересовались проблемами интерпретации и перевода буддийских текстов. Впоследствии самым знаменитым из них стал Дао-ань.

²⁰ Так говорит Дао-ань (см. [ГСЧ, I, с. 327а; Хуэй-цзяо, с. 118–119]).

²¹ Биографию Фо Ту-дэна см. [ГСЧ, IX, с. 383б–387а].

1.1.4. Дао-ань о переводах буддийских текстов

Одним из первых китайских буддистов, кто отчетливо осознавал фундаментальное различие между индийским учением и автохтонными китайскими традициями, был Дао-ань²². Хотя он сам, по-видимому, не принимал непосредственного участия в собственно переводческой деятельности, но находился в постоянном взаимодействии с переводчиками — иностранцами и китайцами, в особенности во время своего пребывания в Чаньани (379–385), где он выступал в роли главного координатора переводческой группы. Дао-ань принимал участие в выборе текстов для перевода, в обсуждении проблем, связанных с переводом, отклонял некоторые варианты перевода, редактировал китайский текст после его записи (см. [Zürcher, 1959, p. 202]) Кроме того, ко многим новым переводам он написал предисловия, которые дошли до нас в составе ЧСЦЦ. Особый интерес представляет его предисловие к новому переводу *Маха-праджня-парамита-сутры (Мохэ боложо-боломи цзин чао сю 摩訶般羅若波羅蜜經抄序* (382 г.), в котором сформулирован ряд соображений относительно типичных отклонений китайских переводов от оригинальных индийских текстов (речь в первую очередь идет о переводах сутр):

«При переводе с иностранного (ху 胡) [языка] на китайский (цинъ 秦) бывает пять отклонений от оригинала. Первое: иностранные фразы полностью переворачиваются, для того чтобы [порядок слов] соответствовал китайскому. Это — первое отклонение от оригинала. Второе: в иностранных канонических текстах (сутрах) наибольшее значение придается содержанию, а китайцы (цинъ жэнь 秦人) предпочитают красивый слог. Перевод не соответствует образу мыслей многих, если он не обладает изяществом слога. Это — второе отклонение от оригинала. Третье: иностранные канонические тексты изобилуют повторами, предназначенными для декламации. [Эти фрагменты]

²² Биографию Дао-аня см. [ГСЧ, V, 355a25; ЧСЦЦ, XV, с. 108a–109b; Zürcher, 1959, p. 180–204].

повторяются иногда по три, иногда по четыре [раза]. [Китайским переводчикам] не нравится их многословие, и ныне [они] сокращают [тексты]. Это — третье отклонение от оригинала. Четвертое: в иностранных [текстах] встречаются формулировки идей, которые являются правильными, но выглядят как беспорядочные фразы. Если исследовать предложения и рассматривать слова [оригинала и перевода], то тексты [будто бы] не имеют ничего, что делало бы их отличными [друг от друга]. Однако иногда тысяча, а иногда пятьсот [слов] вычеркнуты и не сохранены. Это — четвертое отклонение от оригинала. Пятое: после того как предмет подвергнут полному рассмотрению, [в тексте] может встретиться побочная [тематика]. [В этом случае] используются фразы, встречавшиеся ранее. И тогда повторно встречающийся текст полностью удаляют [при переводе]. Это — пятое отклонение от оригинала.

Праджня-сутры — это то, что было произнесено закрывающим лицо [языком²³ того, чье] сознание наделено Тремя Знаниями. Святой (Будда), несомненно, приспособлял [проповедь] к [своему] времени, но в обычаях времен происходят перемены. Выкидывать изысканные древние [выражения] ради того, чтобы [текст] соответствовал [вкусам] нынешнего времени, — это первое, что нельзя изменять [при переводе]. Глупость и мудрость — различия, [установленные] Небом, и до Святого Человека невозможно подняться. Поэтому, стремясь передать сокровенные слова, которым более тысячи лет, их согласовывают с обычаями, [возникшими лишь во время царствования] менее чем ста правителей. И это — второе, что нельзя изменять [при переводе]. Когда Ананда декламировал сутры, с [момента] ухода Будды [в нирвану] прошло еще немало времени. [Время, когда] Досточтимый Кашьяпа созвал пятьсот [архатов, наделенных] шестью сверхъестественными способностями, чтобы проверить и записать [тексты Трипитаки], отделяет от дня сегодняшнего тысяча лет, однако посредством совре-

²³ «Язык такой широкий и длинный, что может закрыть все лицо» — один из 32 признаков Великого Человека, т. е. Будды.

менных идей реконструируют [их первоначальный смысл]. Если эти архаты были столь осторожны [в своей работе по составлению Трипитаки], то разве то, что эти люди [т.е. современные переводчики], [пробывающие в] сансаре, столь спокойны, — это не самонадеянность для них, тех, кто не знает Дхармы? Это — третье, что нельзя изменять [при переводе]» [ЧСЦЦ, VIII, 52623 и далее].

Эти положения получили неоднозначную трактовку в современной буддологической литературе. Как отмечает Р.Робинсон, не представляется очевидным, что Дао-ань имел в виду, когда формулировал «пять отклонений от оригинала» (*у ши бэнь* 五失本), — что они «допустимы, или незаконны, или достойны сожаления, но неизбежны» [Robinson, 1967, p. 77–78].

Судя по всему, в первом пункте речь идет об изменении порядка слов в предложении при переводе с санскрита (или какого-либо другого иностранного языка) на китайский²⁴. Второй пункт указывает на то, как по-разному, с точки зрения Дао-аня, расставлены приоритеты у иностранных авторов и у китайцев — если для индийских авторов на первом месте по важности находилось содержание текста, то для китайцев важнее всего красота слога, в противном случае перевод не мог быть положительно принят читателями (или слушателями). Что касается третьего, четвертого и пятого пунктов, то во всех них говорится об удалении части оригинального текста при переводе, в первом случае — повторов, предназначенных для декламации, во втором — деталей и частных, содержащихся в оригинальных текстах, но ничего не добавляющих, с точки зрения переводчика, к основному смыслу, в третьем — повторяющихся фраз, использованных при рассмотрении дополнительной тематики. Очевидно, что эти «отклонения» можно по-разному толковать в плане того, что касается их «допустимости» или, напротив, «недопустимости». Так, Отё считает, что первое «отклонение» неизбежно, и поэтому было бы неразумно запрещать его. В то же время че-

²⁴ См.: *Уи Хакудзю*. Сяку Доан но кэнкю (Исследование Ши Дао-аня). Токио, 1956. С. 133, п. 2; цит. по: [Robinson, 1967, p. 78]

тыре остальных нельзя считать неизбежными. Поэтому невозможно интерпретировать все пять положений вместе ни как запрещающие, ни как позволяющие. Отё считает, что это — пределы, в которых нежелательные отклонения от оригинала допустимы в случае необходимости²⁵. Э.Цюрхер также считает, что «пять отклонений от оригинала» — это те случаи, когда переводчику дозволяется отклоняться от оригинального текста [Zürcher, 1959, p. 203]. В то же время, согласно К. Чэню, Дао-ань выступал за то, чтобы переводчик следовал оригиналу настолько близко, насколько это возможно. Соответственно он переводит выражение *у ши бэнь* как «пять случаев, когда значение оригинала утрачено» [Ch'en, 1964, p. 370].

Что касается «трех [вещей, которые] нельзя изменять», или «трех трудностей» (*сань бу и* 三不易) (в принципе возможны оба варианта перевода этого выражения, поскольку иероглиф 易 имеет два основных значения: «изменять» и «легкий»), то исследователи считают, что это — три случая, когда текст нельзя изменять произвольно²⁶.

Действительно, в этих трех пунктах идет речь об изменении языка (способа выражения) оригинала. В первом случае говорится об изменении стиля, устранении древних выражений, во втором — о передаче древнего учения посредством языка, оперирующего современными для Дао-аня понятиями. Что же касается третьего положения, то в этом случае очень трудно переводить *бу и* 不易 как «то, что нельзя изменять», ведь здесь говорится о различии уровней духовного и интеллектуального развития тех, кто декламировал (Ананда), редактировал и записывал (пятьсот архатов) канонические тексты, и тех, кто их переводил, — современников Дао-аня. Очевидно, что все три пункта сфокусированы на проблеме временной дистанции, разделявшей эпоху создания буддийских канонических текстов и то время, когда они перево-

²⁵ *Отё Энити*. Тюгоку буккё но кэнкю (Исследование китайского буддизма). Киото, 1958. С. 248–249; цит. по: [Robinson, 1967, p. 78]

²⁶ Там же. С. 250; см. также [Zürcher, 1959, p. 203].

дились в Китае. В этом смысле эти соображения являются свидетельством наличия исторического мышления у Дао-аня, что в принципе есть черта, характерная для образа мыслей представителя китайской интеллектуальной элиты.

Положения, сформулированные Дао-анем, представляются скорее констатацией того, как на самом деле осуществлялся перевод текстов сутр, рефлексией на некоторые проблемы, стоявшие перед переводчиками. Однако впоследствии они стали выполнять функцию своего рода правил при переводе. Как говорит Р. Робинсон, «чем бы они ни были первоначально, пять пунктов и три пункта вскоре стали руководящими правилами для переводчиков, заключая отклонения в строгие рамки и запрещая вольное обращение со Священным Словом» [Robinson, 1967, p. 79].

1.1.5. Переводческая деятельность Кумарадживы

Кумараджива²⁷ 鳩摩羅什 (середина IV в. — начало V в.) был уроженцем государства Куча в Центральной Азии²⁸. Отец Кумарадживы был бывшим монахом — представителем аристократического рода одного из индийских государств, мать — младшей сестрой правителя государства Куча. Кумараджива получил образование, как религиозное, так и светское, у себя на родине и в Индии, куда он отправился вместе со своей матерью, ставшей монахиней, когда ему исполнилось девять лет. После долгих лет странствий по северной Индии и Центральной Азии (Кашмир, Кашгар, Аксу), посвященных изучению буддийских текстов, Кумараджива вернулся в государство Куча. Достигнув двадцатилетнего возраста, он принял монашеские обеты. В конце 382 г. (или в начале 383 г.) государство Куча было завоевано войсками династии Ранняя Цинь 前秦, Кумараджива был взят в плен полководцем Люй Гуаном 呂光, который вначале отно-

²⁷ Подробную биографию Кумарадживы см. [ГСЧ, II, 330а–333а; Хуэй-цзяо, с. 131–144; Robinson, p. 71–73].

²⁸ Государство Куча располагалось на территории современного Синьцзян-уйгурского автономного района КНР.

сился к нему без должного уважения и подвергал всяческим издевательствам (например, принуждал его, монаха, жениться на дочери правителя Куча). На обратном пути в Гуаньчжун Люй Гуан узнал, что династия Ранняя Цинь пала, и провозгласил себя императором новой династии Поздняя Лян 後涼 в Лянчжоу²⁹ 涼州. Кумарадживу почти двадцать лет держали при дворе Поздней Лян, который находился в столице Гуцане 姑藏, где он выполнял функции советника при нескольких правителях из рода Люй. Там, вероятно, он приобрел знание китайского языка. В 401 г. правитель династии Поздняя Цинь 後秦 Яо Син 姚興 покорил царство Лян, и Кумараджива прибыл в Чанъань, столицу Цинь, где он был встречен с великими почестями. В Чанъани Кумараджива провел всю оставшуюся жизнь, пользуясь благосклонностью и поддержкой Яо Сина, который сам был буддистом и покровителем буддийского учения. Здесь Кумараджива имел группу учеников, многие из которых впоследствии стали знаменитыми, и перевел множество буддийских текстов.

В VII в. Кумарадживе приписывалось более ста переводов [Bagchi, 1927, p. 185–200; Robinson, 1967, p. 73]. Однако в каталогах начала VI в. перечислено лишь тридцать пять названий. К настоящему времени сохранились пятьдесят два перевода, которые приписываются Кумарадживе [Robinson, 1967, p. 73]³⁰. Впрочем, как отмечает Р. Робинсон, эти расхождения не представляются существенными для оценки творчества Кумарадживы, поскольку большинство переводов, в случае которых авторство Кумарадживы вызывает сомнения, — это маленькие незначительные сутры. В то же время большие и наиболее значительные переводы, вне всякого сомнения, принадлежат Кумарадживе и его группе, что подтверждается сохранившимися предисловиями, написанными его современниками, колофонами и ссылками в жизнеописаниях [Ibid.].

²⁹ На территории современной провинции Ганьсу.

³⁰ Согласно Виттерну, существует 49 текстов, приписываемых Кумарадживе (см. [Wittern, WWW Database]).

Среди переводов, выполненных Кумарадживой, главное место занимают махаянские сутры, наиболее известные из которых: *Маха-праджня-парамита-сутра* / (*Панчавимшатисахасрика-праджня-парамита-сутра*) / (*Мохэ божо-боломи цзин* 摩訶般若波羅蜜經) [ТСД. Т. 8, № 223], *Ваджраччхедика-праджня-парамита-сутра* (*Цзиньган божо-боломи цзин* 金剛般若波羅蜜經) [ТСД. Т. 8, № 235], и другие сутры класса *Праджня-парамиты*, *Саддхармапундарика-сутра* (*Мяо фа лян хуа цзин* 妙法蓮華經) [ТСД. Т. 9, № 262], *Вималакирти-нирдеша-сутра* (*Вэймоцзе со шо цзин* 維摩詰所說經) [ТСД. Т. 14, № 475] и трактаты Мадхьямики: *Мадхьямака-шастра* (*Чжун лунь* 中論) [ТСД. Т. 30, № 1564], *Двадшаникая-шастра* (*Шизэр мэнь лунь* 十二門論) [ТСД. Т. 30, № 1568] и *Маха-праджня-парамита-шастра* (*Да чжи ду лунь* 大智度論) [ТСД. Т. 25, № 1509] Нагарджуны и *Шата-шастра* (*Бай лунь* 百論) [ТСД. Т. 30, № 1569] Арьядэвы.

В Чанъани Кумараджива возглавлял большую переводческую группу, в которую входило много учеников Дао-аня. Эта переводческая группа, или, по крайней мере, некоторые ее члены, руководствовалась принципами, сформулированными Дао-анем, как правилами, указывающими на допустимые отклонения от оригинального текста (см. [Robinson, 1967, p. 80–81]). Так, Сэн-жуй 僧叡, ученик Дао-аня и один из основных помощников Кумарадживы в его переводческой деятельности, говорит в своем предисловии к переводу *Панчавимшатисахасрика-маха-праджня-парамита-сутры*: «Когда я держал свою кисть для письма, я трижды думал о наставлениях своего покойного учителя [Дао-аня] относительно пяти отклонений и трех трудностей» [ЧСЦЦ, VIII, с. 53a29; Robinson, 1967, p. 79].

Кумараджива и его группа также работали над созданием новой терминологии. Многие старые варианты перевода терминов были отвергнуты и заменены новыми, предложенными Кумарадживой. Некоторые соображения по поводу этой работы можно найти в вышеупомянутом предисловии Сэн-жуя (см. [Robinson, 1967, p. 79]). Однако, по мнению Р. Робинсона,

стандартизированная, обоснованная терминология все-таки не была выработана [Ibid. p. 80]. Во многом это было обусловлено организацией работы переводческой группы, от чего зависело и качество переводов в целом. Вместе с Кумарадживой работали сотни писцов, переписчиков и редакторов³¹. Естественно, что в работе такого большого коллектива были неизбежны разного рода ошибки, тем более что, по-видимому, не все сотрудники Кумарадживы были достаточно образованны и подготовлены и далеко не всегда имели отчетливое представление о принципах осуществляемого перевода [Ibid. p. 82].

Имеющиеся в переводах недостатки отнюдь не уменьшают заслуги Кумарадживы. С проделанной им и его переводческой группой колоссальной работой может быть сопоставима по своему масштабу разве что деятельность переводческого «цеха» Сюань-цзана в середине VII в. Кумараджива считается в Китае одним из самых выдающихся переводчиков буддийских текстов, его имя входит в традиционный список «четырех великих переводчиков» (*сы да шиши* 四大譯師, наряду с Парамартхой, Сюань-цзаном и И-цзином (или, в другом варианте, Бу-куном 不空 (Амогхаваджра)). Однако отнюдь не только количество и объемы переведенных текстов прославили Кумарадживу. В высшей степени важным было то, что Кумараджива, возможно, впервые в истории распространения буддизма в Китае, предпринял попытку перевести на китайский язык не более или менее случайный набор текстов, но целостный корпус литературы одного религиозно-философского направления. Кумараджива сделал новые переводы нескольких сутр праджняпарамитского класса, уже переводившихся до него, а также впервые перевел на китайский язык четыре важнейших трактата школы мадхьямики. Таким образом, он попытался перенести на китайскую почву это направление Махаяны как целостную религиозно-

³¹ Например, согласно ГСЧ, при переводе сутры *Да пинь* 大品 (*Панчавимшатисахасрика-маха-праджня-парамита*) Кумарадживе помогали восемьсот (!) монахов [ГСЧ, II, 3326; Хуэй-цзяо, с. 140].

философскую систему. Причем он не только осуществлял переводческую деятельность, но и был учителем тех китайских монахов, которые работали в его «цехе» и стали популяризаторами идей мадхьямики в Китае. Именно переводы Кумарадживы стали базовыми текстами школы сылунь 四論 (впоследствии стала называться саньлунь 三論)³², т. е. мадхьямики в Китае.

1.1.6. Переводческая деятельность Парамартхи

Парамартха³³ (Чжэнь-ди 眞諦) (499(?)–569) был родом из государства Уджжаяна³⁴ в западной Индии. В молодости он много путешествовал, получая наставления от разных учителей. Он изучал как буддийские сочинения, так и тексты других индийских традиций (в том числе Веды). Во время своих странствий Парамартха оказался в Фунани 扶南 (на территории нынешней Камбоджи), где он получил приглашение отправиться в Китай от посланника лянского У-ди, сопровождавшего посла Фунани, возвращавшегося на родину. В 546 г. Парамартха прибыл в Хайнань 海南 (место современного Гуанчжоу), а в 548 г. — в столицу Лян Цзянькан 建康 (место современного Нанкина). Там он был прекрасно принят У-ди и собирался заняться переводческой деятельностью. Однако ему не было суждено надолго задержаться в Цзянькане. Вскоре после его прибытия в столицу вспыхнул мятеж Хоу Цзина 侯景, Цзянькан был захвачен, У-ди погиб. Южный Китай вступил в период жестоких междоусобиц. Парамартхе вновь, теперь уже не по своей воле, пришлось странствовать в поисках относительно спокойного пристанища. В постоянных переездах из одного места в другое он провел более десяти лет. Наконец, в 558 г. он прибыл в Цзиньань 晉

³² Сылунь — букв. «[школа] четырех трактатов», саньлунь — букв. «[школа] трех трактатов».

³³ Биографию Парамартхи см. [СюйГСЧ, I, 429в–432а; Жэнь Цзиюй, 1988, с. 223–227]. Парамартха имел еще одно имя — Гунарата (?) (Цинь-и 親依).

³⁴ Варианты: Ujajana, Ujjayini, Ujjayanā, Ujjayinī (см. [Mochizuki. T.1, с. 209а–б]).

安 (современный г. Фучжоу в провинции Фуцзянь). За время своих странствий Парамартхе удалось сделать лишь несколько переводов, поскольку он не мог найти для себя надежных покровителей, которые бы создали условия для переводческой деятельности. Ему уже было около шестидесяти лет, и эта невозможность реализовать свои планы очень огорчала его. Поэтому вскоре после прибытия в Цзиньань он решил покинуть пределы Китая, однако местные монахи и миряне уговорили его остаться. В Цзиньани Парамартха прожил два года. Здесь он в основном редактировал уже сделанные переводы. В 561 г. он прибыл в округ Ляньань 梁安 и остался у правителя округа (*тайшоу* 太守). На следующий год он вновь хотел покинуть Китай и отправился из Ляньани морем, но встречный ветер прибил его судно к берегу в округе Наньхай 南海. Здесь начальник округа (*цыши* 刺史) Оуян Вэй 區陽頔 уговорил Парамартху остаться, попросив его заняться переводом новых текстов. Оуян Вэй, а после его смерти его сын Оуян Хэ 區陽紇, *чжанши* 長史 Юань Цзиндэ 袁敬德 и другие выступали в роли благотворителей и покровителей Парамартхи, и он наконец-таки смог жить и работать в спокойных условиях. Здесь ему удалось создать сравнительно небольшую переводческую группу, в которую входили Хуэй-кай 慧愷 (его главный помощник), Сэн-цзун 僧宗, Фа-жэнь 法忍, Фа-тай 法泰, Фа-чжунь 法準 и др. Именно в это время были выполнены его главные переводы, такие как *Махаянасанграха* и *Абхидхармакоша*. Несмотря на эти, казалось бы, положительные изменения в своей жизни, в шестую луну второго года Гуан-да 光大 (568), как сообщается в СюйГСЧ, Парамартха намеревался покончить жизнь самоубийством, но его удержал от этого шага начальник округа. Ученики Парамартхи Сэн-цзун, Хуэй-кай и другие добивались того, чтобы их учителя пригласили в столицу Цзянье 建業 (место современного г. Нанкин), однако они потерпели неудачу, столкнувшись с обструкцией со стороны столичного монашества и противодействием чэньского двора. В первую

луну первого года Тай-цзянь 太建 (569) Парамартха скончался в возрасте семидесяти одного года.

Несмотря на превратности своей жизни³⁵, Парамартха стал одним из самых знаменитых переводчиков буддийских текстов в Китае. Его, так же как и Кумарадживу, традиционно считают одним из «четырех великих переводчиков» (см. выше). Согласно биографии Парамартхи в СюйГСЧ, ему принадлежат 64 книги в 278 цзюанях. В КЮШЦЛ приводятся другие цифры: 49 книг в 142 цзюанях. Одна из причин этого расхождения состоит в том, что большее число, указанное в СюйГСЧ, включает в себя не только переводы, но и собственные сочинения Парамартхи. К настоящему времени сохранилось 26 книг в 87 цзюанях [Жэнь Цзюйюй, 1988, с. 227]³⁶.

У Парамартхи как у переводчика были весьма широкие интересы, однако большую часть переведенных им книг составляют трактаты школы йогачары (виджнянавады)³⁷: *Махаяна-санграха* (*Шэ да чэн лунь* 攝大乘論) [ТСД. Т. 31, № 1593] Асанги, *Цзюэ дин цзан лунь* 決定藏論 [ТСД. Т. 30, № 1584] (фрагмент *Йогачарабхуми-шастры* Майтреи — Асанги), *Виджнянтиматра-вимшика* (*Да чэн вэй-ши лунь* 大乘唯識論) [ТСД. Т. 31, № 1589] и *Мадхьянта-вибхага* (*Чжунбянь фэньбе лунь* 中邊分別論) [ТСД. Т. 31, № 1599] Васубандху, *Аламбана-парикша* (*У сян сы чэнь лунь* 無相思塵論) [ТСД. Т. 31, № 1619] Дигнаги, а также несколько небольших трактатов, авторство которых либо сомнительно, либо вообще не указано: *Фо син лунь* 佛性論 [ТСД. Т. 31, № 1610] Васубандху (?), *Цзе цзюань лунь* 解捲論 [ТСД. Т. 31, № 1620] Дигнаги (?), *Ши ба кун лунь* 十八空論 [ТСД. Т. 31, № 1616] Нагарджуны (?), *Сань у син лунь* 三無性論 [ТСД. Т. 31, № 1617], *Сянь ши лунь* 顯識論 [ТСД. Т. 31, № 1618],

³⁵ История жизни Парамартхи показывает, насколько важным для осуществления масштабной переводческой работы было обретение покровительства и поддержки со стороны императора или кого-либо другого из сильных мира сего.

³⁶ Согласно Виттерну, 32 текста (см. [Wittern, WWW Database]).

³⁷ Перечень текстов, переведенных Парамартхой, см. [Каталог ТСД, I, с. 671].

Чжуань ши лунь 轉識論 [ТСД. Т. 31, № 1587] («вольный» перевод *Тримшики*).

Парамартха впервые в таком объеме перевел тексты виджнянавады на китайский язык, заложив таким образом основы для распространения идей этой буддийской школы в Китае.

Среди других значительных переводов Парамартхи: *Абхидхармакоша-бхашья* (*Апидамо цзюйшэ ши лунь* 阿毘達磨俱舍釋論) [ТСД. Т. 29, № 1559] Васубандху, «Жизнеописание Васубандху» (*Посоу(шу)паньдоу фаши чжуань* 婆數槃豆法師傳) [ТСД. Т. 50, № 2049], «Трактат о разных школах» (*Бучжи и лунь* 部執異論) [ТСД. Т. 49, № 2033] (история школ раннего буддизма Васумитры).

Особо следует отметить сочинение *Да чэн ци синь лунь* 大乘起信論 [ТСД. Т. 32, № 1666] (*Махаяна-шраддхотпада-шастра*, «Трактат о пробуждении веры в Махаяну»), согласно китайской традиции, написанное знаменитым индийским мыслителем и поэтом Ашвагхошей (кит. Ма-мин 馬鳴) и переведенное на китайский язык Парамартхой³⁸. В трактате представлена доктрина Татхагатагарбхи (*жулай цзан* 如來藏, «Вместилище Татхагаты»). Учение трактата оказало огромное влияние на многие китайские буддийские школы (прежде всего, на Хуаянь и Чань), о чем свидетельствует, в частности, большое количество комментариев к нему, созданных в Китае и других странах Дальнего Востока (наиболее известные из них: комментарии третьего патриарха школы Хуаянь Фа-цзана 法藏 (643–712), Хуэй-юаня 慧遠 (532–592)³⁹ и корейского монаха Вонхё 元曉 (617–686)). Однако это сочинение едва ли может считаться базовым текстом классической индийской виджнянавады.

³⁸ В настоящее время некоторые буддологи склонны предполагать, что данный трактат был создан в Китае и, возможно, самим Парамартхой (см., напр. [ТПВМ, с. 3]). Существует еще одна китайская версия трактата, также считающаяся переводом, выполненным в VII в. Шикшанандой (кит. Шичананьто 實叉難陀) [ТСД. Т. 32, № 1667] (об этом см. [ТПВМ, с. 3]).

³⁹ Его еще именуют «младшим [Хуэй-]юанем», дабы отличить от Хуэй-юаня — знаменитого ученика Дао-аня.

Ко времени жизни и переводческой деятельности Сюань-цзана (середина VII в.) в Китае уже существовали переводы большого числа буддийских текстов, вошедших впоследствии в китайский буддийский канон. Однако не все разделы буддийской литературы и не все направления и школы буддизма, существовавшие в Индии, были представлены в переводах в одинаковой степени полно. Так, к тому времени были переведены все (или почти все) значительные сутры Хинаяны и Махаяны. В частности, широко была представлена литература *Праджня-парамиты*. Многие сутры этого класса даже удостоились нескольких переводов. Стоит особо отметить деятельность Кумарадживы, чьи переводы многих махаянских сутр впоследствии стали нормативными. После первых веков распространения буддизма в Китае, когда в основном переводились сутры, появился интерес и к шастрам. Здесь также одним из самых плодовитых переводчиков был Кумаражива. Ему принадлежит пальма первенства в том, что касается переводов трактатов мадхьямики на китайский язык. Парамартха сосредоточил свои усилия на переводах трактатов другой философской школы махаянского направления — йогачары (виджнянавады). И хотя его деятельность, по-видимому, первоначально не получила широкого признания в монашеской среде, на самом деле он сделал очень много для распространения идей этой школы в Китае. Он, кроме того, выполнил первый перевод *Абхидхармакоши* Васубандху — одного из фундаментальных текстов классической буддийской философии⁴⁰.

Вместе с тем многие базовые тексты таких направлений, как сарвастивада и йогачара, еще не были переведены на китайский язык к VII в. Кроме того,

⁴⁰ В настоящем очерке мы рассмотрели деятельность далеко не всех известных переводчиков буддийских текстов, живших и работавших в Китае до середины VII в. (до Сюань-цзана). Следует, в частности, упомянуть таких значительных переводчиков, как Дхармакшема (Таньучань 曇無讖) (V в.), Буддхабhadра (Фотобатоло 佛馱(陀)跋陀羅) (V в.), Гунабhadра (Цюнабатоло 求那跋陀羅) (V в.) и Бодхиручи (Путилючжи 菩提流支) (VI в.). Обо всех см. [ГСЧ], о первых трех также [Хуэй-цзяо, 1991].

индийский буддизм продолжал развиваться в то время. Появлялись новые мыслители и даже целые направления. Так, первоначально в рамках йогачары, возникла школа буддийской логики, основателем которой считается Дигнага (V–VI вв.). Первые переводы его сочинений были выполнены уже Парамартхой, однако они не породили собственной комментаторской литературы в Китае. Сюань-цзан оказался одним из немногих китайских буддистов, интересовавшихся литературой по логике. Его переводы логических трактатов Дигнаги и Шанкарасвамина вызвали определенный интерес у китайских ученых-буддистов.

1.2. ПЕРЕВОДЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ СЮАНЬ-ЦЗАНА

1.2.1. Жизненный путь Сюань-цзана

Сюань-цзан⁴¹ 玄奘 (602(?)–664) родился в Чэньлю 陳留 (местность на территории современной провинции Хэнань) во время правления династии Суй (581—618). Его мирская фамилия — Чэнь 陳, мирское имя неизвестно, поскольку иероглиф был табуирован⁴². Сюань-цзан происходил из старинного рода, некоторые из его предков занимали административные должности в государственном аппарате. Его отец Хуэй 慧 отказался от нескольких предложений занять должности на уездном и провинциальном уровнях и полностью посвятил себя изучению классических книг. У него было четверо сыновей, младшим из которых был Сюань-цзан. Согласно *Биографии*, Сюань-цзан решил посвятить себя буддизму под влиянием своего старшего брата Чан-цзе 長捷, жившего в монастыре Цзинту 淨土 (в г. Лоян), куда Сюань-цзан ушел вслед за братом в возрасте тринадцати лет. Здесь он изучал *Нирвана-сутру* у учителя Цзина 景法師 и Ма-

⁴¹ Биографию Сюань-цзана см. [Биография; ДТСЮЦ; Некролог; СюйГСЧ, IV; Beal, 1884; Beal, 1914; Li Yung-hsi, 1959; Mayer, 1991].

⁴² В Китае существовал обычай табуирования (хуэй 禱) иероглифов, например, входивших в состав имени императора.

хаяна-санграха-шастру у учителя Яня 嚴法師. В 618 г. пала династия Суй, и братья переселились в Чанъань, где в это время была провозглашена новая династия Тан (618–907). Однако религиозная жизнь в Чанъани в это время замерла, и братья отправились в Чэнду (Сычуань), ставший центром религиозной активности в этот период. Во время путешествия в Сычуань Сюань-цзан повстречался с учителями Куном 空法師 и [Хуэй]-цзином 景法師, у первого он получил наставления в *Абхидхарме*⁴³, у второго — в *Махаяна-санграхе*. В Чэнду Сюань-цзан у Дао-цзи 道基 изучал *Абхидхарму*, у Бао-сяня 寶暹 — *Махаяна-санграху*, у Дао-чжэня⁴⁴ 道振 — *Абхидхарма-джняна-прастхана-шастру*. В 622 г. в Чэнду, когда Сюань-цзану исполнилось двадцать лет, он принял полные монашеские обеты. Здесь же он выучил дисциплинарные правила (виная), изложенные по «пяти разделам и семи собраниям» (у пнянь ци цзюй чжи цзун 五篇七聚之宗). Через некоторое время Сюань-цзан, уже один, покинул Чэнду. Он отправился на восток, в Цзинчжоу 荊州, где уже сам давал наставления в *Махаянасанграхе* и *Абхидхарме*. Затем он путешествовал на север, в Сянчжоу 相州, где он штудировал *Самьюттабхидхарма-хридая-шастру* и *Махаянасанграху* с учителем Хуэй-сю 慧休, и в Чжаочжоу 趙州, где изучал *Сатьясиддхи-шастру* с учителем Дао-шэнем 道深. Стоит отметить, что Хуэй-сю учился у Дао-ни 道尼, который, в свою очередь, был учеником Парамартхи⁴⁵. Наконец, Сюань-цзан вновь прибыл в Чанъань. Здесь он изучал *Абхидхармакошу* у учителя Дао-юэ 道岳. Дао-юэ учился у многих известных наставников, в числе которых были ученики Парамартхи Дао-ни и Чжи-кай 智愷 (от последнего Дао-юэ получил руко-

⁴³ Не совсем понятно, что скрывается за этим наименованием (*Питань 毗曇*), встречающимся в рассказе о годах ученичества Сюань-цзана: какой-то конкретный текст или же группа текстов и соответствующий учебный предмет.

⁴⁴ Другой вариант имени: Чжи-чжэнь 志振 (震) (см. [Тан Юнтун, 1982, с. 141]).

⁴⁵ Подробнее об учителях Сюань-цзана см. [Там же, с. 141–142].

писи текстов, переведенных Парамартхой, — *Абхидхармакоша-бхашью* и *Трактат о восемнадцати школах* [Тан Юнтун, 1982, с. 141]). В Чанъани Сюань-цзан также слушал лекции Фа-чана 法常 и Сэн-бяня 僧辯 по *Махаянасанграхе*. Согласно СюйГСЧ Дао-сюаня, Сюань-цзан также изучал *Нирвана-сутру* под руководством Сюань-хуэя 玄會 [Тан Юнтун, 1982, с. 141].

Везде, где Сюань-цзан побывал во время своих странствий, он штудировал буддийские сочинения, получая наставления у различных учителей⁴⁶. Ряд текстов, изучавшихся в этот период Сюань-цзаном, перечислен в *Биографии*, а именно: *Нирвана-сутра* (*Непань цзин* 涅槃經), *Махаянасанграха-шастра* (*Шэ да чэн лунь* 攝大乘論), *Абхидхарма-джняна-прастхана-шастра* (*Апидамо фа чжи лунь* 阿毘達磨發智論)⁴⁷, *Сатьясиддхи-шастра* (*Чэн ши лунь* 成實論), *Абхидхарма-коша-шастра* (*Апидамо цзюйшэ лунь* 阿毘達磨俱舍論), *Самъюктабхидхарма-хридая-шастра* (*Цза апитань синь лунь* 雜阿毗曇心論). Несомненно, это далеко не полный список текстов, изучавшихся Сюань-цзаном до его поездки в Индию, однако он дает представление о круге его интересов в тот период — очевидно, что уже тогда он уделял особое внимание трактатам виджнянавады (*Махаянасанграха*) и абхидхармы сарвастивадинов (*Абхидхарма-джняна-прастхана* и *Абхидхарма-коша*), а также махаянским сутрам (*Нирвана-сутра*). Интересно, что через много лет, после своего возвращения из Индии, Сюань-цзан выполнил новые переводы всех вышеперечисленных сочинений, за исключением *Нирвана-сутры*. Тан Юнтун отмечает, что Сюань-цзан не придавал особого значения учению о Праджне. Он указывает на то, что среди тринадцати учителей Сюань-цзана не было ни

⁴⁶ В Китае был распространен подобный способ получения буддийского образования, получивший название «путешествие для учебы» (ю сюэ 遊學) (см. [Zürcher, 1959, p. 210]).

⁴⁷ Этот трактат имеет второе название в китайской буддийской традиции: *Абхидхарма-аштаскандха* (или *аштагрантха-шастра* (*Апитань ба цзяньду лунь* 阿毘曇八犍度論. В *Биографии* же упомянуто только имя Катъяяны (*Цзянь* 迦延) — автора данного текста [Биография, I, с. 222a19].

одного знаменитого наставника в праджняпарамитской литературе. Кроме того, согласно имеющимся источникам (СюйГСЧ, IV), в тех самых местах, где побывал Сюань-цзан, и, вероятно, в то же самое время, подвизались известные буддийские ученые, специализировавшиеся в области праджняпарамиты и мадхьямики. Однако не известно, чтобы Сюань-цзан учился у них (см. [Тан Юнтун, 1982, с. 142]). Действительно, не вызывает ни малейшего сомнения то, что Сюань-цзан уже в первый период своей жизни, до путешествия в Индию, интересовался преимущественно виджнянавадинской и абхидхармической литературой, изучению и переводу которой он посвятил себя в дальнейшем. Однако он, конечно, был знаком и с праджняпарамитскими текстами (это отмечает и Тан Юнтун). Так, в *Биографии* в рассказе о начальном этапе путешествия Сюань-цзана, до его обучения в Индии, встречаются упоминания о том, что его приглашали для наставления в праджняпарамитских текстах. Так, в Лянчжоу Сюань-цзан, по просьбе монахов и мирян, давал наставления в *Праджняпарамита-сутре* (*Божо цзин* 般若經), а в царстве Гаочан, по просьбе правителя, объяснял сутру *Жэнь ван [божо] цзин* 仁王般若經⁴⁸ (см. [Beal, 1911, p. 12, 29]). Кроме того, во время путешествия он декламировал *Праджня-парамита-хридая-сутру* (*Божо синь цзин* 般若心經) [Ibid. p. 21]. Стоит также отметить, что впоследствии, уже после своего возвращения в Китай, Сюань-цзан перевел ряд праджняпарамитских сутр, в том числе огромную *Маха-праджняпарамита-сутру* (см. ниже).

После многих лет странствий, во время которых Сюань-цзан переезжал от одного учителя к другому, он приобрел обширные знания буддийской литературы, однако его не удовлетворяло то состояние, в котором находилось современное ему буддийское учение в Китае. Поэтому он решил отправиться на роди-

⁴⁸ Полное название: *Фо шо жэнь ван божо-боломи цзин* 佛說仁王般若波羅密經 [ТСД. Т. 8, № 245]. Об этом тексте см. [Conze, 1978, p. 75; Nanjio. N 17].

ну буддизма — в Индию. Вот как объясняется его намерение в *Биографии*: «Учитель Закона (Сюань-цзан) уже повсюду посетил разных учителей, полностью усвоил их наставления, тщательно изучил их принципы. [И он обнаружил, что] каждый [из них] следует учению [своей] школы. [Он] сверил священные книги [и увидел, что они] также имеют скрытые и явные различия. [Поэтому он] не знал, [за кем] следовать. Тогда [Сюань-цзан] поклялся [самому себе], что отправится на Запад, для того чтобы спросить о том, в чем он сомневается, а также добыть “Трактат о семнадцати ступенях [йоги]” (*Ши ци ди лунь* 十七地論), который ныне [называется] “Трактат о ступенях практики йоги” *Йогачарабхуми-шаstra*⁴⁹ 瑜伽師地論, чтобы разрешить все сомнения. Кроме того, [он] сказал: “Некогда Фа-сянь 法顯 и Чжи-янь 智嚴, первые люди своего времени, смогли [отправиться на] поиски Закона (учения Будды), [чтобы] дать наставления и принести пользу множеству живых существ. Разве можно допустить, чтобы не было [того, кто] равняется на [их] великие подвиги, а их высокая нравственность не имела последователей? Великий муж должен идти по их стопам”» [*Биография*, I, с. 222вб–8; *Deal*, 1914, p. 10]. Сюань-цзан нашел себе спутников и подал петицию двору, прося разрешить задуманное путешествие⁵⁰. Однако он получил официальное уведомление, не разрешавшее покидать пределы Китая. Все те, кто собирался отправиться вместе с ним, отказались от своих намерений, но Сюань-цзан не подчинился запрету и решил отправиться в путь в одиночку.

В восьмую луну третьего года периода Чжэньгуань 貞觀 629) (согласно *Биографии*) Сюань-цзан был готов отправиться в путь. Он ждал лишь благоприятного знамения для начала путешествия. Таким

⁴⁹ Или: «Трактат о ступенях учителей йоги» (= *Йогачарья-бхуми-шаstra*), если исходить из китайского варианта наименования этого текста, в котором вместо слова *чара* («практика») стоит *ачарья* («учитель»).

⁵⁰ В то время существовал официальный запрет покидать пределы Китая [*Биография*, I, с. 223аб–7; *Deal*, 1914, p. 12].

знаменем явился сон, в котором Сюань-цзану приснилось, что он поднялся на вершину горы Сумеру⁵¹ (см. [Биография, I, с. 222в16–23; Beal, 1914, с. 11]). Только после этого он пустился в путь. Ему было тогда двадцать шесть лет [Биография, I, с. 222в23; Beal, 1914, р. 11].

Покинув пределы танского Китая в районе заставы Юймэньгуань 玉門關⁵², Сюань-цзан двинулся по северной ветви так называемого Великого шелкового пути. Его путь был полон всевозможных трудностей и опасностей. Сюань-цзан пересекал обширные пустыни, где ему приходилось страдать от жажды и зноя, преодолевал высокие горные хребты, где он неоднократно попадал в сильные снежные бури. Не раз он сталкивался с разбойниками, и только необыкновенное самообладание и бесстрашие Сюань-цзана помогали ему избежать смерти⁵³. Впрочем, правители тех государств, которые миновал на своем пути Сюань-цзан, неизменно оказывали ему всяческую поддержку, снабжая его провиантом, теплой одеждой, различными ценностями, верительными грамотами, предоставляя в его распоряжение проводников и слуг. Такое расположение со стороны местных правителей объясняется в *Биографии* исключительно необыкновенными достоинствами самого Сюань-цзана. Однако не следует забывать, что почти все страны, через которые прошел Сюань-цзан, были буддийскими. Поэтому вполне вероятно, что эта доброжелательность — не преувеличение

⁵¹ *Сумеру* (*Меру*) — мифическая гора в буддийской сакральной географии, «центр мира»; само наименование и представления о ней были заимствованы из более древней индийской (брахманистской) космологии (подробнее см. [ЭА, III, с. 153–167; ЭА, IV, с. 128–129, 140–142, 252–264]).

⁵² На территории современной провинции Ганьсу.

⁵³ См., например, эпизод, когда судно, на котором Сюань-цзан плыл по Гангу, было захвачено пиратами, намеревавшимися принести его в жертву богине Дурге. Сюань-цзан погрузился в созерцание Майтреи на небе Тушита, в это время налетел ужасный вихрь, приведший разбойников в трепет. Узнав, кем был человек, которого они собирались убить, пираты раскаялись в своих преступных намерениях и даже приняли пять обетов буддиста-мирянина [Beal, 1914, р. 86–90].

биографа Сюань-цзана. Кроме того, можно предположить, что Сюань-цзан, передавая сопроводительные письма от одного правителя другому, фактически выполнял своего рода дипломатическую миссию.

Во время своего путешествия Сюань-цзан прошел через территории так называемого Восточного Туркестана (современный Синьцзян-уйгурский автономный район КНР), Средней Азии (современные Таджикистан и Узбекистан), современного Афганистана, Пакистана и Индии, побывав во многих государствах региона, в большинстве из которых в то время буддизм был господствующей идеологией. Впечатления, полученные Сюань-цзаном во время путешествия, были изложены в сочинении, озаглавленном «Записки о Западном крае, [составленные при] Великой Тан» (*Да Тан Си юй цзи* 大唐西域記; см. ДТСЮЦ), написанном еще при жизни Сюань-цзана⁵⁴, и впоследствии в большем или меньшем объеме вошли во все биографические работы о нем (см. [Биография, СюйГСЧ, цз. IV–V]). Эти тексты содержат ценные сведения по истории буддизма в странах Центральной Азии и в Индии в то время (629–645), а также географическую и даже этнографическую информацию по этому региону. И в *Биографии*, и в ДТСЮЦ рассказывается не только о тех местах, которые миновал на своем пути Сюань-цзан, но также о некоторых государствах, которые оказались вне маршрута его путешествия, но о которых он приобрел хоть какие-нибудь сведения.

Путешествие по Индии было для Сюань-цзана в первую очередь паломничеством — он стремился посетить все памятные места, так или иначе связанные с жизнью Будды Шакьямуни, а также других персонажей буддийской истории. Об этом свидетельствует и сам маршрут его путешествия, и обязательное упоминание обо всех священных местах буддизма, которые Сюань-цзану довелось посетить. Другая его цель со-

⁵⁴ Это сочинение было составлено Бянь-ци 辯機 по приказу императора. Возможно, Сюань-цзан вел путевой дневник, который мог лечь в основу ДТСЮЦ.

стояла в том, чтобы поучиться в известных монастырских образовательных центрах, а также приобрести рукописи оригинальных текстов. Эта сторона пребывания Сюань-цзана в Индии также нашла свое отражение и в ДТСЮЦ, и в его *Биографии*. Так как именно этот аспект особенно интересен, поскольку дает нам некоторое представление о формировании Сюань-цзана как переводчика и интерпретатора буддийских текстов, и в то же время он, с нашей точки зрения, не получил должного внимания со стороны исследователей, мы остановимся на нем здесь несколько подробнее.

В *Биографии* Сюань-цзана названо в общей сложности около тридцати различных текстов, которые он изучал во время своего пребывания в Индии. Вот их полный список (цифры в скобках указывают на то, сколько раз Сюань-цзан штудировал тот или иной текст; если цифры не указаны, значит, упоминание о том, что он изучал данное сочинение, встречается в *Биографии* только один раз; вопросительный знак после названия текста указывает на то, что реконструкция санскритского названия лишь вероятна):

1. *Вибхаша-шастра* (=Абхидхарма-маха-вибхаша-шастра) (Пишоша лунь 毘婆沙論 (Апидамо да пишоша лунь 阿毘達磨大毘婆沙論)) (3).

2. [Абхидхарма]-коша-шастра ([Апидамо] цзюйшэ лунь [Абхидхарма]俱舍論) (2).

3. [Абхидхарма]-ньяя-анусара-шастра ([Апидамо] шунь чжэн ли лунь [Абхидхарма]順正理論) (3).

4. *Хетувидья-* и *шабдавидья-шастры* (Инь-мин шэи-мин лунь 因明聲明論) — трактаты по логике и языкознанию (3).

5. *Шата-шастра* (Бай лунь 百論) (4).

6. *Шата-шастра-вайпуल्या(м)* (Гуан бай лунь 廣百論) (3).

7. *Абхидхарма-шастра*⁵⁵ (Дуй-фа лунь 對法論) (2).

⁵⁵ Согласно Дин Фубао, это — краткое название *Абхидхарма-самуччая-вьякхьяна-шастры* 阿毘達磨雜集論, комментария Стхираматы 安慧 к *Абхидхарма-самуччае* Асанги [ФЦ. Т.2, с. 2528а]. В

8. *Абхисама-прадипа-шастра* (*Абхидхармакоша-шастра-карика-вибхашья*) ([*Апидамо цзан*] *сянь цзун лунь* [阿毘達磨藏] 顯宗論).

9. *Ньяядвара-[тарака]-шастра* ([*Чжэн*] *ли мэнь лунь* [正] 理門論).

10. *Вибхаша саутрантиков* (*цзин бу* 經部) (*Пишоша лунь* 毘婆沙論).

11. *Таттвасатья-шастра сарвастивадинов* (*саподо бу* 薩婆多部) (*Дадо саньди шо лунь* 怛埵三弟鑠論 [*Бянь чжэнь лунь* 辯真論]).

12. [*Абхидхарма*]-*джняна-прастхана-шастра* ([*Апидамо*] *фа чжи лунь* [阿毘達磨] 發智論).

13. *Вибхаша Буддхадасы* (*Фоши Пишоша* 佛使毘婆沙).

14. *Бодхисаттва-питака-сутра* (*Пуса цзан цзин* 菩薩藏經).

15. *Йога-шастра* (=Йогачарабхуми-шастра) (*Юйцзя лунь* 瑜伽論 [*Юйцзя ши ди лунь* 瑜伽師地論]) (3).

16. *Пракарана-арьявача-шастра* ([*Арьядешана*]-*викхьяпана-шастра?*) (*Сянь ян [шэн цзяо]* лунь 顯揚 [聖教]論).

17. *Прамана-самуччая* (*Цзи лян лунь* 集量論) (3).

18. *Мадхьямака-шастра* (*Чжун лунь* 中論).

19. *Шатпадабхидхарма-шастры* (шесть шастр) (*Лю цзу апитань лунь* 六足阿毘曇論).

20. *Мулаабхидхарма*⁵⁶ школы махасангхика (*да чжун бу* 大眾部) (*Гэньбэнь апидамо лунь* 根本阿毘達磨論).

21. *Мулаабхидхарма* школы самматия (*чжэн лян бу* 正量部) (*Гэньбэнь апидамо лунь* 根本阿毘達磨論).

22. *Саддхарма-санграха-шастра* (?) школы самматия (*Шэ чжэн фа лунь* 攝正法論).

23. *Прасикша-сатья-шастра* (?) школы самматия (*Цзяо ши лунь* 教實論).

24. *Вэй ши цзюэ цзэ лунь* 唯識決擇論.

тибетских источниках этот комментарий приписывается авторству Джинапутры 最勝子 [Каталог Трипитаки. Т.1, с. 691].

⁵⁶ В тексте сказано: «...и другие шастры», однако, какие именно, не уточняется [Биография, IV, с. 2416; Veal, 1914, p. 137].

25. *И и ли лунь* 意義理論.

26. *Бу чжу не пань ши эр инь юань лунь* 不住涅槃十二因緣論.

27. [Махаяна]-сутра-аланкара-шастра ([Да чэн] чжуанянь цзин лунь [大乘] 莊嚴論).

28. «Книги брахманов» (*поломэнь шу* 婆羅門書).

29. «Индийская(-ие) книга(-и) на санскрите, называемая(-ые) “предсказания” (*вьякарана* ?)⁵⁷» (*иньду фань шу, мин вэй цзилунь* 印度梵書, 名爲記論).

Первое, что бросается в глаза при рассмотрении этого списка, — это почти полное отсутствие в нем текстов сутр и винаи. Конечно, это не означает того, что Сюань-цзан вовсе не изучал тексты, входящие в эти разделы канона, поскольку известно, что среди книг, которые он привез из Индии, было множество текстов сутр и винаи, а он не мог не ознакомиться с книгами, которые лично собирал в Индии. Однако данный перечень, вне всякого сомнения, показывает нам, что главное внимание Сюань-цзан уделял изучению буддийских философских трактатов — шастр. И здесь его интересы были очень широкими. Наиболее продолжительное время он уделил изучению текстов абхидхармы различных школ (по меньшей мере 17 текстов, два из которых — *Махавибхашу* и *Абхидхармакошу* — он штудировал по нескольку раз), трактатов йогачары (4 текста) и мадхьямики (3 текста), сочинениям по логике (хетувидья) (2 трактата Дигнаги (№ 9 и 17 списка)⁵⁸ и неназванный(-ые) трактат(-ы) (№ 4)⁵⁹). Кроме того, он читал также и небуддийские

⁵⁷ *Вьякарана* (*шоуцзи* 受記 (授記), *цзибе* 記別 (蒞)) — предсказания о достижении Просветления в будущем, которые Будда, по преданию, давал своим ученикам; одна из двенадцати (или, согласно другому варианту, девяти) жанровых разновидностей текстов в буддийском каноне (см., напр. [ФЦ. Т. 2, с. 1516, 1852, 1965]).

⁵⁸ С точки зрения «школьной» классификации сочинения Дигнаги относят к текстам йогачары, поскольку он считался представителем именно этой школы буддийской философии.

⁵⁹ По всей видимости, здесь имелись в виду небуддийские трактаты по логике, т.е. тексты школы ньяя. На это указывает то обстоятельство, что эти тексты по логике (хетувидья) названы в

тексты, в том числе сочинения по традиционному языкознанию (см. № 28, 29).

Как уже упоминалось выше, Сюань-цзан занимался в различных монастырских образовательных центрах Индии и у отдельных учителей. Одним из самых значительных центров, в котором ему довелось побывать и учиться, был буддийский университет Наланда (на территории государства Магадха)⁶⁰. Здесь Сюань-цзан в течение пяти лет изучал не только буддийские шастры, но также «брахманские книги» (по всей видимости, Веды и, возможно, тексты ортодоксальных религиозно-философских систем) и сочинения о санскрите, в том числе грамматику Панини (см. [Биография, III, с. 239а4 и далее; Beal, 1914, p. 121–122]).

Именно в Наланде Сюань-цзан смог прослушать лекции по *Йога[чарабхуми]-шастре* — тексту, ради которого, по признанию самого Сюань-цзана, он отправился в Индию. Эти лекции читал Шилабхадра (по-китайски Цзе Сянь 戒賢), по прозвищу «Сокровищница истинной дхармы» 正法藏, — в то время настоятель монастыря Наланда. Поскольку Шилабхадра, насколько известно, был учеником Дхармапалы (см. [ФЦ. Т. I, с. 1110а]), считается, что Сюань-цзан усвоил учение виджнянавады в интерпретации последнего (см., напр. [Takakusu, 1947, p. 83, 86]), подтверждением чего, возможно, является тот факт, что именно комментарий Дхармапалы к *Тримшике* Васубандху был взят Сюань-цзаном в качестве основного при составлении ЧВШЛ.

Сюань-цзан возвращался в Китай также через Центральную Азию, но уже по южному краю пустыни Такла-Макан. В девятнадцатом году периода Чжэньгуань (645), согласно *Биографии*, Сюань-цзан прибыл в Западную столицу тогдашнего Китая — город Чанъань. Он привез с собой множество буддийских

одном ряду с традиционными сочинениями филологического характера (шабдавидья).

⁶⁰ О пребывании Сюань-цзана в Наланде см. [Биография, III, с. 226в и далее, IV, с. 244б и далее; Beal, 1914, p. 105–113, 120–125, 153–169].

сакральных предметов — святые мощи (шарира), изваяния Будды, а также огромную коллекцию текстов — в общей сложности 657 книг в 520 футлярах (подробный список см. [Биография, VI, с. 2526, в; Veal, 1914, p. 213—214]). Вся эта коллекция была помещена в монастыре Хунфу-сы 弘福寺 в Чаньани. Затем Сюань-цзан отправился в Лоян, где он получил аудиенцию у императора Тай-цзуна. Император предоставил ему монастырь Хунфу-сы, где Сюань-цзан приступил к переводу буддийских текстов. В двадцать втором году периода Чжэнь-гуань (648) император Тай-цзун предоставил в распоряжение Сюань-цзана монастырь Цыэнь-сы 慈恩寺. Позже там была построена пагода специально для хранения текстов, привезенных Сюань-цзаном из Индии. На четвертом году периода Сянь-цин 顯慶 (659) Сюань-цзан вместе с монахами-переводчиками и своими учениками переселился в монастырь Юйхуа-сы 玉華寺. Здесь Сюань-цзан осуществил грандиозный (объемом в 600 цзюаней (букв. «свитков»)) перевод *Маха-праджняпарамита-сутры (Да божо-боломидо цзин 大般若波羅蜜多經)* [ТСД. Т. 5—7, № 220].

Сюань-цзан скончался тринадцатого числа десятой луны первого года Линь-дэ 麟德 (664) в возрасте 65 лет. Первоначально он был похоронен в Чаньани, но во втором году периода Цзунчжан 總章 (669) его останки по приказу императора были перенесены в построенную специально для этого пагоду в долине р. Фаньчуань 樊川 неподалеку от Чаньани.

1.2.2. Переводы Сюань-цзана

Согласно *Биографии*, Сюань-цзан выполнил переводы 74 текстов в 1335 цзюанях [Биография, X, с. 277а]. В этот список не входит ДТСЮЦ, поскольку это не перевод, а собственное сочинение Сюань-цзана — Бянь-ци. В *Кай юань ши-цзяо лу 開元釋教錄* — каталоге буддийских текстов, составленном в 730 г. Чжи-шэном 智昇, — перечислено 76 книг в 1347 цзюанях: 75 переводов в 1335 цзюанях и ДТСЮЦ в 12

цзюанях [КЮШЦЛ, с. 555628–561в24]. Все переводы Сюань-цзана дошли до нашего времени⁶¹.

Более половины всех переводов, выполненных Сюань-цзаном и его переводческой группой, составляют шастры (40 наименований) — в основном это трактаты абхидхармы, такие как *Абхидхармакоша* (30 цзюаней) [ТСД. Т.26, № 1558], *Абхидхарма-махавибхаша* (200 цзюаней) [ТСД. Т.27, № 1545], и виджнянавады, самый большой из которых — *Йогачарабхуми* (100 цзюаней) [ТСД. Т.30, № 1579]. Сутр несколько меньше (33 наименования) — в основном это короткие, объемом в одну цзюань тексты, но есть и значительные по объему, например колоссальный перевод *Маха-праджня-парамиты*, упоминавшийся выше.

Многие тексты, переведенные Сюань-цзаном, уже переводились до него, и даже несколько раз. Сам по себе этот факт не был чем-то из ряда вон выходящим в истории переводов буддийских текстов в Китае — многие переводчики брались за перевод тех текстов, которые уже были переведены их предшественниками. Однако для этого должны были быть какие-то причины. Основной причиной, побудившей Сюань-цзана сделать новые переводы некоторых текстов, очевидно, была его неудовлетворенность качеством существовавших переводов. Современники считали, что Сюань-цзан по-новому подходит к проблеме организации процесса перевода. Так, в СюйГСЧ об этом говорится следующее: «В предшествующие эпохи сутры переводили [следующим образом]. Вначале [текст] с индийского языка (санскрита, *фань юй* 梵語) переводился на китайский. Потом [порядок слов] переворачивали в соответствии с правилами китайского языка. Затем писцы смешивали и упорядочивали слова и фразы. Во время этой работы умножались пропуски и утрачивались целые слова. Ныне все, кто осуществляет перевод, следуют указаниям [Сюань]-цзана, [который] сам определяет смысл [переводимо-

⁶¹ Согласно Виттерну, 74 текста, т. е. столько же, сколько упомянуто в *Биографии* (см. [Wittern, WWW Database]).

го], и говорит как по написанному. Писцы записывают вслед за ним, так что тотчас можно развернуть [свиток] и любоваться. В текстах, переведенных древними мудрецами, [во времена] У и Вэй, в индийских [текстах] (*си фань* 西梵) большое значение придавалось словам и фразам. [Их] передавали буквально, заполняя [текст] нагромождениями [фраз]. Китайский текст (*тан вэнь* 唐文) становился очень громоздким. Поэтому допускалось, что составители [текста] (*чжуй гун* 綴工) занимают особое положение. Поэтому [для того, чтобы] понять значения слов, его, [т. е. текст], дополнительно сокращали. ...» [СюйГСЧ, IV, с. 455a24–63].

В этом фрагменте подчеркивается, что Сюань-цзан был не только организатором и руководителем переводческого «цеха», а именно в такой роли, согласно Дао-аню, выступали многие переводчики в прежние времена, но единственным переводчиком *par excellence*. И если раньше от так называемых «писцов» (*би жэнь* 筆人) зависело, каким в конечном счете будет перевод, то теперь их функции якобы свелись к чисто техническим. В этом, возможно, заключается некоторое преувеличение роли Сюань-цзана и понижение значения вклада его помощников в дело перевода. Однако Сюань-цзан, действительно, мог осуществлять больший контроль за деятельностью своих ассистентов по сравнению со многими своими предшественниками — иностранцами, которые зачастую не владели в достаточной степени китайским языком и тем более не были знакомы с тонкостями китайского литературного стиля. Он также выгодно отличался от тех китайцев, которые принимали участие в переводческой деятельности, не обладая знанием санскрита или какого-либо другого из индийских языков.

Как уже говорилось выше, именно переводы Сюань-цзана, получившие название «новых», явились определенным рубежом в истории деятельности по переводу буддийских текстов в Китае. Это объясняется в первую очередь новыми достижениями Сюань-цзана в сфере техники перевода.

Одним из этих достижений было введение новых принципов использования транскрипций санскритских слов. Речь идет о так называемых «пяти видах [слов, которые] не переводят», которые перечислены в *Фань-и мин и цзи* 翻譯名義集 [ТСД. Т.54, № 2131] Фа-юня 法雲 — санскритско-китайском глоссарии сунского времени: «Танский учитель Дхармы [Сюань]-цзан установил пять видов [слов, которые] не переводят. Первый: [слова, которые не переводят] по причине их тайного характера, например, дхарани (*толони* 陀羅尼). Второй: [слова, которые не переводят] по причине их многозначности, например, [слово] “Бхагаван” (*боцефань* 薄伽梵), [которое] имеет шесть значений. Третий: [слова, которые не переводят] по причине отсутствия [в Китае] того, [что они обозначают], например, “дерево Джамбу” (*яньцзин* (фу) шу 閻淨(浮)樹), [ведь] в Китае действительно нет такого дерева. Четвертый: [слова, которые не переводят], потому что так уже установилось с древних времен, например, [слово] “ану[тгара-самьяк-сам]бодхи” (*э(а)ноу*[*доло-саньямяо-сань*]пути 阿耨[多羅三藐三]菩提) ни в коем случае нельзя переводить, [потому что] уже давно, со времен [Кашьяпа] Матанги в употреблении санскритское произношение. Пятый: [слова, которые не переводят], потому что [сохранение их оригинального звучания] порождает благо, например, [слово] “праджня” (*божо* 般若) внушает почтение, а [первод] “мудрость” (*чжихуэй* 智慧) [рождает иллюзию] простоты [понимания]».

Другим достижением Сюань-цзана была унификация терминологического аппарата. В особенности это относится к терминологии переведенных им текстов логико-дискурсивного уровня — трактатов абхидхармы и виджнянавады, что можно проследить на материале выполненного им перевода *Абхидхармакоши* Васубандху (см. Комментарий и Приложения в ЭА, I, а также IAKB). Об этом также свидетельствуют терминологические соответствия в ЧВШЛ и в ЭА (см. Приложение в данной монографии).

Факты жизни Сюань-цзана, относящиеся как к периоду его ученичества в Китае, до путешествия в Индию, так и ко времени его пребывания в Индии и учебы в буддийском университете Наланды и у отдельных учителей, дают нам ясное представление о тех разделах буддийской литературы, изучение которой он считал для себя необходимым. На основании этих сведений можно сделать следующие выводы. Во-первых, Сюань-цзана в наибольшей степени интересовали шастры, т.е. тексты логико-дискурсивного уровня. Среди текстов, которые, согласно *Биографии*, изучал Сюань-цзан, сутры и виная упоминаются лишь несколько раз (см. выше). Во-вторых, философские интересы Сюань-цзана не ограничивались ни рамками махаянского направления, ни рамками буддизма вообще. Об этом прямо свидетельствуют как сведения об изучавшихся им «брахманских книгах» и текстах по традиционному санскритскому языкознанию, так и результаты его переводческой деятельности, в частности, его перевод трактата вайшешики *Дашана-дартха-шастра* (*Шэн цзун ши цзю и лунь* 勝宗十句義論 [ТСД. Т. 44, № 2138])⁶².

Далее, в корпусе переведенных Сюань-цзаном текстов основной объем (если исключить *Маха-праджня-парамита-сутру*, которая одна составляет 600 цзюаней) занимают философские трактаты — шастры. Среди них большую часть составляют трактаты абхидхармы и йогачары (виджнянавады). Как мы помним, одним из мотивов путешествия в Индию для Сюань-цзана было стремление добыть полный текст *Йогачарабхуми*. Это утверждение, а также другие сведения, содержащиеся в *Биографии*: о том, что Сюань-цзан три раза прослушал лекции Шилабхадры по *Йогачарабхуми* во время своего пребывания в Наланде, о том, что он штудировал *Махаянасанграху* (также один из базовых текстов йогачары) еще до своего па-

⁶² Авторство принадлежит Чандрамати (450–550 — согласно Фраувальнеру, 550–650 — согласно Накамуре) (см.: [Potter, 1974, с. 60]).

ломничества в Индию, и, наконец, сами результаты его переводческой деятельности, свидетельствуют, что особый интерес к системе философии йогачары, проявившийся у Сюань-цзана еще до путешествия в «Западный край», сохранился у него и во время пребывания в Индии и в последний период его жизни выразился в интенсивной работе по переводу на китайский язык текстов именно этой буддийской школы. Сюань-цзан перевел почти все фундаментальные трактаты этой школы, а также ряд сутр, относящихся к этому направлению буддизма Махаяны (прежде всего, *Сандхинирмочана-сутру* (*Цзе шэнь ми цзин* 解深密經) [ТСД. Т. 16, № 676]).

Вместе с тем, как мы уже знаем, Сюань-цзан еще в юности штудировал *Абхидхармакошу* и затем, в Индии, многие другие тексты абхидхармического направления. Он также перевел целый ряд абхидхармических текстов на китайский язык: как трактаты канонической абхидхармы сарвастивадинов (*Абхидхарма-джняна-прастхана-шастра* [ТСД. Т. 26, № 1544] и пять из шести *Шатпадабхидхарма-шастр* [ТСД. Т. 26, № 1536, 1537, 1539, 1540, 1542]), так и постканонические трактаты (*Маха-вибхаша-шастра* [ТСД. Т. 27, № 1545], *Абхидхармакоша-шастра* [ТСД. Т. 26, № 1558], *Абхидхарма-ньяя-анусара-шастра* [ТСД. Т. 26, № 1562] и *Абхисамая-прадипа-шастра* [ТСД. Т. 26, № 1563]).

Очевидно, Сюань-цзан стремился перевести все наиболее фундаментальные тексты йогачары и абхидхармы. Многие из текстов были переведены Сюань-цзаном впервые. Некоторые из текстов уже были переведены на китайский язык до Сюань-цзана, однако он выполнил повторные переводы. Сюань-цзаном также был переведен ряд текстов других направлений и школ буддийской философии: *Таркаджвала* (*Да чэн чжан чжэнь лунь* 大乘掌珍論) Бхававивеки (Бхавьи) [ТСД. Т. 30, № 1578] и *Шата-шастра-вайпуля* Арьядэвы [ТСД. Т. 30, № 1570]). Однако это были лишь единичные тексты, не дававшие полного представления о том или ином направлении буддийской религиозно-философской мысли.

На основании всего вышеизложенного можно предположить, что Сюань-цзан считал тексты абхидхармического (хинаянского) направления (речь идет, прежде всего, о сарвастиваде (вайбхашике)), во-первых, обязательным предметом изучения для всякого ученого буддиста и, во-вторых, необходимым фундаментом для освоения философии йогачары (виджнянавады)⁵³.

⁵³ Справедливости ради следует отметить, что Сюань-цзан не был первым буддистом в Китае, кто придерживался такой точки зрения. Парамартха, с именем которого связан начальный этап распространения идей йогачары в Китае, выполнил первый перевод ЭА на китайский язык (см. выше). Васубандху приписывается авторство как ЭА, так и нескольких базовых текстов йогачары (в том числе *Тримшики*). По-видимому, ни Парамартха, ни Сюань-цзан не сомневались в том, что эти сочинения были написаны одним и тем же человеком. Хотя они знали о том, что первое сочинение — хинаянское, а вторые — махаянские, они вполне могли видеть определенную связь между ними — по крайней мере, постольку, поскольку они считались плодами творчества одного и того же мыслителя.

Глава 2
ЧЭН ВЭЙ ШИ ЛУНЬ
В ТРАДИЦИИ ШКОЛЫ ФАСЯН

2.1. КРАТКИЙ ОЧЕРК ИСТОРИИ ШКОЛЫ ФАСЯН.
ТЕКСТЫ ШКОЛЫ ФАСЯН
(СУТРЫ, ШАСТРЫ, КОММЕНТАРИИ)

2.1.1. О термине «школа» (цзун)
в истории китайского буддизма

Прежде чем перейти к рассказу о школе фасян, на наш взгляд, необходимо, хотя бы кратко, затронуть вопрос о том, что такое «школа»¹ в истории китайского буддизма.

Прежде всего следует отметить, что в китайских текстах, посвященных буддизму, встречается несколько терминов, которые могут переводиться как «школа» (или «секта»): бу 部, цзун 宗 и пай 派. Слово бу имеет следующие словарные значения: «часть», «раздел», «отдел», «департамент», «подразделение» [БКРС, II, с. 776]. Также встречается сочетание бу-чжи 部執. Слово чжи имеет значения: «держат в руках», «брать», «ведать», «блюсти», «соблюдать», «упорствовать в...» [БКРС, IV, с. 581], отсюда — «держаться [чего-либо] (например, какого-либо мнения)», «придерживаться [чего-либо] (каких-либо взглядов)», «следовать [чему-либо] (каким-либо принципам)». Таким образом, данный китайский термин можно буквально перевести как «ответвление [буддизма]», «направление [в буддизме]», чему вполне соответствует термин «школа»². Слово пай имеет

¹ Термин, утвердившийся в отечественной и зарубежной буддологической литературе, хотя термин «секта» в специальных работах также иногда встречается.

² Слово «секта», в его буквальном переводе, еще ближе по смыслу китайскому слову бу, однако использование этого слова в качестве термина применительно к буддизму нежелательно в силу того, что, во-первых, слово «секта» является ценностно окрашенным (как нечто в конечном счете негативное) и, во-вторых, оно слишком тесно связано с историей христианства. Причем послед-

значения: «рукав [реки]», «приток» (исходные) и отсюда — «партия», «фракция», «группа», «секта», «школа» [БКРС, III, с. 871]. В обоих случаях под термином «школа» подразумевается в первую очередь отдельное религиозно-философское направление, существовавшее в рамках буддизма, реже — «школа» как самостоятельный религиозно-социальный институт. Следует отметить, что в китайской историографии терминами *бу* и *пай* обычно обозначаются школы и направления индийского буддизма, тогда как для китайских буддийских школ, как правило, используется термин *цзун*.

Слово *цзун* имеет следующие словарные значения: «род», «семья», «ветвь родства», «родня», «глава рода», «предок», «основатель», «законный наследник», «старший в роде», «храм предков», «таблица с именами предка», «жертвоприношение (например, предкам)», и (по-видимому, производные) «главная часть», «основа» и «течение», «школа», «учение», «секта» [БКРС, IV, с. 789] (см. также сочетания [Там же, с. 789—790]). Представляется вполне очевидным, что термин *цзун* тесно связан с идеями рода, генеалогии, наследования. Это основное и, по-видимому, этимологическое значение слова *цзун* напрямую связано с его терминологическим значением «школа (течение, учение, секта) [в буддизме]». Очевидно, данное слово подразумевало идею наследования (преемственности) того или иного учения. Не случайно в китайской буддийской историографии (как традиционной, так и современной) всегда уделялось особое внимание линиям преемственности от одного патриарха (*цзу* 祖) к другому. Слово *цзу* имеет значения: «предок», «праотец», «дед», «отец», «родоначальник», «основатель (например, династии)» [БКРС, II, 273]. В принципе в самом применении (перенесении) терминов родства к социальным объединениям иного

нее замечание касается не только термина, но и типа религиозной организации, им обозначаемого, поскольку этот тип был выделен на основе изучения именно христианства.

типа³ — религиозным течениям — нет ничего специфически китайского, например, в христианской традиции священника также называют «отцом», а главу церкви (в православии) — «патриархом». Однако стоит обратить внимание на то, что такое понимание «школы», как «линии преемственности» от одного буддийского наставника к другому, связано со способом сохранения и передачи того или иного учения и в конечном счете со специфической моделью религиозной организации.

Итак, под термином *цзун*, в узком смысле, первоначально, по-видимому, подразумевалось не только конкретное религиозно-философское учение (или/и особая практика), но и линия передачи, связывающая несколько поколений буддийских мыслителей. Когда же идет речь об индийском буддизме, то под понятием «школа», соответствующим термину *вада* (сарвасти-вада, шунья-вада, и т. д.), в буддологической литературе понимается, как правило, определенная религиозно-философская система, а не собственно «линия передачи»⁴. Хотя некоторые буддологи используют также термин «учительская традиция», весьма удачно, на наш взгляд, характеризующий описываемый феномен (например, см. [Андросов, 1990, с. 137]). Конечно, термин «школа», если речь идет о философии, всегда указывает на наследование рядом мыслителей определенной системы идей — в этом смысле говорится о «школе Платона» или «школе Аристотеля». Так что здесь речь идет в основном об оттенках смысла того или иного термина. В случае китайского буддизма термин «школа» (*цзун*) всегда указывает на «линию преемственности» от одного буддийского наставника к другому. Поэтому он используется

³ Ср. также принятие общего фамильного знака *ши* 釋 (сокращение от одного из имен Будды — Шакьямуни — по-китайски *Шицзямуни* 釋迦牟尼) всеми буддийскими монахами в Китае (обычай, установленный Дао-анем).

⁴ Вопрос о «линиях передачи» чаще поднимается, когда речь идет о буддийском тантризме (ваджраяне), для которого было в высшей степени характерным представление о необходимости передачи учения, посвящений и практик непосредственно от учителя ученику.

весьма широко, им обозначаются не только «крупные» религиозно-философские направления в буддизме, но и различные ответвления, субтрадиции. Говоря попросту, если был авторитетный буддийский наставник и у него были последователи, которым он «передавал» какое-то учение (совсем не обязательно представлявшее собой философскую систему в строгом смысле слова), то зачастую этого было уже достаточно, чтобы говорить о *цзун*. И это следует иметь в виду при изучении истории буддийских школ в Китае.

Что же «наследовали» адепты той или иной китайской буддийской школы?

В истории буддизма в Китае возникновение многих школ (*цзун*), особенно ранних, было связано с появлением какого-либо нового индийского текста (текстов), который, будучи переведенным, становился объектом изучения. Появлялся учитель (учителя), который давал свои толкования на данное сочинение (в некоторых случаях в качестве первого такого толкователя выступал сам переводчик). Текст, вызвавший устойчивый интерес в среде китайских образованных буддистов, порождал экзегетическую традицию. Такая традиция истолкования какого-либо текста (или группы текстов), передававшаяся от учителя к ученику, получала наименование «школа» (*цзун*). Так возникли некоторые ранние школы китайского буддизма: дилунь 地論宗 (школа «Трактата о ступенях [йогической практики]») ⁵, питань 毘曇宗 (школа Абхидхармы) ⁶, непань 涅槃宗 (школа Нирвана-

⁵ *Дашабхумика-сутра-шастра* (*Ши ди цзин лунь* 十地經論), автором считается Васубандху, перевод выполнен Бодхиручи (*Путтилючжи* 菩提流支), Ратнамати (Лэнамоти 勒那摩提) и другими в начале VI в. (Северная Вэй (386–534)), в 12 цзюанях [ТСД. Т. 26, № 1522].

⁶ От китайского *Апитань* 阿毘曇. Это наименование, в отличие от предшествующего, может указывать не на один текст, а на ряд абхидхармистских трактатов. Среди наиболее ранних переводов можно назвать *Самьюктабхидхарма-хридая-шастру* (*Цза апитань синь лунь* 雜阿毘曇心論), автором считается Дхарматрата, один из теоретиков школы Сарвастивада, переводчик — Сангхавармана (Сэнцзябамо 僧伽跋摩), династия Лю Сун (420–479), перевод выполнен между 423 и 442 г., 1 цзюань [ТСД. Т. 28, № 1552].

[сутры])⁷, шэлунь 攝論宗 (школа [Махаяна]-санграха-шастры)⁸, чэнши 成實宗 (школа Сатьясиддхи-шастры)⁹. Буддийские наставники этих школ первое время, по-видимому, в основном давали устные толкования на тот или иной текст. Однако появлялись и экзегетические сочинения — комментарии к индийским текстам. Не стоит думать, что в них полностью отсутствовало какое-либо новое содержание. Ведь в традиционных культурах комментариев, бывший одним из распространенных жанров религиозно-философской литературы, зачастую выступал в качестве формы выражения собственных теоретических воззрений толкователя.

2.1.2. Сюань-цзан — основатель школы фсян (вэйши). Замысел Сюань-цзана

Теперь обратимся снова к источникам, повествующим о периоде ученичества Сюань-цзана. Как уже было сказано, до своего путешествия в Индию Сюань-цзан изучал *Нирвана-сутру*, *Махаянасанграха-шастру*, *Абхидхарма-джняна-прастхана-шастру*, *Абхидхармакоша-шастру*, *Самьюктабхидхарма-хридая-шастру*, *Сатьясиддхи-шастру*. Вот, собственно, базовые тексты всех вышеупомянутых школ, за исключением школы дилунь. Кроме того, о некоторых из учителей Сюань-цзана известно, что они были

⁷ *Непань цзин* 涅槃經. Существуют три варианта на китайском языке: (1) *Да бонепань цзин* 大般涅槃經, перевод Дхармакшемы (Таньучань 曇無讖, Таньмочань 曇摩讖), Северная Лян (V в., перевод был выполнен в 414–421 гг.), в 40 цзюанях [ТСД. Т. 12, № 374]; (2) То же название, перевод Хуэй-яня 慧嚴 и др., династия Лю Сун, в 36 цзюанях [ТСД. Т. 12, № 375]; (3) *Фо шо да нихуань цзин* 佛說大泥洹經, перевод Буддхабхадры (Фотобатоло 佛馱(陀)跋陀羅) и Фа-сяня, перевод выполнен в Восточная Цзинь (317–420), в 6 цзюанях [ТСД. Т. 12, № 376]. В китайской буддийской традиции переводы Дхармакшемы и Хуэй-яня и других нередко именуются как «северный текст» и «южный текст» соответственно.

⁸ Перевод Парамартхи, см. 1.1.6.

⁹ *Сатьясиддхи-шастра* (Чэн ши лунь 成實論), автором считается Хариварман, перевод Кумарадживы, в 16 цзюанях [ТСД. Т. 32, № 1646].

преемниками определенных экзегетических традиций. Так, Хуэй-сю учился у Дао-ни, который, в свою очередь, был учеником Парамартхи (см. [Тан Юнтун, 1982, с. 141–142]). Чисто гипотетически можно предположить, что Сюань-цзан мог бы остановиться на изучении и комментировании какого-то из этих текстов в русле какой-либо из известных ему традиций интерпретации, став, таким образом, представителем соответствующей «школы» (*цзун*). Однако вместо этого он отправляется в Индию для продолжения обучения. Выше (в гл. 1) уже приводился фрагмент из *Биографии*, где объясняется стремление Сюань-цзана посетить Индию. Там, в частности, говорилось: «Учитель Закона (Сюань-цзан) уже повсюду посетил разных учителей, полностью усвоил их наставления, тщательно изучил их принципы. [И он обнаружил, что] каждый [из них] следует учению [своей] школы (*гэ шань цзун ту* 各擅宗塗)¹⁰. [Он] сверил священные книги [и увидел, что они] также имеют скрытые и явные различия¹¹. [Поэтому он] не знал, [за кем] следовать» [*Биография*, I, с. 222в6–8; Veal, 1914, p. 10]. Очевидно, что Сюань-цзана не удовлетворяло то образование, которое он смог получить в Китае. Чем же это объяснялось?

Причины неудовлетворенности образованием, полученным Сюань-цзаном на родине, отчасти объяснены в *Биографии* (написанной, кстати сказать, одним из учеников Сюань-цзана). Однако, на наш взгляд, на этом вопросе (особенности организации буддийского образования, характерные для Китая времен Сюань-цзана) следует остановиться особо, поскольку он является ключевым как для характеристики такого феномена в истории китайского буддизма, как институционализируемая «школа», так и для понимания замысла Сюань-цзана.

¹⁰ Здесь иероглиф *цзун* 宗, переводимый нами как «школа», возможно, указывает на «линию преемственности».

¹¹ Возможно, здесь имеются в виду расхождения между списками одного и того же сочинения.

Некоторое представление о том, как было организовано буддийское образование в Китае, нам также дают сочинения, в которых рассказывается о первом периоде жизни Сюань-цзана, периоде ученичества, которое проходило в постоянных странствиях от одного буддийского наставника к другому. Как уже отмечалось выше, в Китае был распространен подобный способ получения буддийского образования, получивший название «путешествия для учебы». Учителя, которых посещал обучающийся (в данном случае Сюань-цзан), были знатоками того или иного текста (иногда — нескольких текстов), по которому они давали своего рода лекции (наставления). Эти лекции, очевидно, не были включены в какую-то образовательную программу, рассчитанную на получение слушателем более или менее систематического образования, в противном случае какая-то информация об этом содержалась бы в рассматриваемых источниках. Кроме того, если бы такая программа существовала, обучающийся (Сюань-цзан) должен был бы прослушать полный образовательный курс, прежде чем отправляться к другому учителю, как это было на самом деле, причем зачастую для того, чтобы прослушать в очередной раз лекции по одному и тому же тексту (см. выше).

Надо сказать, что в Индии также существовала практика обучения у какого-то отдельного учителя, по крайней мере, об этом свидетельствуют те же тексты, повествующие о пребывании Сюань-цзана в Индии. Однако там были и буддийские монастырские университеты, такие как Наланда, где Сюань-цзан учился пять лет. В число текстов, изучавшихся в Наланде, входили не только определенные буддийские трактаты, как «узкошкольные», так и базовые, но также трактаты (учебники) по логике, языкознанию и «брахманские тексты». Следовательно, монахи, обучавшиеся в Наланде, получали фундаментальное образование как по специальным буддийским предметам, так и по общеобразовательным дисциплинам, а также знали литературу и учения *тиртхиков* («тиртхиками» индийские буддисты называли представителей всех прочих религиозно-философских учений).

Насколько известно, подобных образовательных институтов в Китае не было. Вполне естественно, что в китайских буддийских монастырях не изучались брахманские тексты. В Китае «общеобразовательные» предметы, естественно, были представлены китайскими классическими книгами (такими, как конфуцианское *Пятиканоние*, древнедаосские *Лао-цзы* и *Чжуан-цзы*), которые просто обязан был знать всякий образованный китаец. Знание этих книг было необходимо для китайских буддистов в том числе для участия в полемике с адептами местных учений. Что касается языкознания как самостоятельной дисциплины, то его просто не существовало в Китае в таком развитии, как в Индии (в значительной степени это было связано с различиями в языковом строе китайского языка и санскрита). Индийские же работы по языкознанию большинству китайских буддистов не были известны, поскольку они знакомились с буддийским учением по китайским переводам индийских текстов, хотя, разумеется, всякий китайский образованный буддист изучал специальную буддийскую лексику. Китайским буддистам почти не была знакома индийская логика, по крайней мере, они проявляли к ней мало интереса до появления переводов Сюаньцзана (хотя, надо сказать, что и позже немногие китайские буддисты посвящали себя исследованию логических трактатов). В то же время китайцы очень много внимания уделяли изучению сутр (в особенности махаянских), создавая многочисленные комментарии к ним.

В Китае, для того чтобы получить более широкое буддийское образование, необходимо было путешествовать по монастырям и храмам, от одного учителя к другому. Однако в отсутствие буддийских образовательных институций, подобных университету в Наланде, такое образование неизбежно было обречено на фрагментарность. Оно позволяло оперировать буддийскими понятиями, но зачастую не давало возможности вскрыть исходную семантику технических терминов и, следовательно, получить адекватное представление о какой-либо из индобуддийских философских систем.

Кроме того, следует особо отметить то обстоятельство, что соотношение текстов сутр и шастр, существовавшее в рамках индубуддийской традиции, по-видимому, не вполне осознавалось многими китайскими буддистами. Именно поэтому в Китае возникли школы, учения которых основывались на той или иной из махаянских сутр (*Нирвана-сутра* — школа непань, *Лотосовая сутра* — школа тяньтай 天台宗, *Аватамсака-сутра* — школа хуаянь 華嚴宗). При этом, в отличие от индийских саутрантиков, которые, насколько известно, отвергали *канонический статус* третьего раздела Трипитаки — Абхидхармы (см. [Буддийский взгляд на мир, с. 53]), китайские школы, как правило, вообще не принимали во внимание методические различия между текстами сутр и шастр, воспринимая первые как достаточный источник для теоретических построений. Стоит отметить тот парадоксальный факт, что именно последнему обстоятельству, по-видимому, были обязаны своим существованием некоторые из наиболее «китаизированных», согласно общепринятому мнению, буддийских школ в Китае (такие, как тяньтай и хуаянь).

Вспомним, что некоторые буддийские наставники, у которых учился Сюань-цзан (а также многие другие как в предшествующий, так и в последующий периоды истории китайского буддизма), читали лекции по сутрам, излагающим общемахаянские доктрины, но не дающим экспозиции какой-либо из самостоятельных религиозно-философских школ Махаяны, существовавших в Индии. По-видимому, это совершенно не смущало ни китайских учителей Сюань-цзана, ни большинство китайских буддистов. Однако Сюань-цзан был как раз тем, кто должен был отчетливо осознавать это обстоятельство, в особенности после его паломничества в Индию.

Необходимо указать на еще один момент, важный как для выяснения судеб индийских религиозно-философских систем, в том числе виджнянавады, в Китае, так и вообще для понимания истории формирования китайского буддизма. Речь идет о различном контексте — культурном, идеологическом и религи-

озно-философском, в котором существовали буддийские школы в этих странах. В частности, в Индии контекст был обусловлен идеологическим противостоянием между буддизмом и брахманизмом, а также конкуренцией между различными школами в рамках самого буддизма. В Китае контекст был совершенно другим. Здесь главными соперниками-визави буддизма были конфуцианство и даосизм; диалог между буддизмом и автохтонными китайскими традициями существенным образом отличался от того, что имел место в Индии. В Индии соперничество буддизма и брахманизма принимало форму философской полемики между отдельными школами этих двух религиозных течений. Индийские соперники буддизма — прежде всего, брахманистские религиозно-философские школы (даршаны) санкхья и вайшешика — почти не были известны в Китае. Сюань-цзан был одним из немногих китайских буддистов, кто хорошо знал о вышеназванном противостоянии благодаря своему путешествию в Индию. Согласно *Биографии*, во время своего пребывания в Наланде он даже сам участвовал в диспуте с представителем одной из небуддийских школ¹², в котором одержал победу [*Биография*, IV, с. 245a16 и далее; Beal, 1911, p. 161–164], а также написал работу в 1600 шлоках на санскрите (*По э цзянь лунь 破惡見論*) — опровержение сочинения некоего хинаяниста, направленного против Махаяны [*Биография*, IV, с. 245в9–11; Beal, 1911, p. 165]. Но даже если эти сообщения недостоверны, есть другие свидетельства понимания Сюань-цзаном значения идеологического противостояния между различными религиозно-философскими школами в Индии — на-

¹² В *Биографии* он назван последователем локаяты (*шунь-ши вай дао 順世外道*), однако там же он именуется «брахманом» (что, конечно, может указывать просто на его сословное происхождение), и, кроме того, в ходе диспута, как он описан в *Биографии*, Сюань-цзан дает развернутую критику санкхьи [*Биография*, IV, с. 24564–27; Beal, 1911, p. 161]. Так что, возможно, здесь авторами жизнеописания Сюань-цзана была допущена ошибка, и соперником Сюань-цзана в диспуте (если таковой имел место в действительности) был представитель школы санкхья.

пример, выполненный им перевод одного из сочинений школы вайшешика (см. 1.2.2).

На наш взгляд, замысел Сюань-цзана по его возвращении из Индии состоял в том, чтобы адекватно (как в смысле качества переводов, так и в отношении полноты источников) представить, во-первых, литературу школы виджнянавада (йогачара) и, во-вторых, литературу по абхидхарме (прежде всего, сарвастивадинской) и логике. Последнее объяснялось, по-видимому, не только интересом к абхидхармическим текстам, который проявился у Сюань-цзана еще до поездки в Индию, но и осознанием им того, что изучение данной литературы необходимо: а) для более глубокого понимания философии виджнянавады (йогачары) и б) для получения систематического буддийского образования. Однако это отнюдь не означало, что Сюань-цзан пытался, или хотя бы планировал, создать в Китае буддийский образовательный институт, подобный университету в Наланде. Во всяком случае, если даже выдвинуть такую гипотезу, то придется констатировать, что у нас нет достаточных доказательств в ее пользу. Деятельность Сюань-цзана не изменила институциональных особенностей буддийского образования в Китае. Однако благодаря его переводческой работе китайским ученым-буддистам стали доступны как новые тексты, так и новые переводы и интерпретации ранее уже известных.

О том, какие тексты были переведены Сюань-цзаном, кратко уже говорилось выше. Основной корпус переводов составляли тексты виджнянавады (йогачары) и вайбхашики (сарвастивады). Соответственно среди учеников Сюань-цзана выделились те, кто специализировался в изучении текстов одного из этих направлений; при этом те, кто занимались виджнянавадой, изучали преимущественно *Чэн вэй ши лунь* (ЧВШЛ), те же, кто интересовались текстами вайбхашики, штудировали в первую очередь *Абхидхармакошу* (ЭА). Что касается двух трактатов по хетувидье (логическому учению), переведенных Сюань-цзаном, то, судя по тому, что у всех более или менее выдающихся учеников Сюань-цзана были собственные комментарии к этим трактатам, логика

была обязательным предметом для изучения в школе Сюань-цзана.

Итак, не все из учеников Сюань-цзана уделяли основное внимание текстам виджнянавады. Таким образом, если мы используем такое выражение, как «школа Сюань-цзана», то, в широком смысле, оно не обязательно указывает на виджнянаваду (виджняптиматраваду) (*вэйши цзун* 唯識宗, «школа виджняптиматры»). Нередко авторы, пишущие о китайском буддизме, рассказывая о школе фасын, упоминают и о тех учениках Сюань-цзана, которые занимались изучением ЭА. В принципе в буддологической литературе тех из китайских буддистов, кто занимался изучением ЭА, традиционно относят к школе *цзюйшэ цзун* (俱舍宗, «школа [Абхидхарма]коши»). Хотя первый перевод ЭА на китайский язык был выполнен еще Парамартхой (известно, что Сюань-цзан слушал лекции по ЭА до своего путешествия в Индию), обычно термин *цзюйшэ цзун* указывает на учеников Сюань-цзана Пу-гуана и Фа-бао, специализировавшихся в изучении ЭА и создавших свои комментарии к этому тексту. Так случилось, что это направление уже в танскую эпоху попало в Японию, где некоторое время существовало как отдельная школа (*куся-сю*) (см. [Игнатович, 1987, с. 207–216]), и с тех пор в японских работах по истории буддизма всегда рассматривается как самостоятельная школа (см., напр. [Takakusu, 1947, p. 57–73]). Система, экспозиция которой дана в ЭА, действительно отлична от виджнянавады, представленной в ЧВШЛ. И поэтому не случайно, что некоторые из учеников Сюань-цзана специально занимались ее исследованием. Вместе с тем не стоит забывать о том, что Сюань-цзан, начиная со времени своего ученичества в Китае и затем в Индии, в равной степени занимался изучением текстов вайбхашики и виджнянавады, и его переводческая деятельность также была посвящена в основном этим двум направлениям буддийской мысли.

Тот факт, что ученики Сюань-цзана изучали преимущественно тексты того или иного из этих двух направлений, должен быть истолкован именно как

специализация сродни той, что может существовать в любой исследовательской группе, участники которой занимаются изучением и интерпретацией разных религиозно-философских текстов. Следует также отметить, что многие из учеников Сюань-цзана, ставшие впоследствии авторами комментариев к текстам, переведенным их учителем, сами принимали активное участие в переводческой работе в качестве писцов, корректоров или даже редакторов. Важно также то, что Сюань-цзан, по-видимому, не только переводил, в узком смысле слова, но и сразу же истолковывал переводимое, т.е. истолкование и интерпретация были органическими составляющими переводческой работы. Участие в деятельности переводческого цеха для учеников Сюань-цзана не было лишь технической работой; одновременно они знакомились с теми терминами и понятиями, которые им встречались в процессе их работы. Поэтому уже на этой стадии возникала специализация в изучении того или иного текста. И нет никаких оснований предполагать, что Сюань-цзан каким-то образом противился этой специализации.

По-видимому, Сюань-цзан считал, что учение ЭА не столько противоречит ЧВШЛ, сколько дополняет его, или, во всяком случае, что изучение ЭА необходимо для более глубокого понимания виджнянавады. И здесь нужно отметить очень важный момент. Ведь если изучение Сюань-цзаном некоторых текстов виджнянавады и вайбхашики (сарвастивады) до поездки в Индию можно было бы объяснить его субъективным интересом к этим двум направлениям буддийской мысли, то после путешествия в Индию, особенно же после длительного обучения в Наланде, он мог бы изменить свое мнение по поводу взаимоотношения этих двух систем. Однако этого не произошло. Напротив, в Индии он продолжал активно штудировать тексты вайбхашики (сарвастивады) и впоследствии, уже вернувшись в Китай, выполнил переводы многих из них. Причем ряд текстов, в том числе ЭА, он перевел заново, хотя к тому времени уже существовали переводы Парамартхи¹³. По-видимому, ему

¹³ Здесь можно вспомнить, что Кумараджива также сделал

было необходимо показать преемственность в учениях и терминологии текстов этих религиозно-философских школ. В каком-то смысле Сюань-цзан выполнил и историко-философскую работу, но собственных сочинений такого рода у него не было. Здесь также нужно отметить, что некоторые базовые тексты виджнянавады, такие как *Тримшика* и *Вимшатика*, приписываются Васубандху; он же считается автором ЭА. Сегодня принадлежность этих трактатов авторству одного и того же человека оспаривается некоторыми буддологами (см. 2.2.1). Однако нет никаких оснований сомневаться в том, что Сюань-цзан, так же как и индийские буддисты того времени, считал все эти сочинения плодами творчества одного автора.

2.1.3. Ученики и последователи Сюань-цзана. Комментарии к ЧВШЛ

Итак, в «школе Сюань-цзана» возникло несколько герменевтических субтрадиций. Основной из них считается традиция Куй-цзи, который сосредоточился в своей деятельности на комментировании и истолковании ЧВШЛ. Собственно, термин «фасян цзун» обычно связывают именно с этой традицией.

Куй-цзи, наверное, самый знаменитый из учеников Сюань-цзана (список учеников см. [Тан Юнтун, 1982, с. 145–148]). Иногда даже говорят, что подлинным основателем школы фасян был именно он. Это, конечно, зависит от того, как понимать термин «школа фасян», но даже в том случае, если трактовать его узко, как обозначающий традицию, основанную на комментариях Куй-цзи к ЧВШЛ, то и в таком случае первым в этой линии преемственности по праву должен считаться Сюань-цзан, так как без разъяснений, полученных от него Куй-цзи, детальное комментирование последним виджнянавадинских текстов едва ли было бы возможным.

новые переводы нескольких сутр праджняпарамитского класса, уже переведившихся до него. Возможно, что он также руководствовался желанием представить китайскому читателю переводы праджняпарамитских сутр и трактатов мадхьямики, выполненные в одном «стиле», с использованием одинаковых эквивалентов технических терминов. Хотя, конечно, у него могли быть и другие мотивы.

Куй-цзи 窺基 (см. [СунГСЧ, IV, с. 7256–726в5; Тан Юнтун, 1982, с. 148–151]) родился в пятом году периода Чжэнь-гуань танского Тай-цзуна (631 или 632). Его фамилия в миру — Юйчи 尉遲. Во всех сравнительно ранних записях его называют Дачэн-цзи 大乘基, или просто Цзи 基, поскольку первый иероглиф его имени был табуирован. Впервые же имя Куй-цзи встречается в КЮШЦЛ. Его второе имя (*цзы* 字) — Хун-дао 洪道 (или 弘道) (см. [СунГСЧ, IV, с. 726б18–24; Тан Юнтун, 1982, с. 148]). В китайских буддийских историографических текстах его также часто именуют Цзынь даши 慈恩大師¹⁴, по названию монастыря, в котором он жил, начиная со времени обучения у Сюань-цзана. Известно, что в девятилетнем возрасте Куй-цзи осиротел. По достижении 17 лет (в 22-м году Чжэнь-гуань — 648) он поступил в монастырь [СунГСЧ, IV, с. 725в8–10]. В ШЯ рассказывается, что Куй-цзи встретил Сюань-цзана и, исполнившись чувства глубокого почтения к учителю, пригласил его к правителю (*зуну*) княжества Э (Ао) 鄂國公, который приходился Куй-цзи дядей и, по-видимому, был его опекуном. Гун подал прошение императору и получил высочайший указ, разрешавший Куй-цзи покинуть семью и стать монахом. Куй-цзи принял постриг у самого Сюань-цзана. Вначале Куй-цзи жил в монастыре Хунфу-сы 弘福寺 (или, согласно СунГСЧ, Гуанфу-сы 廣福寺), затем вместе со своим учителем переселился в монастырь Цзынь-сы [СунГСЧ, IV, с. 725в12]. Он принимал участие в работе переводческой группы Сюань-цзана. Сам Куй-цзи написал очень много сочинений, в основном комментариев к виджнянавадинским трактатам, за что получил прозвище «автора ста комментариев» (*бай шу лунь чжу* 百疏論主, или *бай бэнь шу чжу* 百本疏主). Куй-цзи скончался в 13-й день 11-й луны первого года правления под девизом Юн-чунь (682) в монастыре Цзынь-сы; тогда ему исполнился 51 год.

¹⁴ Даши — букв. «Великий учитель».

Известны наименования 48 сочинений, которые приписываются Куй-цзи. Из них к настоящему времени сохранилось 28 (список см. [Тан Юнтун, 1982, с. 148–150]). Причем 4 работы из этих 28, согласно исследованиям японских буддологов, в действительности не являются сочинениями Куй-цзи (см. [Тан Юнтун, 1982, с. 150]). К. Виттерн в своей базе данных указывает 24 сочинения (см. [Wittern, WWW Database]), в число которых входят три текста из вышеупомянутых четырех, принадлежность которых авторству Куй-цзи подвергается сомнению.

Среди сочинений Куй-цзи большую часть составляют комментарии к текстам виджнянавады. Из них четыре — комментарии к ЧВШЛ. Это: 1) *Чэн вэй ши лунь шу цзи* 成唯識論述記, 20 цзюаней [ТСД. Т. 43, № 1830] (далее — ШЦ); 2) *Чэн вэй ши лунь чжан чжун шу яо* 成唯識論掌中樞要, 4 цзюаня [ТСД. Т. 43, № 1831] (далее — ШЯ); 3) *Чэн вэй ши лунь ляо цзянь* 成唯識論料簡, 2 цзюаня [ДД. Т. 76, с. 927]; 4) *Чэн вэй ши лунь бе чао* 成唯識論別抄, 10 цзюаней, в настоящее время существует 4 цзюаня (1, 5, 9 и 10) [ДД. Т. 77, с. 866]. Уже из одного этого видно, что ЧВШЛ был важнейшим текстом школы.

О процессе работы над переводом ЧВШЛ рассказывается в ШЯ. Там, в частности, говорится: «В начале работы [по составлению ЧВШЛ] десять комментариев были переведены по-отдельности. Четыре человека — [Шэнь]-фан, [Цзя]-шан, [Пу]-гуан и [Куй]-цзи — работали вместе, [они] осуществляли литературную обработку [текста] (*жунь ши* 潤飾), записывали [перевод под диктовку Сюань-цзана] (*чжи би* 執筆), вычитывали текст (*цзянь вэнь* 檢文), редактировали комментарии (*цзуань и* 纂義). С самого начала для [каждого] была определена [его] сфера компетенции, каждый имел свою задачу» [ШЯ, I, с. 608629–в2] (ср. [СунГСЧ, IV, с. 725в17–23]). Здесь, по-видимому, имелось в виду, что в процессе перевода каждого из десяти комментариев Шэнь-фан осуществлял литературную обработку текста, Цзя-шан записывал, Пу-гуан вычитывал, Куй-цзи редактировал текст [Тан Юнтун, 1982, с. 150]. Однако, согласно ШЯ, по про-

шествии нескольких дней работы Куй-цзи попросил у Сюань-цзана разрешить ему отойти от этой работы. Сюань-цзан настойчиво расспрашивал его о причинах такой просьбы, и тогда Куй-цзи ответил, что он хотел бы принять участие в компилировании десяти комментариев. Он сказал: «К тому же несколько мудрецов (т.е. индийские комментаторы ЧВШЛ. — П.Л.) создавали [эти комментарии]; каждый [из них] прославился в “Пяти Индиях”. Хотя тексты полностью (или: в полном комплекте) сохранились на пальмовых листьях, но комментарий не подготовлен в виде одной книги. Устремления и взгляды у каждого [из авторов] различны, и тому, кто получит [эти отдельные комментарии], будет не на что опереться. Кроме того, с течением времени люди становятся все более слабыми [интеллектуально], приказания понуждают [их], милости [вводят их] в заблуждения. [Они] исследуют расхождения между отдельными [комментариями] (или: расхождения в несущественных вопросах) и неверно понимают [учение в целом], цепляются за специфические [для данного комментатора] идеи и с трудом постигают [общий смысл]. Прошу [Вас, Учитель,] сопоставить расхождения в речениях всех [толкователей] и объединить [эти комментарии] в одну книгу. Верно определите истинное и ложное, установите совершенный принцип (т.е. нормативное учение. — П.Л.)» [ШЯ, I, с. 608в8–13]. Через некоторое время Сюань-цзан согласился с предложением Куй-цзи. Таким образом, согласно ШЯ, фактически получается, что именно Куй-цзи принадлежит идея объединения десяти комментариев к *Тримшике* в виде одной книги. Нужно, правда, сказать, что ШЯ — сочинение самого Куй-цзи, так что в этом рассказе (если мы его правильно понимаем), возможно, содержится некоторое преувеличение.

Сведения о ЧВШЛ есть в КЮШЦЛ; там, в частности, сказано, что этот текст записывался Куй-цзи под диктовку и что он был переведен в четвертом году Сянь-цин (659) [КЮШЦЛ, VIII, с. 556в] (см. также [Тан Юнтун, 1982, с. 150–151]). Тан Юнтун отмечает, что до этого года Куй-цзи ни разу не участвовал в

такой работе, тогда как другие ученики Сюань-цзана уже неоднократно записывали тексты под диктовку своего учителя. После этого Сюань-цзан перевел еще 11 книг, и Куй-цзи четыре раза выполнял работу писца. Тан Юнтун делает предположение, что именно в этом году Сюань-цзан стал уделять Куй-цзи особое внимание, возможной причиной которого были успехи последнего в работе по составлению ЧВШЛ [Тан Юнтун, 1982, с. 151].

В СунГСЧ, в «Жизнеописании Куй-цзи» (*Куй-цзи чжуань* 窺基傳), говорится, что во время перевода ЧВШЛ Куй-цзи не хотел, чтобы обязанности были разделены между четырьмя учениками Сюань-цзана (здесь, по-видимому, имеются в виду Шэнь-фан, Цзяшан, Пу-гуан и он сам), и попросил учителя поручить эту работу ему одному [СунГСЧ, IV, с. 725в17–23; Тан Юнтун, 1982, с. 151]. По мнению Тан Юнтуна, это утверждение в СунГСЧ происходит из ошибочного истолкования ШЯ [Тан Юнтун, 1982, с. 151]. В СунГСЧ также сообщается, что во время переводческой работы Юань-цэ, другой известный ученик Сюань-цзана, тайно подслушал учение ЧВШЛ, а затем написал свой комментарий к этому тексту и первым стал давать наставления по нему. Куй-цзи якобы был обижен этим, и тогда Сюань-цзан преподавал ему логическое учение (*иньмин* 因明, *хетувидья*), чтобы тем самым утешить его [СунГСЧ, IV, с. 725в24–29; Тан Юнтун, 1982, с. 151]. По мнению Тан Юнтуна, весь этот рассказ — сильное преувеличение. Во-первых, «логическое учение не было впервые введенным, а также не один Куй-цзи обрел его тайну»¹⁵, так что

¹⁵ Два трактата по логике (*Инь мин жу чжэн ли лунь* 因明入正理論 (Nyāya-praveśa) [ТСД. Т. 32, № 1630] Шанкарасвамина и *Инь мин чжэн ли мэнь лунь* 因明正理門論本 (Nyāya-dvāra, другое название — Nyāya-mukha) [ТСД. Т. 32, № 1628]) Дигнаги уже были переведены Сюань-цзаном ранее, до перевода ЧВШЛ. Люй Цай 呂才 в шестом году Юань-хуэй (655), т.е. за пять лет до четвертого года Сянь-цин, когда был переведен ЧВШЛ, написал сочинение *Инь мин чжу цзе ли по и ту* 因明注解立破義圖, посвященное логическому учению, представленному в переводах Сюань-цзана [Тан Юнтун, 1982, с. 151].

утверждение о том, что логику Сюань-цзан «преподал Куй-цзи, чтобы утешить его, совершенно лишено смысла» [Тан Юнтун, 1982, с. 151]. Во-вторых, «история о том, как Юань-цэ “подкупил слугу и тайно подслушивал”, наивна и смешна», поскольку Сюань-цзан не делал тайны из тех текстов, которые переводил, но, наоборот, открыто пропагандировал их учения [Там же]. И в-третьих, в «Послесловии к ЧВШЛ» (*Чэн вэй ши лунь хоу сюй* 成唯識論後序), написанном Шэнь Сюань-мином 沈玄明, рассказывается о том, что Куй-цзи «выделил его [ЧВШЛ] ведущие идеи, выявил его структуру, составил построчные комментарии [к тексту], передал его [Сюань-цзана] последующее учение (т.е. устные толкования к ЧВШЛ. — П.Л.)», и ничего не говорится об истории с Юань-цэ [Там же].

По мнению Тан Юнтуна, причиной появления истории о «подслушивании Юань-цэ» было то фактическое обстоятельство, что учения последнего и Куй-цзи (т.е. их интерпретации ЧВШЛ) различались, а их ученики враждовали между собой, автором же этого слуха стал ученик Куй-цзи, опиравшийся на слова ШЯ [Тан Юнтун, 1982, с. 151]. Соглашаясь в принципе с доводами Тан Юнтуна, добавим к этому, что какая-то обида на Юань-цэ со стороны самого Куй-цзи все же могла иметь место.

Из сказанного выше понятно, что Юань-цэ также выбрал основным предметом своих штудий виджнянавадинские тексты. Прижизненное имя этого буддийского монаха содержало табуированный иероглиф (*хуэй Вэнь-я* 諱文雅). Поэтому в исторических текстах используется его второе имя (*цзы*) — Юань-цэ 圓測 (по-корейски Вон-цык)¹⁶. Сообщается, что он был внуком правителя Корейского государства Силла 新羅國. Юань-цэ родился приблизительно в 8-м году периода Да-е суйского Ян-ди (612); таким образом, он был старше Куй-цзи на 20 лет. Вначале он учился у

¹⁶ Поскольку большую часть жизни, вплоть до своей кончины, он прожил в Китае и поэтому упоминается обычно при рассмотрении истории китайского буддизма, мы используем здесь китайское чтение его имени.

буддийских наставников Чана 常 и Бяня 辯. В период Чжэнь-гуань он стал монахом. Известно, что он проштудировал *Абхидхарму*, *Сатьясиддхи*, *Кошу*, *Вибхашу* и другие трактаты, а также другие сочинения и комментарии. Затем он стал учеником Сюань-цзана. Юань-цэ написал немало комментариев. В период правления императрицы У-цзэ-тянь он принимал участие в работе переводческих групп, жил в монастыре Симин-сы 西明寺 (откуда его другое имя — Симин фаши 西明法師¹⁷). Юань-цэ давал наставления по ЧВШЛ, а также читал лекции по *Аватамсака-сутре*. Он скончался в первом году под девизом правления Вань-суй-гун-тянь (696), тогда ему было 84 года. Приведенные выше сведения почерпнуты из сунской мемориальной надписи (*та мин* 塔銘) [Тан Юнтун, 1982, с. 151–152], а также из СунГСЧ [СунГСЧ, IV, с. 72764–14].

Сегодня известны названия 14 произведений Юань-цэ, из которых сохранились только три: *Цзе шэнь ми цзин шу* 解深密經疏, 10 цзюаней (сохранилась дуньхуанская рукопись) [ДД. Т. 34, с. 581], *Жэнь ван цзин шу* 仁王經疏, 3 цзюаня [ТСД. Т. 33, № 1708], *Бо жо син цзин цзань* 般若心經贊, 1 цзюань [ТСД. Т. 33, № 1711] (список всех сочинений см. [Тан Юнтун, 1982, с. 152]). Два из его сочинений, судя по названиям, были связаны с ЧВШЛ (*Вэй ши лунь шу* 唯識論疏, 10 цзюаней, и *Чэн вэй ши лунь бе чжан* 成唯識論別章, 3 цзюаня). Оба они не сохранились.

Тан Юнтун констатирует, что школа вэйши («только-сознавания») разделилась на два направления — Куй-цзи и Юань-цэ [Тан Юнтун, 1982, с. 152]. Более эксплицитно это можно выразить следующим образом: в истолковании и комментировании текстов виджнянавады в целом и ЧВШЛ в особенности выделились две субтрадиции, обе основанные на интерпретации этого учения, данной Сюань-цзаном. Одна из них стала магистральной, главной. Представители этой субтрадиции — ученики Куй-цзи — по-видимому, стремились показать неправомочность, «неле-

¹⁷ Фаши — букв. «Учитель Закона (Дхармы)».

гитимность» другой субтрадиции, чем и объясняется в первую очередь упоминание эпизода с «подслушиванием Юань-цэ». К сожалению, большая часть сочинений Юань-цэ не сохранилась, поэтому едва ли возможно установить достоверно, что лежало в основе этого разделения: действительно кардинально различные интерпретации Куй-цзи и Юань-цэ или их личные амбиции. Во всяком случае, термины «школа вэйши» (*вэйши цзун*) и «школа фасян» (*фасян цзун*), взятые в узком смысле, обычно указывают на субтрадицию Куй-цзи, представленную его собственными сочинениями и сочинениями его учеников, причем большинство этих текстов дошло до настоящего времени.

Однако прежде чем говорить о последователях Куй-цзи, расскажем кратко о других учениках Сюань-цзана. Прежде всего, нужно отметить Пу-гуана и Фабао, специализировавшихся на изучении ЭА и, таким образом, представлявших «традицию *Абхидхармакоши*» в школе Сюань-цзана.

Известно, что Пу-гуан 普光 (см. [СунГСЧ, IV, с. 727а4–18; Тан Юнтун, 1982, с. 153]) много раз записывал тексты под диктовку Сюань-цзана (25 раз, согласно Тан Юнтуну [Тан Юнтун, 1982, с. 151]). Он написал несколько сочинений, среди которых самое значительное — *Цзюйшэ лунь цзи* 俱舍論記 («Комментарий к [Абхидхарма]коше»), 30 цзюаней [ТСД. Т.41, № 1821], который также часто назывался сокращенно *Гуан цзи* («Комментарий Гуана») 光記. В СунГСЧ говорится, что Сюань-цзан тайно передал Пу-гуану множество устных толкований западноиндийских сарвастивадинов, полученных им в Индии [СунГСЧ, IV, с. 727а10–11]. Судя по обширнейшим разъяснениям, данным в *Гуан цзи*, Пу-гуан должен был использовать толкования Сюань-цзана, который делился знаниями, полученными в Индии. Таково мнение Тан Юнтуна, однако он считает утверждение о тайном характере этих разъяснений ошибкой авторов СунГСЧ, неправильно истолковавших одно из высказываний самого Пу-гуана в первом цзюане *Гуан цзи* (подробнее см. [Тан Юнтун, 1982, с. 153]). Сохра-

нилось еще одно сочинение Пу-гуана, также посвященное ЭА, — *Цзюйшэ лунь фа цзун юань* 俱舍論法宗源, 1 цз. [ДД. Т. 83, с. 765].

Фа-бао 法寶 (см. [СунГСЧ, IV, с. 727a19–63; Тан Юнтун, 1982, с. 153]), как уже было сказано выше, также специализировался на изучении ЭА. Он написал свой комментарий к этому трактату, называющийся *Цзюйшэ лунь шу* 俱舍論疏 («Комментарий к [Абхидхарма]коше»), 30 цзюаней [ТСД. Т. 41, №1822], именуемый также *Бао шу* 寶疏 («Комментарий Бао»). Сохранилась еще часть одного из его произведений — *Ичэн фашэн (син?) цзюцзин лунь* — 乘法勝究竟論, третий цзюань [ДД. Т. 95, с. 742]. Еще одно его сочинение известно только по названию. Первоначально Фа-бао был учеником Сюань-цзана. Позже, в годы Чан-ань (701–704), он принимал участие в работе переводческой группы И-цзина, одного из самых знаменитых переводчиков буддийских текстов в Китае, жившего после Сюань-цзана.

Еще один ученик Сюань-цзана, занимавшийся изучением ЭА, — Шэнь-тай 神泰. Известно, что он был одним из двенадцати монахов, призванных Тай-цзуном для редактирования текстов, которые перевел Сюань-цзан. До этого он был шрамана (монахом) обители Пуцзи-сы 普濟寺 в Пучжоу 蒲州 [Тан Юнтун, 1982, с. 153]. Он написал комментарий к ЭА — *Цзюйшэ лунь шу* 俱舍論疏, 30 цзюаней (в настоящее время сохранилось 7 цзюаней: 1, 2, 4, 5, 6, 7, 17) [ДД. Т. 83, с. 553]. Шэнь-тай также занимался логикой, сохранился его комментарий к *Ньяя-мукхе* — *Ли мэн лунь шуцзи* 理門論述記, 1 цзюань [ТСД. Т. 44, №1839]. Что касается остальных его восьми сочинений, то известны лишь их названия. Все они — комментарии к текстам, переведенным Сюань-цзаном (в основном виджнянавадинским) (см. [Тан Юнтун, 1982, с. 153]).

У Сюань-цзана учился знаменитый корейский буддийский мыслитель и комментатор Юань-сяо 元曉 (по-корейски Вон-хё) (617–686) (см. [СунГСЧ, IV, с. 730a6–629; Тан Юнтун, 1982, с. 154]). Им было на-

писано около 40 сочинений, из которых на сегодняшний день сохранилось 17 ([Тан Юнтун, 1982, с. 154], 23 — DEABT). Вон-хё отличался очень широкими интересами. Его сочинения включают комментарии ко многим авторитетным в Китае текстам: трактатам виджнянавады и мадхьямики, к трактату *Да чэн ци синь лунь* 大乘起信論 (*Махаяна-шраддхотпада-шастра*), ко многим махаянским сутрам (таким, как *Аватамсака*, *Нирвана*, *Ваджрасамадхи* и др.).

Выше, когда говорилось о процессе работы над переводом ЧВШЛ, наряду с Пу-гуаном и Куй-цзи упоминались также Шэнь-фан и Цзя-шан. Эти два ученика Сюань-цзана прославились значительно менее, чем Куй-цзи и Пу-гуан. О Шэнь-фане 神昉 известно, что он первоначально жил в монастыре Фа-хай-сы 法海寺. Он был одним из двенадцати монахов, призванных Тай-цзуном для редактирования переводов Сюань-цзана. В каталогах перечисляется ряд его сочинений, среди которых два комментария к ЧВШЛ, которые не сохранились к настоящему времени. Ему также принадлежало сочинение *Ши лунь цзин чао* 十輪經抄, которое, по мнению Тан Юнтуна, содержало идеи сань цзе цзяо 三階教 [Тан Юнтун, 1982, с. 154]¹⁸.

О Цзя-шане 嘉尚 в СунГСЧ [СунГСЧ, IV, с. 728611–29] сообщается, что он изучал *Йогачарабхуми-шастру*, *Буддабхуми-шастру*, ЧВШЛ и другие трактаты. Когда Сюань-цзан переводил *Махапраджня-парамита-сутру*, Цзя-шан редактировал текст, а когда Сюань-цзан заболел, Цзя-шан по его просьбе составил каталог переведенных текстов. В годы правления императрицы У-цзэ-тянь он также принимал участие в работе переводческой группы. В СунГСЧ сказано, что Цзя-шан был автором многих сочинений, в том числе комментариев. Однако его работы не сохранились и даже не упоминаются в ка-

¹⁸ В своем предположении Тан Юнтун опирается на сохранившееся предисловие к этому сочинению, написанное самим Шэнь-фаном [Тан Юнтун, 1982, с. 154]. Сань цзе цзяо (букв. «учение о трех уровнях (ступенях)») — буддийское движение, идеологом которого считается Синь-син 信行 (540–594).

талогох буддийских текстов (см. [Тан Юнтун, 1982, с. 154]).

Среди учеников Сюань-цзана был также Цзин-май 靖邁 (см. [СунГСЧ, IV, с. 727в18–728а3; Тан Юнтун, 1982, с. 154]) из монастыря Фуцзюй-сы 福聚寺 в Цзянь-чжоу 簡州. Известно, что он первоначально был призван императором на редакторскую работу в помощь Сюань-цзану в монастырь Хунфу-сы, затем принимал участие в работе переводческой группы в Юйхуа-гуне 玉華宮 и других местах. Ему приписываются двенадцать сочинений (см. [Тан Юнтун, 1982, с. 154–155], из которых сохранились два: *Гу цзинь и цзин ту цзи* 古今譯經圖記, 4 цзюаня [ТСД. Т. 55, № 2151] и *Божо синь цзин шу* 般若心經疏, 1 цзюань [ДД. Т. 41, с. 425].

Как уже говорилось выше, ученики Сюань-цзана штудировали логические трактаты, переведенные их наставником (в основном *Ньяя-правешу* (*Инь мин жу чжэн ли лунь*)). Многие из них составили свои комментарии к этим сочинениям. Наиболее известный из них принадлежит Куй-цзи — *Инь мин жу чжэн ли лунь шу* 因明入正理論疏 [ТСД. Т. 44, № 1840], иногда именуемый сокращенно *Да шу* 大疏 («*Большой комментарий*»). Известно, что Шэнь-тай, Цзин-май, Вонхё, Юань-цэ, Мин-цзюэ 明覺, Сюань-ин 玄應, Сюань-фань 玄范, Ли-шэ 利涉, Цзин-янь 淨眼 также написали свои комментарии к логическим трактатам, переведенным Сюань-цзаном (см. [Тан Юнтун, 1982, с. 153]).

Обратимся теперь к следующим поколениям мыслителей школы фасян, представленным в первую очередь учениками Куй-цзи. Наиболее известным из них был Хуэй-чжао 慧沼 (см. [СунГСЧ, IV, с. 728в1–14; Тан Юнтун, 1982, с. 155]) из Цзычжоу 淄州, живший в монастыре Даюнь-сы 大云寺. Известно, что когда Бодхиручи 菩提流志 переводил сутру *Да бао цзи цзин* 大寶積經 [ТСД. Т. 11, № 310], Хуэй-чжао выполнял редактирование текста. Хуэй-чжао также принимал участие в работе переводческой группы И-цина. Известны названия 19 сочинений Хуэй-

чжао. Среди них — толкования к *Ньяя-правеше* и ко многим махаянским сутрам, таким как *Саддхармапундарика*, *Нирвана*, *Ваджраччхедика-праджня-парамита*, *Жэнь ван цзин*¹⁹ (не сохранились), а также дополнение к сочинению Куй-цзи *Фа юань и линь чжан* — *Фа юань и линь чжан бу цюэ чжан 法苑義林章補闕章*, 8 цзюаней [ДД. Т. 98, с. 1] (сохранились цзюани 4, 7, 8) (полный список сочинений Хуэй-чжао см. [Тан Юнтун, 1982, с. 155–156]). Хуэй-чжао также написал комментарий к ЧВШЛ — *Чэн вэй ши лунь ляо и дэн 成唯識論了義燈*, 13 цзюаней [ТСД. Т. 43, № 1832]²⁰. В этом сочинении он, в частности, полемизирует с трактовками учения ЧВШЛ, дававшимися Юань-цэ и его учеником Дао-чжэном 道證. Дао-чжэну принадлежало сочинение *Чэн вэй ши лунь яо цзи 成唯識論要集* в 14 цзюанях (в настоящее время утрачено). Другим последователем Юань-цэ был Тайсянь 太賢, который написал работу *Чэн вэй ши лунь сюэ цзи 成唯識論學記* в 8 цзюанях [ДД. Т. 80, с. 1] (см. [Тан Юнтун, 1982, с. 155]).

И-чжун 義忠 (см. [СунГСЧ, IV, с. 729в4–730а5; Тан Юнтун, 1982, с. 156]), шрамана из монастыря Цы-энь-сы, учился у Хуэй-чжао и у самого Куй-цзи. Он написал ряд сочинений, среди которых: *Чэн вэй ши лунь цзуань яо 成唯識論纂要* и *Чэн вэй ши лунь чао 成唯識論鈔*, каждое в 30 цзюанях (по-видимому, не сохранились)²¹. Учениками Хуэй-чжао были Дао-и и Чжи-чжоу. Дао-и 道邑 принадлежит сочинение *Чэн вэй ши лунь и юнь 成唯識論義蘊*, 5 цзюаней [ДД.

¹⁹ По-видимому, имеется в виду сутра *Жэнь-ван божо боломи цзин 仁王般若波羅蜜經* («Сутра праджня-парамиты о благожелательном царе»), перевод Кумарадживы, в 2 цзюанях [ТСД. Т. 8, № 245]. Существует также текст *Жэнь-ван ху го божо боломи цзин 仁王護國般若波羅蜜經*, перевод Бу-куна, в 2 цзюанях [Там же, № 246].

²⁰ В ТСД в имени автора используется другой иероглиф: Хуэй-чжао 惠沼.

²¹ Здесь и далее указание на то, что сочинение не сохранилось, означает, что оно не было обнаружено нами в наиболее полных собраниях китайских буддийских текстов, к которым бы обращались.

Т. 78, с. 763]. Чжи-чжоу 智周 был автором множества сочинений, среди которых комментариев к ЧВШЛ — *Чэн вэй ши лунь янь ми* 成唯識論演秘, 14 цзюаней [ТСД. Т. 43, № 1833] и толкования к комментариям ЧВШЛ, написанным Куй-цзи и Хуэй-чжао, — *Чэн вэй ши лунь чжан чжун шу яо цзи* 成唯識論掌中樞要記, 2 цзюаня [ДД. Т. 78, с. 100] и *Чэн вэй ши лунь ляо и дэн цзи* 成唯識論了義燈記, 2 цзюаня [ДД. Т. 78, с. 409], а также построчный комментарий к *Йогачарья-бхуми-шастре* — *Юйцзя лунь шу* 瑜伽論疏 (не сохранился(?)), комментарии к *Ньяя-правеше* и к сочинению Куй-цзи *Фа юань и линь чжан* — *Фа юань и линь чжан цзюэ цзэ цзи* 法苑義林章抉擇記 [ДД. Т. 98, с. 83] (список сочинений Чжи-чжоу см. [Тан Юнтун, 1982, с. 156–157]).

Далее нужно упомянуть о шрамане Жу-ли 如理, который был учеником Хуэй-чжао или Чжи-чжоу (см. [Тан Юнтун, 1982, с. 157]). У него было две работы, посвященные ЧВШЛ, — *Чэн вэй ши лунь и янь* 成唯識論疏義演, 26 цзюаней [ДД. Т. 79, с. 1] и *Чэн вэй ши лунь янь ми ши* 成唯識論演秘釋 [ДД. Т. 79, с. 859] (сохранился первый цзюань) — толкование к комментарию Чжи-чжоу.

Современником Чжи-чжоу и Жу-ли (первая половина VIII в.) был Дао-инь 道胤 (см. [СунГСЧ, V, с. 734615–735a25; Тан Юнтун, 1982, с. 157]), живший в чаньяньском монастыре Цинлун-сы 青龍寺. Известно, что он читал лекции по *Йогачарья-бхуми-шастре*, ЧВШЛ, *Ньяя-правеше*, *Бай фа мин мэн лунь* 百法明門論 [ТСД. Т. 31, № 1614] и другим трактатам. Среди его сочинений было *Вэй ши шу* 唯識疏, 6 цзюаней (не сохранилось).

Тан Юнтун констатирует, что после Дао-иня о школе фасян нет почти никакой информации [Тан Юнтун, 1982, с. 157]. Однако он упоминает ряд буддийских мыслителей, обращавшихся в своем творчестве к концепциям этой школы. Среди них был знаменитый Цзун-ми 宗密, живший в конце периода Тан, который, согласно СунГСЧ, написал *Вэй ши шу чао* 唯識疏鈔 (не сохранилось) (см. [СунГСЧ, VI,

с. 742a5–6; Тан Юнтун, 1982, с. 157)). В эпоху Пяти Династий Янь-хуэй 彦暉 (см. [СунГСЧ, VII, с. 74665–в3; Тан Юнтун, 1982, с. 157]) читал лекции по *Ньяя-правеше*, *Бай фа лунь*; ему принадлежит *Инь мин хуа тай чао* 因明滑臺鈔 (не сохранилось (?)). Были и другие буддийские деятели, изучавшие некоторые тексты школы фасян, однако, по мнению Тан Юнтуна, «все это — незначительные факты, которые показывают только, что в то время учение фасян не было полностью забыто» [Тан Юнтун, 1982, с. 157].

Что касается субтрадиции, связанной с изучением ЭА, то она после Пу-гуана, Фа-бао и Фа-тая также не сразу прекратилась. И после них некоторые буддийские монахи занимались преимущественно изучением ЭА. Одним из них был Юань-хуэй 圓暉 (см. [СунГСЧ, IV, с. 734a11–22; Тан Юнтун, 1982, с. 157]). Он написал *Цзюйшэ лунь сун шу* 俱舍論頌疏, в 30 цзюаней [ТСД. Т. 41, № 1823]. Согласно СунГСЧ, комментарий Юань-хуэя пользовался широкой известностью среди его современников. Тогда же Чун-и 崇廩 (см. [СунГСЧ, IV, с. 734a20; Тан Юнтун, 1982, с. 157]) написал *Цзинь хуа чао* 金華鈔 (не сохранилось (?)), где давал свои толкования к сочинению Юань-хуэя. Позже были Хуэй-хуэй 慧暉 и Дунь-линь 遁麟 (см. [Тан Юнтун, 1982, с. 157]), которые написали толкования к сочинению Юань-хуэя: *Цзюйшэ лунь сун шу и чао* 俱舍論頌疏義鈔, 6 цзюаней [ДД. Т. 83, с. 801] и *Цзюйшэ лунь сун шу цзи* 俱舍論頌疏記, 29 цзюаней [ДД. Т. 86, с. 197] соответственно. Во времена танского Сянь-цзуна (начало IX в.) Шэнь-цин 神清 (см. [СунГСЧ, VI, с. 740v17–741a24; Тан Юнтун, 1982, с. 157]) написал сочинение *Цзюйшэ и чао* 俱舍義鈔, в нескольких цзюанях (не сохранилось). В конце периода Тан и при Пяти Династиях были и другие буддийские мыслители, изучавшие ЭА, однако их идеи, по-видимому, не оказали существенного влияния на современников.

Подведем некоторый итог всему вышеизложенному. Школа фасян (вэйши) возникла в результате «перенесения» идей одной из ведущих махаянских религиозно-философских традиций — виджнянавады

(йогачары) — на китайскую «почву». Первоначально это «перенесение» осуществлялось посредством перевода базовых текстов виджнянавады, выполненного Сюань-цзаном. Затем его ученики приступили к истолкованию текстов, переведенных их учителем. Особое внимание они уделяли ЧВШЛ — своду десяти индийских комментариев к базовому виджнянавадинскому трактату — *Тримшике*, авторство которого приписывалось Васубандху. Собственное творчество китайских представителей школы фасян фокусировалось на изучении и истолковании ЧВШЛ. Кроме того, представители школы придавали большое значение изучению двух логических трактатов, также переведенных Сюань-цзаном. Некоторые ученики Сюань-цзана посвятили себя исследованию и истолкованию *Абхидхармакоши* (ЭА). Со временем эти исследования стали интерпретироваться в Китае как отдельная традиция — *цзюйшэ цзун*.

Итак, Сюань-цзан стал основателем двух экзегетических традиций, первая из которых получила наименование *вэйши* (*фасян*) и представляла собой не что иное, как «виджнянаваду в Китае» (в одном из вариантов рецепции идей этой школы), вторая же стала именоваться *цзюйшэ* и была «абхидхармой в Китае». Необходимо отметить, что хотя Сюань-цзан не оставил сколько-нибудь значительных собственных сочинений, однако основателем школы нужно считать именно его, поскольку он, во-первых, перевел все базовые тексты (а перевод текстов такого рода уже включает в себя герменевтическую работу) и, во-вторых, дал устные пояснения к переведенным сочинениям, которые Куй-цзи и другие его ученики использовали при составлении комментариев.

2.1.4. Вопрос о названии школы («фасян», «вэйши»)

Отдельного рассмотрения заслуживает вопрос о названии школы. Как в отечественных, так и в зарубежных (западных, китайских и японских) буддологических работах школа чаще всего именуется «фасян цзун» («школа признаков (или проявлений) дхарм»). Другое встречающееся наименование школы —

«вэйши цзун» («школа только-сознания»). Что касается этого последнего названия, то нужно сказать, что его смысл и происхождение вполне очевидны, поскольку «только-сознание» (санскр. *виджняпти-матра*) — одно из фундаментальных понятий школы, которое, кроме того, встречается в названии базового текста — *Чэн вэй ши лунь*. Однако наименование «фасян», которое в буддологической литературе встречается чаще, чем «вэйши», требует более подробного объяснения, которое авторами, употребляющими этот термин, дается довольно редко. Так, А.Н. Игнатович, ссылаясь на популярную японскую работу конца XIX в.²², говорит, что наименование «фасян» (яп. «хоссо», санскр. «дхармалакшана») происходит от названия главы в «Сутре о понимании глубокой тайны» (*Сандхинирмочана-сутра*) [Игнатович, 1987, с. 218]. Действительно, в этой сутре, переведенной Сюань-цзаном, есть глава, которая называется «Глава о признаках всех дхарм» (*ице фа сян тинь* 一切法相品) (см. [ТСД. Т. 16, № 677])²³. Однако выбор названия главы одного из авторитетных текстов для наименования школы представляется несколько странным. Кроме того, хотя выражение *фа сян* часто встречается в текстах школы, ее базовое учение состоит в том, что все дхармы, помимо тех, что входят в классы дхарм сознания (*читта, синь* 心) и дхарм явлений сознания (*чайтасика, син-со* 心所), не существуют (как реальные сущности), но суть лишь «проявления» (*лакшана, сян* 相), или манифестации, сознания, которое одно объявляется существующим (*виджняпти-матра, вэйши* 唯識). Поэтому именно понятие «вэйши», казалось бы, более всего подходит для названия школы. Однако оно заметно уступает в частоте употребления наименованию «фасян». Этому может быть дано следующее объяснение. Дело в том, что хотя «только-сознание» — базовая концепция школы, в ее тек-

²² Додзю С. Хоссо-сю коё (Очерк школы Хоссо) // Цудзоку буккё какусю коё (Очерки всех буддийских школ, предназначенные для мирян). Токио, 1899.

²³ В переводе Бодхиручи (династия Северная Вэй) главы с таким наименованием нет (см. [ТСД. Т. 16, № 676]).

стах, в том числе в ЧВШЛ, рассмотрение различных состояний сознания занимает важное место, на что, естественно, обращали внимание адепты других китайских буддийских школ. Представители других школ, таких как тяньтай, хуаянь или чань, уделяли сравнительно мало внимания анализу дхарм, фокусируясь в своем философском творчестве на рассмотрении других вопросов, таких как «природа будды» (*фо син* 佛性) или «мгновенное (внезапное) просветление» (*дунь у* 頓悟). Анализ дхарм считался «вотчиной» школ фасын и цзюйшэ, а также их предшественников, и учения этих школ рассматривались либо как хинаянские (цзюйшэ), либо как «начально»-махаянские (дилунь, шэлунь и фасын) — не в значении «ранние», а в том смысле, что они были «неокончательными», «несовершенными». Надо сказать, что для китайского буддизма были очень характерны различные «школьные» типологии буддийских учений (*пань цзяо* 判教). «Школьными» они названы нами потому, что создавались представителями той или иной школы (цзун) и всегда демонстрировали совершенный характер учения именно той школы, к которой принадлежал (относил себя) автор данной типологии, т. е. в конечном счете превосходство данной школы над всеми остальными. Особенный расцвет такого «типологизаторского» творчества приходится на период Тан. И это не трудно объяснить, ведь именно в этот период в Китае существовали самостоятельные школы, конкурировавшие друг с другом. Надо сказать, что в этих схемах обычно находилось место и для школы фасын. Так, в известной типологии «пяти учений» (*у цзяо* 五教), принятой в школе хуаянь и детально разработанной третьим патриархом школы Фа-цзаном 法藏 (643–712) (в сочинении *Хуаянь у цзяо чжан* 華嚴五教章 [ТСД. Т. 45, № 1866]), школа фасын относилась ко второму типу, названному «начальными учениями Махаяны» (*Да чэн ши цзяо* 大乘始教), которые подразделялись на два вида: «начальное учение о проявлениях» (*сян ши цзяо* 相始教) и «начальное учение о пустоте» (*кун ши цзяо* 空始教) (см. [ФЦ. Т. 1, с. 550]). Ко второму виду относилась шуньявада-мадхьямика, представ-

ленная в Китае праджняпарамитскими сутрами и трактатами Нагарджуны и Арьядевы (если говорить о текстах) и школой саньлунь (если называть школы). К первому типу из «пяти учений» относилось «учение Хинаяны» (Агамы и Абхидхарма сарвастивадинов), третий тип назывался «окончательным учением Махаяны» (*Да чэн чжун цзяо* 大乘終教) (учение *Ланкааватара-сутры*, *Махаяна-шраддхотпада-шастры*), четвертый — «учением о моментальном [просветлении]» (*дунь цзяо* 頓教) (учение школы чань), пятый — «совершенным учением» (*юань цзяо* 圓教) (учение сутр *Аватамсака* и *Саддхармапундарика*; школы хуаянь и тяньтай) [ФЦ. Т. 1, с. 550]²⁴. Позже Цзун-ми, пятый патриарх школы хуаянь (и патриарх традиции хэцзэ 荷澤 школы чань; годы жизни 780–841), предложил свой вариант типологии «пяти учений», в которой виджнянавада (вэйши) и шуньявада (саньлунь) уже представляли собой два отдельных типа — «махаянское учение о проявлениях дхарм» (*Да чэн фа сян цзяо* 大乘法相教) (3-й тип учений) и «махаянское учение, отрицающее проявления [дхарм]» (*Да чэн по сян цзяо* 大乘破相教) (4-й тип учений). Учение пятого, высшего, типа называлось «учением Единой Колесницы, раскрывающим природу [дхарм (или природу будды)]» (*и чэн сян син цзяо* — 乘顯性教) (этот тип включал в себя все три высших типа схемы Фа-цзана) [ФЦ. Т. 1, с. 551]. Позже свой вариант типологии махаянских учений установил сунский Янь-шоу 延壽 (другое имя — Юн-мин 永明; годы жизни 904(?)–975), представитель школы тяньтай. Эта типология включала три типа школ (учений): «школы проявлений дхарм» (*фа сян цзун* 法相宗), «школы, отрицающие проявления [дхарм]» (*по сян цзун* 破相宗) и «школы природы дхарм» (*фа син цзун* 法性宗) (фактически эти учения соответствуют трем последним типам в схеме Цзун-ми) [ФЦ. Т. 2, с. 15086]. Обращает на себя внимание то, что в этих типологиях присутствует деление учений на учение о «проявлениях дхарм» (*фа сян* 法相) и учение (учения)

²⁴ О взглядах Фа-цзана на учение школы Сюань-цзана и Куй-цзи также см. [Gregory, 1995, p. 213].

дхарм» (*фа сян* 法相) и учение (учения) о «природе дхарм» (*фа син* 法性)²⁵. Причем в этих схемах термины *фа сян*, *фа син* и *по сян* («отрицание проявлений») обозначают не конкретные школы, но именно типы учений: учения, «отрицающие проявления», представлены в праджняпарамитских сутрах, трактатах Нагарджуны и Арьядевы (школа саньлунь), учения о «природе дхарм» представлены в *Махаяна-шраддхотпада-шастре*, в сутрах *Ланкааватара*, *Аватамсака* и *Саддхармапундарика* (школы хуаянь и тяньтай), учения о «проявлениях дхарм» представлены в *Сандхинирмочана-сутре*, *Чэн вэй ши лунь* (школа вэйши). В этих «школьных» историко-философских схемах школа Сюань-цзана — Куй-цзи неизменно называется *фасян цзун*, или просто *сян цзун*, и практически никогда — *вэйши цзун*. Причина этого заключается в том, что авторы названных выше и подобных им типологий сводили учение школы Сюань-цзана — Куй-цзи к анализу «проявлений дхарм», причем объясняется это не только пониманием доктрины школы именно таким образом, но и стремлением поместить его в законченную типологическую схему, которая должна была демонстрировать несовершенный характер учения данной школы по сравнению с учениями высшего типа — учениями о «природе дхарм»²⁶. Таким образом, использование именно этого термина (*фасян*) как обозначающего школу Сюань-цзана — Куй-цзи объяснялось в значительной степени межшкольной конкуренцией. Это наименование, не в последнюю очередь благодаря распространению вышеупомянутых типологий учений, утвердилось в китайской буддийской историографии и сохраняется как основное название школы до сих пор. Что касается

²⁵ Это противопоставление сохраняется и в современных китайских буддологических работах (см., напр. [Фан Литянь, 1986, с. 10–11]).

²⁶ Согласно Е. А. Торчинову, Фа-цзан сыграл «ключевую роль в дискредитации дела Сюань-цзана, приведшей к упадку школы Сюань-цзана и радикальному разрыву китайского буддизма с магистральной ветвью развития позднеиндийской буддийской традиции» [Торчинов, 2000, с. 190].

вопроса о том, использовали ли сами представители школы — Сюань-цзан, Куй-цзи и другие — название *фасян*, то здесь мы не можем ничего ни утверждать, ни отрицать с полной уверенностью. Однако термин *фасян* не встречается в названии ни одного из известных сочинений Куй-цзи и других учеников Сюань-цзана. Гораздо более вероятно, что Куй-цзи и его последователи использовали термин *вэйши* в качестве обозначения главного учения своей школы. Самоназванием же школы первоначально, вероятно, было наименование *цыэнь цзун* — по названию монастыря (Цыэнь-сы), в котором жили Сюань-цзан (в последний период жизни) и Куй-цзи²⁷.

2.1.5. Базовые тексты школы фасян (вэйши)

Следующий вопрос, который необходимо рассмотреть отдельно, — это вопрос о базовых текстах школы фасян (вэйши). Считается, что каждая из самостоятельных буддийских школ, существовавших в Китае, имела свой собственный список авторитетных текстов, в который обычно входили индийские сутры и шастры (или в некоторых случаях только сутры). Эти тексты представляли собой нечто вроде «школьного» канона. Здесь необходимо отметить, что махаянские тексты — как сутры, так и шастры — не воспринимались в Китае как «постканонические», хотя они и не входили в состав индийской Трипитаки (ни в палийской, ни в санскритской версии)²⁸, и впоследствии все известные китайцам махаянские тексты были включены в состав китайского буддийского канонического свода — Саньцзана (см. 1.1.2). Таким образом, эти тексты, с точки зрения китайских буддистов, нисколько не уступали в своей авторитетности тек-

²⁷ Несмотря на сказанное выше, мы продолжаем использовать в данной работе наименование *фасян* (наряду с *вэйши*) в качестве обозначения школы, поскольку это название постоянно встречается в китайской буддийской историографии, а также уже прочно утвердилось в буддологической литературе.

²⁸ Махаянский канон, по-видимому, не был систематизирован в Индии (см. [Введение в буддизм, 1999, с. 23]). Фактически систематизация буддийских махаянских текстов была осуществлена в Китае и в Тибете (Ганджур и Данджур).

стам, входившим в состав индийской Трипитаки, напротив, они были более авторитетными в глазах китайцев, поскольку в них излагались учения Махаяны, Великой Колесницы, тогда как ранние буддийские сутры и трактаты абхидхармы, входившие в индийскую Трипитаку, содержали учения, которые традиционно именовались в Китае хинаянскими, а Хинаяна, или Малая Колесница, рассматривалась махаянистами как учение «низшего типа» по сравнению с Махаяной. Единственный раздел индийской Трипитаки, статус которого неизменно оставался высоким, — это Виная (тексты, посвященные монашеской дисциплине), поскольку с появлением Махаяны дисциплинарные предписания буддизма не претерпели значительных изменений, в отличие от религиозно-философских учений.

Необходимо также подчеркнуть, что речь здесь идет не о всех индийских текстах, имеющих отношение к виджнянаваде (йогачара), но лишь о тех из них, которые считались авторитетными в китайской традиции фасын.

Что касается индийских текстов, признававшихся авторитетными школой фасын, то, во-первых, существует список из 6 сутр и 11 шастр, на которых, согласно Куй-цзи, основано учение ЧВШЛ. Эти тексты, вместе со всеми китайскими переводами, перечислены Д. Симадзи во введении к выполненному им переводу ЧВШЛ на японский язык; позже это введение было переведено и адаптировано П. Демьевилем и вошло в состав книги С. Леви «Материалы к изучению системы Виджняптиматра» (см. [Lévi, 1932, p. 27–33]). Ниже приводится этот список с некоторыми незначительными дополнениями и уточнениями. Шесть сутр:

(1) *Аватамсака-сутра* (*Хуа янь цзин* 華嚴經).

(а) Перевод Буддхабхадры 佛馱(陀)跋陀羅, Восточная Цзинь [около 420]²⁹, в 60 цзюанях [ТСД. Т. 9, № 278].

²⁹ Здесь и далее в списке в квадратных скобках указано примерное время создания перевода (согласно материалам Леви [Lévi, 1932, p. 27–33]).

(б) Перевод Шикшананды 實叉難陀, Тан [695–699], в 80 цзюанях [ТСД. Т. 10, № 279].

(в) Частичный перевод Праджни 般若, Тан [795–798], в 40 цзюанях [ТСД. Т. 10, № 293].

Сутра имеет во всех трех переводах полное наименование *Да фан гуан фо хуа янь цзин* 大方廣佛華嚴經.

(2) *Сандхинирмочана-сутра* (*Цзе шэнь ми цзин* 解深密經).

(а) Частичный перевод Гунабхадры 求那跋陀羅, Лю Сун [435–443], в 1 цзюане, называется *Сян сю цзе то ди боломи ляо и цзин* 相續解脫地波羅密了義經 [ТСД. Т. 16, № 678].

(б) Частичный перевод, приписывается минским изданием Саньцзана Гунабхадре, в 1 цзюане, называется *Сян сю цзе то жу лай со цзо суй шунь чу ляо и цзин* 相續解脫如來所作隨順處了義經 [ТСД. Т. 16, № 679].

(в) Перевод Бодхиручи 菩提流支, Ранняя Вэй [514], в 5 цзюанях, называется *Шэнь ми цзе то цзин* 深密解脫經 [ТСД. Т. 16, № 675].

(г) Частичный перевод Парамартхи, Чэнь [557–569], в 1 цзюане, называется *Фо шо цзе цзе цзин* 佛說解節經 [ТСД. Т. 16, № 677].

(д) Перевод Сюань-цзана, Тан [647], в 5 цзюанях, называется *Цзе шэнь ми цзин* 解深密經 [ТСД. Т. 16, № 676].

(3) *Татхагата-гуна-аланкара-сутра* (?) (*Жу лай чу сян гуан дэ чжуан янь цзин* 如來出現功德莊嚴經); китайский перевод отсутствует.

(4) *Абхидхарма-сутра* (*Апидамо цзин* 阿毘達磨經); китайский перевод отсутствует.

(5) *Ланкааватара-сутра* (*Лэнцзя цзин* 楞伽經).

(а) Перевод Гунабхадры, Лю Сун [443], в 4 цзюанях, называется *Лэнцзя-абадоло бао цзин* 楞伽阿跋多羅寶經 [ТСД. Т. 16, № 670].

(б) Перевод Бодхиручи, Ранняя Вэй [513], в 10 цзюанях, называется *Жу лэнцзя цзин* 入楞伽經 [ТСД. Т. 16, № 671].

(в) Перевод Шикшананды, Тан [700–704], в 7 цзюанях, называется *Да чэн жу лэнцзя цзин* 大乘入楞伽經 [ТСД. Т. 16, № 672].

(б) *Гханавьюха-сутра* (*Хоу янь цзин* 厚嚴經).

(а) Перевод Дивакары *地婆訶羅*, Тан [676–688], в 3 цзюанях, называется *Да чэн ми янь цзин* 大乘密嚴經 [ТСД. Т. 16, № 681].

(б) Перевод Амогхаваджры *不空*, Тан [762–765], в 3 цзюанях, название такое же, как и в пункте (а) [ТСД. Т. 16, № 682].

Как указывает Д. Симадзи, в ЧВШЛ цитируются и другие сутры помимо этих шести: *Буддхабхуми* (*Фо шо фо ди цзин* 佛說佛地經), перевод Сюань-цзана, 1 цзюань [ТСД. Т. 16, № 680], *Акшаямати-нирдеша* (*Ачамо пуса цзин* 阿差末菩薩經), перевод Чжу Фаху (Западная Цзинь), 7 цзюаней [ТСД. Т. 13, № 403], *Шрималадэви-симханада* (*Шэнмань ши-цзы хоу и чэн да фан бянь фан гуан цзин* 勝鬘師子吼一乘大方便方廣經), перевод Гунабхадры, 1 цзюань [ТСД. Т. 12, № 353] (см. [Lévi, 1932, p. 29]). По его мнению, «Куй-цзи называет лишь эти шесть вышеперечисленных сутр как авторитетные по той причине, что все они вместе в качестве авторитетных цитируются в седьмой главе *Чэн вэй ши лунь*, а также потому, что в них представлена доктрина Срединного Пути Только-Сознавания» [Ibid.]. Действительно, в седьмом цзюане ЧВШЛ приводятся цитаты из шести сутр, содержащих учение о только-сознавании (см. [ЧВШЛ(т), VII, с. 316]). Однако одна из этих шести сутр — *Вималакирти-нирдеша* (*Шо у гоу чэн цзин* 說無垢稱經 [ТСД. Т. 14, № 476]), а не *Жу лай чу сянь гун дэ чжуан янь цзин*, которую указывает в своем списке Куй-цзи. Д. Симадзи следующим образом объясняет этот выбор Куй-цзи. По его мнению, авторы ЧВШЛ в том месте седьмого цзюаня, где приводятся цитаты из шести сутр, стремились дать ссылки, лишь в общем указывающие на концепцию только-сознавания, тогда как «Куй-цзи хотел, чтобы его список авторитетных текстов включал только те произведения, которые учат доктрине Срединного Пути Только-Сознавания, так

сказать, доктрине “третьего периода” (поскольку учение Будды (согласно виджнянавадинам. — П. Л.) делится на три периода: первый период, когда он учит реализму (речь идет о сарвастиваде. — П. Л.), второй — тот, когда он учит нигилизму (речь идет о шуньяваде. — П. Л.), третий — тот, когда он учит Срединному Пути)»³⁰ [Lévi, 1932, p. 29]. Поскольку *Вималакирти-нирдеша*, согласно Д. Симадзи, связана с шуньявадинской доктриной, Куй-цзи исключил ее из списка авторитетных текстов.

По мнению Д. Симадзи, среди шести сутр, перечисленных Куй-цзи, наиболее важной для школы является *Сандхинирмочана*, поскольку эта сутра полностью посвящена раскрытию основных понятий школы вэйши, таких как «три природы», «два вида Пустоты», «Срединный Путь» и т. д., тогда как остальные пять сутр лишь в некоторых местах излагают учения школы. Например, теория «тройственного мира как только-сознания», содержащаяся в *Аватамсаке*, интерпретируется по-разному различными школами, такими как хуаянь, тяньтай и др.; *Ланкааватара* может истолковываться как текст, который учит теории *татахагатагарбхи* [Ibid., p. 30]. Иными словами, эти сутры признавались базовыми авторитетными текстами в разных школах китайского буддизма, что в принципе подтверждает существующую оценку этих сутр как общемаханских (см. [ЭА, I, с. 37]). Мнение Д. Симадзи о том, что *Сандхинирмочана* является одной из наиболее «виджнянавадинских» среди перечисленных сутр (а также, по-видимому, среди всех махаянских сутр), разделяют и современные исследователи (см., напр. [Schmithausen, 1987, S. 11]).

Одиннадцать шастр:

(1) *Йогачарабхуми-шастра* (Юйцзя ши ди лунь 瑜伽師地論) Майтреи — Асанги.

(а) Частичный перевод Дхармакшемы 曇無讖 (Фа-фэн 法豐), Северная Лян [около 412–418], в 10 цзюанях, называется *Пуса ди чи цзин* 菩薩地持經 (или

³⁰ Здесь, по-видимому, речь идет о доктрине «трех поворотов Колеса Дхармы», провозглашенной в *Сандхинирмочана-сутре*.

лунь 論) (санскритское название *Бодхисаттвабхуми*, или *Бодхисаттваачарья-нирдеша*) [ТСД. Т. 30, № 1581].

(б) Частичный перевод Дхармакшемы, Северная Лян, в 1 цзюане, называется *Пуса цзе бэнь* 菩薩戒本 [ТСД. Т. 24, № 1500].

(в) Частичный перевод Гунавармана 求那跋摩, Лю Сун [около 431], в 9 цзюанях, называется *Пуса шань цзе цзин* 菩薩善戒經 (санскритское название такое же, как и в пункте (а)) [ТСД. Т. 30, № 1583].

(г) Частичный перевод Парамартхи, Лян и Чэнь [550–569], в 3 цзюанях, называется *Цзюэ дин цзан лунь* 決定藏論 [ТСД. Т. 30, № 1584]. В 550 г. Парамартха предпринял перевод полной версии текста под названием *Сантадашабхумика-шастра* (*Ши ци ди лунь* 十七地論), однако он не завершил его, переведя только пять глав; перевод не сохранился³¹.

(д) Перевод Сюань-цзана, Тан [646–648], в 100 цзюанях, называется *Юйцзя ши ди лунь* 瑜伽師地論 [ТСД. Т. 30, № 1579].

(е) Частичный перевод Сюань-цзана [649], в 1 цзюане, называется *Пуса цзе бэнь* 菩薩戒本 [ТСД. Т. 24, № 1501].

(ж) Частичный перевод Сюань-цзана [649], в 1 цзюане, называется *Пуса цзе цземо вэнь* 菩薩戒羯磨文 [ТСД. Т. 24, № 1499].

(з) Частичный перевод Сюань-цзана [649], в 1 цзюане, называется *Ван фа чжэн ли лунь* 王法正理論 [ТСД. Т. 31, № 1615].

(2) *Сянь ян шэн цзяо лунь* 顯揚聖教論 (*Пракарана-арьявача-шастра*) Асанги. (Этот текст содержит нечто вроде конспекта *Йогачарьябхуми-шастры*, изложенного в стихах.)

(а) Перевод Сюань-цзана [645–646], в 20 цзюанях [ТСД. Т. 31, № 1602].

(б) Отдельное издание стихов, входящих в состав данного текста; Сюань-цзан, в 1 цзюане, называется

³¹ Согласно П. Демьевиллю, см. [Hôbôgirin, p. 5, n. 1].

Сянь ян шэн цзяо лунь сун 顯揚聖教論頌 [ТСД. Т. 31, № 1603].

(в) Частичный перевод Парамартхи [557–569], в 3 цзюанях (не в стихотворной форме), называется *Сань у син лунь* 三無性論 [ТСД. Т. 31, № 1617]³².

(3) *Махаянасутрааланкара-шастра* Майтреи — Асанги; перевод Прабхакарамитры 波羅頗多羅, Тан [630–633], в 13 цзюанях (*Да чэн чжуан янь цзин лунь* 大乘莊嚴經論) [ТСД. Т. 31, № 1604].

(4) *Праманасамуччая-шастра* Дигнаги, в 4 главах (*Цзи лян лунь* 集量論). Существовали переводы Парамартхи и И-цзина; ныне утеряны.

(5) *Махаянасанграха-шастра* (*Шэ да чэн лунь* 攝大乘論) Асанги, с комментариями Васубандху и Асвабхавы 無性.

(а) Перевод Буддхашанты 佛陀扇多, Поздняя Вэй [531], в 2 цзюанях [ТСД. Т. 31, № 1592].

(б) Перевод Парамартхи, Чэнь [563–565], в 3 цзюанях [ТСД. Т. 31, № 1593].

(в) Перевод Сюань-цзана [648–649], в 3 цзюанях, называется *Шэ да чэн лунь бэнь* 攝大乘論本 [ТСД. Т. 31, № 1594].

Комментарии Васубандху:

(а) Перевод Парамартхи, Чэнь [563–565], в 15 цзюанях, называется *Шэ да чэн лунь ши* 攝大乘論釋 [ТСД. Т. 31, № 1595].

(б) Перевод Дхармагупты (?) и др. 笈多共行炬等, Суй [605–616], в 10 цзюанях, называется *Шэ да чэн лунь ши лунь* 攝大乘論釋論 [ТСД. Т. 31, № 1596].

(в) Перевод Сюань-цзана [648–649], в 10 цзюанях, название такое же, как и у Парамартхи [ТСД. Т. 31, 1597].

Комментарии Асвабхавы:

Перевод Сюань-цзана [648–649(?)], в 10 цзюанях, название такое же, как у Парамартхи [ТСД. Т. 31, № 1598].

(6) *Дашабхумикасутра-шастра* (*Ши ди цзин лунь* 十地經論) Васубандху; перевод Бодхиручи и Ратнаматти, Поздняя Вэй [508], в 12 цзюанях [ТСД. Т. 26, № 1522].

³² [Hôbôgirin].

(7) *Фэнь бе юйцзя лунь* 分別瑜伽論 Майтреи; перевод отсутствует.

(8) *Аламбанатарикша* (Гуань со юань юань лунь 觀所緣緣論) Дигнаги; перевод Сюань-цзана [657], в 1 цзюане [ТСД. Т. 31, № 1624].

(9) *Вимшатика* Васубандху.

(а) Перевод Гаутамы Праджняручи 瞿曇般若流支, Поздня Вэй [около 538–542], в 1 цзюане, называется *Вэй ши лунь* 唯識論 [ТСД. Т. 31, № 1588].

(б) Перевод Парамартхи, Чэнь [558–565], в 1 цзюане, называется *Да чэн вэй ши лунь* 大乘唯識論 [ТСД. Т. 31, № 1589].

(в) Перевод Сюань-цзана [661], в 1 цзюане, называется *Вэй ши эр ши лунь* 唯識二十論 [ТСД. Т. 31, № 1590].

(10) *Мадхьянтавивханга-шастра*, текст в стихах приписывается Майтрее, текст в прозе — Васубандху.

(а) Перевод Парамартхи, Чэнь [558], в 2 цзюанях, называется *Чжун бянь фэнь бе лунь* 中邊分別論 [ТСД. Т. 31, № 1599].

(б) Перевод Сюань-цзана [661], в 3 цзюанях, называется *Бянь чжун бянь лунь* 辯中邊論 [ТСД. Т. 31, № 1600]. Фрагментарный комментарий к этому тексту был переведен (или составлен) Парамартхой, в 1 цзюане, под названием *Аштадашашуньята-шастра*, *Ши ба кун лунь* 十八空論 [ТСД. Т. 31, № 1616]³³ (приписывается Нагарджуне).

(11) *Абхидхармасамуччая-шастра* (*Да чэн апидамо цзи лунь* 大乘阿毘達磨集論) Асанги; перевод Сюань-цзана [652], в 7 цзюанях [ТСД. Т. 31, № 1605]. Комментарии Буддхасимхи, изданные Стхирамати вместе с текстом Асанги; перевод Сюань-цзана, в 16 цзюанях, под названием *Да чэн апидамо цза цзи лунь* 大乘阿毘達磨雜集論 [ТСД. Т. 31, № 1606]. Эти два текста также известны под названием *Дуй фа лунь* 對法論 (*Абхидхарма-шастра*), которое иногда используется как наименование одного лишь трактата Асанги.

³³ См. [Ibid.].

Кроме приведенного выше в традиции фасын существовал другой список авторитетных текстов, известный под наименованием «один ствол, десять ветвей» (*и бэнь ши чжи* 一本十支), где «стволом» (т.е. «основой») называлась *Йогачарабхуми-шаstra*, а «ветвями» — десять трактатов, перечисленных Хуэй-чжао в ЛИД: семь из них входят в список Куй-цзи (№ 2, 3, 5, 7, 9, 10 и 11), плюс три произведения, приписываемые Васубандху и переведенные Сюань-цзаном: *Да чэн бай фа мин мэн лунь* 大乘百法明門論, 1 цзюань [ТСД. Т. 31, № 1614], *Панчаскандхака-шаstra* (*Да чэн у юнь лунь* 大乘五蘊論), 1 цзюань [Там же, № 1612], и *Тримшика* (*Вэй ши сань ши лунь сун* 唯識三十論頌), 1 цзюань [Там же, № 1586] (см. [Там же, с. 33]).

Йогачарабхуми-шаstra считалась важнейшим из текстов в школе фасын. Этот трактат, один из самых больших по объему среди всех буддийских шастр, фактически представляет собой энциклопедию йогачары. Интерес Сюань-цзана к этому тексту хорошо известен (см. 1.2). Особый статус *Йогачарабхуми* среди прочих авторитетных текстов школы, очевидно, объясняется не только его объемом и широчайшим спектром рассматриваемой проблематики, но и легендарным авторством этого сочинения, которое приписывалось бодхисаттве Майтрее.

Однако фактически наиболее важным текстом школы фасын (вэйши) следует считать ЧВШЛ, поскольку изучению этого текста уделяли свое основное внимание представители школы, и именно он удостоился большого количества комментариев и субкомментариев, написанных Куй-цзи, Хуэй-чжао, Чжи-чжоу и др. Одна из причин такого отношения к ЧВШЛ, на наш взгляд, заключается в самом характере данного текста, который, будучи по форме собранием комментариев к *Тримшике*, фактически представляет собой компендиум основных идей и концепций виджнянавады (йогачары), причем компендиум сравнительно небольшого объема (что объясняется малым количеством комментируемых карик базового текста — *Тримшики*). Этим ЧВШЛ выгодно отличается от

Йогачарабхуми-шастры, которая, во-первых, очень велика по своему объему (в китайском переводе — 100 цзюаней) и, во-вторых, по мнению ряда современных буддологов, представляет собой компиляцию, включающую несколько неоднородных и различных по времени создания слоев, чем и объясняется то, что при сопоставлении частей *Йогачарабхуми* обнаруживаются существенные концептуальные различия (см. [Schmithausen, 1987, p. 13]). Все это делает данный текст малопригодным для использования в качестве учебного трактата, призванного дать совокупность понятий и концепций конкретной религиозно-философской школы, представленных в систематическом виде. Но именно этой цели прекрасно может служить ЧВШЛ. Более того, вероятно, уже при составлении ЧВШЛ Сюань-цзан и Куй-цзи формулировали задачу именно таким образом. ЧВШЛ, правда, также является компиляцией. Однако различия между толкованиями индийских комментаторов *Тримшики* в большинстве своем касаются схоластических частных вопросов, тогда как основные положения системы, сформулированные в *Тримшике* Васубандху, даны в однозначной и эксплицитной форме. Кроме того, эта компиляция была выполнена Сюань-цзаном и Куй-цзи по строгому плану, за основу была взята интерпретация системы, предложенная Дхармапалой. Таким образом, в ЧВШЛ представлена религиозно-философская система зрелой виджнянавады (йогачары), центральное положение которой «все есть только-сознание» было принято в качестве базовой концепции и в китайской школе фасян (вэйши).

2.2. АВТОРЫ И СТРУКТУРА ТЕКСТА ЧЭН ВЭЙ ШИ ЛУНЬ

2.2.1. Об авторах Чэн вэй ши лунь

Чэн вэй ши лунь 成唯識論 [ТСД. Т.31, № 1585] (санскр. *Виджняптиматра(та)сиддхи-шастра*; «Полное (завершенное) [изложение учения о] только-сознании», или «Компендиум [учения о] только-сознании») представляет собой сводный комментарий, составленный Сюань-цзаном из десяти отдельных индийских комментариев к тексту *Виджняптиматра(та)-тримшати-шастра-карика* Васубандху (по-китайски: *Вэй ши сань ши лунь сун* 唯識三十論頌 [ТСД. Т.31, №1586]) («Тридцать стихов (карик) о только-сознании»). В этот трактат вошли базовые карики *Тримшики* и тексты десяти индийских комментаторов, работавших в разное время. Сама идея составления такого сводного комментария и ее осуществление принадлежат авторству Сюань-цзана и/или Куй-цзи (см. 2.1.3). В колофоне к этому трактату сообщается, что текст был записан Куй-цзи, учеником Сюань-цзана, со слов учителя. Однако степень его участия непосредственно в самой переводческой работе установить практически невозможно. Существует точка зрения, что Куй-цзи был не только инициатором и участником работы по компиляции индийских комментариев к *Тримшике*, но чуть ли не основным автором (-составителем) ЧВШЛ (см. [Розенберг, 1991, с. 262]). Однако, на наш взгляд, для такого утверждения нет достаточных оснований. В частности, не известно, знал ли Куй-цзи санскрит. Но даже если бы это было так, он, разумеется, не мог владеть им на таком уровне, как его учитель. Вне всякого сомнения, именно Сюань-цзан был переводчиком индийских комментариев к *Тримшике*. Не приходится сомневаться и в том, что Куй-цзи был не просто писцом, но внимательным исследователем всей совокупности идей, содержащихся в ЧВШЛ. Об этом свидетельствует его собственное творчество — в первую очередь два комментария к ЧВШЛ: «Основное содержание ЧВШЛ» (*Чэн вэй ши лунь чжан чжун шу яо*, ШЯ) и

«Построчный комментарий к ЧВШЛ» (*Чэн вэй ши лунь шу цзи*, ШЦ)³⁴. Эти сочинения, в особенности последнее из них, представляют собой бесценные источники разнообразной информации не только историко-философского, но и источниковедческого характера. Так, в ШЦ содержатся сведения обо всех десяти индийских авторах комментариев к *Тримшике*. И хотя эти сведения — более чем скудные, тем не менее они представляют определенную ценность, тем более, что о некоторых из комментаторов сегодня едва ли возможно узнать больше³⁵.

Информацию об индийских комментаторах *Тримшики* Куй-цзи, по-видимому, почерпнул в основном из ДТСЮЦ — сочинения, которое уже было написано к тому времени, когда он создавал свой комментарий к ЧВШЛ. Кроме того, он мог получить многие сведения непосредственно от Сюань-цзана, поскольку в течение многих лет был его учеником и помощником.

В ШЦ во многих случаях указано, кому принадлежит тот или иной фрагмент текста ЧВШЛ или те или иные идеи. Таким образом, благодаря ЧВШЛ и ШЦ мы знаем о философских воззрениях многих мыслителей школы йогачара (виджнянавада). Согласно ШЦ, список тех представителей йогачары, концепции которых рассматриваются в ЧВШЛ, отнюдь не исчерпывается десятью авторами комментариев к *Тримшике*. Так, в ШЦ в связи с рассмотрением конкретных положений системы упоминаются также имена Дигнаги (Чэнь-на 陳那) и Чандрапалы (Ху-юэ 護月). Хотя, согласно ШЦ, идеи этих мыслителей или идеи, разделявшиеся ими, содержатся в ЧВШЛ, однако они не были авторами комментариев к *Тримшике*, переведенных Сюань-цзаном, и поэтому не входят в список десяти комментаторов, перечисляемых Куй-цзи.

³⁴ См. также 2.1.3.

³⁵ Не случайно, что именно сведения, содержащиеся в ШЦ, лежат в основе всех статей, посвященных комментаторам *Тримшики*, которые можно найти в современных китайских и японских буддийских энциклопедиях (см., напр. [ФЦ. Т. 1, с. 206аб и др.; БД. Т.3, с. 2295 и др.]).

Вопрос о датировке текста *Тримшики* и индийских комментариев к нему рассматривается Куй-цзи в начале первого цзюаня ШЦ, в разделе «Время создания учения и его авторы» (*цзяо син нянь, чжун 教興年、主*). Фактически это источниковедческая справка, в которой приводятся краткие сведения об индийских комментаторах *Тримшики*. Относительно времени создания *Тримшики* и комментариев к ней Куй-цзи говорит следующее:

«Учитель Дхармы Хуэй-кай 慧愷 в предисловии к *Абхидхармакоше* (*Цзюйшэ сюй 俱舍序*) говорит: “[Васубандху жил(?)] через 1100 лет после Паринирваны Будды”. В современных текстах приводятся и другие [даты] рождения бодхисаттвы Васубандху и создания им трактата, [т.е. *Тримшики*]. В настоящее время, опираясь на [тексты] Великой Колесницы, [можно утверждать, что] бодхисаттва Васубандху родился и создал эти карики примерно через 900 лет [после паринирваны Будды] (*цзю бай нянь цзянь 九百年間*). Учитель Дхармы Парамартха в комментарии к *Мадхьянта-вибхаше* (*Чжун бян шу 中邊疏*) также говорит, что “Васубандху родился через 900³⁶ лет [после паринирваны Будды]”. Только Бандхушри и Читрабхана — два великих учителя шастр, написавшие комментарии к этим карикам, — были современниками [Васубандху]. Через 1100 лет [после паринирваны Будды] другие восемь учителей шастр, взяв за образец [их комментарии], создали свои собственные» [ШЦ, I, с. 231628–в5].

Затем Куй-цзи переходит к рассказу об авторах ЧВШЛ. Об авторе *Тримшики* он говорит лишь следующее: «Текст 30 карик был создан бодхисаттвой Васубандху³⁷. О его необыкновенных достоинствах до-

³⁶ В тексте ШЦ в ТСД вместо *цзю 九* («девять») стоит иероглиф *фань 凡* («всё»): 凡百年間. По-видимому, это — либо изначально имевшаяся в тексте ошибка переписчика, либо опечатка, не замеченная при издании ТСД.

³⁷ У Куй-цзи: *Тянь-цинь 天親* («старый» перевод Парамартхи), «новый» перевод: *Ши-цинь 世親*. О различиях в китайских переводах имени Васубандху см. [ФЦ. Т. 1, с. 476в].

статочно подробно рассказывается в отдельном(-ых) сочинении(-ях)»³⁸. Никаких других сведений о Васубандху Куй-цзи не приводит, что, на наш взгляд, объясняется следующими причинами. На момент создания Куй-цзи комментария к ЧВШЛ уже имелись самостоятельные сочинения о жизни и творчестве Васубандху. Вместе с тем Васубандху был столь значительной фигурой, что о нем едва ли можно было рассказать столь же кратко, как об авторах комментариев к *Тримшике*. Однако подробный рассказ о Васубандху выходил за рамки сочинения Куй-цзи, ставившего перед собой цель лишь кратко рассказать об авторах ЧВШЛ. Поэтому Куй-цзи отсылает читателей к отдельной биографии этого великого мыслителя, перевод которой на китайский язык уже имелся в то время.

В буддийской традиции Васубандху считается автором *Абхидхармакоши* — фундаментального компендиума философии хинаянских школ сарвастивады и саутрантики и ряда махаянских текстов школы йогачара (*Тримшика*, *Вимшатика*, *Мадхьянтавибхагабхашья* и др.). Это обстоятельство, а также легендарный характер сведений, содержащихся в буддийских биографиях Васубандху, вызвали дискуссию относительно личности Васубандху и дат его жизни, развернувшуюся в современной научной буддологии. Непосредственным поводом к этой дискуссии явилось обнаружение одного места в *Спхутартха-абхидхармакоша-вьякхье*, комментарии Яшомитры к ЭА, из которого следует, что было два человека с именем Васубандху: один — автор ЭА, другой — более старый Васубандху (*vṛddhācārya Vasubandhu*) (см. комментарии В.Н.Топорова в кн. [Щербатской, 1988, с. 329]).

Э.Фраувальнер выдвинул гипотезу, согласно которой было два буддийских теоретика, носивших это имя, один — махаянский мыслитель, живший в 320–380 гг. (он был братом Асанги), другой — автор *Абхидхармакоши* (*Kośakāra*) и нескольких других текстов (*Вадавидхи*, *Вадавидхана*, *Вадасара*), жизнь ко-

³⁸ По-видимому, Куй-цзи имеет в виду «Жизнеописание Васубандху» Парамартхи (см. раздел 1.1.6).

того он датирует 400–480 гг.; в дальнейшем же сведения о двух Васубандху смешались (см.: [Frauwallner, 1951]). Против этой гипотезы выступил П.С. Джайни (см.: [Jaini, 1958, p. 48–53]). В своей критике теории двух Васубандху он опирается на сообщение, содержащееся в новооткрытом абхидхармическом сочинении *Вибхаша-прабхавритти*, согласно которому автор ЭА перешел в Махаяну (именно это традиция сообщает о брате Асанги)³⁹. Многие другие буддологи также не приняли гипотезу Э. Фраувальнера. Таким образом, ни по вопросу об авторстве ЭА и махаянских сочинений, приписываемых Васубандху, ни по вопросу о датировке его жизни единого мнения нет.

Французский ученый первой половины XX в. Н. Пери датировал жизнь Васубандху 320–400 гг. (см. [Peri, 1911, p. 383 и сл.]), а японский буддолог Дзюндзио Такакусу — V в. (между 420–500 гг.) (см. [Takakusu, 1904]).

Основным источником, из которого мы можем почерпнуть сведения о жизни Васубандху, является «Жизнеописание Васубандху» (*Посоу(шу)паньдоу фаши чжуань 婆藪槃豆法師傳*) [ТСД. Т. 50, №2049] Парамартхи⁴⁰, на материалах которого основывался Такакусу.

Согласно Парамартхе, Васубандху родился в Пурешапуре (*Фулоушафуло 富婁沙富羅*, современный г. Пешавар в Пакистане), в семье брахмана Каушики. У Васубандху было два брата: старший — Асанга (*Асэнцзя(га) 阿僧伽* (по-китайски У-чжу 無著), млад-

³⁹ Надо отметить, что еще до появления этого возражения Э. Фраувальнер высказал точку зрения, согласно которой младший Васубандху в старости перешел в Махаяну (см.: Die Weltliteratur, biographisches, literarhistorisches und bibliographisches Lexicon, herausgegeben von E. Frauwallner, H. Giebisch und E. Heinzl. 3. Bd. Wien, 1954. S. 1849; Frauwallner E. Die Philosophie des Buddhismus. Berlin, 1956. S. 351), что само по себе не может служить достаточным аргументом в пользу того, что автор ЭА и автор виджнянавадинских сочинений — одно и то же лицо.

⁴⁰ Согласно колофону китайского текста «Жизнеописания Васубандху», Парамартха был лишь переводчиком этого сочинения, однако существует предположение, что в действительности оно было составлено самим Парамартхой, опиравшимся на устное предание о жизни Васубандху, бытовавшее в Гандхаре.

ший — Виринчаватса (?) (*Билиньчибапо* 比鄰持跋婆). По словам Парамартхи, первоначально все три брата носили имя «Васубандху» 婆藪槃豆. Согласно тибетской легенде, Асанга был не родным, а сводным братом Васубандху, происходившим от первого брака его матери Прасаннашилы, принадлежавшей к брахманской варне, и отца-кшатрия. Асанга впоследствии стал крупнейшим представителем буддийской религиозно-философской школы йогачара, которому приписывается авторство множества трактатов этой школы, таких как, например, *Абхидхарма-самуччая* и *Махаяна-санграха*. Что касается младшего брата Васубандху, то о нем ничего не известно.

Парамартха сообщает, что Васубандху принял монашество еще в ранней юности, став последователем хинаянской школы сарвастивада (вайбхашика) (в это время он жил в государстве Айодхья (*Аюйду(шэ)* 阿踰闍). Здесь учителем Васубандху был Буддхамитра, представитель кашмирской вайбхашики. С этим периодом в жизни Васубандху связано первое приписываемое Васубандху сочинение — *Парамартха-сантатика* («Семьдесят стихов о высшей истине»). Узнав, что его учитель, Буддхамитра, был побежден в диспуте санкхьяиком Виндхьявасином (некоторые ученые отождествляют его с автором *Санкхья-карик* Ишвара-кришной), Васубандху написал этот трактат, с тем, чтобы опровергнуть концепцию санкхьи и доказать превосходство теоретических построений вайбхашики, т. е. сделать то, что не удалось его учителю.

Согласно «Жизнеописанию», позже Васубандху становится последователем другой абхидхармистской школы — саутрантики. Уже после этого он создает свой самый значительный труд — *Абхидхармакошу*. Впрочем, ученики Сюань-цзана — Пу-гуан и Фа-бао (VII в.) — дают несколько иную версию создания этого сочинения. Будучи, по-видимому, изначально последователем саутрантики, Васубандху отправился в Кашмир, чтобы изучить *Махавибхашу* с целью последующей критики. Здесь он стал учеником вайбхашика Скандхилы, автора *Абхидхармааватары*, у которого также учился Сангхабхадра — будущий оппонент

Васубандху. Позже тайное намерение Васубандху обнаружилось, и ему пришлось вернуться в Гандхару. Здесь он прочел курс лекций, представлявших собой критический разбор *Махавибхашы*. Каждая лекция завершалась мнемоническим стихом (карикой), обобщавшим содержание разобранной темы. Васубандху объединил эти карикеты в одном тексте, получившем название *Абхидхармакоша-карика*. Этот текст, включавший 600 карикет, представлял собой полный конспект системы религиозно-философских воззрений кашмирских вайбхашиков.

Впоследствии Васубандху написал автокомментарий в прозе (бхашья) к этим карикам, в котором он подверг критике многие положения вайбхашики с позиций саутрантики. *Абхидхармакоша-карика* вместе с *Абхидхармакоша-бхашьей* образуют единое сочинение — *Абхидхармакоша-шастру*, которое представляет собой всеобъемлющий компендиум теоретических воззрений сарвастивады (вайбхашики) и саутрантики, итог длительного развития абхидхармической философии.

Согласно «Жизнеописанию», в последний период своей жизни Васубандху под влиянием своего старшего брата Асанги сделался последователем Махаяны. Парамартха приводит перечень сочинений Васубандху «махаянского периода». Все они — базовые трактаты йогачары (виджнянавады) — одной из двух философских школ Махаяны. Причем некоторые из этих сочинений — комментарии на трактаты, авторство которых, согласно буддийской традиции, принадлежит брату Васубандху Асанге. Среди этих текстов — *Тримшика* и *Вимшатика* («Двадцать карикет о только-сознании»), объединенные Парамартхой под одним названием *Вэй ши лунь* 唯識論 (*Виджняптиматра-шастра*).

Умер Васубандху, согласно «Жизнеописанию», в возрасте 80 лет в Айодхье.

Далее Куй-цзи рассказывает о десяти «учителях шастр» (*лунь ши* 論師, *śāstrin*), написавших комментарии к *Тримшике*, кратко останавливаясь на персоналии каждого. Их имена Куй-цзи перечисляет в сле-

дующем порядке: Дхармапала, Гунамати, Стхирамати, Бандхушри, Нанда, Шуддхачандра, Читрабхана, Вишешамитра, Джинапутра, Джняначандра. Обратимся теперь к тем сведениям, которые приводит Куй-цзи по каждому из них.

I. Дхармапала.

Вот что рассказывает о нем Куй-цзи:

«Санскритское [имя]: Дамобо(по)ло 達磨波羅 (Dharmarāla), по-китайски Ху-фа 護法. Этот великий учитель шастр был сыном правителя(?)⁴¹ в городе Канчипура (*Цзяньчжи чэн* 建至城) в государстве Дравида (*Далопиту го* 達羅毘荼國) в Южной Индии. Он обладал ученостью, глубокой, как море, и умом, светлым как солнце. “Внутреннее” учение (*нэй цзяо* 內教), [т.е. буддизм], он исследовал и в большом, и в малом, [т.е. и Махаяну, и Хинаяну], учение о языке (*шэн лунь* 聲論) исследовал и в высшем, и в обыденном [смыслах] (*чжэнь су* 眞俗). И [последователи] “внешних” учений (*вай дао* 外道), [т.е. небуддисты], и [последователи] Малой Колесницы, сходясь в едином мнении, говорили: “Этот человек для Великой Колесницы подобен ярким и сияющим солнцу и луне, которые принадлежат небу, [подобен] безбрежному и неиссякаемому морю, которое омывает(?) землю. Он — самый выдающийся после Васубандху”. Критический разбор его сочинений достаточно подробно представлен в отдельной биографии. Он умер в возрасте 32 лет в монастыре Махабодхи (*Да пути сы* 大菩提寺). В день его кончины с небес лилась музыка, печальные звуки вызывали скорбь у горожан. В пустоте как эхо прозвучал голос брахмана, который сказал: “Это — один из будд нынешней калпы (*Сянь цзе* 賢劫, *Bhadra kalpa*)”. Поэтому все его удивительные [достоинства] трудно выразить в словах» [ШЦ, I, с. 231в7–16].

⁴¹ В тексте оригинала: *ди ван чжи цзы* 帝王之子. В ДТСЮЦ сообщается, что Дхармапала был старшим сыном сановника (*да чэн чжи чжан цзы* 大臣之長子) [ДТСЮЦ, X, с. 855]. Возможно, что иероглиф *ван* 王 в данном случае означает «сановник», соответственно *ди ван* 帝王 следует переводить как «сановник правителя».

Куй-цзи отдельно разъясняет, почему именно комментарий Дхармапалы был взят за основу Сюань-цзаном. После краткого рассказа обо всех десяти комментаторах он говорит: «Хотя все десять учителей шастр написали эти комментарии [к *Тримшике*], из них особую известность получили [комментарии] Дхармапалы. Поэтому только его имя указано в подзаголовке этого трактата⁴², [т.е. ЧВШЛ]. То, что говорит [в своих комментариях] этот учитель, наиболее глубоко продумано, и [в силу этого] в большинстве случаев служит руководством (букв. “компасом”, *нань чжи* 南指) для толкования. [Благодаря его комментариям] последователи ложных [взглядов] “теряют дорогу”, а [те, кто придерживается] истинных принципов, получают ориентиры. Он — один из множества выдающихся учителей и сонма прославленных мудрецов!» [ШЦ, I, с. 232а8–12].

Следует отметить, что в ряде буддологических работ ЧВШЛ называется «сочинением Дхармапалы» (см., напр. [Takakusu, 1947, p. 84], что, на наш взгляд, не вполне корректно. Согласно Куй-цзи, комментарий Дхармапалы был взят Сюань-цзаном за основу при составлении ЧВШЛ, но было бы ошибкой приписывать авторство всего текста ему одному.

Дополнительные сведения о Дхармапале можно найти в ДТСЮЦ и в *Биографии* Сюань-цзана. Так в разделе, посвященном описанию столицы государства Дравиды г. Канчипура⁴³, и в ДТСЮЦ, и в *Биографии* рассказывается легенда о том, как Дхармапала стал монахом по достижении совершеннолетия [ДТСЮЦ, X, с. 855–856; Beal, 1914, p. 138–139]. В ДТСЮЦ рассказывается также о том, как в г. Кашапура (*Цзя(га)шэбуло чэн* 迦奢布羅城) государства Каушамби (*Цзяошанми го* 橋賞彌國) Дхармапала победил в диспуте иноверцев (*вай дао* 外道) [ДТСЮЦ, V, с. 472–473], как в столице государства Вишака (*Би-*

⁴² В подзаголовке сказано: «Написано бодхисаттвой Дхармапалой и другими» (*Ху-фа дэн туса цзао* 護法等菩薩造).

⁴³ Здесь дана другая транскрипция: *Цзяньчжибуло чэн* 建志補羅城.

соцзя(га) го 鞞索迦國) он победил в споре сто учителей Хинаяны [ДТСЮЦ, V, с. 476], как в монастыре Наланда у него учился Шилабхадра [ДТСЮЦ, VIII, с. 660—661], как в Паталипутре (*Бо(но)чжали чэн* 波吒釐城), когда Дхармапала сидел под деревом Бодхи, он отказался вступать в дискуссию с Бха(ва)вивекой (*Попифэйцзя(га)* 婆毘吠伽, по-китайски Цин-бянь 清辯) [ДТСЮЦ, X, с. 844].

Наиболее существенной представляется информация о том, что Дхармапала был учителем Шилабхадры, поскольку именно у него впоследствии обучался Сюань-цзан во время своего пребывания в Наланде. В связи с этим можно предположить, что там Сюань-цзан познакомился с комментариями Дхармапалы к *Тримшике*, и, возможно, именно благодаря тому, что Шилабхадра был учеником Дхармапалы, комментарий последнего был взят Сюань-цзаном за основу при составлении ЧВШЛ.

Указание на то, что Шилабхадра был учеником Дхармапалы, позволяет также установить, как определяли временные рамки деятельности Дхармапалы его биографы. Известно, что когда Шилабхадра учился у Дхармапалы, ему было 30 лет [ДТСЮЦ, VIII, с. 661]. В СюйГСЧ сообщается, что на момент прибытия Сюань-цзана в Наланду (согласно Ян Тинфу, в 631 г. [Ян Тинфу, 1988, с. 160], согласно Мотидзуки, в 636 г. (635 г.) [БД. Т. 2, с. 1292а]), Шилабхадре исполнилось 106 лет 年百六歲 [СюйГСЧ, IV, с. 451в28]. Согласно же информации, представленной в некрологе Сюань-цзана, тогда Шилабхадре было 160 лет [СЧ, с. 21661] (см. также [Ян Тинфу, 1988, с. 163; ДТСЮЦ, VIII, с. 660]). Следовательно, если принять за истинную первую цифру — 106-летний возраст Шилабхадры — как более вероятную, то Шилабхадре должно было быть 30 лет в 555 г. (если считать от 631 г.) или в 560 г. (если считать от 636 г.). В это время он мог встречаться с Дхармапалой в Наланде, т.е. до того, как Дхармапала перебрался в монастырь Махабодхи (ему исполнилось тогда 29 лет; см. [БД. Т. 2, с. 1292а]). По всей видимости, Дхармапала был примерно одного возраста с Шилабхадрой или даже

младше последнего. Тогда дата смерти Дхармапалы приходится примерно на 558–559 гг. (563–564 гг.).

Если даже и не принимать в качестве достоверной информацию о 106- (тем более о 160-) летнем возрасте Шилабхадры, несомненным остается тот факт, что Шилабхадра находился уже в преклонном возрасте на момент встречи с Сюань-цзаном. На основании всего вышесказанного можно предположить, что, согласно Сюань-цзану и Куй-цзи, Дхармапала жил приблизительно в середине VI в. (см. также [БД, II, с. 1292а]), вероятно, между 527(532)–559(564) гг.

В *Биографии* перечислен ряд сочинений Дхармапалы: (1) *Шэн мин цза лунь* 聲明雜論 (это можно перевести как «Различные трактаты по языкознанию», как, по-видимому, считает Цзи Сяньлинь [ДТСЮЦ, X, с. 856]; с точки зрения С. Била, это — одно сочинение — *Шабдавидья-самьюкта-шастра* [Beal, 1914, p. 139]), объемом в 25000 строк (шлок); (2) комментарий к *Шата-шастра-вайпулье*; (3) комментарий к *Виджняптиматрата-шастре* (*Вэй ши лунь* 唯識論); (4) комментарии к «нескольким десяткам работ по логике» (*инь-мин шу ши бу* 因明數十部) (с точки зрения С. Била, здесь идет речь об одном тексте Nyāyadvāra-tāraḥa-śāstra (по-китайски *Инь-мин чжэн ли мэнь лунь* 因明正理門論), а слова «несколько десятков сочинений» относятся ко всему списку произведений Дхармапалы [Beal, 1914, p. 139]). Первый пункт этого перечня, т.е. сочинения по традиционному языкознанию, проясняет смысл фразы Куй-цзи: «Учение о языке исследовал и в высшем, и в обыденном [смыслах]» (*шэн лунь гуан юй чжэнь су* 聲論光於真俗).

Сохранились китайские переводы трех сочинений Дхармапалы (не считая ЧВШЛ⁴⁴): (1) *Да чэн гуан бай лунь ши лунь* 大乘廣百論釋論 (Mahāyāna-śataśāstra-vāipulyam-bhāṣya (?)) [ТСД. Т.30, №1571], 10 цзюаней, перевод Сюань-цзана; (2) *Чэн вэй ши бао шэн лунь* 成唯識寶生論 [ТСД. Т.31, №1591], 5 цзюаней, перевод И-цзина; (3) *Гуань со юань лунь ши* 觀所

⁴⁴ Это примечание относится и ко всем остальным комментаторам *Тримшики*, о сочинениях которых далее будет идти речь.

緣論釋 (Ālambana-parikṣā-sāstra-bhāṣya (?)) [ТСД. Т. 31, № 1625], 1 цзюань, перевод И-цзина (см. [Каталог Трипитаки. Т. 1, с. 692]).

Таким образом, сочинения, указанные под номерами (2) и (3) списка из *Биографии*, сохранились в китайских переводах, в их число входят комментарии Дхармапалы к двум трактатам Васубандху о «только-сознании» — и к *Тримшике* (в составе ЧВШЛ), и к *Вимшатике* — *Чэн вэй ши бао шэн лунь*. Что касается его комментариев к трактатам по логике, то в китайском переводе сохранился лишь комментарий к *Аламбана-парикше* Дигнаги⁴⁵.

II. Гунамати.

«Санскритское [имя]: Цзюйнаоди 婁拏末底⁴⁶ (Guṇamati), по-китайски Дэ-хуэй 德慧. Учитель Стхирамати. По своим деяниям он был первым среди гениев прошлого, добродетелью он затмил мудрецов своего времени. Добрая слава о нем распространилась во всех четырех сторонах света, он пользовался широкой известностью в Пяти Индиях. Его совершенные достоинства были столь необыкновенны, что о них непросто рассказать во всех подробностях» [ШЦ, I, с. 231в16–19].

В ДТСЮЦ есть несколько упоминаний о Гунамати (см. [ДТСЮЦ, VIII, с. 653–659; IX, с. 757; XI, с. 915]). Одно из наиболее пространных упоминаний о Гунамати представляет собой рассказ о его победе в диспуте над санхьяиком Мадхавой (*Мота(да)по* 摩沓婆) [ДТСЮЦ, VIII, с. 653–659].

Время жизни Гунамати, как правило, датируется второй половиной V — первой половиной VI в. (см. [ДТСЮЦ, с. 653; БД. Т. 4, с. 3929]).

В китайском переводе имеется лишь одно сочинение Гунамати: *Суй сян лунь* 隨相論 [ТСД. Т. 32,

⁴⁵ Существует два перевода этого сочинения на китайский язык: перевод Сюань-цзана *Гуань со юань юань лунь* 觀所緣緣論 [ТСД. Т. 31, № 1624] и перевод Парамартхи *У сян сы чэн лунь* 無相思塵論 [ТСД. Т. 31, № 1619].

⁴⁶ Другие варианты транскрипции: 瞿那末底, 求那摩底 (см. [ДТСЮЦ, VIII, с. 653]).

№1641], 1 цзюань, перевод Парамартхи. Этот текст представляет собой комментарий на фрагмент *Абхидхармакоши* (см. [БД. Т.4, с. 3929]). Два произведения Гунамати дошли до нас в тибетских переводах: (1) *rten-cin-ḥbrel-par ḥbyuñ-ba dañ-po-dañ gnam-par-ḥbyed-pa bstan-paḥi rgya-cher-bśad-pa* (Pratītya-samutpādādi-vibhaṅga-nirdeśa-ṭīkā) и (2) *gnam-par bśad-paḥi rigs-paḥi-bśad-pa* (Vyākhyā-yukti-ṭīkā), оба текста — комментарии на трактаты Васубандху [Там же].

III. Стхирамати.

«Санскритское [имя]: Сичиломоди 悉耽羅末底⁴⁷. (Sthiramati), по-китайски Ань-хуэй 安慧. Составитель [*А ни да мо*] *цза цзи* [лунь] [阿毘達磨] 雜集[論] (Abhidharma-samuccaya-vākhyāna-śāstra). Подкрепляя [положения, сформулированные в] [*А ни да мо*] *цзюй шэ лунь* [阿毘達磨] 俱舍論 (Abhidharmakośa-śāstra), он опровергал автора [*А ни да мо шунь*] *чжэн ли* [лунь] [阿毘達磨順] 正理[論] (Nyāya-anusara-śāstra), [т.е. Сангхабхадру 衆賢]. Стхирамати — старший современник учителя шастр Дхармапалы, уроженец государства Ло-ло 羅羅 (санскр. Lāṭa, пали Lāḷa [ДТСЮЦ, XI, с. 901]) в Южной Индии. Он превосходно разбирался в логике (*инь-мин* 因明), обстоятельно исследовал “внутреннее” учение (*нэй лунь* 內論), [т.е. буддизм]. Он был добродетельным в своих помыслах относительно Малой Колесницы и прославился как последователь Великой Колесницы. Он обладал столь удивительными качествами, что о них поистине трудно рассказывать» [ШЦ, I, с. 231в19–23].

В настоящее время существуют следующие переводы сочинений Стхирамати на китайский язык: (1) *Цзюй шэ лунь ши и шу*⁴⁸ 俱舍論實義疏 [ТСД. Т.29, №1561], 5 цзюаней, переводчик не известен; (2) *Да чэн чжун гуань ши лунь* 大乘中觀釋論 [ТСД. Т.30, №1567], 9 цзюаней, перевод Вэй-цзина и др.; (3) *Да*

⁴⁷ Другой вариант транскрипции: Сидиломоди 悉地羅末地 (см. [БД, I, с. 78a]).

⁴⁸ Это сочинение в переводе на китайский было обнаружено П. Пелльо в Дуньхуане [БД. Т. I, с. 78].

чэн а ти да мо цза цзи лунь (Abhidharma-samuccaya-vākyāna-śāstra)⁴⁹ [ТСД. Т. 30, №1606], 16 цзюаней, перевод Сюань-цзана; (4) Да чэн гуан у юнь лунь 大乘廣五蘊論 (Pancaskandha-vaibhāṣya) [ТСД. Т. 31, №1613], 1 цзюань, перевод Дивакары 地婆訶羅; (5) Да бао цзи цзин лунь⁵⁰ 大寶積經論 [ТСД. Т. 26, №1523], 4 цзюаня, перевод Бодхиручи 菩提流支.

Сохранились следующие сочинения Стхирамати в переводе на тибетский язык: (1) chos-mñon-paḥi mdsod-kyi bśad-paḥi rgya-cher-ḥgrel-pa don-gyi de-kho-na-ñid shes-bya ba (Abhidharmakośa-bhāṣya-ṭīkā tattvārtha-nāma)⁵¹; (2) ḥphags-pa-dkon-mchog-brtsegs-pa chen-po chos-kyi nam-graṅs-leḥu stoṅ-phrag-brgya-pa las ḥod-sruṅs-kyi leḥuḥi rgya-cher-ḥgrel-pa (Āryamahā-ratnakūṭa-dharma-paryāya-śata-sāhasrika-parivarte-kāśya-pa-parivarta-ṭīkā) (= сочинение (5) в китайском списке); (3) dbus-daṅ-mthar nam-par-ḥbyed-paḥi ḥgrel-bśad (Madhyānta-vibhaṅga-ṭīkā)⁵²; (4) theg-pa-chen-po mdo-ste-rgyan-gyi ḥgel-ḥśad (Sūtrālamkra-vṛtti-bhāṣya); (5) sum-cu-paḥi bśad-pa (Trimśika-bhāṣya) (см. [БД. Т. 1, с. 78–79]).

Оригинальный санскритский текст *Тримшика-бхашьи* Стхирамати был обнаружен в начале XX в. в Непале и переведен на французский язык С. Леви (см. [VMS]). Это единственный комментарий к *Тримшике*, санскритский оригинал которого известен сегодня.

⁴⁹ Это сочинение — комментарий к *Абхидхарма-самуччае* Асанги, автор комментария (*ши* 釋) — Буддхасимха (*Шицзы-цзюэ* 師子覺), составлен (*жоу* 糝) Стхирамати. В тибетской традиции автором *Абхидхарма-самуччай* считается Джинапутра (см. [Каталог Трипитаки. Т. 1, с. 691]). О Джинапутре — одном из десяти комментаторов *Тримшики* см. ниже.

⁵⁰ В китайском переводе отсутствует имя автора, согласно тибетской традиции, авторство принадлежит Стхирамати [БД. Т. 1, с. 78].

⁵¹ Китайский перевод под номером (1) в списке соответствует первой части тибетского текста [БД. Т. 1, с. 78в].

⁵² Санскритский оригинал этого сочинения был обнаружен С. Леви в 1928 г. в Непале.

IV. Бандхушри.

«Санскритское [имя]: Паньтушили 畔徒室利 (Bandhuśri), по-китайски Цинь-шэн 親勝. Современник бодхисаттвы Васубандху. Он впервые кратко прокомментировал первые строки базовых карик [Тримшики]. Он прекрасно усвоил идеи автора и затем написал комментарий [к Тримшике], полагаясь на свои способности» [ШЦ, I, с. 231в25–27].

V. Нанда.

«Санскритское [имя]: Наньто 難陀 (Nanda), по-китайски Хуань-си 歡喜. Джаясена (Шрисена (?)) — Вэй Да) 勝軍 считал его своим идейным предшественником. Поэтому [учение] о “семенах”, возникающих в результате нового “запечатлевания”, [содержащееся] в следующем, [втором], цзюане [Чэн вэй ши лунь], принадлежит этому учителю, [т.е. Нанде]⁵³. Он написал комментарий к Юй цзя [ши ди лунь] 瑜伽 [師地論] (Yogacārya-bhūmi-śāstra) и другие значительные произведения» [ШЦ, I, с. 231в27–29].

Здесь следует отметить, что, согласно *Биографии*, Сюань-цзан во время своего пребывания в Индии два года учился у Джаясены⁵⁴. Можно предположить, что именно тогда он познакомился с комментариями Нанды к *Тримшике*, чем и объясняется упоминание имени Джаясены в этой краткой справке Куй-цзи.

VI. Шуддхачандра.

«Санскритское [имя]: Сюточжаньдало 戌陀戰達羅 (Śuddhasandra), по-китайски Цзин-юэ 淨月. Современник Стхирамати. Он написал комментарий к Шэн и ци ши [лунь] 勝義七十 [論] (Paramārtha-saptatika). Он также был автором комментария к [А пи да мо] цзи лунь [阿毘達磨] 集論 (Abhidharma-samuccaya-śāstra)» [ШЦ, I, с. 231в28–232а1].

VII. Читрабхана.

«Санскритское [имя]: Чжидалопона 質咄羅婆拏 (Citrabhāṇa), по-китайски Хо-бянь 火辨. Он также был

⁵³ См. [ЧВШЛ(т), II, с. 67–68].

⁵⁴ См. [Beal, 1914, p. 153; ДТСЮЦ, 1985, IX, с. 711–713].

современником Васубандху. Литературный слог его произведений был превосходным, его толкования — глубокими и обширными. По образу жизни он хотя и был отшельником, но по своей высокой нравственности был истинным братом [монашеской общины]» [ШЦ, I, с. 232a1–3]. Последняя фраза указывает на то, что Читрабхана не жил в монастыре и не был членом сангхи. Дин Фубао называет его «бодхисаттвой, живущим дома» (*цзай цзя чжи туса* 在家之菩薩), но, к сожалению, не дает ссылку на свой источник (см. [ФЦ. Т. 1, с. 7176]).

VIII, IX, X. Вишешамитра, Джинапутра и Джняначандра.

«Санскритское [имя]: Пишишамидоло 毘世沙蜜多羅 (*Viśeṣamitra*⁵⁵), по-китайски Шэн-ю 勝友⁵⁶.

Санскритское [имя]: Чэньнафудоло 辰那弗多羅 (*Jīnaputra*), по-китайски Шэн-цзы 勝子.

Санскритское [имя]: Жо(жэ)начжаньдоло 若那戰多羅 (*Jnānacandra*), по-китайски Чжи-юэ 智月.

Эти последние три учителя шастр были учениками бодхисаттвы Дхармапалы. Кто-то из них написал комментарий к *Юй цзя* [ши ди лунь], кто-то — комментарии к другим текстам. Велика была слава об их добродетелях, глубок был смысл сказанного ими. Они обладали необыкновенными достоинствами, о которых трудно рассказать все до конца» [ШЦ, I, с. 232a3–8].

Вишешамитра упоминается в ДТСЮЦ в числе прославленных монахов Наланды [Цзи Сяньлинь, 1985, IX, с. 757].

⁵⁵ Вэй Да приводит другую реконструкцию этого имени — Jinamitra [Wei Tat, 1973, с. LIII]. Он, по-видимому, исходит из того, что одно из основных значений иероглифа шэн 勝 — «побеждать», «победа», чему соответствует санскритское «jīna». Но он не учитывает того, что санскритское «viśeṣa» также переводится посредством иероглифа шэн 勝, например, в названии религиозно-философской школы вайшешика: 毘世師 = 勝論師. Есть также Шэн-ю 勝友 (*Jinamitra* (?)) — автор *Мула-сарвастивада-виная-сангхы* (*Гэньбэнь саподо люй шэ* 根本薩婆多律攝). Однако, согласно Мотидзуки, он и автор комментария к *Тримшике* — не одно и то же лицо (см. [БД. Т. 3, с. 25506]).

⁵⁶ Согласно Мотидзуки, имя этого автора также переводится на китайский как Шу-шэн-цин 殊勝親 [БД. Т. 3, с. 2550a].

Имя Джинапутры обычно переводится на китайский язык полностью как Цзуй-шэн-цзы 最勝子. Упоминания о нем есть в ДТСЮЦ и в *Биографии*. В разделе, посвященном государству Парвата (*Бофаддо го* 鉢伐多國) в Северной Индии, он упоминается как известный в прошлом учитель из монастыря, расположенного близ столицы этого государства. Его имя транскрибируется здесь как Шэньнафудало 慎那弗咄羅. Здесь же говорится, что он был автором комментария к *Йогачарьябхуми* [ДТСЮЦ, XI, с. 934; Beal, 1914, p. 152]. До настоящего времени дошел комментарий Джинапутры к *Йогачарьябхуми*: *Юй цзя ши ди лунь ши* 瑜伽師地論釋 [ТСД. Т.30, №1580], 1 цзюань, перевод Сюань-цзана. Кроме того, как уже говорилось выше, в тибетской традиции Джинапутра считается автором комментария к *Абхидхарма-самуччае* Асанги [Каталог ТСД. Т.1, с. 692].

Джняначандра упоминается в ДТСЮЦ как один из известных монахов Наланды [ДТСЮЦ, IX, с. 757].

Что касается Бандхушри, Нанды, Шуддхачандры, Читрабханы, Вишешамитры и Джняначандры, то необходимо отметить, что другие переводы их сочинений на китайский язык, помимо комментариев, включенных Сюань-цзаном и Куй-цзи в ЧВШЛ, не известны.

2.2.2. Структура *Чэн вэй ши лунь*

В данном параграфе мы рассмотрим структуру текста ЧВШЛ. При этом мы исходим из того предположения, что структура текста определенным образом отражает структуру религиозно-философской системы. В этом предположении мы опираемся на представления о полиморфной структуре, характерной для индийских религиозно-философских систем (даршан), сформулированные В.И.Рудым. Такая структура, включающая три уровня: логический дискурс, религиозную доктрину и психотехническую практику, «репрезентируется в тексте не содержательно, но как система ключевых слов (технических терминов), а целостная организация текста демонстрирует структурные связи внутри терминологического инвентаря» [Ру-

дой, 1985, с. 24]. Поэтому в процессе реконструкции предметной теории на основе языка описания «особенно важным становится осмысление структуры текста и принципов целостной его организации» [Там же, с. 26]. Этим обусловлен выбор метода изучения классических индийских философских текстов — структурно-системный анализ.

ЧВШЛ представляет собой единственный полный подробный комментарий на *Тримшику*, который считался (и считается до сих пор) важнейшим источником по философии йогачары у буддистов стран Дальнего Востока.

Со временем индийские комментарии, скомпилированные Сюань-цзаном в ЧВШЛ, и *Тримшика* стали восприниматься в рамках дальневосточной буддийской традиции как одно целое, так же как, например, *Абхидхармакоша* Васубандху, состоящая из карик и бхашьи, — автокомментария к ним, хотя в случае ЧВШЛ было известно о разном авторстве карик и комментариев. Это стало возможным благодаря определенному построению текста.

Здесь необходимо сказать несколько слов о структуре индийского философского трактата.

Индийский религиозно-философский трактат⁵⁷ — шастра — имеет форму комментария на стихи (карики), содержащие ключевые слова (технические термины), которые представляют собой целостную закрытую систему. Посредством организации текста

⁵⁷ О структуре индийского религиозно-философского трактата см., напр. [Классическая йога, 1992, с. 12].

Схему построения индо-буддийских религиозно-философских трактатов можно найти в статье Б. И. Панкротова «Буддийская философская литература. Предметы изучения на философском факультете (цаннид дацан)» (см. [Панкратов, 1998, с. 283]). Б. И. Панкратов приводит общий план построения пяти основных учебников, изучавшихся на цаннидских факультетах в тибетских монастырях. Эти «основные учебники» — индийские базовые тексты (шастры). Согласно тибетским комментаторам, схема построения этих текстов такова:

- а) приведение собственной теории (rañ lugs gźag pa);
- б) возражение других (т. е. изложение противоположных мнений) (gźan gyi rchod pa);
- в) ответ идейному противнику со своей точки зрения (rañ lugs kyi sgo nas lan 'debs tshul).

карик уже показаны все важнейшие структурные связи внутри этой системы. Таким образом, в кариках религиозно-философская система представлена как бы в свернутом виде. Комментарий (иногда это автор-комментарий) представляет собой развернутую интерпретацию ключевых слов и основных положений системы. Комментарий может включать в себя различные точки зрения в связи с интерпретацией того или иного термина при наличии «генеральной линии», которую проводит автор комментария, что и определяет его принадлежность к данной конкретной школе. Однако, поскольку карики представляют систему в свернутом виде, возможны различные толкования одних и тех же терминов. Поэтому может существовать несколько комментариев разных авторов на одни и те же базовые карики.

В случае *Тримшики* как раз была подобная ситуация. Васубандху, которому приписывается авторство тридцати карик, не написал на них собственного комментария. Однако впоследствии, согласно традиции, зафиксированной Куй-цзи, было создано десять комментариев на *Тримшику* десятью индийскими авторами (о них см. выше). Перед Сюань-цзаном (и Куй-цзи (?)) стояла трудная задача сведения воедино этих разных комментариев. При этом Сюань-цзан выступил в роли не только переводчика, но и соавтора, поскольку от его выбора зависело, какой фрагмент какого автора включить или не включить в корпус ЧВШЛ. Вероятно, часть текста — логические связи между фрагментами комментариев — была написана самим Сюань-цзаном. Таким образом, текст ЧВШЛ представляет собой весьма сложное образование, в которое входят: а) тридцать карик Васубандху, б) комментарии десяти индийских авторов и в) то, что написано самим Сюань-цзаном. Тем не менее ЧВШЛ можно считать трактатом — шастрой, по своему типу вполне соответствующим индийским текстам того же жанра. Это объясняется тем, что Сюань-цзан следовал принципам построения индийского религиозно-философского комментария.

Основой построения текста ЧВШЛ являются 30 карик (*Тримшика*) Васубандху. Комментарий в целом

выстраивается Сюань-цзаном в соответствии с порядком изложения основных положений религиозно-философской системы в 30 кариках. Однако Сюань-цзан вводит некоторые ключевые слова с определениями уже в самом начале трактата, до того, как они встретятся в тексте карик. И далее, на протяжении всего текста комментария Сюань-цзан постоянно возвращается к этим опорным терминам и положениям в каждом смысловом блоке комментария, как бы заставляя читателя постоянно сохранять их в поле внимания. Важнейшими из таких ключевых слов выступают «только-сознание» (*вэй-ши* 唯識, *vijñaptimātratā*) и «сознание-вместилище» (*а-лай-е-ши* 阿賴耶識, *ālaya-vijñāna*) — центральные понятия в системе философии йогачары (виджнянавады).

Рассматривать структуру текста ЧВШЛ необходимо вместе с текстом 30 карик Васубандху, которые выступают в качестве смыслового каркаса трактата. Трактат построен следующим образом. Вначале приводится текст Васубандху. Это может быть половина карики (две пады — четверти карики), одна, полторы, две, две с половиной или три карики, которые представляют собой один смысловой блок. Затем следует подробный комментарий на эти карики, по объему составляющий от 1/8 до 2 цзюаней (томов). Весь текст разбит на десять цзюаней, причем эта разбивка не совпадает с границами смысловых блоков трактата, но обусловлена лишь нормативным объемом одного цзюаня. Поэтому естественно, что существовало и иное, смысловое, членение текста. Так, в конце ЧВШЛ указывается на то, что трактат состоит из трех частей [ЧВШЛ(т), X, с. 471].

Во вступлении к тексту *Тримшики* в ТСД говорится: «Из этих тридцати строф в первых двадцати четырех рассматриваются проявления только-сознания. В следующей строфе раскрывается сущность только-сознания. В последних пяти строфах рассматриваются стадии практики только-сознания. Далее, из двадцати четырех карик (первой части) в первых полутора кариках кратко рассматриваются проявления только-сознания. В следующих двадца-

ти двух с половиной кариках проявления только-сознания рассматриваются подробно» [ТСД. Т.31, №1586, с. 60].

Такое членение основано на различии и противопоставлении двух ключевых терминов: *сян* 相 (*lakṣaṇa*) — «проявление», «признак», «феномен», и *син* 性 ((*sva*)*bhāva*) — «сущность», «природа», «ноумен», «самобытие». В первой карике говорится о «трансформациях сознания» (*ши со бянь* 識所變, *vijñāna-pariṇāma*). Эти трансформации подразделяются на три вида, или, иначе говоря, происходят в три этапа, которые называются «созревание» (*ишу* 異熟, *vipāka*), «мышление» (*сылян* 思量, *manana*), «сознания объектов» (*ляобе цзин ши* 了別境識, *viśaya-vijñapti*). Лакшаны — проявления такой трансформации сознания — это все актуальные состояния сознания (дхармы) и их потенциальности, соответствующие трем стадиям его функционирования. Перечислению всех проявлений сознания посвящены карики 2–14. В кариках 15–19 раскрывается механизм поэтапного развертывания сознания. В кариках 20–22 излагается учение о «трех сущностях» (*сань син* 三性, *trisvabhāva*). Эти три сущности: «проективно-конструированная, или воображаемая» (*бянь цзи со чжи цзы син* 遍計所執自性, *parikalpita-svabhāva*), «зависимая от другого» (*и та ци цзы син* 依他起自性, *paratantra-svabhāva*) и «абсолютно-завершенная» (*юань чэн ши цзы син* 圓成實自性, *pariṇiṣpanna-svabhāva*). Можно интерпретировать это учение как теорию трех уровней опыта: профанического, теоретического и «чистого» [ЭА(I), с. 40–41]. Завершается эта часть изложением учения о «тройной лишенности сущности» (*сань у син* 三無性, *trividhā niḥsvabhāvatā*). В следующей, двадцать пятой карике, как было сказано выше, раскрывается сущность только-сознания. Эта карика связана с двадцать четвертой, где речь идет об абсолютно завершенной сущности, или, иными словами, о высшем уровне опыта, который лишен субъект-объектного различия. Именно на этом уровне постигается высший смысл всех дхарм, Татхата (букв. «таковость», *чжэнь жу* 眞如) — высшая

реальность, которая лишена всех проявлений и признаков и поэтому не может быть поименована. Это и есть истинная сущность только-сознавания. В следующих пяти кариках (26–30) рассматриваются стадии достижения только-сознавания — пять этапов, которые проходит живое существо, в сознании-вместилище (*а-лай-е ши* 阿賴耶識, ālaya-vijñāna) которого содержатся «семена» дхарм без притока аффективности, на пути к высшему просветлению (*бодхи*).

Таково традиционное деление текста *Тримшики* на три части. Выделение последних пяти карик в качестве отдельного смыслового блока представляется наиболее адекватно отражающим структуру текста. Что же касается разделения всех предшествующих двадцати пяти карик на две неравные части в соответствии с дихотомией сян — син (лакшана — бхава), то оно кажется слишком общим, не отражающим все смысловые части текста.

Другое, более дробное членение предложил в своем переводе Л. де ла Валле Пуссен. Он разбил весь текст ЧВШЛ на 15 крупных тематических разделов (глав), которые он разделил на параграфы и подпараграфы. Нам кажется, что будет уместно привести здесь список этих 15 глав (см. [Siddhi, II, p. 815–819]):

- 1) Ātma-grāha et Dharmagrāha (kārikās 1 et 2 a–b).
- 2) Vijñānapariṇāma (kārikā 2a).
- 3) Ālayavijñāna ou Vipāka (kārikās 2c–5a).
- 4) Manas ou septième Vijñāna (kārikās 5b–8a).
- 5) Les six Vijñānas (kārikā 8b–d).
- 6) Relations des huit Vijñānas.
- 7) La Vijñaptimātratā (kārikā 17).
- 8) Les divers modes de causalité (kārikā 18).
- 9) Le Saṃsāra et les trois Vāsanās (kārikā 19).
- 10) Les trois natures (kārikās 20–25).
- 11) Le Chemin (kārikās 26–29).
- 12) Le Nirvāṇa.
- 13) La Mahābodhi.
- 14) Le Dharmakāya (kārikā 30).
- 15) Vijñaptimātratā.

Это членение позаимствовал китайский переводчик ЧВШЛ на английский язык Вэй Да, работа кото-

рого фактически представляет собой не перевод оригинала, а перевод с французского перевода Л. де ла Валле Пуссена. Однако Вэй Да сократил количество больших разделов до девяти книг:

Книга I. Привязанность к атману и привязанность к дхармам (Atman-adhesion and Dharma-adhesion). Карикки 1–2.

Книга II. Восьмое сознание, или алая (The Eighth or Alaya consciousness). Карикки 2–4.

Книга III. Седьмое сознание, или манас (The Seventh or Manas consciousness). Карикки 5–7.

Книга IV. Первые шесть сознаний (The First Six consciousnesses). Карикки 8–16.

Книга V. Только-сознание (Mere-consciousness). Карика 17.

Книга VI. Причинность и сансара (Causality and Samsara). Карика 18.

Книга VII. Сансара и три васаны (Samsara and the three Vasanas). Карика 19.

Книга VIII. Три природы (The Three Natures). Карикки 20–25.

Книга IX. Святой путь достижения (The Holy Path of Attainment). Карикки 26–30.

Если сопоставить эту рубрикацию с тематической разбивкой в китайской Трипитаке, то получится, что книги I–VIII соответствуют первой части, часть книги VIII — второй части, а книга IX — третьей части. Таким образом, Вэй Да также выделяет последние пять карик вместе с комментарием в один смысловой блок.

Что же касается предшествующих двадцати пяти карик и комментария, то Вэй Да разделяет их на восемь книг (Пуссен — на десять), каждая из которых посвящена какой-то одной теме, сфокусированной на каком-либо ключевом слове. В первой книге такое ключевое слово — «привязанность, или присвоение (grāha) атмана и дхарм». Эта книга посвящена доказательству того, что представлениям об атмане («Я») и дхармах не соответствуют никакие реальные сущности. Атман и дхармы — это явления, которые имеют место вследствие процесса трансформации сознания.

В книгах второй, третьей и четвертой подробно рассматриваются три вида, или три стадии, этой трансформации — «сознание-вместилище» (алая-виджняна), «мышление» (*мо-на* 末那, *manas*) и шесть видов «сознаваний объектов» (вишайя-виджняпти). В пятой книге представлена концепция «только-сознания» (виджняпти-матра). В шестой — учение о внутренней причинности, в силу которой живое существо пребывает в круговороте жизни и смерти (сансара). В качестве обуславливающих факторов (пратьяя) выступают «семена» (*чжун-цзы* 種子, *bīja*), содержащиеся в сознании-вместилище, и дхармы — актуальные состояния, которые выступают в качестве причин друг для друга. Седьмая книга посвящена трем типам «воздействия», «запечатлевания» (*сюнь си* 熏習, или *си ци* 習氣, *vāsanā*), или, иначе говоря, «семян» (*биджа*), благодаря которым имеет место непрерывная последовательность рождений и смертей (сансара). В восьмой книге рассматриваются «три природы», или «три сущности» (*трисвабхава*) и «три не-сущности» (*них-свабхавата*). Девятая книга посвящена описанию пяти стадий Пути, ведущего к Просветлению (*йога-авастха*).

2.3. ОСНОВНЫЕ ИДЕИ И ПОНЯТИЯ ЧЭН ВЭЙ ШИ ЛУНЬ

2.3.1. Вступительные замечания

В данном разделе мы рассмотрим некоторые базовые концепции школы фсян, представленные в ЧВШЛ. Здесь мы не ставили своей задачей подробное описание всей системы понятий виджнянавады, поскольку этому с необходимостью должны предшествовать полный перевод ЧВШЛ на русский язык и исследование всех ключевых терминов этого текста. Кроме того, необходимо отметить, что в ЧВШЛ представлена система философии виджнянавады (йогаচারу) в ее зрелой, полностью сложившейся форме. Поскольку именно это учение было принято в китайской школе фсян в качестве нормативного, мы не будем

здесь, за некоторыми исключениями, обсуждать историко-философские вопросы, связанные с возникновением того или иного понятия или его развитием в истории индийской виджнянавады. В то же время, поскольку, как было показано выше, Сюань-цзан, наряду с йогачаринскими текстами, придавал особое значение переводу абхидхармических трактатов, а некоторые из его учеников специализировались в их изучении, что, по нашему мнению, было отнюдь не случайным, мы здесь уделим внимание сопоставлению некоторых концепций виджнянавады и абхидхармы сарвастивадинов (вайбхашиков), как они представлены в ЧВШЛ и ЭА соответственно. Кроме того, мы считаем, что, коль скоро речь идет о текстах логико-дискурсивного уровня, изучение понятий и ключевых терминов будет продуктивным лишь при выяснении их места и значения в данной системе; поэтому и сопоставлять нужно в первую очередь не отдельно взятые понятия, но системы в целом.

2.3.2. Центральное понятие в *Тримшике* и в *Чэн вэй ши лунь*

Центральным понятием в *Тримшике* и в ЧВШЛ, вне всякого сомнения, является понятие «только-сознание» (санскр. *виджняпти-матра(та)*, кит. *вэй-ши* 唯識). О важности этого понятия и его месте в системе философии виджнянавады свидетельствуют уже сами названия рассматриваемых текстов. Этим же объясняется и то, что школа Сюань-цзана — Куй-цзи получила наименование «школа только-сознания» (*вэйши цзун*).

Именно только-сознание есть центральное понятие в ЧВШЛ, а не понятие «дхарма», как это было в классической абхидхарме сарвастивадинов. Однако понятие «дхарма», важнейшее в буддийском философском дискурсе, по-прежнему широко использовалось теоретиками виджнянавады, и в том числе авторами ЧВШЛ, поскольку они выстраивали свою систему, опираясь на те концепции, которые уже были созданы другими буддийскими школами, и одновре-

менно противопоставляя им свое учение. Поэтому, на наш взгляд, адекватно описать концепцию только-сознания возможно, лишь уяснив, в каком отношении находятся данная концепция и учение о дхармах в понимании других буддийских школ, прежде всего вайбхашиков (сарвастивадинов) и мадхьямиков.

2.3.3. Теория дхарм в буддийской религиозной философии (вайбхашика и саутрантика)

Теория дхарм — центральная концепция буддийской философии, что было впервые показано российскими буддологами О.О. Розенбергом и Ф.И. Щербатским⁵⁸ (в особенности это утверждение относится к раннебуддийским, так называемым хинаянским школам). Это подтверждается, в частности, тем обстоятельством, что именно вопрос об онтологическом статусе дхарм являлся своего рода «водоразделом» для различных школ буддийской мысли.

Вопрос о том, как нужно понимать термин «дхарма» в абхидхармической философии, термин, который еще в начале XX в. считался «темным» и неясным, на сегодняшний день можно считать вполне разрешенным. В.И. Рудой, переводчик и исследователь *Абхидхармакоши* Васубандху, показал, что термин «дхарма» всегда функционирует в текстах логико-дискурсивного уровня как философский термин, имея более общую и узкоспециальную сферы употребления: «В широком смысле термином *dharma* может быть обозначено все, что имеет самотождественную качественно-количественную определенность.(...) В узком смысле термин *dharma* выступает одновременно и как единица описания функционирования психики в неразрывном единстве как с ее субстратом, так и с внешним миром, и как бытие качественно-определенных элементарных психофизических состояний» [ЭА, I, с. 222].

⁵⁸ *Розенберг О.О.* Проблемы буддийской философии (см. [Розенберг, 1991. С. 97–104]); *Щербатской Ф.И.* Центральная концепция буддизма и значение термина «дхарма» (см. [Щербатской, 1988, с. 112–198]).

Необходимо отметить, что введение в буддийский дискурс термина «дхарма», в его техническом значении (в отличие от общелексических, таких как «закон», «норма», «долг» и др.), было обусловлено доктриной *анатмавады* («учение о не-Я», или «учение о не-существовании атмана») — одного из фундаментальных положений буддизма, отличавшего его от всех систем брахманистской философии, и объяснялось стремлением элиминировать из рассмотрения проблему и самое понятие «атман» — чистой психической субстанции, чистого «носителя» вне его качественной определенности. Как указывает В.И. Рудой, «философский язык описания в буддизме строился таким образом, чтобы полностью уничтожить идею чистого атмана, а следовательно, разрушить поддерживающие эту идею философские принципы, и прежде всего принцип *dharma — dharmin*» [Там же, с. 220]. Этот принцип, существовавший в рамках брахманистских школ *ньяя-вайшешика* и *санкхья-йога*, обосновывал на логико-дискурсивном уровне существование высшего атмана. Высший атман (*paramātman*)⁵⁹ рассматривался как *дхармин* (букв. «носитель [свойства]»), а индивидуальная психика (*jīvātman*), в совокупности своих свойств, — как *дхарма* («свойство»). *Дхармин* и *дхарма* связывались друг с другом отношением внутренней присущности, или ингерентности (*samavāya*), т.е. *дхармин* трактовался как *вместилище* (*ādhāra*), а *дхарма* — как *вмещаемое* (*ādheya*). Чистый носитель понимался как принципиально нетождественный носителю качественно определенному, что и выражено в формуле «*дхарма — дхармин*», в которой *дхармин* обозначает чистый носитель, а *дхарма* — свойство, которым этот носитель обладает благодаря отношению внутренней присущности (см. [Там же, с. 218–220]). Буддизм отвергал на доктринальном

⁵⁹ В данном параграфе, там, где речь идет о базовых концепциях индубуддийской религиозно-философской мысли, в скобках приводятся только санскритские термины, и лишь в тех случаях, когда рассматриваются понятия и концепции из ЧВШЛ, даются и китайские эквиваленты санскритских терминов.

уровне реальность атмана как чистого носителя, или чистой субстанции, с чем и было связано в первую очередь введение термина «дхарма». Согласно раннебуддийским теоретикам, в действительности существует лишь непрерывная и необратимая во времени последовательность элементарных качественно-определенных психофизических состояний, которые и называются «дхармами». Вне этой качественной определенности психика не существует, и, таким образом, идея чистого атмана элиминируется из рассмотрения. Что же касается термина «дхарма», то он функционирует в абхидхармических текстах не как оппозиция термину «дхармин», но как совершенно самостоятельный.

Введение термина «дхарма» в указанном выше значении позволило буддийским теоретикам построить развернутую систему философской психологии, отвергнув понимание психики как некой чистой субстанции. Однако абхидхармистские мыслители, прежде всего сарвастивадины, не отказывались от решения онтологического вопроса (что существует реально?). Как уже было сказано выше, дхарма понималась абхидхармистскими мыслителями не только как единица описания (*prañapti*) функционирования психики, но одновременно и как реально существующее (*dravya*) элементарное качественно-определенное психическое или психофизическое состояние. Фундаментальное положение сарвастивады, самой влиятельной и наиболее изученной из всех абхидхармистских (хинаянских) школ, как раз и представляло собой утверждение о том, что «все (т.е. все дхармы) существует реально» (*sarva asti*) (см. [Там же, с. 27]). Соответственно основная задача философского дискурса состояла в том, чтобы дать исчерпывающий анализ и классификацию этих элементарных качественно-определенных психофизических состояний — дхарм⁶⁰. Вся индивидуальная психофизическая жизнь была «разложена» абхидхармистскими теоретиками на дхармы и, с их точки зрения, полностью сводилась

⁶⁰ Таково, собственно, одно из значений термина «абхидхарма» (см. [ЭА, I, 2, 45, с. 145–147]).

к их совокупности. Психофизическая целостность, именуемая человеком, понималась как поток (*saṃtāna*) элементарных состояний, каждое из которых длится одно мгновение. Этот самый короткий миг получил наименование *kṣaṇa* («момент»). Каждая дхарма, как и вся совокупность дхарм, составляющая конкретную психофизическую целостность, длится одну кшану. Однако набор дхарм «обычного человека» (*pr̥thag jana*), т.е. такого, чья психика не трансформирована посредством буддийской йоги, остается неизменным с течением времени. Это происходит благодаря тому, что каждая дхарма обладает своей родовой характеристикой (*jāti*), которая сохраняется во всех трех модусах времени (прошлом, настоящем и будущем). Таким образом, психика в буддийской философии понимается как процессуальность.

Буддийские теоретики считали, что список дхарм, имеющих те или иные родовые характеристики, количественно ограничен. В различных школах существовали неодинаковые номенклатуры дхарм. Так, сарвастивадины (вайбхашики) насчитывали семьдесят пять дхарм — единиц описания и реальных сущностей одновременно. Саутрантики считали часть дхарм из этого списка чисто номинальными (*praṣṅgaptisat*). Свой список, включавший сто дхарм, был и у виджнянавадинов, с точки зрения которых онтологическим статусом обладали лишь дхармы сознания (*citta*) и явлений сознания (*caitasika*).

В буддийской философии были приняты различные классификации дхарм. В канонических текстах — Сутрах⁶¹ и Абхидхарме — были введены три основные классификации: по группам соотнесения (*skandha*), по источникам сознания (*āyatana*) и по классам элементов (*dhātu*)⁶². Эти три классификации

⁶¹ Классификация дхарм по группам, источникам сознания и классам элементов впервые вводится уже в *Самьютта-никае* (см. [ЭА, I, с. 23]).

⁶² Подробно эти три классификации дхарм рассматриваются в первом разделе ЭА, называемом *Дхату-нирдеша* («Учение о классах элементов») (русский перевод см. [ЭА, I; ЭА, II]).

присутствовали во всех трактатах по абхидхарме и признавались всеми школами буддийской философии. Посредством первой классификации (по пяти скандхам) в раннебуддийской психологии описывается то, что в обыденном языке называется личностью, или индивидом (*puṅgala*).

Классификация дхарм по источникам сознания основана на другом принципе. Эта классификация построена таким образом, чтобы показать, на какие дхармы «опирается» дхарма сознания, т.е. какой актуальный набор дхарм необходим для того, чтобы сознание функционировало. Данная классификация включает двенадцать источников сознания: шесть объективных, включающих данные чувственного опыта и репрезентативные результаты их генерализации, и шесть субъективных — собственно психические процессы в совокупности с их материальным субстратом.

Что касается классификации по классам элементов, то она основана на рассмотрении дхарм с точки зрения их родовых характеристик, развернутых во времени⁶³, т.е. в динамике протекания психической жизни. Родовые характеристики дхарм остаются постоянными во всех трех модусах времени (прошлом, настоящем и будущем), обеспечивая постоянство собственного признака (*svalakṣaṇa*) каждой дхармы. Эта классификация включает восемнадцать классов дхарм, двенадцать из которых соответствуют источникам сознания предыдущей классификации, а следующие шесть суть модальности различающего сознания (*viññāna*), каждая из которых обладает собственной родовой характеристикой. По мнению В.И.Рудого, «эта последняя классификация дхарм, по сути дела, является теоретическим обоснованием динамического подхода к проблеме описания сознания в классической буддийской философии» [Там же, с. 26].

Кроме того, все дхармы делятся на два типа: причинно-обусловленные (*saṃskṛta*) и причинно-необусловленные (*asaṃskṛta*).

⁶³ Речь в этом случае идет о психическом времени (*adhvan*), противопоставленном времени астрономическому (*kāla*).

Как уже говорилось выше, человек (а также любое другое живое существо) понимался абхидхармистскими теоретиками как динамическая психофизическая целостность, представляющая собой поток элементарных состояний. Причинно-обусловленные дхармы — это те элементарные психические и психофизические состояния, которые возникают и существуют, подчиняясь закону причинно-зависимого возникновения (*pratītya samutpāda*). Дхармы этого типа классифицируются, прежде всего, по уже упоминавшимся пяти группам соотнесения (*skandha*): материи (*gūṛa*), чувствования (*vedanā*), понятий (*saṃjñā*), формирующих факторов (*saṃskāra*) и сознания (*viññāna*). Причинно-обусловленное в ЭА определяется как «созданное соединенными, совокупными условиями, ибо в действительности нет ничего, что было бы порождено только одним условием» [Там же, 7, с. 49]. Это означает, что минимальное количество условий (*pratyaya*), образующих причинный комплекс, всегда не менее двух. Яшомитра (комментатор ЭА, живший в конце VIII — начале IX в.) разъясняет это следующим образом: «Сознание и психические элементы порождаются комплексом из четырех условий; два вида медитативного сосредоточения — из трех; другие дхармы — из двух» [Там же, с. 115].

Дхармы второго типа не подвержены действию закона причинно-зависимого возникновения, и поэтому они не входят в классификацию по пяти группам. В абхидхарме сарвастивадинов класс *asaṃskṛta* включает три дхармы: акаша (*ākāśa*), специфическое пространство психического опыта⁶⁴, и два «уничтожения» (*nirodha*) — «уничтожение [потока причинно-обусловленных дхарм] посредством знания» (*pratisaṃkhyānirodha*) — дхарма, прекращающая воздействие эмпирической причинности, и «уничтожение не посредством знания» (*aprasaṃkhyānirodha*) — дхарма, устраняющая условия для протекания потока причинно-обусловленных дхарм. Эти три дхармы

⁶⁴ Об акаше см. [ЭА, I, с. 25].

представляют собой логико-дискурсивное истолкование религиозно-доктринального понятия Нирваны в системе вайбхашики (сарвастивады) (см. [Там же, с. 47–49, 114–115, 148–150]). Таким образом, разделение дхарм на причинно-обусловленные и причинно-необусловленные призвано интерпретировать на логико-дискурсивном уровне доктринальное противопоставление Нирваны и сансары.

Две другие классификации — по источникам сознания и по классам элементов — в отличие от классификации по группам соотношения, включают в себя не только причинно-обусловленные дхармы, но и дхармы причинно-необусловленные. Последние входят в состав дхармического источника сознания (*dharmā-āyatana*) и дхармического класса элементов (*dharmā-dhātu*).

Кроме того, причинно-обусловленные дхармы делятся на два типа: дхармы «с притоком [аффективности]» (*sāsrava*) и «дхармы без притока [аффективности]» (*anāsrava*). (Дхармы необусловленные не могут сопровождаться аффектами (*kleśa*), поскольку эти дхармы не связаны с причинно-зависимым возникновением.) Аффекты, сами будучи дхармами, входят в индивидуальный поток психических состояний (*saṃtana*), подчиненный действию закона причинно-зависимого возникновения. Аффективность характеризует психику обычного человека (*pṛthag jana*), не очищенную посредством специальной йогической практики. «Сочетаемость» или «несочетаемость» с аффектами определяется тем, связаны рассматриваемые психофизические состояния с индивидуальной эгоцентрированной установкой (*upādāna*)⁶⁵ или нет. Именно наличие *upādāna* определяет базовую характеристику человеческого существования, фиксируемую доктринальным понятием *duḥkha* («страдание»). Иными словами, человек пребывает в бесконечном круговороте существований (*saṃsāra*), фундаменталь-

⁶⁵ Буквально термин *upādāna* означает «привязанность», «присвоение (в качестве своего собственного)» (см. [Там же, с. 18, 50]).

ной характеристикой которого и является *duḥkha*, до тех пор, пока привязанность к «Я» и «моему» остается определяющим фактором индивидуального опыта.

Итак, исходный предмет буддийской философии — анализ человеческой психики. Последняя, как уже было сказано выше, рассматривалась теоретиками вайбхашики (сарвастивады) как поток элементарных психофизических состояний, называемых дхармами. Абхидхармистская философия фокусировалась, прежде всего, на классификации дхарм, причем дхармы в философской системе вайбхашики понимались не только как единицы языка описания функционирования психики, рассматриваемой в неразрывном единстве с ее физическим субстратом и с внешним миром, но и как реально существующие элементарные качественно-определенные психофизические состояния, другими словами, дхармы наделялись онтологическим статусом.

Необходимо отметить, что анализ психики не был самоцелью для буддийских мыслителей. Философия в буддизме находилась в тесной связи с религиозной доктриной, основные положения которой выполняли роль идеологических детерминант для логического дискурса. Главной такой детерминантой была идеологема Нирваны, т. е. провозглашенная буддизмом высшая цель, к которой должен был стремиться адепт этого учения — освобождение от «оков сансары». Сансара, «круговорот рождений и смертей», может быть охарактеризована как состояние (или «мир»), в котором пребывает эмпирический индивид, существование которого подчинено закону причинно-зависимого возникновения; поэтому фундаментальная характеристика такого существования — «страдание» (*duḥkha*). Идеологема Нирваны, как уже говорилось выше, на логико-дискурсивном уровне интерпретируется с помощью понятия *asaṃskṛta* дхарм, которых в системе вайбхашики три: *ākāśa*, «уничтожение [потока дхарм] посредством знания» (*pratisaṃkhyānirodha*) и «уничтожение не посредством знания» (*apratisaṃkhyānirodha*). Сами эти понятия имеют прямое отношение к буддийской психотехни-

ческой практике; они суть описание достижения нирванического состояния, данное в терминах теории дхарм. Причем здесь термин *nirodha* представляет собой частичный синоним понятия «Нирвана»⁶⁶. Нирвана — это такое состояние, которое достигается посредством прекращения (*nirodha*) развертывания потока причинно-обусловленных дхарм.

«Уничтожению» подлежали в первую очередь сами аффекты (*kleśa*)⁶⁷. Именно поэтому термин «архат» (букв. «достойный»), обозначающий высший тип буддийского святого (в хинаянской традиции), в буддийских сочинениях часто истолковывается как «тот, кто победил врагов», причем под «врагами» имеются в виду именно аффекты, на что указывается в текстах (см. Приложение; см. также [ЭА, II, с. 557]). Степень архатства — это последний этап перед просветлением (*bodhi*). Это состояние достигается посредством полного освобождения от притока каких-либо аффектов (*āśrava*), в том числе аффектов в их латентной форме.

Содержанием состояния просветления является *jñāna* — истинное, безоъектное знание, которое противопоставляется знанию аналитическому и дискурсивному, направленному на объект (см. [ЭА, I, с. 107]). В качестве средства достижения состояния просветления выступает *prajñā* — «мудрость». В ЭА термин *prajñā* определяется как «постижение (различение — *pravicaya*) дхарм» [ЭА, I, 2, с. 45].

Стоит отметить, что само понятие «абхидхарма» в абсолютном смысле (*pāramārthika*) означает пребывание в состоянии чистой (незагрязненной) мудрости (*prajñāmalā*) [Там же, с. 45, 145–146]. В относительном смысле (*sāṃketika*) понятие «абхидхарма» определяется и как мудрость-состояние (такое состояние может возникать и при сохранении аффективности

⁶⁶ Различие между этими двумя терминами таково: если термин «нирвана» обозначает в первую очередь состояние, свободное от всякой причинной обусловленности (состояние «выхода из сансары»), то термин «ниродха», скорее, указывает на необходимое условие обретения такого состояния.

⁶⁷ См. [ЭА, I с.47–49].

сознания — благодаря слушанию учения, размышлению над ним и психотехнической практике, а также может быть свойством психики генетического характера), и как «шастра, способствующая обретению [чистой мудрости]» (словесное изложение чистой мудрости, которое должно способствовать обретению высших «незагрязненных состояний», т.е. состояний, не сопровождающихся аффектами). Это последнее определение понятия «абхидхарма», как отмечает В.И. Рудой, «указывает на значение языка описания в абхидхармистской философии: язык описания выступает также и инструментом обретения высших незагрязненных состояний» [Там же, с. 146].

Можно сделать следующее обобщение: теория дхарм служит конечной цели буддийского учения, потому что различение (pravicaya) дхарм необходимо для очищения психики от аффектов (kleśa) и в конечном счете для обретения Нирваны. Приведенные выше определения понятия «абхидхарма» демонстрируют нам не только то, что буддийский философский дискурс находится в теснейшей связи с религиозной доктриной и с психотехнической (йогической) практикой, но и то, какова конкретно эта связь в свете религиозной прагматики буддийского учения.

2.3.4. Концепция «пустоты» дхарм в мадхьямике

Теория дхарм (в особенности представления об их онтологическом статусе), принятая в вайбхашике (сарвастиваде) и других хинаянских школах, была подвергнута радикальной критике теоретиками школ махаянского направления — мадхьямики (шуньявады) и йогачары (виджнянавады).

Одна из основных исходных посылок махаянского философствования, знание которой необходимо для адекватного уяснения критического подхода махаянских школ к абхидхармистской философии, — концепция двух «препятствий» (āvaraṇa) на пути к просветлению. Если вайбхашики и представители других хинаянских школ полагали, что для достижения состояния просветления необходимо устранить лишь аффективное препятствие (kleśa-āvaraṇa), нали-

чувствующее в индивидуальной психике, то махаянские мыслители не считали это достаточным. По их мнению, кроме аффективного, существует еще и гносеологическое препятствие (jñeyā-āvagaṇa) к видению вещей такими, каковы они в действительности (yathābhūtam, эпистемологический идеал в буддизме). Устранение этого гносеологического препятствия — вот цель, в направлении которой развивается философский дискурс первой по времени возникновения махаянской школы — мадхьямики (шуньявады).

Мадхьямики, в дополнение к принципу «пустоты» «Я» (puḍgala-śūnyatā), разделяемому всеми буддийскими школами⁶⁸, выдвинули положение о «пустоте» дхарм (dharma-śūnyatā). Все дхармы рассматриваются мадхьямиками как номинальные сущности, лишенные онтологического статуса⁶⁹. Дхармы — лишь единицы языка описания, поэтому они объявляются «пустыми» (śūnya). Истинная реальность, по мнению мадхьямиков, находится за пределами всякого словесного описания. О реальности можно лишь сказать, что она *есть в своем собственном качестве* (tathatā, букв. «таковость») (см. [ЭА, I, с. 30–31]). Таким образом, мадхьямики, подвергая критике представления вайбхашиков и других хинаянских школ о существовании дхарм, выступают с позиций крайнего

⁶⁸ Единственным исключением, по-видимому, была школа ватсипутриев, которые за свои взгляды даже получили прозвание «пудгалавадины».

⁶⁹ Известно, что уже саутрантики — представители одной из ведущих школ хинаяны — не признавали онтологический статус некоторых дхарм из списка вайбхашиков (в частности, причинно-необусловленных дхарм), рассматривая их лишь как единицы языка описания, т.е. как чисто номинальные сущности (praḥjāpti) (см. [ЭА, I, с. 28–29]). Однако все имеющиеся сегодня источники по философии этой школы относятся к сравнительно позднему времени (не ранее IV–V вв.), т.е. они появились позже наиболее ранних махаянских текстов, в частности праджняпарамитских сутр. Возможно, что саутрантика первоначально функционировала лишь как критика существовавших учений Хинаяны и не имела письменной фиксации. В любом случае вопрос о возможном влиянии саутрантики на мадхьямику (если таковое имело место) представляется не вполне изученным.

номинализма. Для мадхьямиков все поименованные объекты познания нереальны, поскольку «самый процесс их наименования связан с ментальным конструированием (рараṅса или vikalpa) и отражает не реальность как таковую, но относительное бытование вещей» [Там же, с. 33].

Как же тогда решался вопрос о познаваемости реальности (ведь буддийская философия принципиально отвергала агностицизм)? Реальность, с точки зрения мадхьямиков, познается через «предел истины» (bhūṭakoṭi). Это означает, что мадхьямики посредством негативной номиналистической диалектики демонстрируют невозможность любого утверждения о природе реальности, что, в свою очередь, должно привести к постижению относительности дискурсивного познания и непосредственному видению того, что реальность не может быть описана в словах. Поэтому понятие «праджня»⁷⁰, которое как раз и обозначало такое недискурсивное постижение реальности, приобрело в философии мадхьямики столь важное значение.

В чем же заключается гносеологическое препятствие к видению реальности? Гносеологическое препятствие, с точки зрения мадхьямики, — в самой установке на обнаружение некоторых истинно существующих, субстратных «вещей» (в самом широком философском смысле слова), которые могут быть поименованы. Поэтому и понятие tathatā, строго говоря, не есть обозначение реальности, но суть лишь указание на тот факт, что истинная реальность существует, будучи недоступной какой-либо дефиниции.

Мадхьямики выдвинули учение о двух видах истины: относительной (условной) истине (saṃvṛti-satya) и истине высшего смысла (абсолютной истине, paramārtha-satya) (см. [Там же, с. 33–35]). Эти две «истины» могут быть охарактеризованы так же, как два уровня познания [Торчинов, 2000, с. 88]. Относитель-

⁷⁰ Термин ргаṅгā часто переводят как «мудрость» (или «премудрость»), а также (только когда речь идет о махаянских текстах) как «интуиция» или «инсайт».

ная истина валидна, только когда речь идет о вещах, подчиненных в своем существовании закону причинно-зависимого возникновения. Так, говорить о том, что дхармы — это реальные сущности (как это делают вайбхашики и другие хинаянские школы), можно лишь на этом низшем уровне познания. Что же касается истины высшего смысла, то это понятие подразумевает постижение (praññā) истинной реальности, не связанное с ментальным конструированием (vikalpa) и вербализацией, т.е. она доступна лишь высокопродвинутому адепту на стадии реализации нирванического состояния.

Относительная истина, конечно, рассматривалась мадхьямиками как низшая по отношению к истине высшего смысла (saṃvṛti-satya в определенном смысле даже отождествлялась с неведением (avidyā), поскольку такое познание налагает на реальность некоторую неподвижную, застывшую форму (подробнее см. [ЭА, I, с. 33])). В то же время истина высшего смысла не может быть достигнута без предварительного ознакомления с относительной истиной. В этом представлении о соотношении двух истин проявился характерный для мадхьямики диалектический метод.

2.3.5. Концепция «только-сознания» в виджнянаваде

Теоретики виджнянавады (йогаচারы) создавали свои концепции, во многом основываясь на тех же самых исходных посылах, что и мадхьямики. Фактически можно говорить о том, что представители обеих школ разделяли одну общемахаянскую доктрину. И мадхьямики, и виджнянавадины одинаково принимали большинство базовых идеологем Махаяны, таких как tathatā, dharmadhātu, śūnyatā, однако они предлагали различные интерпретации этих идеологем.

В частности, виджнянавадины, так же как и мадхьямики, исходили в своих теоретических построениях из доктринального положения о необходимости устранения двух препятствий — аффективного и гносеологического. Иллюстрацией этого утверждения может служить комментарий к вводной карике *Тримши-*

ки, содержащийся в самом начале ЧВШЛ. Так, в комментарии к этой карике, который, согласно Куй-цзи, принадлежит Стхирамати, говорится:

«Ныне этот трактат, [т.е. *Тримшика*], написан для того, чтобы те, кто заблуждается относительно двух [видов] “пустоты”, обрели правильное понимание [этого учения]. Порождение [правильного] понимания ведет к устранению двух препятствий. Оба препятствия возникают вследствие убежденности [в реальном существовании] атмана и дхарм. Если осознать [существование] двух [видов] “пустоты”, то эти препятствия будут устранены. Устранение препятствий ведет к обретению двух высших плодов. Благодаря устранению [первого] препятствия — аффектов, [которые выступают причиной] новых рождений, достигается истинное освобождение, [т.е. Нирвана]. Благодаря устранению [второго], гносеологического, препятствия, которое мешает постижению, достигается Великое Просветление (Махабодхи)» [ЧВШЛ(т), I, с. 11].

Два вида «пустоты», о которых здесь идет речь, — это как раз «пустота» «Я» (*puḍgala-śūnyata*, *шэн кун* 生空 (*жэнь кун* 人空, *во кун* 我空)) и «пустота» дхарм (*dharmā-śūnyata*, *фа кун* 法空), два препятствия — аффективное (*kleśa-āvaraṇa*, *фань-нао чжан* 煩惱障) и гносеологическое (*jñeyā-āvaraṇa*, *со-чжи чжан* 所知障).

Итак, этот комментарий представляет собой объяснение цели написания данного трактата и религиозной прагматики системы в целом. В этих разъяснениях Стхирамати, кажется, нет ничего, что бы явно расходилось с базовыми положениями философии мадхьямики. Таким образом, можно видеть, что обе системы имеют одинаковую религиозную прагматику (общемахаянскую).

С утверждения о том, что атман и дхармы не имеют онтологического статуса, начинается *Тримшика* (карика 1; см. Приложение), рассмотрению этого вопроса посвящен весь комментарий первого цзюаня и начало второго цзюаня ЧВШЛ. Однако автор *Тримшики* и ее комментаторы не ограничиваются констатацией того, что атман и дхармы «пусты». Они утверждают, что атман и дхармы суть феномены

(lakṣaṇa, букв. «признаки», «проявления») сознания (vijñāna). Атман и дхармы как некоторые реальные «сущности» не имеют онтологического статуса, однако сознание атмана и дхарм, т.е. сама мысль об атмане или дхармах, признается реально существующей.

Здесь необходимо сказать несколько слов о термине vijñāna (vijñapti). Vijñāna — одно из базовых понятий буддийской метапсихологии. Обычно оно переводится как «сознание», и это, по-видимому, наиболее адекватный перевод из возможных. Однако необходимо отметить, что в санскритском слове vi-jñāna префикс vi имеет значение, противоположное русскому префиксу «со» в слове «со-знание», хотя основы этих слов семантически совпадают (jñā(na) = знание). Поэтому буквально термин vijñāna можно перевести как «распознавание» (см. [ЭА, I, с. 222—223]). В ЧВШЛ термин vijñāna истолковывается как «сознание (распознавание)» (prativijñapti, 了別), в ЭА — как «сознание (распознавание) каждого [объекта]». В автокомментарии Васубандху разъясняет, что «сознание каждого [объекта]» (prativijñapti) суть «схватывание» (upalabdhi) только объекта (vastu-mātra), т.е. его актуальной перцептивной данности, его чистой наличности (см. [Там же, с. 59, 126], а также комментарий в Приложении).

Таким образом, теоретики виджнянавады соглашаются с мадхьямиками в том, что атман и дхармы, будучи лишь поименованными объектами познания, в действительности не существуют. Однако само сознание, с точки зрения виджнянавадинов, существует. При этом следует иметь в виду, что виджнянавадины рассматривают сознание как непрерывный и необратимый во времени поток мгновенных в своем существовании состояний, т.е. дхарм. Авторы ЧВШЛ стремятся всеми силами избежать таких высказываний, которые могли бы породить у читателя представление о субстанциальности сознания (хотя, возможно, это и не всегда им удастся). Именно поэтому виджнянавадины в своих метапсихологических построениях вновь обращаются к аналитическому методу классической абхидхармики, дополняя его чисто

феноменологическим подходом к анализу самих актов сознания.

Итак, теоретики виджнянавады выдвинули положение о том, что существует только сознание. Именно концепция только-сознания (*vijñapti-mātra*) — центральная в *Тримшике* и в ЧВШЛ.

Анализ понятия «только-сознание» в Чэн вэй ши лунь

Рассмотрению данной концепции в принципе посвящен весь текст ЧВШЛ. Однако в тексте есть фрагмент, небольшой по объему, где дается эксплицитное определение и истолкование понятия только-сознания, — комментарий к семнадцатой карике *Тримшики*, в которой и зафиксировано это фундаментальное положение системы (см. [ЧВШЛ(т), VII, с. 314–321; Siddhi, I, p. 416–432; Wei Tat, 1973, p. 502–525])⁷¹.

В *Тримшике* (карика 17) говорится:

«Все эти [виды] сознания “разворачиваются” как различающее и различаемое.

Следовательно, они, [атман и дхармы], не существуют.

Поэтому все [есть] только сознание» (см. [ЧВШЛ(т), VII, с. 314; Siddhi, I, p. 416])⁷².

Одно из ключевых слов в этой карике — *raḡiṇāta* (чжуань-бянь 轉變), переведенное нами

⁷¹ Сама *Тримшика* не содержит развернутого определения понятия «виджняпти-матра», как, впрочем, и всех других ключевых терминов, которые в ней лишь названы, но не истолкованы, поскольку *Тримшика*, как уже говорилось выше, — это предельно краткое изложение системы, текст, который содержит основные термины зрелой виджнянавады, но не в виде простого списка, а в форме максимально сжатого «конспекта» базовых положений системы.

⁷² Санскритский текст:
vijñānaraḡiṇāmo 'yaṃ vikalpo yad vikalpyate /
tena tan nāsti tenedaṃ sarvaṃ vijñaptimātrakam // [Siddhi, I, p. 416].

Китайский текст:

是諸識轉變 分別所分別
由此彼皆無 故一切唯識 [ЧВШЛ(т), VII, с. 314].

здесь посредством глагола «разворачиваться»⁷³. Praṅ-
pāta — один из важнейших терминов системы, с по-
мощью которого описывается способ функциониро-
вания сознания. В отличие от термина prativijjartī,
который лишь фиксирует собственный признак дхар-
мы «сознание», термин praṅpāta характеризует скры-
тый механизм действия сознания — как постоянное
«развертывание» (или «трансформирование»). Со-
гласно *Тримшике*, сознание «разворачивается как раз-
личающее и различаемое». В санскритском оригинале
здесь используются слова vikalpa и vikalpyate. Термин
vikalpa (*фэнь-бе* 分別) в буддийской философии во-
обще и в виджнянаваде в частности обозначает мен-
тальное конструирование⁷⁴ — дискурсивную способ-
ность сознания, проявляющуюся в предикциировании и
связанную с вербализацией. Во всякой ситуации соз-
навания теоретики виджнянавады выделяют две «сто-
роны» — «различаемое» («конструируемое») и «раз-
личающее» («конструирующее»). Обычно это поло-
жение истолковывается в буддологической литерату-
ре как констатация субъектно-объектного отношения.
Действительно, «субъект» и «объект» — «готовые к
употреблению» термины из доступного арсенала ев-
ропейской философской лексики. Однако такая ин-
терпретация данного положения виджнянавады во
избежание искажения оригинального смысла нужда-
ется в некотором уточнении. Дело в том, что в тексте
говорится не о чем-то (скажем, субъекте) «различаю-
щем (конструирующем)», но о самом «различении
(конструировании)» как таковом. С точки зрения
виджнянавадинов, конструирование существует, а вот
субъект («Я», атман) и объект (дхармы) не существу-

⁷³ В некоторых других местах для перевода данного термина мы также используем слово «трансформироваться» («трансформация»).

⁷⁴ Здесь в переводе мы стремились сохранить семантику китайского эквивалента данного термина (см. истолкование термина vikalpa в комментарии к первой карике в Приложении). Также следует отметить, что «различие» — одно из основных общелексических значений слова vikalpa.

ют, т.е. атман и дхармы не являются самостоятельными сущностями, имеющими онтологический статус, но могут быть обнаружены лишь как два аспекта (две стороны) одного состояния — состояния сознания, возникающие (манифестируемые) в результате различения (ментального конструирования).

В комментарии к семнадцатой карике *Тримшики* дано краткое истолкование концепции и самого понятия только-сознания. В ЧВШЛ содержатся две интерпретации данного центрального положения системы. Первую из них, согласно Куй-цзи, разделяют Стхирамати и Дхармапала, вторая принадлежит Нанде⁷⁵.

Согласно Стхирамати и Дхармапале, «“все эти [виды] сознания” — это вышеупомянутые три трансформации сознания (т.е. алая-виджняна (сознание-вместилище), манас (разум) и шестивидная виджняна (чувственные восприятия), а также явления сознания. Все они “разворачиваются” как бы на две части — видение и образ. [Поэтому об этих видах сознания] говорится, [что они] “разворачиваются”. Манифестирующаяся часть-видение называется “различающим”, потому что [она] воспринимает [часть]-образ. Манифестирующаяся часть-образ называется “различаемым”, потому что [она] — то, что воспринимается [частью]-видением. Исходя из этого правильного принципа, установлено, что “реальные” атман и дхармы отдельно от трансформирующегося сознания не существуют, потому что помимо воспринимающего и воспринимаемого не существует других вещей, поскольку не существует “реальных” вещей помимо двух явлений, [т.е. воспринимающего и воспринимаемого]. Поэтому все причинно-обусловленное и причинно-необусловленное, все кажущееся истинным и ложным, не существует отдельно от сознания. Слово “только” [в термине “только-сознание”] используется для того, чтобы отвергнуть [идею о] независимых от сознания “реальных” вещах, а не [для того,

⁷⁵ Можно предположить, что остальные семь комментаторов *Тримшики* разделяли одну из этих двух точек зрения.

чтобы исключить] неотделимые от сознания дхармы явлений сознания.

[Согласно Нанде и др.], [термин] “трансформация” указывает на всякое внутреннее сознание, развертывающееся (манифестирующееся) как кажущиеся явления внешних объектов, ошибочно принимаемые за атман и дхармы⁷⁶. Это [сознание], способное трансформироваться, и называется “различающим”, потому что ложное различие — его сущность (свабхава). Это и есть сознания и явления сознания трех миров. Эти объекты привязанности называются “различаемым”, это и есть “реальные” атман и дхармы, к которым ложно привязаны [живые существа]. Следовательно, “различающее” манифестируется как внешние объекты — проявления ложных атмана и дхарм. Эти атман и дхармы, различаемые как “реальные”, определенно не существуют. [Это] уже было подробно доказано выше, с привлечением цитат из [авторитетных] текстов, и посредством логического рассуждения. Следовательно, все есть только сознание, поскольку существование ложного различия есть абсолютно установленный факт. Слово “только” не исключает неотделимые от сознания дхармы. Поэтому “истинная пустота” (шуньята) и прочее также существуют» [ЧВШЛ(т), VII, 314–315].

В первом комментарии к семнадцатой карике вводится концепция так называемых «частей» (bhāga, *фэнь 分*) сознания⁷⁷. Необходимо отметить, что об этой концепции, которая упоминается неоднократно на страницах ЧВШЛ, ничего не говорится в *Тримшике*. На этом основании можно предположить, что данная концепция была разработана уже комментаторами *Тримшики* — представителями второго поколения теоретиков виджнянавады (йогачары), следовавшими за Асангой и Васубандху.

Итак, согласно первому комментарию, в ситуации сознания можно выделить два аспекта — часть-видение (darśana-bhāga, *цзянь фэнь 見分*) и часть-

⁷⁶ Кит. текст: 轉變者, 謂諸內識轉似我法外境相現.

⁷⁷ См. комментарии к первой карике *Тримшики* в Приложении.

образ (*nimitta-bhāga*, *сян фэнь* 相分). «Различающее», о котором говорится в *Тримшике*, — это часть-видение, «различаемое» — часть-образ. То, что в принятом другими философскими системами (в первую очередь брахманистскими) языке описания называется «атманом» («Я») — это, в терминах виджнянавады, часть-видение сознания; то, что называется «дхармами» — часть-образ того же сознания. Положение «только-сознавание» как раз и указывает на то, что в действительности не существует ни атмана, ни дхарм, отдельных от сознания.

Следует обратить внимание на важное уточнение, сделанное в конце первого комментария, а именно, что существование дхарм «явлений сознания» (*caitta*, *caitasika*, *синь-со* 心所)⁷⁸ не отрицается, поскольку виджнянавадины рассматривают сознание (*citta*, *синь* 心) не как некий бескачественный субстрат, но как дхарму, связанную (*samprayukta*, *сян-ин* 相應) с дхармами явлений сознания.

Во втором комментарии, принадлежащем Нанде, концепция «частей» сознания не упоминается. Вместо нее при интерпретации положения о только-сознавании используются термины «внутренний» и «внешний». Сознание определяется как «внутреннее», объекты сознания — как «внешние». Здесь эти характеристики ни в коем случае нельзя понимать в том смысле, что объекты внеположены сознанию. «Внутреннее» и «внешнее», так же как «часть-видение» и «часть-образ», суть две стороны, обнаруживающие себя в одном акте сознания. Только «внешний объект» — «кажущийся», т.е. на самом деле это не внешний, внеположенный сознанию, объект, но лишь мысль о нем, его образ, выступающий в качестве содержания сознания. В то же время «внутреннее» сознание признается реально существующим.

Своеобразие подхода Нанды проявляется в том, что в его интерпретации атман, так же как и дхармы, включается в число объектов сознания. Нанда, го-

⁷⁸ Подробно о понятии *caitta* см. комментарии к четвертой карике в Приложении.

воря об «атмане», имеет в виду мысль об атмане, понятие атмана. Это понятие, будучи ложным ментальным конструктом (пустым понятием), очевидно, может выступать в качестве объекта сознания.

Что же касается авторов первого комментария, то они, по-видимому, говорят не о понятии атмана как таковом, а о том, *что* этому понятию соответствует в действительности, о том, *что* наше сознание ошибочно принимает за атман («Я»), и что на самом деле суть лишь «аспект», имманентный самому сознанию.

Таким образом, эти две интерпретации могут рассматриваться не как взаимоисключающие, но как дополняющие друг друга (почему, вероятно, они и были включены в комментарий к этой карике *Тримшики*).

Само выражение «только-сознание» Нанда истолковывает так же, как и предшествующие комментаторы: слово «только» не означает отрицания реального существования неотделимых от сознания дхарм явлений сознания (ментальных дхарм, *caitta*). Такая интерпретация этого выражения объясняет то, почему в *Тримшике* и в соответствующих комментариях в ЧВШЛ значительное место уделено рассмотрению различных ментальных дхарм (*caitta*), связанных с тем или иным видом сознания.

Концепция только-сознания и общемахаянская доктринальная прагматика (в связи с интерпретацией названия трактата Чэн вэй ши лунь)

Концепция только-сознания не является «чисто философским» теоретическим построением, призванным лишь адекватно описать «реальность как она есть» (*yathābhūtam*), но связана с общемахаянскими доктринальными положениями и соответствующими задачами психотехнической практики. Дело в том, что высшая цель йогической практики, Нирвана, суть состояние сознания, лишенное каких-либо субъектно-объектных различий, т.е. оно также должно быть определено как состояние «только-сознания». Следовательно, постижение учения о только-сознании

необходимо, с точки зрения виджнянавадинов, для обретения состояния Просветления и Нирваны⁷⁹.

Следует обратить внимание на само название трактата *Чэн вэй ши лунь* (санскр. *Виджнянтиматра сиддхи шастра*)⁸⁰. Санскритское слово *siddhi*, для перевода которого используется иеорглиф *чэн 成*, имеет значения: «завершение», «выполнение», «достижение цели», а в специальном техническом смысле означает соблюдение логической структуры умозаключения⁸¹. Название трактата можно перевести как «Полное (букв. завершенное) изложение [учения] о только-сознании», или «Компендиум [учения] о только-сознании». Но термин *siddhi* может указывать и на практическую (психотехническую) реализацию принципа «только-сознания». Таким образом, название трактата не только фиксирует центральное положение данной философской системы — «только-сознание», но и эксплицитно указывает на необходимость практического достижения такого состояния.

Концепция «только-сознания» в сопоставлении с учениями о сознании в вайбхашике и мадхьямике

Обратимся теперь к вопросу о том, в каком отношении находится виджнянавадинская концепция «только-сознания» с учением о сознании в вайбхашике и мадхьямике. Сразу нужно сказать, что авторы ЧВШЛ дают вполне эксплицитное объяснение своего понимания отношения этой концепции к учению о сознании у вайбхашиков и некоторых других хинаянских школ. Так, в тексте ЧВШЛ, после двух приведенных выше интерпретаций положения «все [есть] только сознание» (в комментарии к карике 17) делается следующий вывод:

⁷⁹ Непосредственно пяти ступеням, который должен пройти бодхисаттва для достижения состояния Просветления, посвящены 26–30-я карики *Тримшики* и соответствующий комментарий в ЧВШЛ (см. [ЧВШЛ(т), IX–X, с. 394–471]).

⁸⁰ Санскритское название трактата представляет собой обратный перевод с китайского.

⁸¹ Ср.: *siddhānta* — умозаключение, вывод.

«Таким образом, [последователи учения о только-сознавании] избегают двух крайностей — “увеличения” и “уменьшения”. Учение о только-сознавании установлено [таким образом, чтобы] соответствовать Срединному Пути» [ЧВШЛ(т), VII, с. 315].

О каком «увеличении» и «уменьшении» здесь идет речь? Куй-цзи объясняет это так:

«Не существует дхарм, внешних по отношению к сознанию, поэтому исключается крайность “увеличения”. Существует “иллюзорное” (конструирующее иллюзорные объекты) сознание, поэтому исключается крайность “уменьшения”».

Что касается «крайности увеличения», то об этом сказано достаточно ясно. «Увеличивающими» могут быть названы такие концепции, которые постулируют онтологический статус дхарм, существующих отдельно от сознания, т.е. дхарм классов *citta-viprayukta*, *gīra* и *asaṃskṛta*. Такой точки зрения придерживаются вайбхашики и некоторые другие хинаянские школы. Виджнянавадины полагают, что не существует дхарм, внешних по отношению к сознанию, все дхармы суть феномены сознания. Так, по мнению виджнянавадинов, преодолевается «крайность увеличения».

Несколько более сложным представляется нам вопрос о том, что такое «крайность уменьшения». Куй-цзи лишь поясняет, что, согласно учению виджнянавадинов, хотя объекты сознания считаются иллюзорными, само сознание, конструирующее эти объекты, признается существующим, наделяется онтологическим статусом. Посредством этого позитивного утверждения и преодолевается другая крайность — «уменьшение».

Что же тогда должно быть названо «крайностью уменьшения»: нигилистическое учение (таково понимание одной из «крайностей» в мадхьямике) или учение о том, что все есть «пустота» (такова точка зрения мадхьямики-сватантрики), или же учение, которое отвергает как недостоверные любые высказывания о природе реальности (такова позиция мадхьямики-прасангики)? Возможно, что виджнянавадины имеют здесь в виду и то, и другое, и третье учение. Однако

почему этот момент не получает эксплицитного истолкования? Попробуем это объяснить. Виджнянавадины, вслед за мадхьямиками, утверждают, что их учение (концепция только-сознания) — истинное выражение «Срединного Пути» (*madhyama pratipad*, *чжун дао* 中道)⁸². «Срединный Путь» — это учение, избегающее крайностей. Одну из таких «крайностей», с точки зрения мадхьямиков, представляют утверждения об онтологическом статусе дхарм, другую — отрицательные высказывания (о вещах нельзя сказать ни что они существуют, ни что они не существуют). Очевидно, что виджнянавадины иначе понимают две «крайности», поскольку они считают «срединным» учение о только-сознании, т. е. принимают в качестве своего центрального постулата позитивное онтологическое высказывание. Таким образом, виджнянавадины как бы «реабилитируют» онтологию. Они отрицают существование дхарм вне сознания (поэтому авторы ЧВШЛ отвергают представления о дхармах, существовавшие в хинаянских школах (см. [ЧВШЛ (т), I–II, с. 20–60])), однако они признают существование дхарм сознания и явлений сознания. Следовательно, они отказываются от подхода мадхьямиков, стремившихся показать относительность любого высказывания о природе реальности. Поэтому, говоря о крайности «уменьшения», авторы ЧВШЛ могут иметь в виду и учение мадхьямиков о «пустоте», и негативную номиналистическую диалектику мадхьямики-прасангики.

Однако в ЧВШЛ мы не найдем эксплицитной критики учения мадхьямики (в отличие от критики хинаянских школ, опровержению некоторых положений которых уделено значительное внимание). Объясняться это может следующими причинами. Во-первых, виджнянавадины (комментаторы *Тримшики*), рассматривая свое учение как высшее выражение ма-

⁸² Необходимо отметить, что «Срединный Путь» — одна из базовых общепбуддийских идеологем, а отнюдь не специфическое учение мадхьямики, как можно было бы подумать, исходя лишь из названия школы.

хаянской философии, в то же время считали (могли считать) учение мадхьямики (шуньявады) частично верным и весьма полезным в прагматическом отношении (так, негативная диалектика мадхьямики может рассматриваться как одно из средств уничтожения ложных представлений о «Я» и дхармах). Здесь также могло сказываться представление о единстве Махаяны как религиозной доктрины. Во-вторых, есть сведения о том, что сам Сюань-цзан считал, что учения йогачары (виджнянавады) и мадхьямики не противоречат друг другу. Так, в *Биографии* сообщается, что во время своего пребывания в Наланде Сюань-цзан участвовал в диспуте с Симхарашми (*Шицзы-гуан* 獅子光), в ходе которого последний отстаивал учение *Мадхьямака-шастры* (*Madhyamaka-śāstra*)⁸³ и *Шата-шастры* (*Śata-śāstra*)⁸⁴, двух базовых текстов мадхьямики, противопоставляя его йогачаре (учению *Йогачарабхуми-шастры*)⁸⁵, тогда как Сюань-цзан считал, что положения этих трактатов направлены против санкхьи. Сюань-цзан даже написал сочинение, названное им «Трактат о согласовании [двух] учений» (*Хуэй цзун лунь* 會宗論) в 3000 шлок, где он предпринял попытку согласования учений мадхьямики и йогачары (см. [Beal, 1911, p. 157–158]). Даже если это

⁸³ *Чжун лунь* 中論 [ТСД. Т. 30, № 1564], авторство карик приписывается Нагарджуне, комментарии Пингалы 青目 и Кумарадживы, перевод Кумарадживы.

⁸⁴ В китайском переводе существуют два текста: *Бай лунь* 百論 (*Шата-шастра*) [ТСД. Т. 30, № 1569], автор — Арьядева, перевод Кумарадживы, и *Да чэн гуан бай лунь бэнь* 大乘廣百論本 (*Чатухшатака-шастра-карика*) [Там же, № 1570], перевод Сюань-цзана. Интересно отметить, что Дхармапала написал комментарий к *Чатухшатаке* Арьядевы — *Да чэн гуан бай лунь ши лунь* 大乘廣百論釋論 [Там же, № 1571], также переведенный Сюань-цзаном. Вероятно, в *Биографии* под сокращенным наименованием *Бай лунь* упоминается *Чатухшатака*, так как именно этот текст и комментарий к нему Сюань-цзан перевел (по-видимому, он привез его из Индии).

⁸⁵ В *Биографии* употребляется просто слово «йога», которое можно понимать либо как сокращенное название текста, либо как сокращенное наименование школы; однако принципиальной разницы здесь нет, поскольку *Йогачарабхуми* — базовый текст школы йогачара.

сообщение биографов Сюань-цзана не вполне достоверно, оно демонстрирует нам точку зрения Сюань-цзана на отношение двух школ.

И все-таки, хотя авторы ЧВШЛ прямо об этом не говорят, можно предположить, что они имеют в виду в том числе и учение мадхьямики, когда говорят о «крайности уменьшения». Это предположение основывается уже на том факте, что они иначе понимают «Срединный Путь», объявляя центральным свой позитивный постулат — «все есть только-сознание». В связи с этим интересно привести точку зрения Жэнь Цзюя по вопросу об отношении учения о только-сознании к философии шуньявады. Жэнь Цзюй говорит о том, что виджнянавадины, «следуя за махаянской школой шуньявады, сделали новое дополнение (т.е. выдвинули положение о “только-сознании”». — П.Л.) к учению последней, цель которого — предотвратить перегиб, к которому могло привести учение шуньявады» [Жэнь Цзюй, 1973, с. 206]. Речь идет о том, что мадхьямики считали «пустыми» все дхармы, в том числе причинно-необусловленные, посредством которых в хинаянских системах интерпретировалась Нирвана. Такие понятия, как «Татхата» и «Природа Будды», также объявлялись «пустыми». По мнению Жэнь Цзюя, виджнянавадины, руководствуясь «перспективными интересами буддизма», считали, что мадхьямики, развивая свое учение о «пустоте», зашли слишком далеко. «Опустошив» (таокунла 掏空了) такие понятия, как «Татхата» и «Природа Будды», мадхьямики «наносили вред» буддийскому учению в целом⁸⁶ [Там же, с. 207]. Поэтому виджня-

⁸⁶ Объясняя, в чем именно состоял этот вред, Жэнь Цзюй привлекает цитату из известного трактата *Ратнаготравихага* («Дискурс о драгоценной природе», кит. название: *Бао син лунь 寶性論*; другое название — *Уттарамантра*, «Высшая тантра») — текст, излагающий учение о Татхагатагарбхе (*жулай цзан 如來藏*) [Жэнь Цзюй, 1973, с. 207]. Жэнь Цзюй рассматривает это сочинение как виджнянавадинское, тогда как сегодня многие буддологи выделяют теорию Татхагатагарбхи как самостоятельное направление в буддийской философии, а *Ратнаготравихагу* рассматривают

навадины выдвинули свое позитивное положение «все есть только-сознание». В то же время виджнянавадины, согласно Жэнь Цзиюю, выстраивали свою философскую систему, опираясь на критику хинаянских учений, осуществленную мадхьямиками⁸⁷. Именно этим Жэнь Цзией объясняет огромные усилия Сюань-цзана, направленные на перевод *Махапраджня-парамита-сутры*.

2.3.6. Концепция «паринама» в Чэн вэй ши лунь

Рассмотрим теперь более подробно виджнянавадинскую концепцию *paṇīḍāta* — «развертывания» («трансформирования») сознания.

Как уже говорилось выше, *paṇīḍāta* (бянь 變, чжуаньбянь 轉變) — понятие, с помощью которого в *Тримшике* и в ЧВШЛ описывается скрытый механизм функционирования сознания. Это понятие вводится уже в первой карике *Тримшики*⁸⁸:

1 «Вследствие ложных рассуждений об атмане (“Я”) и дхармах происходит развертывание [их] разнообразных проявлений. Они опираются на сознание, подверженное трансформациям. [Существует] только три [вида] этих возможных трансформаций,

2а а именно: созревание [кармического плода], мышление и сознание объектов» [ЧВШЛ(т), I, с. 12]⁸⁹.

как ранний текст, никак не связанный с философией йогачары (см., напр. [Торчинов, 2000, с. 109–117]).

⁸⁷ Жэнь Цзией истолковывает эту критику как стремление искоренить материалистические тенденции, присущие хинаянской философии. Надо сказать, что Жэнь Цзией рассматривает историю буддийских идей с позиций марксистского подхода к истории философии — как борьбу идеализма с материализмом, находя элементы материализма в философии хинаянских школ, а мадхьямику и йогачару считая чисто идеалистическими системами.

⁸⁸ Здесь имеется в виду первая карика основного текста, поскольку Вводная карика не включена в состав *Тримшики* ни в китайской Трипитаке, ни в отдельных старинных китайских изданиях *Тримшики* (см. [СБЧ, III]).

⁸⁹ Санскритский текст:

ātmadharmopacāro hi vividho yaḥ pravartate /
vijñānapariṇāme 'sau pariṇāmaḥ sa ca tridhā /

Итак, автор *Тримшики* выделяет три вида «трансформаций» сознания: «созревание [кармического плода]» (*vipāka*, *ишу* 異熟), «мышление» (*manuṣa* (*manapa*), *сылян* 思量) и «сознавание объектов» (*viṣaya-vijñapti*, *ляобе цзин ши* 了別境識). Этим трем «трансформациям» соответствуют восемь видов сознания. Первая «трансформация» иначе называется «сознание-вместилище» (*ālaya-vijñāna*, *алайе-ши* 阿賴耶識), вторая — «разум» (*manas*, *мона* 末那). Третьей «трансформации» — *viṣaya-vijñapti* — соответствуют шесть видов сознания: зрительное (*cakṣur-vijñāna*, *янь-ши* 眼識), слуховое (*śrotra-vijñāna*, *эр-ши* 耳識), вкусовое (*ghrāṇa-vijñāna*, *шэ-ши* 舌識), обонятельное (*jihvā-vijñāna*, *би-ши* 鼻識), осязательное (*kāya-vijñāna*, *шэнь-ши* 身識) и ментальное (*mano-vijñāna*, *и-ши* 意識).

Алая-виджняна также часто именуется в ЧВШЛ «восьмым [видом] сознания» (*ди ба ши* 第八識), а манас — «седьмым [видом] сознания» (*ди ци ши* 第七識). Такой порядок нумерации, по-видимому, обусловлен тем, что первые шесть модальностей сознания уже были выделены сарвастивадинами и другими хинаянскими школами. К этим шести виджнянавадинам «добавили» еще две: манас (понятие, которое использовалось уже вайбхашиками, но в несколько отличном от виджнянавадинского смысле) и алая-виджняну. Таким образом, данный порядок перечисления видов сознания носит довольно формальный характер.

Что касается трех видов «трансформаций» сознания, то последовательность, в которой они рассматриваются в *Тримшике*, имеет принципиальное значение. Не случайно, что Васубандху начинает анализ «развертывания» сознания именно с алая-виджняны и заканчивает его шестью видами сенсорных восприятий. Дело в том, что алая-виджняна, в представлении виджнянавадинов, — «базовое (корневое) сознание»

vipāko manyanākhyas ca vijñaptir viṣayasya ca // [Siddhi, I, p. 6].

Китайский текст:

由假說我法 有種種相轉

彼依識所變 此能變唯三

謂異熟思量 及了別境識 [ЧВШЛ(т), I, с. 12].

(mūla-vijñāna, *бэнь ши* 本識), основа развертывания всех модальностей сознания. Кроме того, именно алая-виджняна, и только она, рассматривается в ЧВШЛ как «[плод] созревания», т.е. как результат поступков (карма, *e* 業), совершенных в предшествующих рождениях. Алая-виджняна выступает одновременно в качестве опоры (āśraya, *со-и* 所依) и объекта (ālambana, *со-юань* 所緣) манаса, который ошибочно принимает восьмой вид сознания за «Я» (ātman) и «то, что принадлежит Я» (ātmiya). Следовательно, манас — это мышление, которое продуцирует пустые понятия «Я», «мое» и тем самым закладывает основу субъектно-объектного различения, которое уже на уровне чувственного восприятия реализуется как вишая-виджняпти — отдельные модальности сознания, соответствующие шести органам чувств, — зрительная, слуховая и т.д. Главная особенность такого порядка рассмотрения видов сознания состоит в том, что функционирование сознавания анализируется здесь не в обычной для эпистемологического подхода последовательности — от отдельного единичного восприятия к процессам генерализации чувственных данных и порождения концептов, а в обратном порядке — от фундаментального, «субстратного» сознания-вместилища к разуму (интеллекту), порождающему субъектно-объектное различение, а от него к отдельным чувственным восприятиям, которые только благодаря такой деятельности манаса и становятся возможными. Поэтому «объекты» (viṣaya, *цзин* 境), о которых говорится в ЧВШЛ, — это лишь образы в сознании (nimitta-bhāga), они рассматриваются вне всякой связи с эмпирическим познанием материальных вещей «за ними».

Становится понятным, почему карика, в которой формулируется центральное положение системы «все есть только-сознавание», не помещена в начало *Тримшики*, но следует непосредственно за теми стихами, в которых рассматривается шестивидное «сознавание объектов». Здесь перед нами стройная система, призванная продемонстрировать, что наличие

двух сторон (субъекта и объекта), обнаруживаемых в акте восприятия, — не отражение реально существующей оппозиции воспринимающего и воспринимаемого, внеположенных друг другу, но порождение самого сознания. Сознание устроено таким образом, что оно неизменно воспроизводит перцептивную ситуацию, которая характеризуется противопоставлением субъекта и объекта.

Эмпирическое познание, основанное на таком противопоставлении, не достигает подлинной реальности, постижение которой доступно лишь измененному сознанию, свободному от субъектно-объектного различия. Следовательно, подлинная реальность не может быть объектом восприятия, но лишь состоянием, которое «переживается». Такое состояние как раз и представляет собой «только сознание». Это состояние достигается, согласно теоретикам виджнянавады, посредством «трансформации опоры» (*āśraya-raḡāvṛtti*, *чжуань и 轉依*). «Опорой» здесь называется базовое сознание, т.е. алая-виджняна, которое должно быть преобразовано так, чтобы оно более не порождало дихотомии «воспринимающего» и «воспринимаемого», субъекта и объекта. Согласно другому истолкованию, под «опорой» имеется в виду «истинная реальность только-сознания» (*вэй-ши чжэньжу 唯識眞如*), поскольку она является опорой нирваны и сансары (см. [ЧВШЛ(т), IX, с. 410–411]). Такое преобразование сознания осуществляется посредством йогической (психотехнической) практики⁹⁰, в ходе которой адепт (бодхисаттва) пребывает в состоянии «неразличающего знания» (*niḡvikaḡra jñāna*, *у фэньбе чжи 無分別智*), т.е. знания, лишённого ментального конструирования, основанного на субъектно-объектном противопоставлении.

Итак, виджнянавадины в своей системе вводят новую разновидность сознания, которой не было в абхидхармистской философии, — алая-виджняну и

⁹⁰ На четвертом этапе Пути, называемом «Стадией [йогической] практики» (*bhāvanā avasthā*, *сюси вэй 修習位*) (см. [ЧВШЛ(т), IX, с. 409–411]).

реинтерпретируют понятие «манас» («клишта-манас»). Поскольку понятие «алая-виджняна» довольно подробно рассматривается в Приложении, здесь мы ограничимся тем, что рассмотрим кратко содержание этого понятия и его место в системе философии виджнянавады.

2.3.7. Термины, обозначающие «восьмой вид сознания»

Понятие «алая-виджняна» — одно из важнейших в виджнянаваде. Однако само слово «алая-виджняна» не является единственным термином, используемым для обозначения рассматриваемого вида сознания, который называется «базовым сознанием» и «[плодом] созревания» (о чем уже говорилось выше), а также «[сознанием, содержащим] все семена» (*sarva-bījaka* (букв. «всесемьянное»), *ице чжун* 一切種), «сознанием, которое сохраняет (сохраняется(?))» (*adana-vijñāna*, *атона-ши* 阿陀那識), «опорой знания» (*jñeyasraya*, *со-чжи* и 所知依), и просто «сознанием» (*citta*, *синь* 心) (подробно все наименования восьмого сознания и их значения рассматриваются в ЧВШЛ (см. [ЧВШЛ(т), III, с. 111; CWSL, p. 184]). По мнению некоторых исследователей буддизма, понятия, обозначаемые этими терминами, возникли не только не одновременно, но, более того, были созданы разными мыслителями и даже, возможно, в рамках различных систем (или подсистем) буддийской философии (см., напр. [Schmitthausen, 1987]). Для нас, однако, важно, что в ЧВШЛ, где представлена совершенно выкристаллизовавшаяся система зрелой виджнянавады (йогачары), все эти термины используются для обозначения одного и того же предмета — одного вида сознания. Поэтому мы не будем рассматривать здесь вопрос о происхождении и развитии того или иного из этих понятий в тот период истории буддийской философии, который предшествовал возникновению философской системы, представленной в *Тримшике* и комментариях к ней.

Важнейшими из терминов, обозначающих восьмой вид сознания, следует считать четыре. Это —

алая-виджняна, випака-виджняна, сарвабиджака и мула-виджняна. Именно эти четыре термина используются в *Тримшике* и ЧВШЛ для обозначения восьмого вида сознания (остальные в ЧВШЛ только упоминаются). Термин «алая-виджняна» довольно часто употребляется в тексте как наименование этого вида сознания, и именно слово «алая» обычно встречается в тексте ЧВШЛ в транскрипции, хотя перевод его на китайский язык также существовал (см. ниже). Не менее часто используются наименования «базовое сознание» (мула-виджняна) и «восьмое сознание».

Хотя все эти термины относятся к одному референту (одному виду сознания), они обозначают разные понятия, каждое из которых определяется и истолковывается в комментариях к *Тримшике*. Рассмотрим кратко каждое из этих понятий.

Понятие «алая-виджняна»

Термин «алая-виджняна» можно перевести как «сознание-вместилище»⁹¹ (по-китайски *цан ши* 藏識). Само слово «алая» истолковывается в ЧВШЛ как имеющее три смысла: «хранить» (*нэн цан* 能藏), «быть хранимым» (*со цан* 所藏) и «хранилище (вместилище) как объект привязанности» (*чжи цан* 執藏). Речь здесь идет о «хранении» так называемых «семян».

Семена (*bīja*, *чжунцзы* 種子) — один из важнейших терминов в виджнянаваде, который обозначает скрытые потенциальности психических состояний. По всей видимости, первоначально слово «семя» как технический термин употреблялось в буддийской философской психологии лишь применительно к потенци-

⁹¹ В отечественной буддологической литературе часто встречается перевод «сознание-сокровищница». Однако, на наш взгляд, он не самый удачный, поскольку сокровищницей называется место, где хранятся драгоценности. Под «драгоценностями», конечно, могут подразумеваться «чистые семена» (*śuddha bīja*, *цзин чжунцзы* 淨種子), которые содержатся в алая-виджняне. Однако алая-виджняна является также вместилищем «загрязненных семян» (*kliṣṭa bīja*, *жань чжунцзы* 染種子), из которых возникают аффекты (клеши) и которые никак не могут быть названы «сокровищами».

альностям аффектов (*kleśa*, *фань-нао* 煩惱)⁹². Однако уже в зрелой виджнянаваде, представленной в *Тримшике* и ЧВШЛ, этим термином стали обозначать потенциальности всех актуальных психических состояний.

В ЧВШЛ детальным образом рассматривается механизм возникновения семян. Они порождаются актуальными состояниями сознания — дхармами сознания (*citta*) и явлений сознания (*caitta*). Для описания действия, которое производят эти дхармы, в виджнянаваде используется термин *vāsanā* (или *bhāvanā*)⁹³ (*сюнь* 熏, или *сюнь си* 熏習)⁹⁴, который можно перевести как «запечатлевание». В результате в сознании остаются «отпечатки»⁹⁵ (*vāsanā*, *си ци* 習氣). Семена — это, в сущности, и есть «отпечатки», рассматриваемые как зародыши будущих актуальных психических состояний (*сяньсин фа* 現行法).

Психика понимается виджнянавадинами уже не только как поток моментальных психических состояний (дхарм), но как постоянный процесс взаимообусловливания дхарм и «семян» — актуальные психические состояния оставляют в сознании отпечатки (энграммы), которые позже при определенных условиях вновь порождают актуальные психические состояния.

⁹² См., например, карикю 55 второго раздела *Абхидхармакоши* [ЭА, II, 55, с. 519], где речь идет о семенах аффектов. Причем здесь слово «семена», по-видимому, уже используется как термин.

⁹³ Сюань-цзан использует слово *сюнь* (*сюньси*) как для перевода термина *vāsanā*, так и для перевода термина *bhāvanā* (см. [IAKB, с. 102; Siddhi, I, p. 105]). Слово *bhāvanā* в данном контексте можно буквально перевести как «воздействие».

⁹⁴ Буквальное значение слова *сюнь* (*сюньси*) (*vāsanā*) — «наделять (пропитывать) ароматом (запахом)». В буддийских текстах оно нередко используется как метафора для описания действия кармического механизма. Речь идет о том, что все поступки человека — ментальные, вербальные и телесные — с необходимостью оставляют «отпечатки» в сознании (см. [DEABT, словарная статья к термину *сюньси*]). В виджнянаваде *сюньси* (*vāsanā*) используется как технический термин.

⁹⁵ Другие возможные варианты перевода: «следы», «впечатления», «энергия привычки», «сила привычки» (см. [Торчинов, 2000, с. 100]). Ср. с часто встречающимися вариантами перевода на английский язык: *impressions*, *habit energies*.

Таким образом, в психике выделяются два уровня (две подсистемы): 1) актуальная (наличная) психическая деятельность, которая получает наименование «разворачивающегося (становящегося) сознания (или видов сознания)» (*prāvṛtti-vijñāna*, *чжуань ши 轉識*) (т.е. все модальности сознания, кроме восьмой) и 2) ее скрытая (латентная) основа, именуемая алая-виджняной (*ālaya-vijñāna*). Причем взаимодействие этих двух уровней истолковывается вполне диалектически — они именно взаимообуславливают друг друга. Дхармы порождаются семенами, семена порождаются дхармами.

Итак, алая-виджняна называется «хранящим» («вмещающим») — потому что она содержит семена (*bīja*), «сохраняемым» («вмещаемым») — потому что она сама и есть эти семена. Это истолкование непосредственно связано с противопоставлением алая-виджняны и правритти-виджняны.

Кроме того, алая-виджняна рассматривается как «объект привязанности», потому что, как сказано в комментарии, «живые существа привязаны [к нему] как к собственному внутреннему “Я”» [ЧВШЛ(т), II, с. 63]. Это объяснение связано с концепцией седьмого вида сознания, интеллекта (*манаса*), для которого алая выступает в качестве предмета размышления, ложно принимаемого за «Я» (*атман*).

Понятие «сарва-биджака»

Термин *sarva-bījaka* («[сознание, содержащее] все семена») эксплицитно указывает на то, что алая-виджняна содержит в себе. В комментарии уточняется, что помимо алаи нет других видов сознания, которые могли бы содержать семена дхарм [ЧВШЛ(т), II, с. 64].

Понятие «випака»

Vipāka («созревание») — термин, связанный с общепсихической концепцией кармы. Карма (*карма*, *業*) — доктринальное понятие, означающее совершаемые человеком действия («поступки») — мен-

тальные, вербальные и телесные, имеющие отчетливо выраженный нравственный характер (положительный или отрицательный). Такие действия, с точки зрения буддистов, не происходят бесследно. Каждое действие рассматривается как причина, которая порождает свое следствие. Связь между действием-причиной и его результатом именуется «созреванием», а сам результат называется *vipāka-phala*, т.е. «плод созревания».

В абхидхармистской философии учение о карме интерпретируется в терминах теории дхарм. Согласно ЭА, в качестве причины созревания кармического следствия (*vipāka-hetu*) выступают дхармы — неблагоприятные (*akuśala*) и благоприятные с притоком аффективности (*kuśala-sāsrava*) [ЭА, II, 54, с. 513]. Плод (результат) созревания также рассматривается как дхарма, однако, в отличие от причины, он характеризуется как кармически неопределенный (*anivṛtāvyaḅkṛta*)⁹⁶, т.е. по шкале «благое — неблагоприятное — нейтральное» такой плод всегда отличен от породившей его причины (*visadṛśaḅ rāka*). Само понятие «созревание» (*vipāka*) понимается вайбхашиками в двух аспектах: как проявление результата кармического действия (некоторое состояние) и как процесс достижения того момента, когда происходит качественное преобразование⁹⁷ (см. [ЭА, II, с. 416]).

Говоря о временном аспекте созревания кармического следствия, автор ЭА указывает, что «[созревание результата действия], длящегося одно мгновение, распространяется на множество моментов, но не наоборот. Кроме того, созревание результата не происходит ни одновременно с действием, ни непосред-

⁹⁶ Такие характеристики человеческих поступков (кармы), как «благие», «неблагогие» и «неопределенные», в буддологической литературе традиционно именуется «моральными», «нравственными» (см., напр. [Щербатской, 1988, с. 137–141; CWSL, р. 165–169]).

⁹⁷ Иначе истолковывают понятие «созревание» саутрантики. Для них созревание кармического следствия связано с представлением о своеобразном качественном скачке; термин «созревание» обозначает специфическое состояние реализованного следствия в развитии индивидуального потока состояний [ЭА, II, с. 416–417].

ственно после него, поскольку каждый последующий момент [созревания следствия] “притягивается” непосредственно предшествующим условием» [Там же, с. 515]. Именно этим, по-видимому, и объясняется выбор термина «созревание» для обозначения данного процесса.

Таким образом, буддийские теоретики использовали образ посеянного семени, которое, находясь в земле, созревает и через какое-то определенное время приносит свой плод. Они превратили слова «семя», «созревание» и «плод» в технические термины, применяемые для описания одной из разновидностей причинно-следственной связи, а именно связи между кармическим действием и его результатом.

Следует, однако, отметить, что в ЭА слово «семя» (*bīja*) как термин используется сравнительно редко — по преимуществу в контексте рассмотрения вопроса об аффективности психики⁹⁸, тогда как виджнянавадины, как уже говорилось выше, рассуждают о «семенах» как о потенциальностях всех актуальных психических состояний.

Своеобразие виджнянавадинской интерпретации *vipāka* состоит в том, что в этой системе концепция созревания соединена с концепцией алая-виджняны, которая рассматривается здесь и как результат созревания, и как сам процесс созревания.

Согласно ЧВШЛ, в «восьмом сознании», т.е. в алая-виджняне, содержатся два вида «отпечатков», выступающих в качестве причины: «отпечатки естественного истечения» (*niṣyanda-vāsanā*, *дэнлю сици* 等流習氣)⁹⁹ и «отпечатки созревания» (*vipāka-vāsanā*, *ишу сици* 異熟習氣).

⁹⁸ См., напр. [ЭА, II, 55, с. 519].

⁹⁹ О понятии «естественно-вытекающего» в абхидхармистской философии см. [ЭА, II, с. 419, 522, 621]. В ЭА речь идет о естественно-вытекающем следствии (плоде) (*niṣyanda phalam*): «Естественно-вытекающее [следствие есть плод] однородной и универсальной [причин]. Плод, или результат, этих двух [причин] — естественно-вытекающий, так как он подобен [своим причинам]» [Там же, с. 522].

«Отпечатки естественного истечения» возникают и “растут” благодаря воздействию благих, дурных и неопределенных [состояний] семи сознаний. “Отпечатки созревания” возникают и “растут” благодаря воздействию неблагих и благих — с притоком [аффективности] — [состояний] шести модальностей сознания» [ЧВШЛ(т), II, с. 62].

Благодаря силе двух вышеупомянутых видов «отпечатков» возникают восемь видов сознания, которые манифестируют разнообразные проявления. Они рассматриваются как плод, или результат.

«Благодаря “отпечаткам естественного истечения”, [выступающим в качестве] причинного условия, порождаются восемь сознаний с различными сущностью и проявлениями. [Эти восемь сознаний] называются “плодом естественного истечения”, поскольку [этот] плод подобен [своей] причине.

[Благодаря] “отпечаткам созревания”, [выступающим в качестве] доминирующего условия (*adhipati-pratyaya*, *цзэншан юань* 增上緣)¹⁰⁰, возникает (*гань* 感) “восьмое сознание”. [Оно] образует вечную последовательность благодаря силе “действий, вызывающих актуализацию” (*чоу инь е* 酬引業), поэтому оно именуется “созреванием” (“созревающим”). [Благодаря этим отпечаткам также] возникают (*гань* 感) первые шесть сознаний, которые суть [следствие] “поступков завершенной актуализации” (*чоу мань е* 酬滿業). [Поскольку эти шесть сознаний] возникают благодаря созреванию, [они] называются “порожденными созреванием” (*virāka-ja*, *ишу шэн* 異熟生). [Они] не называются “созревающими”, потому что, [в отличие от алаи], существуют с временными разрывами. Вышеупомянутые “созревание” (алая-видж-

¹⁰⁰ Об истолковании понятия «доминирующее условие» в абхидхармике см. [Там же, с. 413, 423, 533]. Доминирующее условие суть обуславливающее действие общей причины (*kāraṇa-hetu*). Согласно Васубандху, «каждая дхарма имеет доминирующим условием все причинно-обусловленные [дхармы], кроме себя самой» [Там же, с. 533]. «Все дхармы суть общая причина каждой из причинно-обусловленных дхарм, исключая самих себя, ибо они не являются препятствием для ее возникновения» [Там же, с. 502].

няна) и “порожденное созреванием” (шесть модальностей сознания) называются “плодом созревания”, потому что следствие отлично от [своей] причины, [так как причина может быть неблагой или благой с притоком аффектов, а плод всегда неопределенный]. В данном [трактате] способное трансформироваться сознание-плод, [которое есть] вместилище — объект привязанности к “Я”, [и которое] содержит различные “загрязняющие семена”, называется “созреванием” [для того, чтобы] не перечислять все [эти характеристики]» [Там же, с. 62–63].

Из данного фрагмента следует, что в качестве непосредственной «причины созревания» выступают не сами дхармы — неблагойе и благойе с притоком аффектов, но их «отпечатки». Понятие «плод созревания» включает в себя как восьмой вид сознания (алая-виджняну), так и первые шесть видов сознания (вишайя-виджняпти). Причем алая-виджняна, поскольку она образует постоянную и непрерывную последовательность, в более специальном смысле именуется «созреванием». Иными словами, алая-виджняна, и только она, рассматривается как непрерывная процессуальность. Шесть видов сознаний (зрительное и проч.) существуют с временными разрывами и поэтому именуются «порожденными созреванием», т. е. они возникают благодаря «отпечаткам», находящимся в алае.

Процесс созревания кармического следствия, как он здесь описан, укладывается в следующую схему: неблагойе и благойе с притоком аффективности актуальные состояния первых шести модальностей сознания оставляют «отпечатки созревания» (напомним, что эти отпечатки также именуется «семенами») в сознании-вместилище, где и происходит процесс их созревания (иначе можно сказать, что сама алая-виджняна и есть процесс созревания), из этих отпечатков впоследствии вновь возникают актуальные состояния шести модальностей сознания.

Таким образом, в учении виджнянавады, как оно представлено в ЧВШЛ, концепция созревания кармического плода синтезирована с концепцией сознания-

вместилища (алая-виджняны), причем алая рассматривается и как вместилище «семян» («отпечатков»), и фактически как сам процесс их созревания.

Понятие «мула-виджняна»

Термин *mūla-vijñāna* («базовое (корневое) сознание») означает не только то, что этот вид сознания есть основа разветвления всех модальностей сознания, о чем уже говорилось выше. Этот термин также подразумевает то, что алая-виджняна суть некая основа всякого живого существа. Так, в первом цзюане ЧВШЛ говорится: «На самом деле каждое живое существо имеет “базовое сознание”, [которое представляет собой] однородную последовательность, содержащую семена всех дхарм, которые, [т.е. семена и дхармы], поочередно выступают друг для друга в качестве причины, благодаря силе “запечатлевания”» [ЧВШЛ(т), I, с. 19].

«Трансформация» алая-виджняны

В заключение данного, по необходимости краткого, рассмотрения содержания понятия «алая-виджняна» следует остановиться на вопросе о том, на какой ступени йогической практики трансформируется алая-виджняна.

Согласно *Тримшике*, сознание-вместилище присутствует на всех стадиях психотехнической практики, пока не достигнута ступень архатства. Это означает, что алая-виджняна существует и в тех состояниях, которые именуется «сосредоточение остановки [деятельности сознания]» (*nīrodha-samāpatti*, *медитация 滅定*)¹⁰¹ и «Путь, выводящий за пределы мира» (*lokottara mārga*, *чуньшидао 出世道*), а также в состоянии «бессознательного сосредоточения» (или «сосредоточения, лишённого концептуализации») (*āsamjñi-*

¹⁰¹ По мнению Л. Шмитхаузена, данное положение, обнаруживаемое уже в самых ранних йогачаринских текстах, напрямую связано с возникновением самого понятия «алая-виджняна» (см. [Schmithausen, 1987, S. 18–33], а также комментарий 4 (д) к карике в Приложении).

samāpatti, у *сян дин* 無想定)¹⁰² и у «небожителей, находящихся в бессознательном сосредоточении» (āsaṃjñi-deva, у *сян тянь* 無想天)¹⁰³.

Как сказано в *Тримшике*, «[с алая-виджняной] разъединяются в состоянии архатства» [ЧВШЛ(т), II, с. 63]. Состояние архатства достигается посредством полного искоренения всех аффектов, включая их латентную форму («семена»). Соответственно в виджнянаваде, которая выделяет особый вид сознания, содержащий все «семена», данное доктринальное требование истолковывается как необходимость «разъединения» (vuāvṛttir, *шэ* 捨) с алая-виджняной.

Однако, согласно комментарию Дхармапалы, такое «разъединение» не означает полного устранения всех характеристик, присущих восьмому виду сознания: «На самом деле, поскольку архаты устранили “грубый шлак” (audārika (dauṣṭhulya (?)), *цу чжун* 麤重)¹⁰⁴ аффектов, которые находятся в этом сознании, окончательно [они] не “привязываются” более к сознанию-алае как к собственному внутреннему “Я”. Следовательно, [их сознание-результат-созревания] навсегда лишается наименования “алая”, что и называется “разъединением”. Это не означает, что [они] разъединяются со всеми сущностными характеристиками восьмого [вида] сознания¹⁰⁵ и что, [достигнув состояния, когда они] не обладают сознанием, содержащим семена, архаты в тот же момент вступают в “Нирвану-без-остатка”» [ЧВШЛ(т), III, с. 111].

Итак, архат искоренил аффекты и избавился от эгоцентрации. Алая уже не выступает в качестве объекта манаса, который также отсутствует в состоянии

¹⁰² О состояниях «бессознательного сосредоточения» и «сосредоточения остановки [деятельности сознания]» см. [ЭА, II, 41–43, с. 480–487].

¹⁰³ О небожителях бессознательной сферы см. [Там же, 41, с. 479].

¹⁰⁴ Буквальное значение китайских иероглифов: *цу* 麤 — «грубый», *чжун* 重 «тяжелый» (в другом чтении — *чун* — «слой»). Данное сочетание используется для перевода ряда санскритских терминов — *dauṣṭhulya*, *duṣṭhula*, *audārika* и некоторых других.

¹⁰⁵ В китайском тексте: 一切第八識體.

архатства (см. ниже). Поэтому восьмой вид сознания у архата не может более именоваться «алая-виджняна» («сознание-вместилище [семян]»). Очевидно также, что он должен лишиться и наименования «сарвабиджака» («[сознание, содержащее] все семена»). Однако он продолжает оставаться «фундаментальным сознанием» (мула-виджняна), т.е. базовым «элементом» данного психического континуума, вплоть до окончательного ухода в Нирвану.

2.3.8. Понятие «манас»

Как уже было сказано выше, виджнянавадинское толкование понятия «манас» (и главным образом то место, которое данное понятие занимает в системе философии виджнянавады) несколько отличается от того значения, которое это ключевое слово имело в вайбхашике.

Согласно ЭА, «любой [из шести видов] сознания, переставший существовать в непосредственно предшествующий [момент] (anantarā'titam, у *цзянь ме* 無間滅), получает название разума (манаса) [как опоры ментального сознания]» [ЭА, I, 17, с. 60]. Иными словами, манас понимается как любой из шести видов сознания, утративший свою временную актуальность¹⁰⁶.

Кроме того, Васубандху поясняет, что манас включен в список классов элементов (dhātu) как семнадцатый класс с целью установить опору для шестого вида сознания (mano-vijñāna): «Опорами пяти классов [чувственного] сознания служат орган зрения, видимый источник сознания и т. д. Шестой класс ментального сознания не имеет опоры, [кроме самого себя]. Поэтому для того чтобы установить опору также и для него, говорится о разуме [как органе ментального сознания]» [ЭА, I, с. 60].

¹⁰⁶ В. И. Рудой интерпретирует это положение следующим образом: «Поскольку психика понимается как непрерывно протекающая процессуальность, то любое представление, зафиксированное в момент, предшествующий данному, рассматривается в буддийской психологии как содержательная опора разума» [ЭА, I, с. 164–165].

«Опорой» (*āśraya*) здесь называется «орган чувств» (*indriya*), соответствующий тому или иному виду сознания (зрительному сознанию соответствует зрительный орган чувств, слуховому сознанию — слуховой и т. д.). Термином *indriya* (根 *гэнь*) в текстах логико-дискурсивного уровня обозначается любая психическая способность, понимаемая как фактор доминирования в психике (*paramaiśvara*)¹⁰⁷. В частном случае термин *indriya* обозначает пять «органов чувств» (зрения, слуха, обоняния, вкуса и осязания), которые рассматриваются в ЭА в двух аспектах: как соответствующие сенсорные способности и как тончайшие материальные образования (*gūḥa-prasāda*, *цзин сэ* 淨色), выступающие в качестве опоры (*āśraya*, *и* 依) чувственных восприятий (т. е. пяти видов виджняны) (см. [ЭА, I, 9, с. 51; ЭА, I, с. 119]).

Опора ментального сознания принципиально отличается от опор других пяти видов сознания. Каждая из пяти опор («органов чувств») чувственного сознания имеет актуальный временной характер, т. е. сосуществует с соответствующим видом чувственного сознания и соответствующим объектом чувственного восприятия (сенсорными данными), тогда как опора ментального сознания (*mano-vijñāna*), манас (разум), суть любая из шести модальностей сознания, непосредственно предшествующая в своем мгновенном существовании ментальному сознанию. Согласно интерпретации В.И. Рудого, если для каждой из пяти модальностей чувственного сознания в качестве инструментального источника сознания выступает соответствующий «орган чувств», а в качестве содержательного источника — данные сенсорного восприятия наличного объекта, то для шестого вида сознания

¹⁰⁷ Подробно о факторах доминирования см. [ЭА, II] (определение понятия *indriya* — с. 430, 311). См. также комментарий 4 (д) к карике 3 в Приложении. Понятие «индрия» подробно рассматривается О.О. Розенбергом [Розенберг, 1991, с. 144–150], который предлагает вообще отказаться от понимания данного термина как «органа чувств», истолковывая понятие «индрия» как субъективную сторону чувственного переживания или ощущение (акт ощущения) [Там же, с. 146–147].

(mano-vijñāna) инструментальным источником является специфический орган¹⁰⁸ — разум (manendriya), одновременно действующий как бы в двух планах: в плане интегрирования актуальных данных и в плане апостериорном (см. [ЭА, I, с. 165]).

Нельзя сказать, что виджнянавадины полностью отвергают истолкование понятия «манас», предложенное вайбхашиками. Так, авторы ЧВШЛ указывают, что манас суть «ближайшая опора мановиджняны». Согласно ЧВШЛ, манас выступает в качестве опоры — однородного непосредственно предшествующего условия (samanantarapratyaya-āśraya, дэн у-цзянь юань и 等無間緣依), которая интерпретируется в ЧВШЛ как kṛanta-indriya (букв. «открывающая и направляющая индрия» (кай дао гэнь 開導根) [ЧВШЛ(т), IV, с. 158]. Очевидно, виджнянавадины, так же как и вайбхашики, понимают манас как своего рода «орган» ментального сознания; об этом, в частности, свидетельствует и истолкование термина «мановиджняна» как имеющего значение «сознание манаса», по аналогии с термином «чакшур-виджняна» («сознание зрительного органа») (см. [ЧВШЛ(т), IV, с. 157]).

Согласно Тримшике, «сущность и проявление [манаса] — мышление» [ЧВШЛ(т), IV, с. 174]. Как разъясняется в ЧВШЛ, это утверждение означает, что «собственная сущность» (svabhāva) манаса суть мышление, и мышление также есть «способ функционирования» (ākāṅga) манаса. Этим и объясняется специальное наименование данного вида сознания: «[Он] называется “манас”, потому что способен постоянно мыслить» [Там же, с. 174].

Все вышеупомянутые характеристики манаса совпадают с теми, что даются в ЭА. Тем не менее концепция манаса в виджнянаваде существенным

¹⁰⁸ В.И. Рудой отмечает: «Трактовка разума, или интеллекта (manas), как органа чувств (indriya) особого рода вообще характерна для индийских религиозно-философских систем» [ЭА, I, с. 1261].

образом отличается от соответствующей концепции вайбхашиков.

В виджнянаваде понятие манаса находится в тесной связи с понятиями «виджняна-паринама» и «алая-виджняна». Во-первых, манас рассматривается в *Тримшике* и в ЧВШЛ как вторая из трех «трансформаций сознания» (*viññāna-pariṇāma*), следующая за алая-виджняной (см. [ЧВШЛ(т), IV, с. 157]). Из этого уже видно, сколь важное место занимает понятие манаса в системе виджнянавадинской философии.

Во-вторых, манас имеет в качестве своей «опоры» (*āśraya*) алая-виджняну, и она же выступает главным объектом манаса (см. [ЧВШЛ(т), IV, с. 157–158, 172–173], где подробно рассматриваются различные точки зрения индийских комментаторов *Тримшики* по вопросу о том, в каком именно качестве алая-виджняна выступает как опора манаса (т. е. идет ли речь лишь о семенах, которые хранятся в алае, или о самом сознании-вместилище в его актуальном состоянии), и по вопросу о том, какая «часть» (аспект) алая-виджняны выступает в качестве объекта манаса). Манас мыслит о сознании-вместилище (букв. «привязывается к нему») как о «Я» (*ātman*, во 我) и о «том, что принадлежит Я» (*ātmiya*, со-во 所我). Таким образом, именно манас (разум, интеллект) «отвечает» за эгоцентрацию, являющуюся базовой характеристикой сознания обычного человека.

Манас постоянно мыслит о проявлениях присваемого «Я» до тех пор, пока не произошла «трансформация опоры» (*āśraya-parāvṛtti*, *чжуань и 轉依*). После же того, как это состояние будет реализовано, манас будет мыслить о проявлениях «не-Я» (см. [ЧВШЛ(т), IV, с. 174]).

Такой «эгоцентрированный» манас всегда сопровождают четыре аффекта: заблуждение относительно «Я» (*ātmaṃoha*, во чи 我癡), ложная точка зрения относительно «Я» (*ātmadṛṣṭi*, во цзянь 我見), высокомерие относительно «Я» (*ātma māna*, во мань 我慢), привязанность к «Я» (*ātma sneha*, во ай 我愛). Именно поэтому седьмой вид сознания нередко именуется в

ЧВШЛ и в других йогачаринских текстах «загрязненным (аффективным) разумом» (*kliṣṭa-manas*, *жанью мона 染汙末那*).

Однако в таком качестве манас пребывает не всегда. В *Тримшике* утверждается, что «[на ступени] архатства, в [состоянии] сосредоточения, [сущность которого] — прекращение [потока сознания], на Пути, выводящем за пределы мира, [манас] не существует» [ЧВШЛ(т), IV, с. 157]. Согласно истолкованию данного положения в ЧВШЛ, манас в этих трех случаях «прерывается» (*дуань 斷*) навсегда (на ступени архатства) или на время (в состоянии сосредоточения, сущность которого — прекращение потока сознания (*nirodhasamāpatti*), и на «Пути, выводящем за пределы мира» (*lokottara mārga*). По мнению Стхираматти, данное утверждение означает, что в этих трех состояниях манас отсутствует вовсе (см. [ЧВШЛ(т), V, с. 198]). Дхармапала придерживается иной точки зрения. Он считает, что здесь идет речь лишь об отсутствии «загрязненного» манаса, тогда как «не-загрязненный», т.е. очищенный от аффектов, манас с необходимостью должен возникать как непосредственно предшествующая опора данных состояний (см. [ЧВШЛ(т), V, с. 200]).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

На основании осуществленного нами исследования ЧВШЛ можно сделать ряд выводов историко-ведического характера, весьма существенных для изучения процесса укоренения индобуддийской школы виджнянавада в Китае (в версии Сюань-цзана) и для оценки места и значения ЧВШЛ в этом процессе.

Перевод индийских комментариев к *Тримшике* Васубандху, выполненный Сюань-цзаном, был частью большого проекта, имевшего своей целью представить школу виджнянавада во всей ее концептуальной полноте, что и предполагало перевод всего корпуса индийских трактатов школы виджнянавада (йогачара).

Текст ЧВШЛ, представляющий собой компиляцию переводов десяти индийских комментариев к *Тримшике*, выполненную Сюань-цзаном и Куй-цзи, может быть охарактеризован как компендиум основных идей и понятий религиозно-философской школы виджнянавада (йогачара). В ЧВШЛ базовые понятия данной школы индийского буддизма представлены в систематическом виде, поэтому данный трактат использовался в традиции китайской школы фасян (вэйши) как базовый учебный текст.

Интенсивная работа по переводу фундаментальных индобуддийских трактатов по абхидхарме и буддийской логике, предпринятая Сюань-цзаном и его переводческой группой, имела своей целью прежде всего создание письменного источника знания — группы текстов, на основании которых возможны были изучение философии виджнянавады (йогачары) и последующее создание образовательных центров буддийской учености. Этим же объясняется и то, что некоторые ученики Сюань-цзана специализировались

в изучении текстов абхидхармистского направления, в первую очередь ЭА.

Вне зависимости от того, был ли на самом деле Васубандху — автор *Тримшики* и Васубандху — автор ЭА одним и тем же лицом, или же (как считают некоторые ученые) существовали два разных Васубандху и, соответственно, *Тримшика* и ЭА были созданы двумя разными буддийскими мыслителями, для адекватного понимания переводческой и экзегетической деятельности представителей школы фасян важен тот факт, что Сюань-цзан и его китайские последователи считали эти два трактата плодом творчества одного человека. Работа над переводом ЭА (уже переведенным к тому времени Парамартхой) была не в последнюю очередь обусловлена стремлением Сюань-цзана продемонстрировать преемственность в учениях и терминологии хинаянских и махаянских текстов Васубандху.

Центральная концепция *Тримшики* и ЧВШЛ — «только-сознание» (санскр. *виджняпти-матра*, кит. *вэй-ши*), зафиксированная уже в названиях этих сочинений, стала базовым положением школы фасян (*вэйши*) в Китае. Отсюда и само название школы Сюань-цзана и Куй-ци — «школа только-сознания» (*вэйши цзун*).

Предпринятое нами исследование терминологии ЧВШЛ и, в частности, ее сопоставление с китайскими эквивалентами индийских технических терминов, использованными Сюань-цзаном при переводе ЭА, позволяют также сделать некоторые выводы, важные для понимания буддийской религиозно-философской системы виджнянавады (йогачары) и интерпретации ее источников.

В структурном отношении ЧВШЛ представляет собой закрытую систему ключевых слов (технических терминов), выступающих в качестве инварианта языка описания, употребляющегося при интерпретации явлений сознания и психической жизни личности.

Значительная часть технических терминов, используемых в ЧВШЛ для обозначения различных психических состояний, совпадает с терминами,

встречающимися в ЭА Васубандху, что свидетельствует о преемственности, существующей между виджнянавадой и школами классической абхидхармы (прежде всего, вайбхашикой) в сфере анализа психики, осуществлявшегося теоретиками виджнянавады.

Сюань-цзан создал унифицированную систему передачи санскритских технических терминов на китайский язык, благодаря которой становилось возможным достижение максимального приближения к содержанию и понятийному аппарату индийского оригинала.

Сюань-цзан использовал различные методы передачи санскритских технических терминов — как чисто семантический, так и метод калькирования.

Ученики и последователи Сюань-цзана уделяли основное внимание комментированию базовых трактатов виджнянавады и вайбхашики. В процессе комментирования упор делался на максимально полное раскрытие исходной семантики технических терминов, образующих в своей совокупности теоретический каркас воззрений этих индобуддийских школ.

Переводы индобуддийских трактатов, выполненные Сюань-цзаном и его учениками, предназначались для монашеской элиты, стремящейся к высшей религиозной образованности.

ЛИТЕРАТУРА*

- Андросов, 1990 — *Андросов В. П.* Нагарджуна и его учение. М., 1990.
- БКРС — Большой китайско-русский словарь / Под ред. И. М. Ошанина. Т. I–IV. М., 1983–1984.
- Бонгард-Левин, Воробьева-Десятовская, 1985 — *Воробьева-Десятовская М. И.* Памятники индийской письменности из Центральной Азии / Издание текстов, исследование и коммент. Г. М. Бонгард-Левина, М. И. Воробьевой-Десятовской. М., 1985.
- Буддийский взгляд на мир, 1994 — Буддийский взгляд на мир / Под ред. Е. П. Островской, В. И. Рудого. СПб., 1994.
- Введение в буддизм, 1999 — Введение в буддизм / В. И. Рудой и др. СПб., 1999.
- Гиппенрейтер, 1996 — *Гиппенрейтер Ю. Б.* Введение в общую психологию. М., 1996.
- Дагданов, 1986 — *Дагданов Г. Б.* Школа фасян в истории китайского буддизма // Источниковедение и историография истории буддизма. Страны Центральной Азии. Новосибирск, 1986.
- Ермакова, 1998 — *Ермакова Т. В.* Буддийский мир глазами российских исследователей XIX — первой трети XX века. СПб., 1998.
- Ермакова, Островская, 1999 — *Ермакова Т. В., Островская Е. П.* Классический буддизм. СПб., 1999.
- Ермакова, Островская, 2001 — *Ермакова Т. В., Островская Е. П.* Классические буддийские практики. СПб., 2001.
- Игнатович, 1987 — *Игнатович А. Н.* Буддизм в Японии: Очерк ранней истории. М., 1987.
- Категории буддийской культуры, 2000 — Категории буддийской культуры / В. И. Рудой и др. СПб., 2000.
- Классическая буддийская философия, 1999 — Классическая буддийская философия / В. И. Рудой и др. СПб., 1999.

* В списке приводится только непосредственно использованная в данной монографии литература.

- Классическая йога — Классическая йога: «Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья» / Пер. с санскр., введ., коммент. и реконструкция системы Е. П. Островской, В. И. Рудого. М., 1992 (ППВ, СІХ).
- КФ — Китайская философия: Энциклопедический словарь / Гл. ред. М. Л. Титаренко. М., 1994.
- Меньшиков, 1988 — *Меньшиков Л. Н.* Рукописная книга в Китае I тысячелетия н. э. // Рукописная книга в культуре народов Востока. Кн. 2. М., 1988.
- Островская-мл., 2002 — *Островская-мл. Е. А.* Тибетский буддизм. СПб., 2002.
- Панкратов, 1998 — *Панкратов Б. И.* Буддийская философская литература. Предметы изучения на философском факультете (Цаннид дацан) // Страны и народы Востока. Вып. XXIX: Борис Иванович Панкратов. Монголистика. Синология. Буддология. СПб., 1998. С. 275–288.
- Радхакришнан, 1994 — *Радхакришнан С.* Индийская философия. Т. I–II. СПб., 1994.
- Розенберг, 1916 — *Розенберг О. О.* Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам. Ч. I // Свод лексикографического материала. Токио, 1916.
- Розенберг, 1991 — *Розенберг О. О.* Проблемы буддийской философии // Труды по буддизму. М., 1991.
- Рудой, 1980 — *Рудой В. И.* Некоторые вопросы структуры и терминологии Абхидхармы: исследования, перевод, тексты и санскритско-тибетско-китайские терминологические соответствия. Неопубл. диссертация на соискание уч. степени канд. ист. наук: ЛО ИВ АН. Л., 1980.
- Рудой, 1983 — *Рудой В. И.* К реконструкции матрик (числовых списков) Абхидхармы // История и культура Центральной Азии. М., 1983.
- Рудой, 1985 — *Рудой В. И.* Проблемы истолкования индийских классических философских текстов в свете материалистической диалектики К. Маркса // ПП и ПИКНВ. XVIII. Ч. I. М., 1985.
- Рудой, Островская, 1987 — *Рудой В. И., Островская Е. П.* О специфике историко-философского подхода к изучению индийских классических религиозно-философских систем // Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. М., 1987.
- Торчинов, 1998 — *Торчинов Е. А.* Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 1998.
- Торчинов, 2000 — *Торчинов Е. А.* Введение в буддологию: Курс лекций. СПб., 2000.

- Торчинов, 2002 — *Торчинов Е. А.* Буддизм: Карманный словарь. СПб., 2002.
- ТПВМ — Трактат о пробуждении веры в Махаяну (Да чэн ци синь лунь) / Пер. с кит., предисл. и коммент. Е. А. Торчинова. СПб., 1997.
- Тугушева, 1980 — *Тугушева Л. Ю.* Фрагменты уйгурской версии биографии Сюань-цзана / Транскрипция, пер., примеч., коммент. и указ. Л. Ю. Тугушевой. М., 1980.
- Тугушева, 1991 — *Тугушева Л. Ю.* Уйгурская версия биографии Сюань-цзана: Фрагменты из ленинградского рукописного собр. Ин-та востоковедения АН СССР. М., 1991.
- Утехин, 1997 — *Утехин И. В.* Учение виджнянавадинов о восьмом сознании // Мысль: Философия в преддверии XXI столетия. Сб. статей / Ред. А. И. Бродский и др. СПб., 1997. С. 148–163.
- Хуэй-цзяо, 1991 — *Хуэй-цзяо.* Жизнеописания достойных монахов (Гао сэн чжуань) / Пер. с кит., исслед., коммент. и указ. М. Е. Ермакова. В 3 т. Т. I. Разд. 1: Переводчики. М., 1991. (ППВ. ХСІХ; 1, ВВ. XXXVIII).
- Чаттерджи, Датта, 1955 — *Чаттерджи С., Датта Д.* Введение в индийскую философию. М., 1955.
- Щербатской, 1988 — *Щербатской Ф. И.* Избранные труды по буддизму. М., 1988.
- Щербатской, 1995 — *Щербатской Ф. И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. I–II. СПб., 1995.
- ЭА, I — Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Разд. I: Анализ по классам элементов / Пер. с санскр., введ., коммент. и ист.-филос. исслед. В. И. Рудого. М., 1990 (ППВ. LXXXVI; ВВ. XXXV).
- ЭА, II — Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Разд. I: Дхатунирдеша, или Учение о классах элементов. Разд. II: Индриянирдеша, или Учение о факторах доминирования в психике / Пер. с санскр., введ., коммент. и реконструкция системы Е. П. Островской, В. И. Рудого. М., 1998.
- ЭА, III — Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Разд. III: Учение о мире / Пер. с санскр., введ., коммент. и ист.-филос. исслед. Е. П. Островской, В. И. Рудого. СПб., 1994.
- ЭА, IV — Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Разд. III: Лока-нирдеша, или Учение о мире. Разд. IV: Карма-нирдеша, или Учение о карме / Пер. с санскр., введ., коммент. и реконструкция системы Е. П. Островской, В. И. Рудого. М., 2001.
- Янгутов, 1995 — *Янгутов Л. Е.* Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. М., 1995.

- AS — Le Compendium de la Super-doctrine (Philosophie) (Abhidharmasamuccaya) d'Asaṅga / Traduit et annoté par Rahula Walpola // PECEO. Vol. LXXVIII. Paris, 1971.
- Bagchi, 1927 — *Bagchi P. Ch.* Le canon bouddhique en China. T. 1. Paris, 1927.
- Beal, 1911 — The Life of Hiuen-Tsiang. By the Shaman Hwui Li / Transl. by S. Beal. London, 1911.
- BHSD — *Edgerton F.* Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary. Vol. II: Dictionary. New Haven, 1953.
- Ch'en, 1964 — *Ch'en K. K. S.* Buddhism in China: A Historical Survey. Princeton, 1964.
- Chou, 1956 — *Chou Hsiang-kuang.* A History of Chinese Buddhism. Allahabad, 1956.
- Conze, 1962 — *Conze E.* Buddhist Thought in India. London, 1962.
- Conze, 1978 — *Conze E.* The Prajñāpāramitā Literature. Tokyo, 1978.
- CWSL — Ch'eng Wei-shih Lun: The Doctrine of Mere-Consciousness / Transl. by Wei Tat. Hong Kong, 1973.
- Dasgupta, 1961–1963 — *Dasgupta S.* A History of Indian Philosophy. Vol. I–IV. Cambridge, 1961–1963.
- DEABT — Muller Charles A. Dictionary of East Asian Buddhist Terms (электронный словарь). 1996–2000.
- De Jong, 1997 — *De Jong J.W.* A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America. Tokyo, 1997.
- EB — Encyclopaedia of Buddhism / Ed. by G.P. Malasekera. Vol. I–III. Colombo, 1961–1972.
- Frauwallner, 1951 — *Frauwallner E.* On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu // SOR. III. 1951.
- Gregory, 1995 — *Gregory P.N.* Inquiry into the Origin of Humanity: An Annotated Translation of Tsung-mi's *Yuan jen lun* with a Modern Commentary. Honolulu, 1995.
- Guenther, 1972 — *Guenther H.V.* Buddhist Philosophy in Theory and Practice. Baltimore, 1972.
- Held, 1972 — *Held A.* Der Buddhistische Mönch Yen-ts'ung (557–610) und seine Übersetzungstheorie (Inaugural-Dissertation). Köln, 1972.
- Hôbôgirin — Hôbôgirin. Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises, publié par le haut patronage de l'Académie impériale du Japon et sous le direction de Sylvian Levi et J. Takakusu / Redacteur en chief, Paul Demiéville, Tokyo, 1929.
- IAKB — Index to the Abhidharmakośabhāṣya. P. II: Chinese / Sanskrit by Akira Hirakawa. Tokyo, 1977.
- Ikeda, 1989 — *Ikeda D.* The Flower of Chinese Buddhism / Transl. by B. Watson. New York; Tokyo, 1986.
- Jaini, 1958 — *Jaini P.S.* On the Theory of the Two Vasubandhus // BSOAS. Vol. 21. 1958.

- Kochumuttom, 1982 — *Kochumuttom Th.* A Buddhist Doctrine of Experience: A New Translation of the Works of Vasubandhu the Yogācārin. Delhi, 1982.
- L'AK — L'Abhidharmakośa de Vasubandhu / Traduit et annoté par L. de la Vallée Poussin. Chap. 1–9. Paris, 1923–1931.
- Lévi, 1932 — *Lévi S.* Matériaux pour l'Etude du Système Vijñaptimātra // BÉHÉ. Fasc. 260. Paris, 1932.
- Li Yung-hsi — The Life of Hsuan-tsang, the Tripitaka-Master of the Great Tzu En Monastery / Comp. by Monk Hui-li. Transl. from the Chinese by Li Yung-hsi. Peking; The Chinese Buddhist Association, [б. г.].
- Lusthaus, 1999 — *Lusthaus D.* A Brief Retrospective of Western Yogācāra Scholarship in the 20th Century // Presented at the 11th Intern. Conf. of Chinese Philosophy. Chengchi University, Taipei, Taiwan, July 26–31, 1999 (используется с разрешения автора).
- Lusthaus, 2000 — *Lusthaus D.* Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogacara Buddhism and the Ch'eng Wei Shih Lun (Curzon Critical Studies in Buddhism, 13). London, 2000.
- Mayer, 1991 — *Mayer A. L.* Xuanzangs Leben und Werk. T. 2: Lien-Biographie VII / Über. und komment von A. L. Mayer. Wiesbaden, 1991.
- Nanjio — *Nanjio Bunyiu.* A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka, the Sacred Canon of Buddhists in China and Japan. Oxford, 1883.
- Peri, 1911 — *Peri N.* A propos de la date de Vasubandhu // BEFEO. T. XI. 1911.
- Potter, 1974 — *Potter K. H.* Bibliography of Indian Philosophies. Delhi; Patna; Varanasi, 1974.
- Robinson, 1967 — *Robinson R. H.* Early Mādhyamika in India and China. Madison; Milwaukee; London, 1967.
- Schmithausen, 1987 — *Schmithausen L.* Ālayavijñāna: On the origin and early development of a central concept of Yogācāra philosophy. P. I: Text. P. II: Notes, bibliography and indices. Tokyo, 1987.
- Siddhi — *Vijñaptimātratāsiddhi.* La Siddhi de Hiuan-Tsang / Transl. par L. de la Vallée Poussin. T. I–II. Paris, 1928–1929.
- Si-yu-ki — *Si-yu-ki.* Buddhist Records of the Western World / Transl. by S. Beal. In 2 vol. London, 1884.
- Sponberg, 1986 — *Sponberg A.* Meditation in Fa-hsiang Buddhism // Traditions of Meditation / Ed. Peter Gregory. Honolulu, 1986. C. 15–43.
- Takakusu, 1947 — *Takakusu J.* The Essentials of Buddhist Philosophy. Honolulu, 1947.

- Takakusu, 1904 — The Life of Vasubandhu of Paramārtha (A.D. 499–569) // «T'oung Pao». Serif II. Vol. 5. 1904. C. 269–296.
- de la Vallée Poussin, 1935 — *Poussin L. de la Vallée*. Note sur l'ālayavijñāna // MCB. 1935. Vol. III.
- de la Vallée Poussin, 1948 — *Poussin L. de la Vallée*. Vasubandhu. Vijñaptimātratāsiddhi. La Siddhi de Hiuan-Tsang: Index. Paris, 1948.
- VMS — Vijñaptimātratāsiddhi. Deux Traités de Vasubandhu: Viṃśatikā (la Vingtaine) et Triṃśika (la Trentaine) avec le comment. de Sthiramati / Original sanskrit publié par S. Lévi // BÉHÉ. Fasc. 245. Paris, 1925.
- Weinstein, 1958 — *Weinstein S.* The Ālayavijñāna in Early Yogācāra Buddhism: A Comparison of Its Meaning in the Saṃdhinirmocana-sūtra and the Vijñapti-mātratāsiddhi of Dharmapāla // Kokusai Tōhō Gakusha Kaigi Kiyō. (Transactions of the International Conference of Orientalists in Japan). Tokyo, 1958. C. 3, 46–58.
- Wittern, WWW Database — *Wittern C.* WWW Database of Chinese Buddhist Texts. Release 2.0. 1998.
- Wright, 1959 — *Wright A.* Buddhism in Chinese history. Stanford, 1959.
- WSESL — Wei shih er shih lun or the Treatise in Twenty stanzas on representation only. By Vasubandhu / Transl. from the Chinese version of Hsüan-Tsang Tripitaka master of the T'ang Dynasty. By Clarence H. Hamilton. New Haven, 1938.
- Zürher, 1959 — *Zürher E.* The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China. Leiden, 1959.
- БД — 佛教大辭典. Буккё дайdzитэн (Большой буддийский словарь) / Сост. С. Мотидзуки. Т. 1–10. Токио, 1972–1973.
- Биография — 彦棕, 慧立. 大唐大慈恩寺三藏法師傳. Янь-цзун, Хуэй-ли. Да Тан Да Цыэнь-сы Саньцзан фаши чжуань (Биография учителя Закона, [знатока] Трипитаки из монастыря Великого сострадания и милосердия, [жившего] при Великой Тан) // ТСД. Т. 50, № 2053.
- ГСЧ — 高僧傳. 慧皎. Хуэй-цзяо. Гао сэн чжуань (Жизнеописания достойных монахов) // ТСД. Т. 50, № 2059.
- ДБМЛ — 大乘百法明門論. Да чэн бай фа мин мэнь лунь (Трактат, разъясняющий махаянское учение о ста дхармах) // ТСД. Т. 31, № 1614.
- ДТНДЛ — 大唐內典錄. 道宣. Дао-сюань. Да Тан нэй дэнь лу (Каталог дворцовой Трипитаки при Великой Тан) // ТСД. Т. 55, № 2149.
- ДТСЮЦ — 大唐西域記校注. 玄奘, 辯機 (原著), 季羨林等 (校注). Да Тан Си юй цзи цзяо чжу («Записки о За-

- падном Крае, [выполненные] при Великой Тан», выверенные [по различным изданиям] и прокомментированные). Сюань-цзан, Бянь-ци (авторы) / Сверка и коммент. Цзи Сяньлиня и др. Пекин, 1985.
- Жизнеописание Васубандху* — 婆藪槃豆法師傳. 真諦. Посоу(шу)пандоу фаши чжуань (Жизнеописание учителя Васубандху) / Пер. Парамартхи // ТСД. Т. 50, № 2049.
- Жэнь Цзюй, 1973 — 任继愈. 汉唐佛教思想论集. *Жэнь Цзюй*. Хань — Тан фоцзяо сысян луньци (Очерки по буддийской идеологии от Хань до Тан). Пекин, 1973.
- Каталог Трипитаки — 昭和法寶總目錄. Сёва хобо сомокуроку (Полный каталог к Трипитаке, изданный в годы Сёва). Токио, 1979.
- КЮШЦЛ — 開元釋教錄. 智昇. Чжи-шэн. Кай-юань ши-цзяо лу (Каталог буддийских сочинений [годов] Кай-юань) // ТСД. Т. 55, № 2154.
- ЛДСБЦ — 歷代三寶記. 費長房. Фэй Чанфан. Ли дай сань бао цзи (Хронологические записи о Трёх Драгоценностях) // ТСД. Т. 49, № 2034.
- ЛИД — 成唯識論了義燈. 惠沼. Хуэй-чжао. Чэн вэй ши лунь ляо и дэн // ТСД. Т. 43, № 1832.
- Некролог* — 大唐故三藏玄奘法師行狀. Да Тан гу Саньцзан Сюань-цзан фаши синчжуан (Некролог (перечень деяний) учителя Закона Сюань-цзана, [знатока] Трипитаки, [жившего] при Великой Тан) // ТСД. Т. 50, № 2052.
- СБЧ — 相宗八要直解. 滿益大師 (解). Оу-и да-ши. Сян-цзун ба яо чжи цзе (Великий учитель Оу-и. Восемь главных [текстов] школы [фа]сян с толкованиями). Тайбэй, 1991.
- СунГСЧ — 宋高僧傳. 贊寧. Цзань-нин. Сун гао сэн чжуань (Сунские жизнеописания достойных монахов) // ТСД. Т. 50, № 2061.
- СюйГСЧ — 續高僧傳. 道宣. Дао-сюань. Сюй гао сэн чжуань (Продолженные жизнеописания достойных монахов) // ТСД. Т. 50, № 2060.
- Тан Юнтун, 1963 — 湯用彤. 漢魏兩晉南北朝佛教史. *Тан Юнтун*. Хань Вэй лян Цзинь Нань Бэй чао фоцзяо ши (История буддизма [в эпоху] Хань, Вэй, Цзинь, Южных и Северных династий). Т. I–II. Пекин, 1963.
- Тан Юнтун, 1982 — 湯用彤. 隨唐佛教史稿. *Тан Юнтун*. Суй Тан фоцзяо ши гао (Очерк истории буддизма Суй и Тан). Пекин, 1982.
- Тримшика (Тр)* — 唯識三十論頌. 世親. Ши-цинь. Вэй-ши саньши луньсун (Васубандху. Тридцать стихов о только-сознании) // ТСД. Т. 31, № 1586.

- Фан Литянь, 1986 — 方立天. 佛教哲學. *Фан Литянь. Фоцзяо чжэсюэ* (Буддийская философия). Пекин, 1986.
- ФИМИЦ — 法雲. 翻譯名義集. *Фа-юнь. Фань и мин и цзи* (Собрание значений слов, используемых в переводах) // ТСД. Т. 54, № 2131.
- ФЦ — 佛學大辭典. Фосюэ да цыдянь (Большой буддологический словарь) / Под ред. Дин Фубао. Т. 1–2. Шанхай, 1995.
- ЧВШЛ(т) — 成唯識論. Чэн вэй-ши лунь (Трактат, [содержащий] завершённое [учение] о только-сознании). Тайбэй, 1990.
- ЧВШЛ(Тр) — 成唯識論. Чэн вэй-ши лунь (Трактат, [содержащий] завершённое [учение] о только-сознании) // ТСД. Т. 31, № 1585.
- ЧСЦЦЦ — 出三藏記集. 僧祐. *Сэн-ю. Чу Сань-цзан цзи цзи* (Собрание сведений о переводах Трипитаки) // ТСД. Т. 55, № 2145.
- Чэнь Юань, 1955 — 陳垣. 中國佛教史籍概論. *Чэнь Юань. Чжунго фоцзяо шицзи гайлунь* (Обзор китайской буддийской историографической литературы). Пекин, 1955.
- ЧЮШЦЛ — 貞元釋教錄. 圓照. *Юань-чжао. Чжэнь-юань ши-цзяо лу* (Каталог буддийских сочинений годов Чжэнь-юань) // ТСД. Т. 55, № 2156.
- ШЦ — 成唯識論述記. 窺基. *Куй-цзи. Чэн вэй-ши лунь шу цзи* // ТСД. Т. 43, № 1830.
- ШЯ — 成唯識論掌中樞要. 窺基. *Куй-цзи. Чэн вэй-ши лунь чжан чжун шу яо* // ТСД. Т. 43, № 1831.
- Ян Тинфу, 1984 — 楊廷福. 玄奘年譜. *Ян Тинфу. Сюань-цзан няньпу* (Сюань-цзан. Биографическая хроника по годам). Пекин, 1984.
- Catalogue — 大日本續藏經目錄. *Catalogue of Ta=jih=pên=hsü=ts'ang=ching* / Transl. by Daitarō Saeki. Kyoto, 1915.

СОКРАЩЕНИЯ

- ППВ — Памятники письменности Востока (серия).
ПП — Письменные памятники и проблемы истории
и ПИКНВ культуры народов Востока (серия).
Тримшика — Виджняптиматра-тримшати-шастра-карика.
ЧВШЛ — Чэн вэй ши лунь.
ЭА — «Энциклопедия Абхидхармы» (Абхидхарма-
коша).
ВВ — Bibliotheca Buddhica (серия).
BEFEO — Bulletin de l'École Française de l' Extrême Ori-
ent. Paris—Saïgon.
ВЕНЕ — Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes. Paris
(серия).
BSOAS — Bulletin of the School of Oriental (and African)
Studies. London.
МСВ — Mélanges chinois et bouddhiques. Bruxelles
(серия).
PEFEO — Publications de l'École Française d'Extrême-
Orient. Paris (серия).
SOR — Serie Orientale Roma. Roma.
ДД — 大日本續藏經. Дайниппон Дзокудзюкё (До-
полнение к Трипитаке). Т. 1—150.
ТСД — 大正新修大藏經. Тайсё синсю Дайдзюкё (За-
ново отредактированная Трипитака годов
Тайсё) / Под ред. Такакусу Дзюндзиро и Ва-
танабе Кайкёку. Т. 1—100. Токио, 1960—1977.

ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЕ КОММЕНТАРИИ ТЕКСТА
 ЧЭН ВЭЙ ШИ ЛУНЬ
 (раздел об алая-виджняне)

1. Структура комментариев

Текст данного раздела построен по следующей схеме. Вначале приводится текст нескольких стихов *Тримшики*, посвященных одному базовому понятию (или одному вопросу) — так же, как они объединены в ЧВШЛ. Далее следует текст собственно комментария. Комментируется либо отдельный термин (ключевое слово), либо целая фраза. Комментарии построены по следующей схеме:

I вариант

- 1) термин (ключевое слово) в переводе — китайский термин и его санскритский эквивалент (если его возможно установить);
- 2) общая характеристика термина (в том числе ссылки на ЭА и другие источники);
- 3) анализ китайского перевода термина (в некоторых случаях может быть включен в п.6);
- 4) общая характеристика комментария и интерпретации термина в ЧВШЛ;
- 5) текст комментария из ЧВШЛ;
- 6) комментарий к тексту ЧВШЛ (с привлечением ШЦ, ЭА и других источников);

II вариант

- 7) термин (ключевое слово) или фраза в переводе — китайский термин и его санскритский эквивалент (если его возможно установить);
- 8) общая характеристика комментария и интерпретации термина в ЧВШЛ;
- 9) текст комментария из ЧВШЛ;
- 10) комментарий к тексту ЧВШЛ, в том числе:
 - 4.1) общая характеристика терминов (ключевых слов);
 - 4.2) анализ китайского перевода терминов;
 - 4.3) общая характеристика комментария и интерпретации термина в ЧВШЛ;
 - 4.4) текст комментария из ЧВШЛ.

Выбор той или иной схемы зависит от того, комментируется ли отдельно взятый впервые встречающийся в данной главе термин (вариант I), или же целая фраза, включающая уже объясненные термины, но требующая отдельного истолкования (вариант II). В отдельных случаях некоторые пункты каждой из данных схем могут быть пропущены.

2. Особенности перевода

Поскольку в текст комментариев включен перевод фрагментов ЧВШЛ, необходимо указать на некоторые особенности нашего перевода.

2.1. Необходимо подчеркнуть, что перевод текста *Тримшики* выполнен *по китайской версии*. Те случаи, когда обнаруживаются расхождения между китайским текстом и существующим санскритским оригиналом, отмечены в комментариях.

2.2. При переводе мы стремились придерживаться принципов Сюань-цзана. Если он оставляет санскритский термин в транскрипции, мы поступаем так же, в том случае, если он дает перевод, — переводим. Например, термин «алая» Сюань-цзан передает транскрипцией *а-лай-е* 阿賴耶, соответственно, и у нас он остается в транскрипции. Термин «атман» он переводит как «Я» (*во* 我), и мы даем его перевод. Однако возможны исключения. Так, термин «дхарма» Сюань-цзан, в соответствии с китайской переводческой традицией, передает посредством иероглифа *фа* 法 (букв. «закон») — по основному лексическому значению слова dharma, а именно: «норма», «закон» (в данном случае «закон, установленный Буддой»). Мы же, в соответствии с российской переводческой традицией, предпочитаем оставлять данный термин без перевода.

2.3. Приводимые санскритские оригиналы терминов, соответствующие китайским переводам, основаны на реконструкциях Л. де ла Валле Пуссена [Siddhi] (см. также [CWSL]), а также на Индексе к *Абхидхармакоша-бхашье* [IAKB] и не всегда могут считаться бесспорными, так как санскритский оригинал всего текста не сохранился. Поэтому вопросительный знак, который

в некоторых случаях стоит после санскритского термина, означает меньшую степень уверенности автора в данной реконструкции или только возможность такой реконструкции, тогда как его отсутствие означает большую степень уверенности автора в данной реконструкции, ее большую вероятность.

Переводы фрагментов ЧВШЛ (*Тримшика* и комментарии) выполнены по тайваньскому изданию 1990 г. (*Чэн вэй ши лунь*. 成唯識論. Тайбэй, 1990; далее — ЧВШЛ(т)), которое представляет собой новую публикацию японского издания Сазки Дзёина 1940 г. (*Синдо Дзёюисикирон*. 新導成唯識論. Токио, 1940).

ТРИМШИКА (1, 2а)

- 1 Вследствие ложных рассуждений об атмане («Я»)¹ и дхармах² происходит развертывание³ [их] разнообразных проявлений⁴. Они опираются на сознание, подверженное трансформациям⁵. [Существует] только три [вида] этих возможных трансформаций,
- 2а а именно: созревание [кармического плода], мышление и сознание объектов⁶.

Комментарий

¹ ...*атмане* («Я»)... — *во* 我 (*ātman*). Термин «атман» традиционно переводится на китайский язык посредством местоимения первого лица единственного числа *во* 我. Этот термин допустимо переводить как «я» или «эго», поскольку здесь слово «я» («эго»), так же как в европейских языках, используется в качестве философского и психологического термина. Тем не менее нами был выбран обратный перевод на санскрит, потому что речь в тексте идет о тех концепциях, которые возникли в рамках индийских религиозно-философских систем, а не о представлениях о «я» вообще. В контексте этих систем значение термина «атман» далеко не тождественно семантике слова «я» («эго»), употребляемого как философско-психологический термин в западной литературе.

В ЧВШЛ, в комментарии, следующем сразу же за этой карикой, дано объяснение слова (подчеркиваем, именно слова, а не термина религиозно-философской системы) «атман»: «“Атман” означает “правитель” (“повелитель”), “министр”». 我謂主宰 [ЧВШЛ(т), I, с. 12]. Куй-цзи комментирует это так: «“Атман” (“Я”) подобен правителю и министру. Подобно правителю государства, [он] обладает самостоятельностью, и, подобно министру, [он] может принимать решения. [Эти два] значения — способность быть самостоятельным и способность принимать решения — относятся к одному и тому же [понятию] “атман” (“Я”). Или: *чжу* 主 — это субстрат атмана (“Я”) (*во ти* 我體), а *цзай* 宰

* В данном разделе в некоторых случаях (с целью избежать излишнего нагромождения в тексте) мы не даем транскрипции китайских выражений и фраз, если термины, которые в них встречаются, рассматриваются в наших комментариях по отдельности.

— это то, что принадлежит атману (“Я”) (*во со* 我所). Или: *чжу* соответствует субстрату атмана, а *цзай* соответствует функции атмана (*во юн* 我用)» [ШЦ, I, с. 239в1–4].

² ...*дхармах*... — *фа* 法 (dharma). Это традиционный перевод термина «дхарма» на китайский язык.

Санскритское слово dharma имеет очень широкий спектр значений, которые зависят от контекста. Можно выделить, по крайней мере, три основных контекста (группы контекстов) употребления этого слова: 1) древнеиндийский общекультурный — в этом контексте слово «дхарма» чаще всего употребляется в значении «норма», «закон» (например, в знаменитой *Манавадхармашастре* («Законах Ману»); 2) дхарма как термин в брахманистских религиозно-философских системах (даршанах); 3) дхарма как термин в буддийских религиозно-философских системах.

Говоря о значении термина «дхарма» в буддийских философских текстах, необходимо учитывать историю его становления в контексте идеологического противостояния между различными религиозно-философскими системами в Индии. В ортодоксальных (т. е. признававших абсолютный авторитет Вед) индийских религиозно-философских системах, прежде всего в синкретической ньяя-вайшешике, понятие «дхарма» противопоставлялось понятию «дхармин» как свойство — «чистому» носителю. Принцип дхарма—дхармин служил логико-дискурсивному обоснованию возможности существования высшего атмана (paramātmān), т. е. субстанциональной психики (духа), лишенной какой-либо качественной определенности. В буддизме была выдвинута контридеологема «анатма», которая на логико-дискурсивном уровне выражалась посредством использования термина «дхарма» в значении «свойства, неотделимого от своего носителя» (см. [ЭА, I, с. 23, 220]). Именно ради акцентирования этой неотделимости дхарма определялась через термин svalakṣaṇa («собственный признак»), который характеризовал дхарму как понятие принципиально внеопозитное. В этом определении особое значение имеет префикс *sva* («свой», «собственный»), который «полностью устраняет идею какого бы то ни было отношения — симметричного (samyoga) или асимметричного (samavāya) — между свойством и его носителем, так как свойство и носитель совпадают в своей тотальности» [ЭА, I, с. 221]. В буддийской философии (прежде всего, в абхидхармической) термин «дхарма» (свойство, неотделимое от своего носителя) обозначает элементарное качественно-определенное психофизическое состояние. Психика, с точки зрения аб-

хидхармиков, не есть субстанция, но она анализируется как поток таких элементарных состояний (дхарм). Таково значение термина «дхарма» в буддийских текстах логико-дискурсивного уровня, как это значение вскрыто В.И.Рудым. (Подробно об интерпретации термина «дхарма» в буддийской философии см. [ЭА, I, с. 22–24, 218–222], см. также [Щербатской, 1988, с. 112–198]*.)

Переводчики буддийских текстов на китайский язык выбрали для перевода термина «дхарма» иероглиф *фа* 法, который имеет значение «норма», «закон», «правило», «образец». Они стремились передать основное лексическое значение слова *dharma*, а именно: «норма», «закон» (в данном случае «закон, установленный Буддой»). Таким образом, они поступили вполне в духе индийской традиции, сохранив этот термин как полисемичный. Следует отметить, однако, что в китайской культуре отсутствовали две первые группы контекстов из вышеуказанных (китайские читатели смогли познакомиться с ними намного позже благодаря трудам таких высокообразованных буддистов, как Сюаньцзан). Кроме того, в арсенале китайской философской лексики, имевшемся ко времени проникновения буддизма в эту страну, не было понятия, которое имело бы историю, типологически сходную с процессом формирования термина «дхарма», не было и термина, хоть сколь бы то ни было близкого по своему смыслу термину «дхарма» в том значении, в каком он употреблялся в буддийских текстах логико-дискурсивного уровня. Это объясняется, как минимум, двумя обстоятельствами. Во-первых, для китайской философской мысли добуддийского периода не был характерен интерес к анализу человеческой психики (см., напр. [Wright, 1959, p. 33]). Об этом свидетельствует то, что в Китае того

* Здесь стоит привести еще одну цитату из исследования В.И.Рудого, в наиболее концентрированном виде формулирующую значение термина «дхарма» в буддийских текстах: «В широком смысле термином *dharma* может быть обозначено все, что имеет качественно-количественную определенность. Философская прагматика употребления термина *dharma* в этом смысле направлена на элиминацию представлений о чистой субстанции и специфицирующем ее отношении ингерентности. Ситуации такого употребления термина особенно отчетливо демонстрируют нам буддийский номинализм, не отделявший родовые характеристики от бытия вещей, как таковых. В узком смысле термин *dharma* выступает одновременно и как единица описания функционирования психики в неразрывном единстве как с ее субстратом, так и с внешним миром, и как бытие качественно-определенных элементарных психофизических состояний» [ЭА, I, с. 222].

времени не существовало ни одного развитого психологического учения. Во-вторых, на наш взгляд, остается открытым вопрос о завершенности становления в Китае времени распространения буддизма (т. е. в эпоху Восточной Хань и в последующие несколько столетий) логико-понятийного типа мышления (см. [Буддийский взгляд на мир, 1994, с. 16–17]). Но до того как сформировался данный тип мышления, нельзя утверждать о наличии понятийно-терминологического аппарата в строгом смысле слова.

Учитывая данные обстоятельства, а также типологическое различие между китайским языком и санскритом и, что особенно важно, различные способы словообразования, присущие этим языкам, можно утверждать, что у переводчиков буддийских текстов на китайский язык не было иного средства для адекватного перевода понятия «дхарма», как только передать его общелексическое значение, что и было сделано. Из этого, однако, не следует, что в текстах логико-дискурсивного уровня иероглиф *фа* 法 не выполнял функцию маркера строго определенного понятия и что китайские образованные буддисты (тем более Сюань-цзан, изучавший многие тексты в Индии на санскрите) не понимали различия между термином *фа* в значении «учения Будды» и в абхидхармическом значении «свойства, неотделимого от своего носителя».

В ЧВШЛ слово «дхарма» определяется следующим образом: «“Дхарма” означает “образец”, “сохранять” 法謂軌持» [ЧВШЛ(т), I, с. 12]. Куй-цзи так комментирует это определение: «*Гуй* 軌 означает “образец” 軌範, [потому что] может порождать понимание вещей 可生物解, *чи* 持 означает “сохранять” 任持, [потому что] не теряет свой собственный признак 不捨自相» [ШЦ, I, с. 239в5–6; ЧВШЛ(т), I, с. 12; CWSL, р. 8]. Таким образом, Куй-цзи интерпретирует понятие «дхарма», во-первых, как своего рода когнитивную модель, форму осознания объектов опыта и, во-вторых, как нечто, что всегда сохраняет свою качественную определенность (ср.: «По определению, дхарма есть носитель собственной сущности» [ЭА, I, с. 45], в переводе Сюань-цзана: 法者能持自相故名爲法 [ЭА, I, с. 108]). Возможно, что Куй-цзи, объясняя первую часть определения, исходит не только из той семантики, которую термин имеет в данной системе, но и из общелексического значения иероглифа *фа*. Ведь *гуйфань* 軌範 — это «образец», «норма», т. е. определение слова «дхарма» в его общелексическом значении.

³ ...развертывание... — *чжуань* 轉 (*pravṛtti*; в тексте *Тримшики* — *pravartate*), «становление», «возникновение».

Один из основных технических терминов виджнянавады, который обозначает функционирование «неочищенного» сознания, т.е. сознания, не прошедшего ряд последовательных ступеней психотехнической практики, ведущих к окончательному «очищению» и «трансформации» сознания. Такое «обыденное» сознание «разворачивается» (или «возникает», или «становится») как разнообразные проявления (*lakṣaṇa*) атмана и дхарм, в соответствии с наличными причинами и условиями (см. ЧВШЛ: «“Развертывание” означает возникновение различных представлений в соответствии с условиями». 轉謂隨緣施設有異).

Перевод на китайский язык — семантический. Иероглиф *чжуань* 轉 имеет такие глагольные значения, как «вращать(ся)», «вертеть(ся)», «перемещать(ся)», «превращать (что-либо во что-либо)».

⁴ ...*проявлений*. — *сян* 相 (*lakṣaṇa*; однако здесь в тексте: *ātmadharmopacāro hi vividho yaḥ pravartate*, см. [Siddhi, I, p. 6]). «Лакшана» — термин, часто встречающийся в буддийских текстах. Обычно он переводится как «признак», «свойство», «сущность». В сарвастиваде термин *lakṣaṇa* используется, в частности, при характеристике термина «дхарма» (см., например, дефиницию *svalakṣaṇadharaṇād dharmāḥ*, которая характеризует дхарму как то, что может быть определено лишь через свой собственный признак (*svalakṣaṇa*) [ЭА, I, 2, с. 45, 220–221]). В виджнянаваде (виджняптиматра-ваде) «лакшана» — один из важнейших технических терминов, обозначающий разнообразные «проявления», или «признаки», которые являются результатом трансформации, или развертывания, сознания. Лакшаны соответствуют трем стадиям функционирования сознания (*сань нэнбянь* 三能變). Учение о лакшанах в виджнянаваде противостоит концепции сарвастивады, согласно которой всякая дхарма есть реальная сущность (*dravya*), имеющая собственный признак (*svalakṣaṇa*). Поскольку, согласно виджнянаваде, только сознание реально существует, дхармы уже не есть реальные сущности, но лишь проявления сознания, т.е. модели-образы, создаваемые сознанием. В то же время это учение противопоставлено концепции шуньяты в мадхьямике, поскольку на место «предела истины» (*bhūtaḥkoṭi*) в виджнянаваде встает позитивное утверждение о реальности существования сознания.

Перевод термина *lakṣaṇa* на китайский — семантический. Иероглиф *сян* 相 имеет несколько значений, среди которых семантически близкими являются следующие: «внешний облик», «вид», «форма», «лицо» (ср. глагольные

значения: «смотреть», «наблюдать», «обследовать», «выбирать», а также «гадать») (см. [БКРС, II, с. 615]). Следует отметить, что иероглиф *сян* 相 используется Сюань-цзаном не только для перевода термина *lakṣaṇa*, но также при переводе других терминов (см. [IAKB, p. 301]), из которых в ЧВШЛ встречаются, по крайней мере, следующие: *nimitta* («знак», «образ»), *ākāṅga* («форма», «способ»).

ЧВШЛ: «Их, [т. е. атмана и дхарм], совместно существующие проявления во множестве развертываются. Различные проявления атмана — это “живое существо”^а, “тот, кто наделен продолжительностью жизни”^б и другие, “вступивший в поток”^в, “тот, кто вернется еще один раз”^г и другие. Различные проявления дхарм — это “субстанция”, “качество”, “действие”^д и прочее, “группа соотношения”, “источник сознания”, “класс элементов”^е и прочее» [ЧВШЛ(т), I, с. 2].

Примеры «*проявлений атмана*» — это буддийские персонологические типы.

^а ...*живое существо*, — ю *цин* 有情 (*sattva*) — букв. «наделенное чувствами»; старый перевод — *чжун шэн* 衆生, букв. «все живущее». Насчитывается шесть видов живых существ: люди, нараки (обитатели адов), преты (голодные духи), животные, асуры и боги. Всякое живое существо — это, с точки зрения абхидхармической философии, индивидуальный поток дхарм. Здесь же речь идет о ложном представлении о пяти группах соотношения дхарм (*pañca-skandha*) в их единстве как о реальной личности.

^б *тот, кто наделен продолжительностью жизни...* — *минчжэ* 命者 (*jīva*). Речь идет о ложном представлении об атмане как о том, что обладает непрерывной жизнеспособностью (*мин гэн* 命根, *jīvita*).

И то, и другое — два из шестнадцати видов ложных представлений об атмане (十六神我 или 十六智見). См. [ФЦ, Т. 1, с. 212].

Далее следуют два из «четырёх плодов» (*сы го* 四果, *satur-phala*) Хинаяны, т. е. степеней святости на пути к Нирване*.

^в *вступивший в поток*, — юй лю 預流 (*srōtāpanna*). Этот плод соответствует первому этапу принятия Дхармы как индивидуально истинного учения, что достигается посредством видения (*darśana*) Благородных истин [ЭА, III, с. 362].

^г *тот, кто вернется еще один раз...* — и лай — 一來 (*sakṛdāgāmin*). Этот плод — следующий результат буддийской монашеской жизни, когда монах, «благодаря практике

* Другие два «плода» — «не возвращающийся» (*anāgāmin*) и «архат» (букв. «достойный»).

йогического созерцания (bhāvanā), сосредоточив свое сознание на том, что было увидено посредством Благородных истин, достиг ослабления таких основных аффектов, как тупость (аффективное упорство в невежестве), страсть и ненависть. От этих аффектов в их актуальном, взрывном состоянии уж не осталось ничего, кроме латентных следов, и необходимо только одно новое рождение, чтобы устранить и эти следы» [ЭА, III, с. 363].

Примеры «проявлений дхарм» гетерогенны по своему контексту. Их источники — как буддийские, так и брахманистские религиозно-философские системы.

^а ...субстанция, — ши 實 (dravya), качество, — дэ 德 (guṇa), действие... — е 業 (karman) — три из шести категорий индийской религиозно-философской системы вайшешика.

^е группа соотнесения, — юнь 蘊 (skandha), источник сознания, — чу 處 (āyatana), класс элементов... — цзе 界 (dhātu) — три основные классификации дхарм, зафиксированные уже в ранних буддийских канонических текстах.

⁵ ...сознание, подверженное трансформациям. — ши со бьянь 識所變 (vijñāna-pariṇāma).

ЧВШЛ: «Если все подобные проявления (см. выше. — П.Л.) [возникают] по причине ложного словоупотребления, то опираясь на что [они] образуются? Их, [т. е. атмана и дхарм], проявления ложно устанавливаются с опорой на сознание, подверженное трансформациям. “Сознание” — это распознавание^а. Здесь, [т. е. в этом трактате], слово “сознание” также включает и явления сознания, поскольку они, по определению, связаны [с сознанием]» [ЧВШЛ(т), I, с. 12].

^а «Сознание» — это распознавание. — 識謂了別. «Сознание» (ши 識, vijñāna) — один из фундаментальных терминов виджнянавады (о чем говорит уже само название школы) и вообще всей буддийской философии. В ЭА Васубандху так определяет понятие «сознание» (vijñāna): «Сознание есть сознавание каждого [объекта]» (в переводе Сюань-цзана: 識謂各了別) [ЭА, I, с. 59,235]. «Сознавание каждого [объекта]» (prativijñapti) истолковывается в автокомментарии Васубандху как «схватывание» (upalabdhi) только объекта (vastu-mātra), т.е. его актуальной перцептивной данности, его чистой наличности. В этом смысле сознание необходимо отличать от явлений сознания (caitta или caitasika), представляющих собой, по определению В.И. Рудого, «формы восприятия и интерпретации единичных и общих свойств объектов» (см. [ЭА, I, с. 126]). Очевидно, что

определение понятия «сознание» в ЧВШЛ совпадает с определением, данным в ЭА. Однако дальше в ЧВШЛ говорится: «Здесь, [т. е. в этом трактате], слово “сознание” (*ши* 識) также включает и явления сознания (*синь со* 心所), поскольку они, по определению, связаны [с сознанием]» [ЧВШЛ(т), I, с. 12]. Это утверждение нужно понимать в том смысле, что в контексте концепции «только-сознания», т. е. во всех случаях, когда речь идет о реальном существовании только сознания, термин «сознание» включает в себя также и явления сознания (также см. [ЧВШЛ(т), VII, с. 314–315]). Следует обратить внимание на то, что в этом контексте термин *ши* 識 (*vijñāna*) употребляется как синоним термина *синь* 心 (*citta*).

Термин *vijñāna* переводится на китайский язык чисто семантически. *Ши* 識 буквально означает «знать», «быть знакомым», «понимать» [БКРС, IV, с. 210]. Что касается перевода этого термина на русский язык как «сознание», то такой перевод является традиционным как для отечественной, так и для западной буддологии (ср., например, английский перевод — *consciousness* или *mind*). Однако следует отметить, что в санскритском слове *vi-jñāna* префикс *vi* имеет значение, противоположное русскому префиксу «со» в слове «со-знание». В то же время основы этих слов семантически совпадают (*jñā(na)* = знание). Буквально термин *vijñāna* можно перевести как «распознавание» (см. [ЭА, I, с. 222–223]). *Vijñapti* переводится на китайский язык более сложным способом. Иероглиф *ляо* 了 имеет значение «понимать» [БКСР, II, с. 1082]) и, очевидно, соответствует санскритскому корню *jñā*. Иероглиф *бе* 別 имеет значение «различать», «отличать», «разделять», «различие» [БКСР, II, с. 1018]) и, по-видимому, передает семантику префикса *vi*. Бином *ляо-бе* 了別 буквально можно перевести как «понимание — различение», или «понимание различий».

Трансформация — *бянь* 變 (*raṅgāta*).

ЧВШЛ: «[Согласно Дхармапале и Стхираматии^{*}], “трансформация” — это развертывание субстрата сознания как бы на две части^а, поскольку образ и видение возникают вместе, опираясь на самосвидетельствование^б. С опорой на эти две части устанавливают атман и дхармы, потому что для них не существует ничего, кроме этого, [т. е. образа и видения], на что они могли бы опираться.

Или же, [согласно Нанде, Бандхушри и другим^{**}], внутреннее сознание разворачивается как то, что кажется

* См. [ШЦ, I, с. 241a2, 67; ЧВШЛ(т), I, с. 12; CWSL, p. 10–11].

** См. [ШЦ, I, с. 242a17–18; ЧВШЛ(т), I, с. 13; CWSL, p. 10–11].

внешними объектами. Благодаря силе “запечатлевания”^а различения атмана и дхарм все [виды] сознания, возникая, трансформируются как атман и дхармы. Эти проявления атмана и дхарм, хотя и находятся внутри сознания, но, вследствие различения, манифестируются как внешние объекты. Все классы живых существ безначально во времени воспринимают эту уверенность [в существовании атмана и дхарм] как реальный атман и реальные дхармы, подобно тому, как у больного или того, кто видит сон, по причине силы болезни или сна, сознание манифестируется как разнообразные внешние объекты, воспринимая уверенность [в их существовании] как реально существующие внешние объекты» [ЧВШЛ(т), I, с. 12–13].

^а ...части, — фэнь 分 (bhāga). В ситуации сознания теоретики йогачары выделяют несколько аспектов, или «частей»: «часть-образ» (сян фэнь 相分, nimitta-bhāga), «часть-видение» (цзянь фэнь 見分, darśana-bhāga), «часть-самосвидетельствование» (цзы чжэн фэнь 自證分, svasaṃvitti-bhāga), «часть-свидетельствование-о-само-свидетельствовании» (чжэн цзы чжэн фэнь 證自證分, svasaṃvitti-saṃvitti-bhāga). Подробно теория «частей» сознания рассматривается в комментарии к первой и второй строкам третьей карики (см. [ЧВШЛ(т), II, с. 77–85]; см. также [Siddhi, I, p. 124–142; CWSL, p. 136–153]). Следует отметить, что эта теория не упоминается в тексте Тримшики Васубандху.

^б поскольку образ и видение возникают вместе, опираясь на самосвидетельствование. — 相見俱依自證起故. В ШЯ это место комментируется следующим образом: «Четыре учителя имеют различные теории относительно выделения функциональных частей сознания, а именно: учитель шастр Стхирамати устанавливает только само-свидетельствующую часть; учитель шастр Нанда устанавливает две части: образ и видение; учитель шастр Дигнага устанавливает часть-образ, часть-видение и часть-само-свидетельствование; учитель шастр Дхармапала добавляет еще часть-свидетельствование-о-само-свидетельствовании. Относительно “четырех частей” древний стих гласит: “Стхирамати, Нанда, Дигнага, Дхармапала. Одна, две, три, четыре” (安難陳護. 一,二,三,四.)» [ЧВШЛ(т), I, с. 13]. «Установление» (ли 立) функциональных «частей» сознания означает здесь признание их в качестве «зависимого от другого» (и та 依他, paratantra), в противоположность «воображаемому» (бянь цзи 遍計, paṅkalpita), т.е. тому, что есть результат

^а В тексте оригинала: 似外境現.

ментального конструирования (см. [ЧВШЛ(Т), I, с. 13; Takakusu, 1947, p. 88]).

^в ...«запечатлевания»... — *сюнь си* 熏習 (vāsanā) — букв. «наделение ароматом». Технический термин, обозначающий способ, посредством которого актуальные состояния сознания (дхармы) оказывают воздействие на сознание-вместилище, оставляя в нем «отпечатки» (*си ци* 習氣), из которых впоследствии снова должны будут возникнуть актуальные состояния сознания.

^г ...различения... — *фэнь бе* 分別 (vikalpa). Vikalpa — один из ключевых терминов буддийской философской психологии. В абхихармистской психологии vikalpa обозначает дискурсивную способность сознания, деятельность разума (manas), который анализирует и синтезирует сенсорные данные [ЭА, I, с. 133]. В виджнянаваде vikalpa приобретает особое значение, поскольку в этой системе ментальные объекты рассматриваются не в качестве результата генерализации парциальных данных органов чувств (как в вайбхашике), но как продукты «только-сознания». Термин vikalpa можно трактовать как ментальное конструирование, или продуктивное воображение.

Санскритский термин vikalpa образован от корня kṛp (так же как и kalpanā*), с помощью префикса vi- с разделительным значением. «Различие», «выбор», а также «ошибка», «заблуждение» — основные общелексические значения слова vikalpa. Парамартха переводил посредством бинорма *фэньбе* 分別 и термин vikalpa, и термины kalpanā и paṅkalpanā, и различные производные слова с корнем kṛp (см. [IAKB, p. 421–422]). Сюань-цзан, в отличие от него, в переводе ЭА использовал китайский бинорм *фэньбе* только для перевода термина vikalpa (см. [Ibid.]). Возможно, он считал, что китайский перевод передает структуру санскритского слова: *фэнь* 分 («часть») + *бе* 別 («различать», «разделять») (данный перевод, понятый таким образом, по своему типу близок к калькированному переводу).

Значение термина paṅgāta передается также семантически. Иероглиф *бянь* 變 имеет следующие близкие по смыслу значения: «изменять(ся)», «менять(ся)», «становиться (каким-либо)», «перемена», «изменение».

Отдельно необходимо сказать о значении иероглифа *со* 所. Обычно иероглиф *со* выступает в качестве служебного слова в составе именного комплекса, обозначающего объект

* О значении термина kalpanā у Дхармакирти см. [Щербатской, 1995, с. 133–135; Категории буддийской культуры, 2000, с. 213–214].

действия следующего за иероглифом *со* глагола (см. [БКРС, II, с. 733]). В таком случае сочетание *со бьянь* (если *бьянь* переводить как глагол) означало бы: «то, что трансформируется». Тогда *ши* («сознание») — субъект действия последующего глагола, и все словосочетание переводилось бы: «то, что трансформирует(ся) сознание(ем)». Однако сознание трансформирует самое себя (или трансформирует-ся). Таким образом, сознание — и субъект, и объект данного словосочетания, и здесь *со* с последующим *бьянь* выступает в функции определения к слову «сознание». Вообще говоря, служебное слово *со* везде в ЧВШЛ указывает на объект действия, а постоянно встречающееся с ним в паре служебное слово *нэн* 能 — на субъект действия. Причем в этой карике, как и во многих других случаях, речь идет об онтологически одной и той же реальности (реальности сознания), т. е. *со* или *нэн* показывают нам, что сознание рассматривается как объект либо как субъект какой бы то ни было деятельности (т. е. психической активности).

⁶ [Существует] только три [вида] этих возможных трансформаций, а именно: созревание [кармического плода], мышление и сознание объектов. — 此能變唯三, 謂異熟思量, 及了別境識.

Трансформации сознания подразделяются на три вида, которые называются «созревание» (*ишу* 異熟, *vipāka*), «мышление» (*сылян* 思量, *manana*), «сознание объектов» (ляобе *цзин ши* 了別境識, *viśaya-vijñapti*).

ЧВШЛ: «Хотя проявления сознания, подверженного трансформациям, неисчислимы по своим разновидностям, однако способное трансформироваться сознание различается только по трем видам.

Первый называется «созреванием». Это — восьмое сознание. [Оно называется «созреванием»], потому что [его] сущность — созревание многого.

Второй называется «мышлением». Это — седьмое сознание. [Оно называется «мышлением»], потому что мыслит постоянно, [в противоположность «шестому виду сознания» (мановиджняна), которое функционирует с перерывами], и тщательно, [в противоположность «восьмому виду сознания» (алая-виджняна)].

Третий называется «различением объектов». Это — первые шесть сознаний, [т. е. пять сознаний органов чувств: зрительное, слуховое, обонятельное, вкусовое, осязательное и мановиджняна — ментальное сознание]. [Оно называется «различением объектов»], потому что различает грубые признаки объектов. Слово «и» [во второй строке второй

карики] показывает, что [первые] шесть [сознаний] вместе образуют один класс.

Все эти три [вида] называются “сознанием, способным трансформироваться” [ЧВШЛ(т), II, с. 62].

созревание [кармического плода], — ишу 異熟 (vipāka) — букв. «созревание, отличное от [причины]», или «то, что созревает в различное [время]». Об этом термине см. ниже.

мышление... — сылян 思量 (manana). Данному понятию в системе виджнянавады соответствует термин «манас». «Манас» — одно из важнейших понятий в системе виджнянавадинской философии. Термин «манас» широко употребляется в буддийских текстах, однако его значение в различных системах неодинаково. В психологии вайбхашиков (сарвастивадинов) выделяются шесть видов сознания: зрительное, слуховое, вкусовое, обонятельное, осязательное и ментальное (manovijñāna). Вместе они образуют группу сознания (vijñāna-skandha). При классификации по источникам сознания (āyatana) она выступает как ментальный источник сознания (mana-āyatana), а при классификации по классам элементов (dhātu) группа сознания рассматривается как семь классов ментальных дхарм — шесть видов сознания (зрительное и т.д.) и разум (manas) [ЭА, I, 16, с. 59–60]. При этом манас не рассматривается как нечто отличное от шести видов сознания, образующих виджняна-скандху. Согласно Васубандху, «любой из шести [видов] сознания, [ставший] прошлым, есть разум (манас)». В автокомментарии он объясняет это положение: «Любой [из шести видов] сознания, переставший существовать в непосредственно предшествующий [момент] (anantarāṭitam), получает название разума [как опоры ментального сознания], подобно тому как сын будет [называться] отцом другого [человека], а плод — семенем другого растения» [Там же, 17, с. 60]. Кроме того, манас включают в список классов элементов как восемнадцатый класс с целью установить опору для шестого вида сознания (manovijñāna). Вот как это объясняется в ЭА: «Опорами пяти классов [чувственного] сознания служат орган зрения, видимый источник сознания и т. д. Шестой класс ментального сознания не имеет иной опоры, [кроме самого себя]. Поэтому для того, чтобы установить опору также и для него, говорится о разуме [как органе ментального сознания]» [Там же, с. 60, 164–165].

Несколько иначе истолковывается понятие манаса в ЧВШЛ. Здесь данное понятие рассматривается в рамках концепции «трансформаций сознания» (vijñāna-pariṇāma), согласно которой манас есть вторая из возможных трансформаций. Сперва в ЧВШЛ объясняется само наименование

«манас». ЧВШЛ: «В священных текстах этой [разновидности] сознания дано специальное наименование “манас”, поскольку [своей способностью] мыслить постоянно и непрерывно [оно] превосходит другие [виды] сознания.

В чем состоит отличие этого наименования от [имени] шестого [вида сознания] — мано-виджняны (“ментального сознания”)?

Это [наименование (манас) образовано по типу] сложного имени *kaṁmadhāra*, [оно означает]: “сознание, которое есть манас (интеллект)”, подобно имени алая-виджняна (сознание-вместилище), [которое означает: “сознание, которое есть алая (хранилище)”]. А то [наименование — мано-виджняна — образовано по типу] *taṁpiṣa*, [оно означает: “сознание манаса (интеллекта)”], подобно имени чакшур-виджняна, [которое означает: “сознание зрительного органа”], [в этом случае] виджняна (сознание) отлична от манаса (интеллекта).

Чтобы избежать путаницы, в священных текстах для седьмой [разновидности сознания] установлено имя “манас” (интеллект, разум).

Кроме того, наименование “манас” выбрано для того, чтобы отличать [этот вид сознания] от читты и виджняны, [т. е. алая-виджняны и первых шести видов виджняны — мано-виджняны, чакшур-виджняны и т. д.], поскольку [манас] уступает этим [видам] сознания [в своей способности] накапливания [“семян”] и распознавания [объектов].

Кроме того, [этот вид сознания] называют “манас”, поскольку стремятся показать, что он есть ближайшая опора мано-виджняны» [ЧВШЛ(т), IV, с. 157].

В переводе текста карики 5 («это сознание называется манас» — 是識名末那 (*manonāma vijñānaṁ* [Siddhi, I, p. 225])) Сюань-цзан дает транскрипцию *мо-на* 末那, в дальнейшем он переводит термины «манас» и «мано-виджняна» семантически: *и* 意 (букв. «разум», «интеллект») и *и-ши* 意識 (букв. «сознание манаса (интеллекта)» или «ментальное сознание») соответственно.

...сознание объектов. — *ляобе цзин ши* 了別境識 (*viṣaya-vijnapti*) — букв. «сознание, различающее (распознающее) объекты». Данный термин обозначает шесть видов сознания: зрительное (*caḥsur-vijñāna*, *янь-ши* 眼識), слуховое (*śrotra-vijñāna*, *эр-ши* 耳識), вкусовое (*ghrāṇa-vijñāna*, *би-ши* 鼻識), обонятельное (*jihvā-vijñāna*, *шэ-ши* 舌識), осязательное (*kāya-vijñāna*, *шэнь-ши* 身識) и ментальное (*manovijñāna*, *и-ши* 意識). В абхидхармистской философии термин *viṣaya* 境 (объекты сенсорного восприятия) обозначает не внешние реальные объекты (для описания которых исполь-

зается термин *dravya*), а парциальные чувственные данные, как то: цвет-форма, звук, запах, вкус и осязаемое. Можно сказать, что *viṣaya* суть отражение чувственного мира в индивидуальной психике (см. [ЭА, I, с. 153–156, 160–161]).

Виджнянавадины элиминируют из рассмотрения вопрос о «реальных сущностях» как референтах восприятия, поскольку, с их точки зрения, объект как содержательный аспект акта сознания суть манифестация самого сознания, возможная лишь благодаря ментальному конструированию (*vikalpa*).

ТРИМШИКА (26, 3, 4)

- 26 Первая [трансформация] — сознание-алая¹,
[которая есть] [результат] созревания² и [которое
содержит в себе] все семена³.
- 3 Невозможно [полностью] познать [его] «присвоенное», место и распознавание⁴. [Оно] всегда связано с контактом, вниманием, чувствованием, концептуализацией, мотивацией⁵; чувствование — только безразличие⁶.
- 4 Оно, [сознание-алая], — незамутненное-неопределенное⁷.
Контакт и пр. также подобны этому⁸, [т. е. незамутненные-неопределенные].
[Сознание-алая] постоянно разворачивается подобно бурному потоку⁹,
[с ним] разъединяются в состоянии архатства¹⁰.

Комментарий

¹ *сознание-алая*, — *алайе-ши* 阿賴耶識 (*ālaya-vijñāna*). «Алая-виджняна» — одно из центральных понятий в системе буддийской философской школы виджнянавады (йогаচারу). «Алая-виджняна», называемая также «восьмым [видом] сознания» (*ди ба ши* 第八識) (поскольку виджнянавада и, соответственно, фасян признавали восемь модальностей сознания), — один из самых важных и наиболее часто встречающихся в ЧВШЛ терминов. Это неудивительно, поскольку учение школы фасян (китайской виджнянавады) представляет собой не что иное, как философию сознания, на что указывает уже само название трактата и название этой философской системы в Индии — виджнянавада

(«учение о сознании»; отметим, что другое название этой школы в Китае — вэйши (виджняптиматра, «только-сознание»).

В 3-й и 4-й строках 2-й карики *Тримшики* (см. выше) приводятся три термина, которые соответствуют тому, что названо «первой трансформацией сознания»: «сознание-алая» (*ālaya-vijñāna*), «[результат] созревания» (*vipāka*) и «все семена» (*saṅva-bījaka*). В ЧВШЛ эти три термина рассматриваются как «три признака» (*сань сян* 三相) этого вида сознания: «собственный признак» (*цзы сян* 自相, *svalakṣaṇa*), «признак-плод» (*го сян* 果相, *phala-lakṣaṇa*) и «признак-причина» (*инь сян* 因相, *hetu-lakṣaṇa*) [ЧВШЛ(т), II, с. 63–64]. Следует отметить, что термин *svaiakṣaṇa* — один из важнейших в буддийской философии. Ему противостоит другой термин — *svabhāva*. В абхидхармистской философии *svalakṣaṇa* и *svabhāva* — дефиниции термина «дхарма». Дхарма определяется как «носитель собственного признака» и как «[имеющее] свою собственную природу». Префикс *sva*, как уже говорилось выше, указывает на то, что дхарма есть актуальность бытия, признака и формы (*svaṅra*). Этот префикс исключает идею какого бы то ни было отношения — симметричного или асимметричного — между свойством и его носителем, которые, таким образом, совпадают (см. [ЭА, I, с. 220–221]). Возникает вопрос: как соотносятся термины *svalakṣaṇa* и *svabhāva* применительно к понятию «алая-виджняна»? Ответ на него зависит от ответа на другой вопрос, а именно: является ли алая-виджняна дхармой? Дать окончательный ответ на эти вопросы можно будет лишь после осуществления полного перевода и реконструкции системы ЧВШЛ, однако уже на данном этапе мы можем высказать некоторые предварительные соображения. С одной стороны, формально алая-виджняна как восьмой вид сознания входит в список ста дхарм виджнянавады (фасян) (см. [ДБМЛ*; Takakusu, 1947]). С другой стороны, в первой карике *Тримшики* (см. выше) и в соответствующем комментарии в ЧВШЛ говорится о том, что представления о дхармах (и об атмане) — ложные, что они есть лишь результат ментального конструирования (*vikalpa*). Однако, как мы узнаем из раздела ЧВШЛ, посвященного «привязанности к дхармам» (*фа чжи* 法執, *dharma-grāha*)

* *Да чэн бай фа мин мэн лунь* 大乘百法明門論 (ТСД. Т. 31, № 1614). Этот текст представляет собой числовой список терминов, извлеченный из *Йогачарабхуми-шастры* (Основной Раздел 本地分第一), приписываемый Васубандху и переведенный Сюань-цзаном (см. также [СБЧ, II]).

(комментарий к карикам 1, 2а), онтологически несуществующими объявляются не все дхармы, но только те, что полагаются существующими отдельно от сознания и явлений сознания — дхармы, входящие в три класса: класс материи (gīra), класс формирующих факторов, не связанных с сознанием (citta-viprayukta-saṃskāra), и класс причинно-необусловленных дхарм (asaṃskṛta). Что же касается дхарм сознания и явлений сознания (citta и caitta), то реальность их существования не опровергается. Согласно *Тримшике* (и ЧВШЛ), только сознание (точнее, сознавание) существует. Однако утверждается, что «привязанность» к реальному существованию только-сознания, подобно «привязанности» к существованию внешних по отношению к сознанию объектов, также есть «привязанность к дхармам» (см. [ЧВШЛ(т), I, с. 57; CWSL, р. 86]). Таким образом, во-первых, не «дхарма», а именно «сознание» есть, пользуясь выражением М. Мамардашвили, «предельное понятие» данной философской системы (в отличие от абхидхармы хиньянских школ), и, во-вторых, прагматика системы учитывает, что даже самый глубокий и точный анализ психики есть лишь этап, предшествующий психотехнической практике, именно поэтому специально подчеркивается, что достижения *только понимания* того, что реально существует только сознавание, недостаточно, это понимание не может заменить йогическую практику на пути к просветлению (непосредственно логико-дискурсивному анализу этой практики посвящены последние пять карик *Тримшики* и соответствующий комментарий в ЧВШЛ). Исходя из первого вывода — о «предельности» понятия «сознание» для философии виджнянавады, можно предположить, что соотношение терминов svalakṣaṇa и svabhāva в рамках данной системы отличается от того, в котором эти термины находятся в абхидхармической философии. В виджнянаваде дефиниция svabhāva характеризует сознание как таковое, «только-сознание», в единственности его реальности (монистический принцип), а не всякую дхарму, которая не может определяться как svabhāva, поскольку не имеет «своей собственной природы». Но дхарма может характеризоваться как svalakṣaṇa, как то, что может быть определено через свой собственный признак. Дхарма как реально существующее (в буддийском понимании реальности) качественно-определенное элементарное психофизическое состояние, как «элемент бытия» не существует. Такая дхарма есть лишь lakṣaṇa — феномен, порождаемый сознанием (именно эта концепция, на наш взгляд, и кодируется названием школы Сюань-цзана в Китае — *дхармалакшана* (фасян 法相).

Однако дхарма как единица языка описания функционирования психики в виджнянаваде сохраняется. Поэтому термин *svalakṣaṇa* употребляется в ЧВШЛ как обозначение сущности определяемого понятия. *Svalakṣaṇa* «первой трансформации сознания», или алая-виджняны, и есть, согласно ЧВШЛ, характеристика этого вида сознания как «алаи».

Вот как в ЧВШЛ разъясняется значение слова «алая» (по-китайски *а-лай-е*): «В трактате говорится: первая трансформация сознания в учениях Большой и Малой Колесниц называется “алая”. [Название] этого сознания имеет [три] значения: “хранить”, [т.е. “алая” в активном смысле], “быть хранимым”, [т.е. “алая” в пассивном смысле], и “хранилище (вместилище), к которому привязаны”, [т.е. “алая” как объект привязанности]^а.

[Сознание-алая] называется [“хранящим” и “сохраняемым”], потому что [оно] и различные загрязняющие [дхармы] взаимообуславливают друг друга.

[Оно называется “хранилищем, к которому привязаны”], потому что живые существа привязаны [к нему] как к собственному внутреннему “Я”.

Это, [т.е. термин “алая”], как раз и раскрывает “собственный признак”, присущий первой трансформации сознания, поскольку то, что [это сознание] содержит и сохраняет причину и следствие, есть [его] “собственный признак”. Хотя [существует] несколько различных ситуаций, [в которых проявляется] “собственный признак” этого сознания, [термину] “вместилище” (“алая”), [который соответствует этому виду сознания, только когда оно рассматривается в первой из трех возможных ситуаций], придается особое значение, поэтому [“собственный признак” этого сознания] получает именно это название» [ЧВШЛ(т), II, с. 63–64].

^а [Название] этого сознания имеет [три] значения: «хранить» (*нэн цан 能藏*), «быть хранимым» (*со цан 所藏*) и «хранилище (вместилище), к которому привязаны». — (*чжи цан 執藏*). 此識具有能藏所藏執藏義故. Очевидно, что иероглиф *цан 藏* («хранить») — перевод (чисто семантический) слова *ālaya*. Вводная фраза «в трактате говорится» (см. выше) указывает на то, что цитируемый текст принадлежит авторству одного из индийских комментаторов *Тримшики*. Таким образом, посредством иероглифа *цан* термин *переводится*, а не разъясняется. В то же время то, что это — перевод именно слова *ālaya*, подтверждается существованием слова *цан ши 藏識*, часто встречающегося в буддийских текстах (в том числе в ЧВШЛ) перевода термина «алая-виджняна» на китайский язык. Поэтому маловеро-

ятно, чтобы иероглиф *цан* в данном случае соответствовал чему-либо другому, кроме слова *ālaya*. Вместе с тем заслуживает внимания тот факт, что в переводе текста *Тримшики* (а также во многих местах в ЧВШЛ) Сюань-цзан предпочел оставить слово *ālaya* без перевода. Это можно объяснить несколькими причинами.

Во-первых, следует вспомнить о правилах так называемых «пяти видов [слов, которые] не переводят», приписываемых Сюань-цзану (см. выше, гл. 1). К данному случаю, на наш взгляд, более всего подходит пункт пятый этих правил («[слова, которые не переводят], потому что [сохранение их оригинального звучания] порождает благо, например, [слово] “праджня” внушает почтение, а [перевод] “мудрость” [рождает иллюзию] простоты [понимания]»). Сохранение важнейшего термина системы в транскрипции вполне соответствует данному правилу.

Во-вторых, то, что слово *ālaya* дано в транскрипции, возможно, объясняется некоторой неясностью, связанной с его использованием в буддийских текстах. Необходимо подчеркнуть, что речь не идет о неясности значения слова *ālaya-vijñāna* как термина в системе виджнянавады (виджняптиматра-вады), поскольку и в *Тримшике* (карики 2б, 3, 4), и в соответствующем разделе ЧВШЛ ему дано исчерпывающее толкование. Однако иначе обстоит дело, если обратиться к вопросу о происхождении и раннем развитии этого понятия. Эта проблема подробно рассматривается в работе Л. Шмитхаузена, которая так и называется: «Алаявиджняна: О происхождении и раннем развитии центрального понятия философии Йогачары» (см. [Schmithausen, 1987]). В ней он, рассматривая проблему становления понятия «алаявиджняна», в частности, говорит о «неясности слова “ālaya”, которое, хотя преимущественно использовалось в смысле “привязанности” или “того, к чему привязаны” в канонических текстах, разнообразно конкретизировалось абхидхармиками и могло, с этой точки зрения, использоваться йогачаринами в любом значении, существовавшем в обычном санскрите» [Schmithausen, 1987, p. 15]. Возможно, что Сюань-цзан осознавал некоторую неясность исходного значения слова *ālaya*, что и отразилось на его выборе в пользу транскрипции.

В-третьих, можно предположить, что выбор Сюань-цзана обусловлен соображениями удобства. Вначале он дает термин *ālaya* без перевода, поскольку затем — в комментариях к *Тримшике* — подробно рассматривается его значение. На первый взгляд такое соображение может показаться маловероятным, ведь во многих других случаях Сюань-цзан

вообще не приводит транскрипции санскритских терминов. Однако оно предстает совсем в ином свете, если принять во внимание важность данного термина и, соответственно, первую из перечисленных выше причин.

Теперь необходимо рассмотреть значение термина *ālaya*, как оно истолковывается в ЧВШЛ. Как уже было указано выше, слово *ālaya* переводится посредством иероглифа *цан* (*цзан*) 藏, имеющего словарные значения «прятаться», «прятать», «хранить», «запасать», «иметь», «таить (в себе)», «скрывать», «накоплять», «склад», «хранилище», «сокровищница»^{*}. О каком «хранении», «сокрытии», «накоплении» и т. д. здесь идет речь? Комментарий в этом месте краток: «[Сознание-алая] называется [“хранящим” и “сохраняемым”], потому что [оно] и различные загрязняющие [дхармы] взаимообуславливают друг друга» (謂與雜染互為緣故). Эта фраза становится понятной только в свете того, что говорится ниже в данном разделе ЧВШЛ. Алая-виджняна «хранит» («накапливает») так называемые «семена» (*bīja*) — отпечатки актуальных психических состояний. Вот что значит «алая» в активном смысле (*нэн цан* 能藏). В то же время алая-виджняна рассматривается как то, что подвергается воздействию (букв. «наделяется ароматом», «ароматизируется», *сюньси* 熏 (薰) 習, *vāsanā* — см. ниже) со стороны актуальных психических состояний, которые и называются «различными загрязнениями» (*цза жань* 雜染). Далее, алая-виджняна называется «хранилищем (вместилищем), к которому привязаны», что разъясняется так: «[Оно называется “хранилищем к которому привязаны”], потому что живые существа привязаны [к нему] как к собственному внутреннему “Я”» (有情執為自內我故). Здесь имеется в виду то, что алая-виджняна — единственный реальный объект привязанности к «Я», по сути — единственная реальная основа ложных представлений о «Я» (атмане). Как мы узнаем далее, алая-виджняну воспринимает в качестве «Я», «привязывается» к ней, манас — «вторая трансформация сознания».

² ...[результат] созревания... — *ишу* 異熟 (*vipāka*). *Vipāka* — один из важнейших терминов в буддийской философии. Вот как это ключевое слово истолковывается в *Махавибхаше* (Л. де ла Валле Пуссен приводит данный фрагмент в примечаниях к своему переводу *Абхидхармако-*

^{*} Ср. *цзан* 藏 как перевод санскр. *pitaka* (букв. «корзина») — «собрание» буддийских канонических текстов (*Triṭitaka*, *Саньцзан* 三藏).

ши; см. [Л'АК, II, р. 287, примеч. 3]): «Vīrāka производится дхармами неблагими или благими-загрязненными; причина может быть благой или неблагой, но плод (результат) всегда кармически неопределенный. Поскольку такой плод отличается от своей причины и представляет результат созревания (rāka), он получает название vīrāka (visadṛśa rāka)» (цит. по [ЭА, II, с. 627–628]).

На китайский язык термин vīrāka переводится следующим образом. Значение слова rāka передается посредством иероглифа 熟 («созреть», «созревший», «сварить», «готовый»). Иероглиф 異 («другой», «различный», «отличаться», «различие») передает семантику префикса vi в том самом смысле, о котором говорится в *Махавибхаше* (см. выше)*.

Как уже было сказано выше, термин «[результат] созревания» характеризуется в ЧВШЛ как «признак-плод» первой трансформации сознания. Иными словами, алая-виджняна, рассматриваемая в качестве плода, есть «[результат] созревания».

ЧВШЛ: «Поскольку это [сознание] есть плод (результат) созревания благих и неблагих действий, продуцирующих миры^а, формы существования^б и типы рождения^в, [оно] называется “созреванием”. Отдельно от этого [сознания] нет жизнеспособности^г, родового сходства^д [или какой-либо] другой [дхармы], [которая могла бы] образовать вечную [непрерывную] последовательность^е и быть преобладающим плодом созревания^ж. Это, [т.е. термин “созревание”], как раз и раскрывает “признак-плод”, присущий первой трансформации сознания.

Хотя “признак-плод” этого сознания [имеет] много разновидностей и [соответствует] многим ступеням [йоги-ческой практики], [термин] “созревание”, [во-первых], “широкий”, [т.е. он соответствует двум из трех и четырем из пяти ступеней духовной практики], и [во-вторых], “специфичный”, [т.е. он не распространяется на все дхармы, и только сознание-вместилище есть плод созревания]^з. Поэтому [“признак — плод” этого сознания] называется единственно так, [т.е. “созреванием”]» [ЧВШЛ(т), II, с. 64].

«Миры», «формы существования» и «типы рождения» — термины буддийской космологии.

^а ...миры — *цзе* 界 (dhātu). Согласно буддийской космологии, весь универсум, понимаемый как психокосм, де-

* См. также [ФЦ, Т. 2, с. 1920в–1921а]. Во многих текстах термин vīrāka переводится на китайский посредством иероглифа 報 («воздаяние»).

лится на три сферы: чувственный мир (*юй цзе* 欲界, *kāma-dhātu*), мир форм (*сэ цзе* 色界, *gūpa-dhātu*), мир не-форм (*у сэ цзе* 無色界, *āgūrua-dhātu*). Сферы психокосма «не являются для буддийской философии некоторыми спекулятивными постулатами, но представляют собой язык описания апостериорной фиксации психотехнического опыта» [ЭА, I, с. 186] (см. [ЭА, III, с. 68–74; ЭА, I, с. 132–133, 185–189]).

^б *формы существования... — цюй* 趣 (*gati*). Согласно классической буддийской космологии, существует пять (в другом варианте — шесть) форм существования: обитатели адов (нараки), голодные духи (преты), животные, люди и боги (шестая форма — асуры) (см. [ЭА, III, с. 74–77, 203]). Термин *gati* нередко переводится в буддологической литературе как «судьба» (см., например, перевод данного фрагмента у Л. де ла Валле Пуссена [Siddhi, I, p. 97]). О неправомерности данного варианта перевода см. [ЭА, III, с. 209].

^в *...типы рождения, — шэн* 生 (*yonī*). Существует четыре типа рождения: рожденные из яйца, рожденные из лона (матки), рожденные из испарений и саморождающиеся (см. [ЭА, III, с. 83–85]).

^г *...жизнеспособности, — мин* 根 命 (*jīvita*). Васубандху во втором разделе ЭА определяет это понятие следующим образом: «Жизнеспособность — это жизненная энергия. В *Абхидхарме* сказано: «Что такое жизнеспособность? — Это жизненная энергия, присущая трем сферам существования. (...) Что представляет собой дхарма, которая называется жизнеспособностью? — Именно она — опора внутреннего тепла и сознания. Сказал Бхагаван: 'Когда жизнь, тепло и сознание оставляют тело, оно становится бесчувственным, словно бревно'. Следовательно, та дхарма, которая, будучи основой тепла и сознания, служит причиной сохранения существования, и есть жизнеспособность» [ЭА, II, с. 487].

^д *родового сходства... — чжун тун фэнь* 衆同分 (букв. «часть общего»; *sabhāgatā*). Согласно ЭА, благодаря обладанию дхармой «сходство» конкретное живое существо относится к определенному классу и тем самым отличается от других живых существ. Сходство дихотомизируется как *abhinnābhinnā sa* (букв. «необособляющееся и обособляющееся»), т. е. общее и особенное. «Общее есть то, что присутствует во всех живых существах и обуславливает их

* Слово «мин» означает не только «жизнь», но и «годы жизни», «продолжительность жизни».

сходство*. Особенное — то [сходство], которое предполагает их определенное [типологическое] различие, ибо живые существа различаются по сферам существования, по ступеням этих сфер, по состояниям, или формам существования: [люди, животные и т. д.], по видам рождения, по статусу: женщины и мужчины, [а также] миряне, монахи, находящиеся на соответственной стадии обучения, архаты и т. д. [Аналогичным образом] существует неизменное сходство дхарм, [входящих в соответствующий поток индивидуальных состояний], благодаря которому различаются [такие классификационные единицы, как] группы, источники сознания и классы элементов» [ЭА, II, с. 477] (см. также [ЭА, II, с. 398–399, 477–478, 600]). *Sabhāgatā*, входящая в список формирующих факторов, не связанных с сознанием (*cittaviprayukta-saṃskāra*), соответствует *sāmānya*, одной из семи категорий брахманистской религиозно-философской системы вайшешика. «Подобно *parāsattā* и *aparāsattā* вайшешики, *sabhāgatā* также подразделяется на *sattvā-sabhāgatā* (“общее для одушевленных существ”) и *dharma-sabhāgatā* (“особенное, т. е. характерное для классов одушевленных существ”)» [ЭА, I, с. 139].

^e ...вечную [непрерывную] последовательность... — *хэн ши 恒時 (sarva-kāla (?))*^{**} *сянсю 相續 (saṃtāna (?))*^{***}. *Saṃtāna* — одно из ключевых слов в буддийской психологии, доктринальный инвариант, передающий идею «потока психики». В ЭА логико-дискурсивная интерпретация этого инварианта осуществляется посредством дифференциации двух аспектов психического — динамического (*pravāha*) и континуально-структурного (*anubandha*). Такая интерпретация «призвана элиминировать в языке метапсихологического описания идею “Я” как специального фактора постоянно действующей внутриспихологической причинности» [ЭА, I, с. 123]. Причем «если технический термин *pravāha*, выступающий коррелятом доктринального инварианта *saṃtāna*,

* См. истолкование Е. П. Островской и В. И. Рудого: «Сходное в живых существах, будучи *abhinnā*, выступает в то же самое время признаком, отличающим все живые существа от неживого, обозначаемого в русском языке термином “неодушевленное”. Тем самым дхарма *sabhāgatā*, которую строгие вайбхашики считали реальной сущностью, выделяет все то, что реализуется как индивидуальный поток дхарм, т. е. *sattvā* — живые существа» [ЭА, II, с. 398]

** У Л. де ла Валле Пуссена — *sarvadā* (см. [Siddhi, I, p. 98], но см. [IAKB, p. 139]).

*** У Л. де ла Валле Пуссена — *śāśvata* (см. [Siddhi, I, p. 98], но см. [IAKB, p. 303–304]).

передает динамический аспект психического, то логико-семантической переменной *anubandha* обозначается связь причинно обусловленных дхарм по типу простой непрерывной последовательности, лишенной внутренней каузальной зависимости» [ЭА, I, с. 123]. Бином *сянсю* 相續 — букв. «друг за другом следовать» — семантически более всего соответствует санскритскому термину *anubandha*, однако если мы обратимся к китайскому переводу ЭА, то увидим, что чаще всего он используется для перевода термина *saṃtāna* (*saṃtati*) (причем и у Сюань-цзана, и у Парамартхи), в некоторых случаях — как перевод термина *ṛābandha*, в других — *ṛāvāha* (см. [АКВ, р. 303–304]). Поэтому и в данном случае довольно трудно (если вообще возможно) определить, какое именно санскритское слово переводится биномом *сянсю*. Однако можно предположить, что при переводе семантические различия между терминами *saṃtāna*, *ṛāvāha* и *anubandha* не вполне осознавались и/или не принимались в расчет.

В ЧВШЛ *сянсю* — характеристика сознания-вместилища. Так, в первом цзюане «базовому сознанию» (синоним алая-виджняны) дано следующее определение: базовое сознание (*бэнь ши* 本識, *mūlavijñāna*) представляет собой «однородную последовательность (*шэй сянсю* — 類相續), содержащую семена и все дхармы, которые сменяют друг друга, будучи причинно обусловленными посредством запечатлевания (букв. “насыщения ароматом”)» [ЧВШЛ(т), I, с. 19].

* *Отдельно от этого [сознания] нет жизнеспособности, родового сходства [или какой-либо] другой [дхармы], [которая могла бы] образовать вечную [непрерывную] последовательность и быть преобладающим плодом созревания.* — 離此命根衆同分等恒時相續勝異熟果不可得故. Здесь речь идет о том, что алая-виджняна (сознание-вместилище) суть основа развертывания вечной последовательности состояний и подлинный плод созревания. В отличие от алая-виджняны все прочие виды сознания существуют «с перерывами» и поэтому именуются не «созреванием», а «порожденными созреванием» (*virāka-ja*) (см. [ЧВШЛ(т), II, с. 63]).

³ *Хотя «признак-плод» этого сознания [имеет] много разновидностей и [соответствует] многим ступеням [йогической практики], [термин] «созревание», [во-первых], «широкий», [т.е. он соответствует двум из трех и четырем из пяти ступеней духовной практики], и [во-вторых], «специфичный»*, [т.е. он не распространяется на все дхармы, и только сознание-вместилище есть плод*

* «Специфичный» — *бу гун* 不共 (букв. «не общий», «не универсальный»).

дхармы, и только сознание-вместилище есть плод созревания]. — 此識果相雖多位多種, 異熟寬不共. По-видимому, речь здесь идет о том, что алая-виджняна может выступать в качестве плода не только как «випака». Однако, согласно Куй-цзи, термин *vipāka* «соответствует двум из трех состояний (три состояния: состояние архатства, сосредоточение остановки функционирования сознания и явлений сознания (*nigodhasamāpatti*) и Внемирской Путь (*lokottara-mārga*)) и четверем из пяти ступеней [йогической практики] и поэтому называется “широким”» (см. [ШЦ, II Б, с. 301в27–28], а также [CWSL, р. 104]). Иными словами, сознание в последнем из трех и последнем из пяти состояний, т. е. сознание Будды, не есть *vipāka* (см. также [ЧВШЛ(т), III, с. 127]). На это указывает в своем переводе Л. де ла Валле Пуссен (см. [Siddhi, р. 98]). Далее Куй-цзи говорит, что «остальные три [типа] “плодов” могут соответствовать другим дхармам, но только [термин] “плод созревания” не относится к другим дхармам и поэтому называется “специфичным”» (см. [ШЦ, II Б, с. 301в28–302a1], а также [CWSL, р. 104]). Иначе говоря, ни одна из других дхарм, т. е. остальных семи разновидностей сознания и связанных с ними явлений сознания, не есть *vipāka*.

³ ...все семена... — *ице чжун* 一切種 (*sarva-bijaka*). *Bīja* (*чжунцзы* 種子) — одно из важнейших понятий в виджнянаваде. Проблема происхождения и развития понятия *bīja* в буддийской философии еще требует специального исследования. Осознавая то, что ее рассмотрение выходит за рамки нашей работы, считаем все-таки необходимым отметить ряд существенных моментов, связанных с историей становления понятия *bīja*.

Слово *bīja* — букв. «семя» — часто встречается уже в раннебуддийских текстах, где оно, как правило, выступает в качестве метафоры. В статусе термина слово *bīja* впервые, по-видимому, стало употребляться саутрантиками. В их системе термин *bīja* выражает идею потенциальности аффектов (*kleśa*), которая содержится в психофизическом субстрате (*āśraya*). Введение этого термина, вероятно, связано с номинализмом саутрантиков, отрицавших онтологический статус *rgārti*/аргārti и других дхарм, относящихся к классу *cittaviprayukta* (не связанные с сознанием) (подробнее см. [ЭА, II, с. 391]). Интересно, что в ЭА, где нашли свое отражение некоторые фундаментальные идеи саутрантиков, слово *bīja* встречается и в функции метафоры, и в функции термина (см., напр. [ЭА, II, 471]). Причем есть фрагменты, которые, возможно, отражают первоначальную ситуацию

«превращения» слова *bīja* в термин со строго фиксированным значением. Так, в третьем разделе ЭА («Учение о мире»), в карике тридцать шесть говорится: «То, что рассматривается как аффективность психики, подобно семени, нагу, корню, дереву, шелухе» [ЭА, III, с. 139]. В автокомментарии Васубандху это место объясняется так: «Какое же сходство имеет она с семенем, нагом и т. д.? Подобно тому как из семени возникают стебель, листья и прочее, так и из аффективности психики рождаются аффективность, действие и [их] основа» [Там же]. Во втором разделе ЭА, в автокомментарии к карике 36, сказано: «Индивидуальность благородных тогда становится полностью преобразованной с помощью путей видения и созерцания, когда у аффектов, устранившихся таким способом, нет более силы возникнуть вновь. Поэтому подобно тому как прокаленные на огне зерна риса потеряли способность плодоносить, так и индивидуальность, освобожденная от захлестывающих ее аффектов, становится более не подверженной их воздействию» [ЭА, II, с. 470, 596 (коммент. 36.11)].

Можно предположить, что термин *bīja* был заимствован виджнянавадинами у саутрантиков. Однако в виджнянаваде он был, по-видимому, радикально переосмыслен. Впрочем, для того чтобы однозначно установить, что нового внесли в трактовку этого понятия виджнянавадины, необходимо выполнить реконструкцию системы саутрантика — задачу, которая, кажется, еще только решается.

Концепция *bīja* в виджнянаваде — одна из самых важных и в то же время непростых для понимания. В виджнянаваде (во всяком случае, в ее наиболее зрелой форме, которая представлена в ЧВШЛ) *bīja* — это не только аффекты в своей потенциальности, или «предрасположенность» к аффективности, но это «семена» всех актуальных психических состояний — семи разновидностей сознания (шесть чувственных восприятий и манас) помимо сознания-вместилища, которое само есть совокупность всех семян, и явлений сознания (*caitta* или *caitasika*), или, как иногда говорится в тексте, семена «всех дхарм», что то же самое, поскольку все прочие дхармы, кроме вышеназванных, лишены в виджнянаваде онтологического статуса. Кроме того, *bīja* характеризуются как *vāsanā* (*сици* 習氣) — «отпечатки» актуальных состояний сознания. Состояния сознания после своего мгновенного протекания оставляют в сознании-вместилище следы, «отпечатки» — они и есть семена — своего рода «единицы информации», которые впоследствии вновь порождают актуальные состояния сознания вместе с его содержанием. Таким образом, термин *bīja* кодирует

концепцию индивидуального опыта в виджнянаваде — то, что воспринимается в актуальных состояниях сознания, определяется «отпечатками» предшествующего опыта, хранящимися в сознании-вместилище.

Вот как объясняется термин *saṅva-bījaka* в ЧВШЛ: «Поскольку это [сознание] содержит семена дхарм, не теряя [их], [оно] называется “[содержащим] все семена”. Отдельно от этого [сознания] нет других дхарм, которые могли бы содержать семена дхарм. Это, [т.е. термин “все семена”], как раз и раскрывает “признак-причину”, присущий первой трансформации сознания.

Хотя “признак-причина” этого сознания имеет много разновидностей, [способность] содержать семена — специфичная, [т. е. ею не наделены другие виды сознания], поэтому [“признак-причина” этого сознания] получает наименование [“все семена”]^а» [ЧВШЛ(Т), II, с. 64].

^а *Хотя «признак-причина» этого сознания имеет много разновидностей, [способность] содержать семена — специфичная, (...), поэтому [«признак-причина» этого сознания] получает наименование [«все семена»]. — 此識因相雖有多種，持種不共，是故偏說.* Здесь речь идет о том, что алая-виджняна может выступать в качестве причины не только как «вместилище всех семян», однако способность содержать «семена» присуща лишь одной алае, и никакому другому виду сознания. Именно поэтому, с точки зрения автора данного комментария, «признак-причина» алая-виджняны маркируется термином «все семена».

⁴ *Невозможно [полностью] познать [его] «присвоенное», место и распознавание. — 不可知執受、處、了 (asaṃviditako-pādisthānavijñaptikaṃ [Siddhi, I, p. 94]).* В ЧВШЛ эта фраза истолковывается как ответ на вопрос о способе функционирования (*синсян* 行相, *ākāra*) и объекте восприятия (*со-юань* 所緣, *ālambana*) алая-виджняны.

ЧВШЛ: «Каковы способ функционирования^а и объект восприятия^б этого [вида] сознания, [т. е. алая-виджняны]? [В *Тримшике* об этом] говорится: “Невозможно [полностью] познать [его] ‘присвоенное’, место и распознавание”.

“Ляо” 了 — это “ляо-бие” 了別 (“распознавание”, букв. “познавание различного”, *vijñapti*), т. е. способ функционирования, поскольку распознавание есть способ функционирования сознания. “Чу” 處 — это “чу-со” 處所 (“место”, “местонахождение”, *sthāna*), т. е. мир-вместилище^в, поскольку он есть место, на которое “опираются” живые существа. “Присвоенное”^г (*чжи-шоу* 執受) бывает двух [видов], а именно: “семена” (*bīja*) и тело вместе с органами

чувств^а. “Семенами” называются отпечатки (vāsanā) образов (nimitta), имен (nāma) и различий (vikalpa). “Телом вместе с органами чувств” называются [пять] материальных органов чувств и их опора. Эти два [вида], [т. е. “семена” и тело с органами чувств], “присваиваются” (букв.: “держатся и принимаются”) сознанием[-алаей], поскольку [они] включаются в [ее] собственное существование и разделяют [ее] хорошую или плохую [судьбу]^б. И “присвоенное” и “место” — объекты восприятия [алая-виджняны]. Сознание-алая, когда под воздействием причин и условий порождено [его] собственное существование^ж, внутренне, [т. е. как внутренний объект], разворачивается как “семена” и тело вместе с органами чувств, вовне, [т. е. как внешний объект], разворачивается как [мир]-вместилище. Таким образом, [для сознания-алаи] то, что разворачивается, [т. е. “семена”, тело вместе с органами чувств и мир-вместилище], выступает в качестве [его] собственного объекта, поэтому способ функционирования [алая-виджняны] возникает, опираясь на него, [т. е. этот объект].

В этой [карике] [термин] “ляо” (vijñapti) означает, что сознание-созревание (vipāka-vijñāna = ālaya-vijñāna) в отношении собственного объекта выполняет функцию распознавания (восприятия). Эта функция распознавания есть “часть-видение” (цзянь фэнь 見分, darśana-bhāga) [алая-виджняны] [ЧВШЛ(т), II, с. 77–78].

[Выражение] “невозможно [полностью] познать” (бу кэ чжи 不可知 (asaṃvidita)^{*} означает, что способ функционирования [сознания-алаи] в высшей степени неуловимый^з, поэтому [его] трудно распознать. Или: поскольку внутренне присваиваемые объекты, воспринимаемые [сознанием-алаей], [т. е. “семена” и тело вместе с органами чувств], также [понимаются как] “тонкие”, а величину внешнего мира-вместилища трудно измерить, [они] называются “непознаваемыми”» [ЧВШЛ(т), II, с. 85].

^а ...способ функционирования... — синсян 行相 (ākāra). Е. П. Островская и В. И. Рудой истолковывают термин ākāra (букв. «форма», «внешний вид») на основании комментария Яшомитры к ЭА как «область референции, содержания сознания, соотнесенные с реальным объектом» (см. [ЭА, III, с. 593–594]). Л. де ла Валле Пуссен интерпретирует термин

^{*} Л. де ла Валле Пуссен (и вслед за ним Вэй Да) переводит asaṃvidita посредством прилагательного imperceptible («невосприимчивый», «незаметный») (см. [Siddhi, I, p. 124], у Вэй Да также — incomprehensible («непонятный», «непостижимый») (см. [CWSL, p. 153])).

ākāra как «mode» («способ»), «manière d'être» («способ существования») [Siddhi, I, p. 124]. Вэй Да переводит его как «mode of activity» («способ деятельности»). На китайский термин ākāra переводится как *синсян* 行相, где *син* означает «деятельность», *сян* — «форма», «вид».

Нам не удалось найти в тексте ЧВШЛ определения термина ākāra 行相. Однако, основываясь на том, как этот термин используется при истолковании термина vijñapti («распознавание (vijñapti) есть способ функционирования (ākāra) сознания» (см. выше)), а также учитывая специфику китайского перевода термина*, вариант, предложенный Пуссенем и особенно Вэй Да, представляется нам наиболее точно отражающим семантику данного термина.

⁶ ...*объект восприятия*... — *со-юань* 所緣 (ālambana, по-китайски букв.: «то, что воспринимается»). Термин ālambana в буддийской философии обозначает «объект сознания» в отличие от «чувственного объекта» (viṣaya). О различии этих двух разновидностей объектов говорится в ЭА: «Чувственный объект [есть то,] на что направлено действие органа чувства. Объект сознания — то, что “схватывается” сознанием и психическими явлениями» [ЭА, I, 29, с. 73]. «Чувственный объект» — это пять видов сенсорных данных (видимое, или цвет-форма (rūpa), звук (śabda), запах (gandha), вкус (rasa) и осязаемое (spraṣṭavya)), соответствующих пяти органам чувств (зрительный (cakṣu), слуховой (śrotra), обонятельный (ghrāṇa), вкусовой (jihvā) и осязательный (kāya)). Термин viṣaya отражает два аспекта деятельности органа чувств — содержательный (viṣaya как парциальные чувственные данные) и интенциональный (viṣaya как объект направленного действия сенсорного анализатора). Что касается термина ālambana, то он также отражает оба эти аспекта, но применительно к сознанию и явлениям сознания (см. [ЭА, I, с. 182]). Различие между этими двумя видами объектов, согласно В.И. Рудому, «состоит в том, что viṣaya (“чувственный объект”) выступает коррелятом внешнего относительно психики объекта, обозначаемого термином vastu. Это чувственный образ внешнего объекта. Ālambana же как объект сознания состоит с vastu (внешним объектом) в отношении опосредованной корреляции. Если, согласно метапсихологическому учению вайбхашиков, смыслообразование обнаруживается уже на уровне чувственного объекта, то объект сознания представляет собой

* Стоит отметить, что этот перевод использовался уже Парамартхой (см. [IAKB, II, p. 89]).

собственно высокогенерализованный ментальный объект» [Там же, с. 182].

Само различие *viṣaya* и *ālambana* в виджнянаваде (виджняптиматраваде) сохраняется, однако меняется их онтологический статус. Если для вайбхашиков *viṣaya* — это реальные дхармы цвета-формы, звука и т. д., то в виджняптиматраваде *viṣaya*, как и все дхармы, помимо сознания и явлений сознания, не имеют статуса онтологически реального, но рассматриваются лишь как результат ментального конструирования (*vikalpa*). Однако термины *viṣaya* и *ālambana* остаются в виджняптиматраваде как единицы языка описания функционирования «обыденного» сознания, т. е. сознания, не преобразованного посредством йогической психотехники.

^в ...*мир-вместилище*, — *ци-шицзянь* 器世間 (*bhājana-loka*). В буддийской философии, в частности в ЭА, мир (космос) рассматривается как «мир-вместилище» (*bhājana-loka*), т. е. как физический мир — место пребывания всех типов живых существ, и как «мир живых существ» (*sattvaloka*), состоящий из трех сфер (чувственный мир, мир форм, мир не-форм), которые рассматриваются в неизменной соотношенности с сознанием и прочими дхармами (см. [ЭА, III]), т. е. как психокосм — коррелят соответствующих состояний сознания — обычных или так называемых «измененных». В ЧВШЛ мир-вместилище определяется как «место, на которое «опираются» живые существа» 諸有情所依處, и, кроме того, как «внешний» объект восприятия для алая-виджняны, которая «опирается» на него. Фактически мир-вместилище «порождается» алаей, поскольку она, как сказано, «вовне, [т. е. как внешний объект], развертывается как [мир]-вместилище» 外變爲器. Таким образом, мир-вместилище, так же как и «три мира» (*sattvaloka* *Абхидхармакоши*), рассматривается в его соотношенности с сознанием, но не с его «проявленными» состояниями (*pravṛtti-vijjāna*), а как коррелят алая-виджняны, точнее сказать, мир-вместилище, наряду с «семенами» и «телом вместе с органами чувств», входит в так называемую «часть-образ» (*сян фэнь* 相分, *nimitta-bhāga*) алая-виджняны (см. [ЧВШЛ(т), II, с. 78]). Поэтому утверждение о том, что живые существа «опираются» на мир-вместилище, нужно понимать не буквально физически, а именно в том смысле, что алая-виджняна каждого живого существа «опирается» на мир-вместилище как на свой «внешний» объект.

На китайский язык термин *bhājana-loka* переводится чисто семантически: *bhājana* — *ци* 器 (букв. «сосуд»), *loka* — *шицзянь* 世間 (букв. «мир»).

^Г «Присвоенное»... — *чжишоу 執受* (urāṭta; в тексте карики: urāḍi). В буддийских текстах под термином «присвоенное» обычно понимается организм, т. е. тело, наделенное сознанием. В ЭА говорится: «Так, [классы органов] зрения, слуха, обоняния, вкуса и осязания, существующие в настоящий момент, [называются] присвоенными. В прошлом или будущем — они неприсвоенные. Классы цвет-формы, звука, запаха, вкуса и осязаемого, существующие в настоящий момент и составляющие неотъемлемую часть органов чувств, — присвоенные. Другие — неприсвоенные, например, волосы на голове и теле, ногти и зубы, за исключением их корней, экскременты, моча, слизь и т.д., а также земля, вода и прочее. (...) [Присвоенным называется то], что берется, присваивается сознанием и явлениями сознания в качестве их субстрата, так что польза или вред, приносимые одному, передаются и другому, поскольку между ними [существует] тесная взаимосвязь. В обыденном словоупотреблении [такая материя] называется живой» [ЭА, I, 34, с. 79–80]. В.И.Рудой в комментарии к первому разделу ЭА пишет: «В специально абхидхармическом смысле urāṭta* — это условный термин (поскольку он входит в список дхарм) для обозначения соматических комплексов (gūrakāya), доминирующее положение (...) в которых занимают пять органов чувств. Васубандху говорит об этих органах чувств, что они представляют “организованные” структуры, но это относится лишь к “настоящему моменту” (pratyutpanna) их функционирования. Их прошлые и будущие состояния не являются “организованными”» [ЭА, I, с. 134]. Краткое определение термина urāṭta дает Асанга: «Что такое urāṭta? Urāṭta следует понимать как материю, которая является субстратом, порождающим ощущение (vedanotpatyāśraya)»** (цит. по [ЭА, I, с. 134]).

Мы видим, что в ЧВШЛ сознание, которое «присваивает» органы чувств, — это алая-виджняна. Но здесь urāḍi — это не только «тело вместе с органами чувств», но и «семена» (bīja), причем в первую очередь «семена», поскольку сам термин «алая-виджняна» понимается как «сознание, которое содержит и сохраняет все семена» (см. выше).

^Д ...тело вместе с органами чувств... — *ю гэнь шэнь* 有根身 (sendriyaka-kāya). В ЧВШЛ этот термин определяет-

* Urāṭta в *Абхидхармакоше* в переводе Сюань-цзана — *чжишоу 執受*.

** Abhidharmasamuccaya of Asaṅga / Ed. by P. Pradhan. Visva-Bharati Studies, 12. Santiniketan 1950. P. 48.

ся как «[пять] материальных органов чувств (gūpīndriya) и их опора (adhiṣṭhāna)» 諸色根及根依處.

Indriya (букв. «корень», *гэнь* 根) — один из важнейших терминов в буддийской философии. В начале второго раздела ЭА Васубандху разъясняет общую семантику термина indriya, он трактует его как фактор господства (paramaīśvarya), доминирующий фактор (в психике) (см. [ЭА, II, 1, с. 430]). Таково инвариантное значение термина. Как пишет В.И. Рудой, «indriya как органы чувств, т. е. как психические способности чувственного постижения, выступают доминирующими факторами в актуальном генезисе индивидуального сознания и представляют собой, следовательно, в плане языка описания логико-семантическое переменное значение относительно инвариантного» [ЭА, I, с. 142] (см. также [ЭА, II, с. 311, 338]). С точки зрения классификации по «источникам сознания» (āyatana), которая рассматривается в первом разделе ЭА, этим пяти индриям соответствуют пять объектов (сфер) чувственного восприятия (viṣaya): цвет-форма, слышимое, обоняемое, вкусовое, осязаемое. «Именно в пределах viṣaya этих пяти модальностей и доминируют органы чувств как источники сознания, т. е. специфические инструменты получения чувственной информации о внешнем мире: зрение господствует в области зрительной, но не слуховой и прочей информации, слух — в области акустической и т. д.» [ЭА, II, с. 339]. Пять «органов чувств» (зрения, слуха, обоняния, вкуса и осязания) рассматриваются в ЭА в двух аспектах: как соответствующие сенсорные способности и как тончайшие материальные образования (gūpa-prasāda, *цзин сэ* 淨色), выступающие в качестве опоры (āśraya, *и* 依) чувственных восприятий (т. е. пяти видов виджняны) (см. [ЭА, I, 9, с. 51; ЭА, I, с. 119]). «Rūpa-prasāda (“тонкая материя”) (...) выступает терминологическим аналогом indriya в специальном психофизическом значении способности воспринимать пять разновидностей “чувственных данных”. Поскольку indriya истолковывается абхидхармистами диалектически — и как способность перцепции, и как субстрат этой способности, — необходимо учитывать то обстоятельство, что субстрат, как таковой, никогда не отрывался в анализе от манифестируемого свойства. И это обстоятельство существенным образом осложняло дифференциацию уровней анализа. Поэтому для слушаев, касавшихся содержательного рассмотрения именно субстрата, т. е. опоры перцептивных способностей, вводится представление о специальной тончайшей материи, наделенной этими способностями, которая именуется в подобных контекстах gūpa-prasāda» [ЭА, I, с. 120]. Поэтому, оче-

видно, следует различать тело как индрию осязания от тела как опоры всех пяти органов чувств (см. приведенное выше определение термина «тело вместе с органами чувств»).

Термин *indriya* традиционно переводится на китайский язык иероглифом *гэнь* 根 (букв.: «корень»). Общая семантика термина разъясняется в ЭА так: «Что же означает [слово] “индрия”? [Корень] *id-i* передает значение высшего господства, доминирования. То, что его осуществляет, называется “индрия”. Отсюда индрия означает “орган”, “доминанта”, [то, что осуществляет высшее господство]» [ЭА, II, 430]. О.О. Розенберг связывает семантику китайского слова «корень» со значением индрии как «того, что питает сознание», т.е. опоры или условия для сознания, поскольку индрия вместе с вишая рассматривается как двенадцать источников сознания (*āyatana*) (см. [Розенберг, 1991, с. 148]).

Интересно отметить, что, с точки зрения Л. Шмитхаузена, термин «алая-виджняна» первоначально (точнее, во фрагменте из *Samāhitā Bhūmiḥ* Основного Раздела (*Saptadaśabhūmika*, 本地分) *Йогачарабхуми*, который, по мнению Л. Шмитхаузена, «представляет отправной пункт теории алая-виджняны» [Schmithausen, 1987, p. 18]) «обозначал “[форму] сознания, [которая характеризуется] *нахождением (прилипанием, увязанием) (sticking in) [в материальных чувственных способностях]*”, в смысле того, что она *спрятана* в них — значение, которое тем более будет совершенно контрастировать с термином “*pravṛtīvijñāna*”, т.е. сознанием, как оно приходит или проявляется (*manifests itself*) в [когнитивном] акте. (...) Эта интерпретация термина “алая-виджняна”, по-видимому, подтверждается, по крайней мере, в сущности, тем, что, вероятно, является старейшим пространственным объяснением или эксплицитным объяснением его буквального значения (...) в *Samdhīnirmocana-sūtra*] V.3, где мы читаем, что *vijñāna*, о которой говорилось в предыдущем параграфе текста, а именно Сознание-содержащее-все-Семена (*sarvabījakam cittam*), “также называется ‘алая-виджняна’, потому что *прикрепляется (sticks to)* и *растворяется (dissolves into)* или *скрывается (hides)* в теле, в смысле разделения его судьбы (т.е. становясь тесно соединенным с ним)”. Сходным образом, согласно третьему объяснению термина в *Pañcaskandhaka*, алая-виджняна называется “алая-виджняной”, потому что она *прикрепляется*, или *прячется, в теле (kāyālayanatām upādāya)*» [Schmithausen, 1987, p. 22]. В другом месте Л. Шмитхаузен, сопоставляя это значение термина «алая-виджняна» с его более поздними интерпретациями, говорит: «Как почти весь *Йогачарабхуми* и даже многие части других ранних йогача-

ринских текстов, Первоначальный Фрагмент *не* показывает каких-либо следов *идеализма* или *спиритуализма*, но, напротив, ясно противоречит такой позиции, поскольку, как уже отмечалось (...), *чувственные способности* не только *не* трактуются как лишь образы *в алаявиджняне*, но, напротив, *алаявиджняна* эксплицитно трактуется как прикрепленная *в материальных чувственных способностях*» [Schmithausen, 1987, p. 32]. ЧВШЛ как раз дает нам образец такой поздней (согласно Л. Шмитхаузену) интерпретации. «То, что присваивается» — объект восприятия алая-виджняны, которая «внутренне, [т.е. как внутренний объект], разворачивается как “семена” и тело вместе с органами чувств», или, согласно теории так называемых «частей сознания», тело вместе с органами чувств и «семена» — «часть-образ» алая-виджняны (см. [ЧВШЛ(т), II, с. 78]). Но как тогда быть с «материальностью» органов чувств? Казалось бы, здесь есть две возможности: либо термин *сэ* 色 (*gūra*) нужно понимать не в значении «материальные», а в значении «[обладающие] формой», но это, очевидно, противоречило бы обычной трактовке материи органов чувств как «тонкой», «прозрачной» (см., напр. [ЭА, I, с. 51]), либо авторы данного комментария, утверждая, что тело вместе с органами чувств входит в состав «части-образа» алая-виджняны, каким-то образом допускают возможность сохранения представления об алая-виджняне, «присваивающей» материальные органы чувств, т. е. тончайшие материальные образования (*gūra-grasāda*), выступающие в качестве опоры (*āśraya*) чувственных восприятий. Однако в ЧВШЛ эта проблема решается иначе — через постулирование *кажущейся* материальности «тела вместе с органами чувств». В комментарии говорится: «[Что касается] “тела вместе с органами чувств”, [то под этим термином] имеется в виду то, что сознание-созревание, под воздействием созревания [своих] “специфичных” (букв. “не общих”) “семян”, разворачивается как то, что кажется (букв. “подобно”) материальными органами чувств и их опорой, а именно внутренними “великими элементами” (*mahābhūta*) и производной материей (*upādāyagūra* (?))» [ЧВШЛ(т), II, с. 83]*.

^e поскольку [они] включаются в [ее] собственное существование и разделяют [ее] хорошую или плохую [судьбу] — 撮爲自體同安危故。安ь вэй 安危 — букв. «мир (покой, благополучие) и угроза (опасность, гибель)». Слово «судьба» используется нами при переводе (вслед за Л. де ла Валле Пуссенон) в значении «участь», определенные

* В оригинале: 有根身者，謂異熟識不共相種成熟力故，變似色根及根依處，即內大種及所造色。

ле Пуссеном) в значении «участь», определенные (благополучные или угрожающие) жизненные обстоятельства, но не в значении «фатума», «рока» как некоего высшего закона, определяющего, независимо от воли человека, ход событий. Данная формулировка, по-видимому, является традиционной для характеристики термина «присвоенное» (ср. с вышеприведенной цитатой из *Samdhinirmocana-sūtra V.3*, а также с определением «присвоенного» в ЭА (см. предыдущий комментарий)).

* ...*собственное существование*, — *цзы ти* 自體 (svabhāva (?)). Здесь *цзы ти* 自體 = svabhāva в реконструкции Л. де ла Валле Пуссена, который переводит этот термин как «собственная природа» («nature propre») (несколько выше он дает другой перевод того же китайского термина — «бытие», «существование» (être)). Он также отождествляет термин svabhāva в данном контексте с терминами svasaṃvittibhāga и dravya (см. [Siddhi, I, p. 125]). Однако у нас есть сомнения относительно бесспорности предложенной реконструкции. Вполне возможно, что в санскритском оригинале было слово ātma-bhāva, которое Л. Шмитхаузен предлагает переводить как «[основа]-личного-существования» (см., напр. [Schmithausen, 1987, p. 52–53]). Косвенным свидетельством в пользу этого варианта служит то, что в переводе ЭА Сюань-цзан (вслед за Парамартхой) чаще использовал сочетание *цзы ти* 自體 для перевода термина ātma-bhāva (а также термина ātman), чем для перевода термина svabhāva (см. [IAKB, p. 181]), тогда как последний термин он обычно переводил посредством сочетания 自性 (см. [IAKB, p. 180]).

³ ...*в высшей степени неуловимый*, — *цзи вэйси* 極微細 (букв. «предельно маленький», «тончайший», aṇusūkṣma). Данный термин обозначает очень важное свойство алая-виджняны и в то же время он не очень прост для понимания. В самом деле, что означает утверждение о том, что способ функционирования (ākāra) алая-виджняны «тонкий»? По всей видимости, эта характеристика вводится для того, чтобы обозначить особенность функционирования алая-виджняны по сравнению с другими, «обычными», видами сознания — мышлением (manas) и шестью «сознаниями объектов» (viśaya-vijñapti). С одной стороны, алая-виджняна — это именно *сознание*, поскольку способ функционирования алая-виджняны — сознание (vijñapti) (см. выше), о чем свидетельствует уже сам термин (ālaya-vijñāna). С другой стороны, очевидно, что алая-виджняна — *необычный* вид сознания, необычный по ряду причин, и прежде всего потому, что алая-виджняна есть «совокуп-

ность всех семян» (sarva-bījaka). Алая-виджняна подвергается воздействию (букв. «ароматизации», vāsanā) со стороны актуальных психических состояний — семи разновидностей сознания (шести чувственных восприятий и манаса) и «хранит» «семена» (bīja) — отпечатки этих состояний. «Семена» — это состояния сознания в потенциальности. Таким образом, алая-виджняна как совокупность «семян» *противопоставляется* эмпирическим формам сознания как их потенциальность. Именно эта особенность алая-виджняны дала основания некоторым исследователям охарактеризовать алая-виджняну (или, по крайней мере, некоторые ее аспекты) как «бессознательную», «неосознаваемую» (см., напр. [de la Vallée Poussin, 1935, p. 157, 159]). Хотя подробное рассмотрение вопроса о возможных параллелях между понятием алая-виджняны и понятием неосознаваемого психического в современной психологии выходит за рамки нашего исследования, определяемые жанром комментария, считаем все-таки необходимым сделать некоторые замечания по поводу этой проблемы. Алая-виджняна *не* может быть полностью отождествлена с «бессознательным», *по меньшей мере* потому, что: а) она называется *виджняной* (сознанием); б) ее способ функционирования — *сознание* (vijñapti). Но понятие алая-виджняны, как оно истолковывается в ЧВШЛ, *дает основания* для того, чтобы говорить о «бессознательном» или «неосознаваемом» характере функционирования алаи, и это предположение базируется не в последнюю очередь на утверждении о том, что «способ функционирования [сознания-алаи] в высшей степени неуловимый, поэтому [его] трудно распознать».

Тот же самый термин — «тонкие» — авторы комментария используют и для характеристики «внутренних» объектов, присваиваемых алая-виджняной — «семян» и тела вместе с органами чувств. Что касается «семян», то это их свойство — быть «тонкими», в том смысле, что их «трудно распознать», кажется, не должно вызывать особых вопросов. Другое дело — «тело вместе с органами чувств». В каком смысле оно «тонкое»? Если материальность «тела вместе с органами чувств» — кажущаяся (см. выше), то тогда термин «тонкий», так же как и в случае способа функционирования (ākāra) алая-виджняны, по-видимому, указывает лишь на *необычный* («неосознаваемый») характер «тела вместе с органами чувств» как объекта — образа в алая-виджняне, *противопоставляя* его «обычным» объектам эмпирических форм сознания (шести чувственных восприятий и манаса) (см. [ЧВШЛ(т), II, с. 85, примеч.; ШЦ, III А, с. 327в10–24]).

⁵ [Оно] всегда связано с контактом, вниманием, чувствованием, концептуализацией, мотивацией; — 常與觸、作意、受、想、思相應 (sadā sparśamanaskāravitsamjñā-cetanānvitam [Siddhi, I, p. 94]). Контакт, внимание, чувствование, концептуализация и мотивация — пять явлений сознания, с которыми всегда связана алая-виджняна. Хотя в тексте *Тримшики* термин «явление сознания» (*синь-со* 心所, *caitta*, *caitasika*) опущен, здесь необходимо дать ему краткую характеристику. Следует напомнить, что для буддийской философии характерно выделение в качестве самостоятельного феномена «сознания» (*viññāna*) как «сознавания каждого объекта», в смысле восприятия одного лишь факта наличия объекта, в противоположность другим элементам психики (*caitta* или *caitasika*), которые представляют собой, по определению В.И.Рудого, «формы восприятия и интерпретации единичных и общих свойств объектов» (см. [ЭА, I, с. 126]; также см. выше). В абхидхармистской философии явления сознания рассматриваются как неразрывно связанные с сознанием. Такой анализ сознания, произведенный абхидхармиками, сохраняется и в виджнянаваде. Отличие состоит в том, что вводится совершенно новый вид сознания — алая-виджняна и изменяется представление о манасе. Теперь сознание «подразделяется» на три вида, или три «трансформации» (см. выше), с каждой из которых связаны те или иные явления сознания. Так, с алая-виджняной всегда связаны только вышеперечисленные пять явлений сознания, которые называются «универсальными» (*пьянь син* 遍行, *sarvatraga*, букв. «повсеместно распространенные»).

Термин *caitta* (и *caitasika*) переводится на китайский язык посредством иероглифов *синь* 心 (= *citta*) и *со* 所, который в данном случае передает идею отношения, принадлежности. Буквально данный термин можно перевести как «относящееся к сознанию». Варианты перевода на западные языки разнообразны. Так Л. де ла Валле Пуссен переводит его как «*mentaux*» (букв. «относящиеся к психике, или к уму»), однако в тексте предпочитает оставлять этот термин без перевода. Вэй Да переводит *citta* как «*mental associates*». Переводчики *Абхидхармакоши* — В.И.Рудой и Е.П.Островская — переводят термин *caitta* (*caitasika*) как «явления сознания». Мы считаем, что данный вариант перевода является одним из наиболее удачных, поскольку довольно точно передает исходную семантику термина. Слово *citta*, от которого образован термин *caitta* (*caitasika*), обозначает именно сознание, оно уже по своему объему, чем понятие «психика».

Однако если речь идет о виджнянаваде, такой вариант перевода не всегда удобен, поскольку в описании этой системы термин «явление» (или «феномен») может использоваться применительно ко всем дхармам, в том смысле, что все они — лишь только феномены (*lakṣaṇa*) сознания. Кроме того, следует отметить, что нематериальные дхармы, не связанные с сознанием (*синь бу сяньин* 心不相應, *citta-viṣṭayukta*), которые в системе вайбхашики входят, наряду с шестью видами мотивации (*cetanā*), в состав группы санскар (*син юнь* 行蘊, *saṃskāra-skandha*) и могут рассматриваться как неосознаваемые психические факторы, считаются в виджнянаваде чисто номинальными. Поэтому все, что может быть отнесено к «психическому», включается виджнянавадинами в две категории — читта и чайтта. В силу этих обстоятельств мы во многих случаях переводим термин *caitta* (*caitasika*) как «ментальные дхармы».

В ЧВШЛ, в соответствии с общим правилом, комментируется каждое ключевое слово в рассматриваемой фразе. Вот как объясняется слово «всегда» (*чан* 常, *sadā*): «Сознание-алая безначально во времени вплоть до [того момента, когда оно полностью] трансформируется^a, во всех [своих] состояниях всегда связано с этими пятью явлениями сознания, поэтому они включены [в категорию] универсальных [явлений сознания]» [ЧВШЛ(т), III, с. 97].

^a ...*трансформируется*, — *чжуань* 轉. Здесь идет речь о состоянии, которое называется *āśrayaparāvṛtti* (букв. «трансформация опоры») (см. [Siddhi, I, p. 143]). *Āśrayaparāvṛtti* можно трактовать как радикальное преобразование эмпирического сознания, которое является необходимым условием достижения «просветления» — цели буддийской духовной практики. Этот термин и соответствующая проблематика рассматриваются в X цзюане ЧВШЛ.

...*связано*... — *сяньин* 相應. В тексте карики — *anvitam* (букв. «сопровождается») (см. [Ibid.]). Перевод Сюань-цзана свидетельствует о том, что он понимал это слово как логико-дискурсивную переменную, заменяющую термин (ключевое слово) *saṃprayukta* (которому обычно соответствует сочетание *сяньин* 相應). Термин *saṃprayukta* 相應 в рассматриваемой фразе истолковывается в ЧВШЛ следующим образом: «Хотя контакт и другие пять [явлений сознания] отличаются по [своему] способу функционирования (*ākāra*) от сознания-созревания, [они] имеют общие время [проявления] и опору, тождественные объект восприятия и реальную сущность (*ши* 事, *dṛavya*). Поэтому [они] называются “связанными [с сознанием]”» [ЧВШЛ(т), III, с. 100]. Здесь

уместно привести характеристику связи между сознанием и явлениями сознания, которая приводится в ЭА: «(...) *сознание и явления сознания, [которые] обладают опорой, объектом, формой и связаны между собой (...)*, взаимно тождественны. Сознание и явления сознания называются *обладающие опорой*, так как они опираются на органы чувств; *обладающие объектом*, так как они схватывают соответствующий объект; *обладающие формой*, так как они оформляются в соответствии со специфическими свойствами своих объектов. Они — *связаны между собой*, то есть они соединены друг с другом и равноправны [в этом соединении].

— Как они связаны равным образом?

[В карике] говорится: *в пяти отношениях.*

Сознание и явления сознания связаны между собой тождеством опоры, объекта, формы, времени и сущности.

— В чем состоит это тождество?

— Подобно тому как [в каждое мгновение возникает] лишь по одному состоянию сознания, так и [в соединении с ним возникает] лишь по одному из явлений сознания» [ЭА, III, 34, с. 467–468].

Существенное различие между двумя вышеприведенными интерпретациями характера связи сознания и явлений сознания заключается в том, что, согласно ЧВШЛ, явления сознания отличаются по своему способу функционирования (*ākāga*) от сознания-созревания (=алая-виджняна), тогда как в ЭА сознание и явления сознания объявляются связанными между собой тождеством *ākāga*'ы («формы»)*. Это различие нетрудно объяснить, если вспомнить приведенное выше утверждение о том, что «способ функционирования [сознания-алаи] в высшей степени неуловимый, поэтому [его] трудно распознать» (см. [ЧВШЛ(т), II, с. 85]). Таким образом, хотя и утверждается, что «распознавание» (*viḥparī*) есть способ функционирования сознания-алаи, это «распознавание», будучи не (вполне) осознаваемым, существенным образом отличается от функционирования «обычных» разновидностей сознания и явлений сознания. Поэтому алая-виджняна и явления сознания не объединены тождеством *ākāga*'ы.

* Как уже было сказано выше, Е.П. Островская и В.И. Рудой истолковывают термин *ākāga* на основании комментария Яшомитры к ЭА как «область референции, содержания сознания, соотносённые с реальным объектом» (см. [ЭА, III, с. 593–594]). При этом они отмечают, что перевод выражения *sākāgāḥ* как «обладающие формой» — условный (см. [Там же]).

Что касается термина «сущность» (*dravya*), то, согласно Яшомитре, в вышеприведенной цитате из ЭА он выступает синонимом дхармы как реального качественно-определенного состояния. Утверждение о «тождестве сущности» означает, что в каждый данный момент в соединении участвует лишь по одной сущности, т. е. одна дхарма сознания, одна дхарма чувствования, одна дхарма концептуализации и т. д. (см. [ЭА, III, с. 594]).

Контакт — *чу* 觸 (*sparśa*). Вот как термин «контакт» определяется в ЭА: «*Контакт* — это соприкосновение, возникшее в результате встречи, [соединения] органа чувств, чувственного объекта и сознания» [ЭА, III, 24, с. 456]. Согласно Е.П. Островской и В.И. Рудому, термин *sparśa* в абхидхармистской традиции «обозначает некую целостность познавательной ситуации, обуславливающую неразрывную связь между органом чувства, объектом и соответствующей модальностью сознания» [ЭА, III, с. 578–579].

В ЧВШЛ данный термин истолковывается следующим образом:

«Сущность “контакта” — “соединение трех”, [которое есть] “аналог” “трансформации”, [и которое] производит соприкосновение сознания и явлений сознания с объектами. [Его] функция — служить опорой чувствования, концептуализации, мотивации и проч., [т. е. внимания].

[Здесь] имеется в виду то, что орган чувств, объект и сознание соответствуют друг другу, [например, так: глаз, цвет-форма, зрительное сознание, а не так: ухо, запах и вкусовое сознание], поэтому называются “соединением трех” (*trikasamnipāta* (?)). Контакт возникает с опорой на них, [т. е. орган чувств, объект и сознание], производя их соединение, поэтому [он] называется [“соединением трех”].

[Эти] три, [т. е. орган чувств, объект и сознание], в состоянии (в момент) соединения приобретают способность совместно порождать явления сознания. [Эта способность] называется “трансформацией”^а.

Контакт, возникая, подобен этому, [т. е. этой способности “трансформации”], и поэтому называется “аналогом”^б.

Сила “трансформации” органа чувств во время возникновения контакта преобладает, по сравнению с сознанием и объектом, поэтому [Абхидхарма-] *самуччая* определяет [“контакт”] как “аналог трансформации органа чувств” (*indriya-vikāra-pariccheda*; см. [Siddhi, I, p. 144]).

Объединять все сознания и явления сознания, с тем чтобы [они] вместе (или: в равной степени) соприкасались с объектом, — в этом состоит сущность контакта.

Поскольку [контакт] подобен способности [трех дхарм — органа чувств, объекта и сознания] — совместно производить явления сознания, [его] функция — служить опорой чувствования и проч.

В “Сутре о рождении и угасании” (“Sūtra de la production et de l'épuisement” [Siddhi, I, p. 145]) говорится, что группы (skandha) чувствования, концептуализации и формирующих факторов зависят от контакта как [своего] условия. Вот почему [в Сутре] говорится, что сознание порождается по причине соединения двух [факторов, а именно органа чувств и объекта], контакт — по причине соединения трех [факторов, а именно органа чувств, объекта и сознания], чувствование и другие [явления сознания] — по причине соединения четырех [факторов, а именно органа чувств, объекта, сознания и контакта]» [ЧВШЛ(т), III, с. 97–98].

^a ...«трансформацией» — *бяньи* 變異 (vikāra (?), букв. «изменение», т.е. «манифестирование иного»). Вот как этот термин комментируется в ШЦ: «Эти три дхармы, когда они пребывают в [состоянии] “семян”, и до того, как [они] соединились, не обладают функцией совместного порождения явлений сознания. [Эта] способность порождается только в момент соединения [этих] трех [дхарм]. Тогда [возникает способность], которой не было в предшествующий [момент]. [Она] и называется “трансформацией”» [ШЦ, III Б, с. 328в19–21].

^b ...«аналогом». — *фэньбе* 分別 (pariccheda (?)). ШЦ: «Контакт, возникая, обладает способностью, подобной [такой же способности] “трансформации” предшествующих трех [дхарм, а именно органа чувств, объекта и сознания], совместно порождать явления сознания, [почему и] называется “аналогом” [такой способности]. “Аналог” — это другой термин для [выражения идеи] сходства, подобно тому как сын, похожий на отца, называется “аналогом отца”» [ШЦ, III Б, с. 328в25–27]. «В общем, эта мысль понятна: способность трех дхарм — органа чувств и др. — совместно порождать явления сознания называется “трансформацией”, контакт также выполняет функцию совместного порождения явлений сознания, подобно тем трем, поэтому [контакт] называется “аналогом трансформации”» [ШЦ, III Б, с. 328в27–329а1].

Внимание — *цзои* 作意 (manaskāra). Вот как этот термин истолковывается в ЭА: «Внимание есть [приложение усилия], направление сознания [на объект]» [ЭА, III, 24, с. 456]. Согласно Яшомитре, комментатору ЭА, приложение сознания к ментальному объекту (ālambana) всегда предпо-

лагает усилие по удержанию объекта в поле сознания, т. е. в каждом конкретном случае «работа манаса», обеспечивающая внимание, носит направленный характер (см. [ЭА, III, с. 375, 579–580].

ЧВШЛ: «Сущность “внимания” — пробуждать сознание [к действию], [его] функция — направлять сознание на ментальный объект (*ālabana*).

Это [явление сознания] называется “вниманием”, поскольку [оно] стимулирует находящиеся в сознании “семена”, которые должны будут породить [новые состояния сознания], и направляет [это вновь возникшее сознание] таким образом, что [оно] устремляется к объекту. Хотя это [явление сознания] также способно направлять [на объект] вновь возникшие явления сознания, [в этом тексте] говорится лишь о том, что [оно] “направляет *сознание*”, поскольку сознание — это главный [фактор].

Кроме того, [согласно Сангхабхадре]*, [внимание — это то, что] заставляет сознание переходить к другому объекту, или, [согласно *Абхидхарма-самуччая-вакхьяна-шастре***], [внимание] удерживает сознание, фиксируя [его] на одном объекте, поэтому [оно] и называется «вниманием».

Оба [объяснения] не соответствуют истине, поскольку, [если мы примем первое, то] вынуждены будем [признать внимание] не универсальным, [а если мы примем второе, то тогда окажется, что внимание ничем] не отличается от сосредоточения (*samādhi*)» [ЧВШЛ, III, с. 98].

Чувствование — *шоу* 受 (*vedanā*). Вот как этот термин определяется в ЭА: «*Чувствование* — это трихотомия чувственного опыта: приятное, неприятное, ни то ни другое, [то есть нейтральное]» [ЭА, III, 24, с. 456] (см. также [ЭА, I, 14, с. 58]). Как отмечают Е. П. Островская и В. И. Рудой, «в абхидхармистской традиции, включая виджнянавадинскую, природа чувствительности (= чувствования. — П. Л.) описывается через непосредственный опыт (*anubhava*), как чувственный, так и ментальный. Асанга, однако, в своем определении чувствительности делает упор на ее кармической детерминированности (...)» [ЭА, III, с. 576]. Чувствование классифицируется по шкале: приятное — неприятное — нейтральное (безразличное). В *Панчаскандха-пракаране*, своеобразном введении в Абхидхарму, Васубандху говорит: «Приятное есть то, что хочется испытать вновь при его утрате. Неприятное есть то, чего хочется избежать, когда оно

* См. [ШЦ, III Б, с. 330в18].

** См. [Там же, с. 330в25].

возникает. Безразличное — когда отсутствуют и одно, и другое желаний» (цит. по [ЭА, III, с. 576]. Ощущения (anubhava) разделяются по шести модальностям — ощущения, «порождаемые контактом» чувственного анализатора со своим объектом, и ощущения, «порождаемые контактом “органа разума”» с соответствующими объектами (см. [ЭА, I, с. 58, 160–161]).

Определение «чувствования» в ЧВШЛ, в общем, мало чем отличается от дефиниции в ЭА: «Сущность “чувствования” — ощущать^а приятные, неприятные или ни те, ни другие, [т. е. нейтральные], признаки объектов, [его] функция — порождать “жажду”^б (или “страсть”), поскольку [чувствование] способно порождать желание соединения, или разъединения, или [нежелание] ни того, ни другого» [ЧВШЛ(т), III, с. 99].

^а *ощущать*... — линна 領納 (anubhava). Anubhava — логико-семантическая переменная термина vedanā. Обычно понимается как ощущения трех типов: приятные, неприятные и нейтральные (см. [ЭА, I, 14, с. 58])^{*}.

^б ...«жажду»... — ай 愛 (tṛṣṇa). «Жажда» — восьмое звено в непрерывной последовательности причинно-зависимого возникновения (pratītya-samutpāda), «чувствование» — седьмое, непосредственно предшествующее «жажде». Таким образом, здесь характеристика чувствования не ограничивается чисто феноменологическими задачами, но отсылает нас к доктринальному уровню системы.

Концептуализация — сян 想 (saṃjñā). Термин saṃjñā определяется в ЭА следующим образом: «*Концептуализация* — это “схватывание” и генерализация характеристик объекта» [ЭА, III, с. 456]. В первом разделе ЭА рассматривается saṃjñā-skandha («группа понятий»). «Группа понятий» характеризуется здесь как ответственная в индивидуальной психике за «схватывание» (udgrahaṇa), т. е. различение, свойств объектов (nimitta) и формирование когниций, фиксирующих эти различения (см. [ЭА, III, с. 577–578]). Эта группа, так же как и группа чувствительности (vedanā-skandha), подразделяется на шесть видов. Первые пять — остенсивные спецификации свойств внешних объектов по пяти чувственным анализаторам («[Это] — синее, желтое, длинное, короткое»), шестой вид — генерализованные понятия («женщина, мужчина, друг, враг, счастье, страдание»). Таким образом, saṃjñā-skandha ответственна как за вербальное различение свойств единичных объектов, так и

^{*} В. И. Рудой также переводит термин anubhava как «опыт» (см. [ЭА, I, с. 125]).

за формирование первичных понятий и представлений (см. [ЭА, I, 14, с. 58, 125–126, 161–162]).

Определение термина *saṃjñā* в ЧВШЛ аналогично дефиниции в ЭА: «*Сущность* “концептуализации” (*saṃjñā*) — “схватывать” свойства объектов, [его] функция — создавать разнообразные когниции. [Здесь] имеется в виду то, что только когда установлены^а выделенные и генерализованные свойства объектов, возможно возникновение тех или иных когниций» [ЧВШЛ(т), III, с. 99].

^а ...*установлены*... — *ань ли 安立* (*vyavasthita* (?) [Sid-dhi, I, с. 149]). Куй-цзи так *комментирует* это выражение: «Например: “это — зеленое, а не не-зеленое” и т. п. Такая операция по выделению и обобщению и “схватыванию” общего свойства и называется “установлением” [общих свойств]» [ШЦ, III Б, с. 332a27–28].

Мотивация — *сы 思* (*cetanā*). Вот как этот термин определяется в ЭА: «Мотивация — то, что формирует, обусловливает [деятельность] сознания, ментальная карма» [ЭА, III, 24, с. 456]. Более развернутое определение приводится в *Абхидхарма-самуччае* Асанги: «Что такое мотивация? — Это то, что побуждает сознание, т. е. обусловливает его деятельность. Функция мотивации состоит в том, чтобы направлять деятельность сознания в сфере благого, неблагого и нейтрального» (цит. по [ЭА, III, с. 577]).

Мотивация неотъемлемо связана с деятельностью, или, как сказано в четвертом разделе ЭА (карика 1), «ментальная карма есть мотивация (направленность); то, что побуждается ею, суть физические (телесные) и вербальные действия» (цит. по [ЭА, III, с. 577]).

Е.П. Островская и В.И. Рудой определяют *cetanā* как «мотивацию», т. е. «побуждения, вызывающие психофизическую активность индивида и обуславливающие ее направленность» [ЭА, III, с. 577].

Определение термина *cetanā* в ЧВШЛ также сходно с вышеприведенными, в особенности с определением, данным Асангой, который, как известно, был одним из главных представителей йогачары (виджнянавады) и, в частности, теоретиком виджнянавадинской абхидхармы. ЧВШЛ: «Сущность “мотивации” — побуждать сознание к действию, [ее] функция — направлять сознание к благому и проч. [Здесь] имеется в виду то, что [мотивация], “схватывая” истинно обусловленные и другие характеристики объектов, направляет и побуждает собственное сознание творить добро и прочее» [ЧВШЛ(т), III, с. 99–100].

В заключение следует отметить, что определения явлений сознания, связанных с алая-виджняной, построены

однотипно: вначале характеризуется сущность определяемого явления сознания (*син* 性, *svabhāva*), затем — его функция (*e* 業, *kaṃma*). Характеристика «сущности» представляет собой феноменологическое описание того или иного явления сознания как такового, тогда как «функция» характеризует его действие в рамках индивидуального потока психики.

⁶ *чувствование — только безразличие.* — 唯捨受 (*upekṣā vedanā* [Siddhi, I, p. 94]). Чувствование, сопутствующее сознанию-вместилищу, характеризуется в ЧВШЛ следующим образом: «[1] Способ функционирования этого сознания, [т. е. сознания-вместилища], крайне неясный; [оно] не способно различать приятные и неприятные свойства объектов; [оно] “развертывается” как “тонкая” однородная [непрерывная] последовательность. Поэтому [сознание-вместилище] связано лишь с безразличным чувствованием.

[2] Чувствование, связанное с эти [сознанием], — только лишь “[плод] созревания” (*vipāka*); [оно] возникает из прежних действий, определивших [данное существование], не зависит от наличных условий, возникает благодаря воздействию благих или дурных [прошлых] действий. Поэтому чувствование [может быть] только безразличием. Два [других вида] чувствования — страдание и удовольствие — суть “порожденное созреванием” (*vipāka-ja*), а не подлинный “[плод] созревания” (*vipāka*), потому что [они] зависят от наличных условий. [Поэтому они] не связаны с этим [сознанием].

[3] Поскольку это сознание, [т. е. сознание-вместилище], — постоянное (=непрерывная последовательность) и неизменное (=однородное)^a, живые существа неизменно воспринимают (“присваивают”) [его] как “собственное внутреннее Я”. Если бы [сознание-вместилище] было связано с двумя [другими видами] чувствования — страданием и удовольствием, то [оно] было бы изменяющимся (=неоднородным). Как бы в таком случае [оно] могло восприниматься в качестве “Я”? Следовательно, [сознание-алая] связано лишь с чувствованием-безразличием» [ЧВШЛ(т), III, с. 100].

^a В китайском тексте: 常無轉變. В комментарии сказано, что здесь иероглиф *чан* 常 (букв. «постоянный», «вечный») имеет значение «непрерывной последовательности» (*сянсю* 相續), а сочетание *у чжуаньбянь* 無轉變 (букв. «не изменяющийся», «не разворачивающийся») имеет значение «однородности» (*илэй* 一類) (см. [ЧВШЛ(т), III, с. 100]). Однако это место вызывает вопросы, поскольку данная ха-

рактеристика алая-виджняны подозрительно напоминает определение атмана брахманистских систем. Так, в первом цзюане ЧВШЛ, где рассматриваются три разновидности представлений об атмане, существующие в различных индийских религиозно-философских системах, во всех трех случаях в качестве первого признака указывается субстанциальное постоянство атмана (*ти чан* 體常) (см. [ЧВШЛ(т), I, с. 4]).

Термин «безразличный», или «нейтральный» (*упекṣā*), Сюань-цзан переводит посредством иероглифа *шэ* 捨, имеющего значения «бросать», «отказываться от (чего-либо)», «оставлять», «пренебрегать (чем-либо)», «отдать без сожаления (что-либо)», «легко расстаться с (чем-либо)» (см. [БКРС, II, с. 497]), что очень близко словарному значению *упекṣā*.

⁷ [сознание-алая], — незамутненное-неопределенное. — 無覆無記 (*anivṛtāvyaḅṛta*). В буддийской психологии существует классификация дхарм, основанная на том, что все дхармы определяют будущий кармический плод. В соответствии с данным видообразующим признаком все дхармы делятся на благие, неблагие и нейтральные. Нейтральные (неопределенные) дхармы, в свою очередь, в соответствии с тем, связаны они с аффективностью или нет, подразделяются на нейтральные-замутненные и нейтральные-незамутненные. Так, в ЭА говорится: «...[кармически] неопределенное [сознание также] двух видов: [затемненное-неопределенное и незатемненное-неопределенное]» [ЭА, II, 27, с. 460]. «В абхидхармистской психологии и явление и состояние сознания называется *avyāḅṛta* (неопределенное и, следовательно, нейтральное) в том случае, когда качественно определенная эмоциональная реакция отсутствует и аффективное содержание еще не находит своего выражения. Такое нейтральное состояние сознания может быть затемненным (*niṅṛta*), т. е. потенциально способным к актуализации эмоционально окрашенных реакций, либо незатемненным (*anivṛta*), когда возможности аффективных проявлений более не существует» [ЭА, II, с. 587].

Согласно ЧВШЛ, сознание-алая — незамутненное-неопределенное, поскольку оно есть (1) результат созревания, (2) опора благого и загрязненного, (3) «впитывающее аромат». ЧВШЛ: «Дхармы бывают четырех видов — благие, неблагие, замутненные-неопределенные, незамутненные-неопределенные. К какой [разновидности] дхарм принадлежит сознание-алая?

Это сознание — только незамутненное-неопределенное, поскольку [оно]

(1) по своей природе — [результат] созревания. Если бы [результат] созревания был благим, то круговорот [перерождений] был бы невозможен; если бы он был загрязненным, [т. е. неблагим], то было бы невозможно прекращение [страдания].

(2) Кроме того, это сознание есть опора благого и загрязненного. Если бы [оно] было благим или загрязненным, то [оно] не могло бы выступать в качестве опоры того и другого одновременно, поскольку [в этом случае само сознание и опирающиеся на него дхармы] противопоставлялись бы друг другу.

(3) Кроме того, это сознание по своей природе — “впитывающее аромат”. Если бы [оно] было благим или загрязненным, то, подобно благоухающему или зловонному [предмету], не могло бы принимать [новый] “аромат”. Если бы не было “ароматизации”, то невозможно было бы установить причину и плод загрязненных и чистых [дхарм]. Поэтому это [сознание] — только незамутненное-неопределенное.

[Гермин] “замутненное” (*nivṛtā*) обозначает загрязненные дхармы, поскольку [они] являются преградой на Святом Пути, а также поскольку [они] замутняют сознание, препятствуя [его] очищению. Это сознание — не загрязненное, поэтому [оно] называется “незамутненным” (*anivṛtā*).

[Гермин] “определенное” (*vyākṛta*) обозначает благие и дурные [дхармы], поскольку плоды “с жаждой” и “без жажды”, [которые они порождают], и специфическая природа [таких дхарм] могут быть [с легкостью] определены. Это [сознание] — не благое и не дурное, поэтому [оно] называется “неопределенным”» [ЧВШЛ(т), III, с. 101–102].

⁸ *Контакт и пр. также подобны этому.* 觸等亦如是 (*tathā sparśādayas tac ca* [Siddhi, I, p. 94]). В ЧВШЛ сначала приводятся три версии интерпретации данного положения: «(1) [Слова карики] “контакт и прочее также подобны этому” означают, что, подобно тому как сознание-алая имеет только незамутненную-неопределенную природу, контакт, внимание, чувствование, концептуализация, мотивация также таковы, поскольку дхармы, связанные с [сознанием], с необходимостью имеют одинаковую [с ним] природу. (2) Или же [слова о том, что] пять [явлений сознания] — контакт и прочее — подобны алае, [означают, что они] также (а) есть [результат] созревания; (б) имеют непознаваемые объект и способ функционирования; (в) воспринимают три

вида объектов; (г) связаны с пятью дхармами; (д) незамутненные-неопределенные. Поэтому говорится, что “контакт и прочее также подобны этому”. (3) Существует [еще] точка зрения [Нанды] (см. [ШЦ, III Б, с. 335а29–61]), [согласно которой слова о том, что] контакт и прочие [явления сознания] подобны алае, [означают, что они] также есть [результат] созревания и [содержат] все “семена”; [если] рассматривать [их сходство] подробнее, то [можно] прийти [к выводу, что контакт и прочие явления сознания] — незамутненные-неопределенные, однако слова “также подобны этому” не содержат [данных] уточнений» [ЧВШЛ, III, с. 102–103]. Далее опровергается положение Нанды, согласно которому явления сознания, так же как и алая, содержат все “семена”. В завершение автор ЧВШЛ говорит: «Его, [Нанды], утверждение о том, что “слова ‘также подобны этому’ не содержат уточнений, и поэтому [подразумевают] все признаки”, [т. е. то, что контакту и прочим явлениям сознания присущи все те признаки, что и алае], определенно не является истинным аргументом. [Во-первых], невозможно, чтобы пять [явлений сознания] — контакт и прочее — так же, [как и алая], были способны к “распознаванию” (vijjāpatti). [Во-вторых], невозможно, чтобы контакт и прочие [явления сознания] так же, [как и алая], были связаны с контактом и прочим. Следовательно, [выражение] “также подобны этому” нужно понимать, следуя тому объяснению, которое согласуется [с логикой], а не в том смысле, что [пять явлений сознания, связанные с сознанием-алаей, подобны ему] во всем» [ЧВШЛ, III, с. 104].

⁹ [Сознание-алая] постоянно развертывается подобно бурному потоку. 恒轉如暴流 (vartate srotasaughavat [Siddhi, I, p. 94]). Слово «поток» как метафора сознания или психики в целом часто встречается в буддийских текстах. Здесь функционирование алая-виджняны метафорически уподобляется бурному потоку — как чему-то изменчивому в своем проявлении, но в то же время постоянному в своей сущности. Вот как это истолковывается в ЧВШЛ: «Является ли сознание-алая прерывным или неизменным?

— [Оно] не есть ни прерывное, ни неизменное, поскольку, [как сказано в *Тримшике*, оно] “постоянно развертывается”.

[Слово] “постоянно” означает, что это сознание есть безначальная во времени однородная последовательность, неизменная и существующая без перерывов, поскольку [она] есть основа “установления” (?) миров, форм существования и типов рождения, [в которых пребывают живые существа], [а

также] по причине того, что [ее] сущность заключается в том, чтобы крепко держать “семена”, не теряя [их].

[Слово] “развертывается” означает, что это сознание, будучи безначальным во времени, рождается и гибнет каждое мгновенье, все время изменяясь, поскольку как причина [оно] гибнет, как плод — рождается, не оставаясь неизменно одним и тем же, так как [иные] развертывающиеся [виды] сознания подвергают [его] “запечатлеванию”, создавая [таким образом] “семена”.

Слово “постоянно” исключает [идею] прерывности [алаи]. [Слово] “развертывается” указывает на то, что [она] не является неизменной.

[В *Тримшике* алая] сравнивается с “бурным потоком”, [потому что] такова (дхармическая) природа причинности.

Как бурный поток — ни прерывный, ни неизменный — всегда течет, неся что-то на своей поверхности и в глубине, также и это сознание безначально, рождаясь и погибая, течет, ни неизменное, ни прерывное, и несет на своей поверхности и в глубине живые существа, не давая им возможности покинуть [свой поток].

Как бурный поток, хотя от порывов ветра образуются волны, течет без перерывов, так же и это сознание, хотя от столкновений с различными условиями возникают зрительное и другие сознания, постоянно течет.

Как бурный поток, неся на поверхности воды и под водой рыб, водоросли и другие предметы, продолжает течь, не останавливаясь, так же и это сознание, имея внутри “отпечатки”, а снаружи — “контакт” и другие дхармы, неизменно продолжает развертываться.

Такие сравнения проясняют то, что это сознание, безначально, [будучи] и причиной, и следствием, не есть ни прерывное, ни неизменное. [Они] означают, что это сознание по своей природе таково, что, безначально во времени, каждое мгновенье рождается как плод, погибает как причина. Поскольку плод порождается, [оно] — без перерывов. Поскольку причина уничтожается, [оно] — не неизменное. Быть ни прерывным, ни неизменным — в этом принцип причинно-зависимого возникновения. Поэтому [в *Тримшике*] говорится, что это сознание “постоянно развертывается подобно бурному потоку”» [ЧВШЛ(т), III, с. 104–105].

¹⁰ [с ним] разъединяются в состоянии архатства. — 阿羅漢位捨 (tasya vyāvṛttir arhattve [Siddhi, I, p. 94]). Это место в *Тримшике* демонстрирует нам, что буддийский философский дискурс — не самоцель, но что он обусловлен доктринальной прагматикой. Высшая религиозная цель

Учения — достижение Нирваны, чему с необходимостью предшествует обретение статуса архата, т. е. состояния завершенности обучения. Архат — тот, кто победил «врагов», т. е. аффекты. Это состояние достигается посредством полного освобождения от притока каких-либо аффектов (*āśrava*), включая их латентную форму. Освобождение от аффектов — обязательное доктринальное требование, однако в различных религиозно-философских школах буддизма оно трактуется по-разному. Так, в абхидхарме вайбхашиков состояние архатства, разъединение с неблагими дхармами, характеризуется как обретение абсолютной (причинно обусловленной) дхармы *pratisaṃkhyānirodha* («прекращение посредством знания [развертывания потока причинно обусловленных дхарм с притоком аффектов]»). Ту же терминологию использовали и саутрантики. Однако если для вайбхашиков абсолютные дхармы (акаша и два вида прекращения развертывания потока сознания) суть положительная психическая реальность, то для саутрантиков они — только лишь отсутствие, чистое отрицание (см. [ЭА, I, 6, с. 47–48; ЭА, III, с. 336–337, 349, 363]).

Иную логико-дискурсивную интерпретацию доктринального требования освобождения от аффектов дают виджнянавадины. Естественно, что в системе, постулирующей существование особого рода сознания, сохраняющего (вмещающего) «семена» аффектов, которые в будущем с неизбежностью должны породить новые аффекты, полное и окончательное устранение аффектов должно предполагать устранение или же полную трансформацию такого сознания. В рассматриваемом месте *Тримшики* говорится о том, что в состоянии архатства с алая-виджняной «разъединяются», ее «оставляют» (*vyāvṛttir*). Интересно, однако, что, согласно комментарию Дхармапалы в ЧВШЛ, такое «разъединение» не означает полного устранения всех сущностных характеристик алая-виджняны. Это истолковывается следующим образом: когда архат окончательно освобождается от «грубого шлака» аффектов, он более не «привязывается» к сознанию-вместилищу как к собственному внутреннему «Я», поэтому сознание-результат-созревания архата навсегда лишается наименования «алая», что и называется «разъединением» [ЧВШЛ(т), III, с. 111]. Таким образом, «разъединение с алаем» суть полное и окончательное устранение эгоцентрации. Это, однако, не означает, что архат разъединяется со всеми сущностными характеристиками восьмого вида сознания и что, достигнув состояния не-обладания сознанием-содержащим-все-семена, он в тот же момент вступает в Нирвану.

Комментарии к рассматриваемой строке *Тримшики* в основном посвящены проблеме точного определения объема понятия «архат» в данном контексте. Здесь можно выделить три точки зрения. Согласно первой точке зрения, термин архат в данном месте обозначает «всех [благородных личностей] Трех Колесниц, [т. е. архатов, пратьекабудд и татхагат], достигших ступени “плод прекращения обучения” (aśaikṣa). Все [они] навечно уничтожили своих “врагов” — аффекты, и, следовательно, к ним относятся с почтением в мире, и [они] никогда не вернутся к ограниченному существованию» [ЧВШЛ(т), III, с. 108]. Далее разъясняется, что в класс архатов здесь также включены «бодхисаттвы, которые не возвращаются» (avaivartika, см. [Siddhi, I, p. 163]).

Согласно второй точке зрения (она, по Куй-цзи, принадлежит Дхармапале [ШЦ, III Б, с. 342a24–25]), здесь в класс архатов также включены бодхисаттвы, начиная со ступени «без движения» (aśala bhūmi, восьмая ступень) и выше, поскольку у них активность всех аффектов навсегда прекращена. Именно эти бодхисаттвы именуются «бодхисаттвами, которые не возвращаются». И «хотя эти бодхисаттвы еще не искоренили окончательно семена аффектов, которые находятся в сознании-[результате]-созревания, [т. е. алая-виджняне], однако, воспринимая это сознание, “ложная точка зрения относительно атмана”, “привязанность к атману” и другие [аффекты, сопутствующие манасу], не “привязываются” более к [сознанию]-вместилищу как к собственному внутреннему “Я”. Следовательно, [сознание-результат-созревания у этих бодхисаттв] никогда уже не будет называться “алая”» [ЧВШЛ(т), III, с. 109].

Согласно третьей точке зрения (которая, по Куй-цзи, принадлежит Нанде [ШЦ, III Б, с. 343a2–3]), здесь понятие «архат» включает в себя всех бодхисаттв от первой ступени и выше. Все эти бодхисаттвы именуются «бодхисаттвами, которые не возвращаются». И «хотя эти бодхисаттвы еще не искоренили врожденные аффекты, однако, воспринимая это сознание-[результат-созревания], обусловленные “различением” “ложная точка зрения относительно атмана”, “привязанность к атману” и другие [аффекты, сопутствующие ман-о-виджняне], не “привязываются” более к [сознанию]-вместилищу как к собственному внутреннему “Я”. Следовательно, [сознание-результат-созревания у этих бодхисаттв] также не будет называться “алая”. Поэтому говорится, что [эти бодхисаттвы] не обладают сознанием-алаей» [ЧВШЛ(т), III, с. 109–110].

Эта последняя точка зрения отвергается Дхармапалой, согласно которому «[бодхисаттвы] первых семи ступеней все еще обладают “ложной точкой зрения относительно атмана”, “привязанностью к атману” и другими врожденными [аффектами, сопутствующими манасу], которые привязываются к этому сознанию, [сознанию-результату-созревания], как к собственному внутреннему “Я”» [ЧВШЛ(т), III, с. 110]. И «хотя у них аффекты, которые порождаются шестью [видами] сознания, благодаря правильному знанию не становятся “прегрешениями”, седьмой [вид] сознания, [манас], будучи сознанием с притоком [аффективности], спонтанно манифестируется, привязываясь к этому сознанию [как к собственному внутреннему “Я”]» [ЧВШЛ(т), III, с. 110].

Сюань-цзан переводит *vyāvṛttir* посредством иероглифа *捨* 捨, т.е. так же, как и термин *upēkṣā*. Вообще если посмотреть в Индексе к ЭА, какие слова Сюань-цзан переводил этим иероглифом, можно обнаружить очень длинный перечень вариантов (см. [IAKB, p. 195–196], здесь же — варианты Парамартхи). Чаще других встречаются: *upēkṣā* (словарные значения: «несоблюдение», «пренебрежение», терминологическое: «безразличие», «нейтральное [чувствование]»), *tyāga* (словарные значения: «покидание», «оставление», «удаление»). Встречаются в переводе ЭА и варианты с корнем *vṛt*: *vy-ā-vṛt-vartyate* (1 раз) и *vyāvṛttatva* (1 раз).

ОГЛАВЛЕНИЕ

| | |
|---|-----|
| Введение | 3 |
| Глава 1. Формирование традиции переводов буддийских текстов в Китае и переводческая деятельность Сюань-цзана | 34 |
| 1.1. Очерк истории переводов буддийских текстов в Китае до Сюань-цзана | — |
| 1.1.1. Периодизация истории переводов буддийских текстов в Китае | — |
| 1.1.2. Начало работы по переводу буддийских текстов на китайский язык. Метод гэ-и. Принципы выбора текстов для перевода | 35 |
| 1.1.3. Ранние переводы буддийских текстов в Китае | 41 |
| 1.1.4. Дао-ань о переводах буддийских текстов | 46 |
| 1.1.5. Переводческая деятельность Кумарадживы | 50 |
| 1.1.6. Переводческая деятельность Парамартхи | 54 |
| 1.2. Переводческая деятельность Сюань-цзана | 59 |
| 1.2.1. Жизненный путь Сюань-цзана | — |
| 1.2.2. Переводы Сюань-цзана | 70 |
| Глава 2. <i>Чэн вэй ши лунь</i> в традиции школы фасян | 77 |
| 2.1. Краткий очерк истории школы фасян. Тексты школы фасян (сутры, шастры, комментарии) | — |
| 2.1.1. О термине «школа» (цзун) в истории китайского буддизма | — |
| 2.1.2. Сюань-цзан — основатель школы фасян (вэйши). Замысел Сюань-цзана | 81 |
| 2.1.3. Ученики и последователи Сюань-цзана. Комментарии к ЧВШЛ | 90 |
| 2.1.4. Вопрос о названии школы («фасян», «вэйши») | 104 |
| 2.1.5. Базовые тексты школы фасян (вэйши) | 109 |

| | |
|--|-----|
| 2.2. Авторы и структура текста <i>Чэн вэй ши лунь</i> ... | 119 |
| 2.2.1. Об авторах <i>Чэн вэй ши лунь</i> | — |
| 2.2.2. Структура <i>Чэн вэй ши лунь</i> | 135 |
| 2.3. Основные идеи и понятия <i>Чэн вэй ши лунь</i> | 142 |
| 2.3.1. Вступительные замечания | — |
| 2.3.2. Центральное понятие в <i>Тримшике</i> и в <i>Чэн вэй ши лунь</i> | 143 |
| 2.3.3. Теория дхарм в буддийской религиозной философии (вайбхашика и саутрантика) | 144 |
| 2.3.4. Концепция «пустоты» дхарм в мадхьямике..... | 153 |
| 2.3.5. Концепция «только-сознания» в виджнянаваде..... | 156 |
| 2.3.6. Концепция «паринама» в <i>Чэн вэй ши лунь</i> | 170 |
| 2.3.7. Термины, обозначающие «восьмой вид сознания» | 174 |
| 2.3.8. Понятие «манас» | 184 |
| Заключение | 189 |
| Литература..... | 192 |
| Сокращения | 200 |
| Приложение. Исследовательские комментарии текста <i>Чэн вэй ши лунь</i> (раздел об алая-виджняне)..... | 201 |
| Комментарии | 204 |

Научное издание

Павел Дмитриевич Ленков

ФИЛОСОФИЯ СОЗНАНИЯ В КИТАЕ
БУДДИЙСКАЯ ШКОЛА ФАСЯН (ВЭЙШИ)

Директор Издательства СПбГУ проф. *Р. В. Светлов*

Главный редактор *Т. Н. Пескова*

Корректор *Н. В. Ермолаева*

Лицензия ИД № 05679 от 24.08.2001

Подписано в печать 10.01.06. Формат 84×100 ¹/₃₂.

Печать офсетная. Бумага офсетная.

Усл. печ. л. 12,67. Уч.-изд. л. 15,25. Заказ 270

Издательство Санкт-Петербургского университета.

199004, С.-Петербург, В.О., 6-я линия, 11/21.

Тел. (812)328-96-17; факс (812)328-44-22

E-mail: editor@unipress.ru

www.unipress.ru

По вопросам реализации обращаться по адресу:

С.-Петербург, 6-я линия В.О., д. 11/21, к. 21.

Телефоны: 328-77-63, 325-31-76

E-mail: post@unipress.ru

Типография Издательства СПбГУ.

199061, С.-Петербург, Средний пр., 41.

П. Д. Ленков

ФИЛОСОФИЯ СОЗНАНИЯ В КИТАЕ

БУДДИЙСКАЯ ШКОЛА
ФАСЯН (ВЭЙШИ)

唯
識
宗



9 785288 038693 >