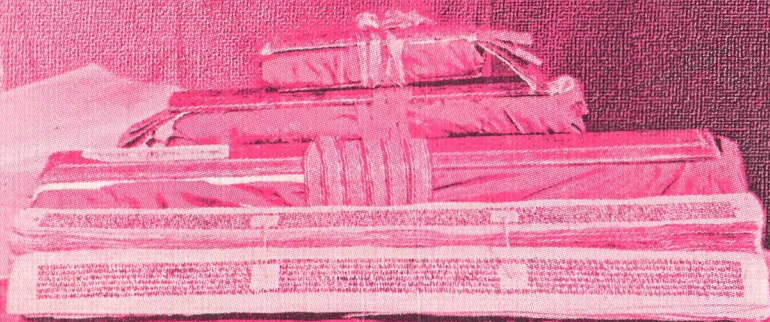


С. Ю. Лепехов
А. М. Донец
С. П. Нестеркин

ГЕРМЕНЕВТИКА БУДДИЗМА



**Российская академия наук
Сибирское отделение
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии**

**С. Ю. Лепехов
А. М. Донец
С. П. Нестеркин**

ГЕРМЕНЕВТИКА БУДДИЗМА

Улан-Удэ
Издательство Бурятского научного центра СО РАН
2006

УДК 571.54
ББК 87+86
Л482

Ответственный редактор
чл.-кор. РАН **Б. В. Базаров**

Рецензенты
д-р филос. наук, проф. **Л. Е. Янгутов**
д-р филос. наук, проф. **Н. А. Абрамова**
д-р ист. наук, проф. **Д. И. Бураев**

Издание осуществлено при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда по проекту № 00-03-00327а «Буддийская герменевтика». Руководитель проекта – д-р филос. наук, проф. С. Ю. Лепехов.

7

С. Ю. Лепехов, А. М. Донец, С. П. Нестеркин
Л482 **ГЕРМЕНЕВТИКА БУДДИЗМА.** – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ
СО РАН, 2006. – 264 с.
ISBN 5-7925-0175-0

В монографии исследуются общие проблемы понимания и толкования текста в буддизме, обсуждаются вопросы, связанные с генезисом и различными традициями толкований основных категорий индийского буддизма, а также описываются две главные ветви герменевтической традиции буддизма Махаяны – тибетская и дальневосточная.

ISBN 5-7925-0175-0

УДК 571.54
ББК 87+86

© С. Ю. Лепехов, А. М. Донец,
С. П. Нестеркин, 2006
© ИМБТ СО РАН, 2006
© Изд-во БНЦ СО РАН, 2006

ПРЕДИСЛОВИЕ

Проблемы герменевтики поднимались буддологами уже на раннем этапе знакомства западных исследователей с буддийскими текстами. На многие из них, связанные с необходимостью правильного понимания и истолкования терминологии и смысла важнейших письменных памятников, указывал в своих трудах В. П. Васильев. Русская буддологическая школа в лице таких представителей, как И. П. Минаев, С. Ф. Ольденбург, Ф. И. Щербатской, О. О. Розенберг, Е. Е. Обермиллер, во многих отношениях определила направления буддологических исследований XX столетия. Одним из важнейших принципов, которые выдвинули русские буддологи, было объяснение терминологии источника исходя из особенностей учения того направления в буддизме, к которому этот источник принадлежал.

Ф. И. Щербатской так формулировал задачу, которую он поставил перед собой в своем фундаментальном труде «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов» (1903–1909): «Настоящая работа имеет целью разъяснение теоретических основ буддийской религии в том их виде, как они понимались и разрабатывались в школе йогачаров» [Щербатской, 1995, ч. 1, с. 5]. Им же была разработана концепция интерпретирующего перевода философского текста, исходящего из его идейного содержания. Эта концепция отрицала правомерность «буквального» перевода индийских шастрических источников, исходя из необходимости определения области значения каждого термина только в контексте всей системы понятий данной школы.

В еще большей полноте и глубине герменевтические проблемы изучения буддизма были осмыслены О. О. Розенбергом, показавшего принципиальную ограниченность применения европейской философской терминологии для перевода буддийских текстов.

Е. Е. Обермиллер – первый среди отечественных буддологов, обратил внимание на наличие в буддизме собственной герменевтической традиции, получившей наиболее яркое отражение в «Сандхинирмочанасутре».

Среди современных российских исследователей, в той или иной степени затрагивающих герменевтические проблемы исследования буддизма в своих работах, следует отметить А. М. Пятигорского, В. Н. Топорова, О. Ф. Волкову, Г. М. Бонгард-Левина, В. П. Андросова, В. И. Рудого, Е. П. Островскую, В. К. Шохина, В. Г. Лысенко, А. А. Терентьева,

Е. А. Торчинова, А. В. Парибка, А. Н. Игнатовича, А. Г. Фесюна, Н. Н. Трубникову, А. С. Агаджаняна, а также публикующихся на русском языке Л. Мялля, А. Кугявичуса и др.

Собственно буддийская герменевтика лишь сравнительно недавно стала предметом специального изучения западных исследователей. Одним из первых западных исследователей «Сандхинирмочана-сутры» и всего круга проблем, связанных с интерпретацией и истолкованием буддийских текстов, был Этьен Ламотт (1903–1983). Перу Д. Сейфорта Руегга принадлежит ряд крупных работ в области герменевтических проблем текстов Махаяны. Роберт Турман, Джеффри Хопкинс, Юичи Кадзияма являются крупными специалистами в области герменевтики тибетского буддизма. Работы Майкла Бройдо посвящены исследованию тибетских интерпретаций учений Мадхьямики и Ваджраяны в сопоставлении с их индийскими прототипами. Дэвид Чаппелл опубликовал ряд исследований, посвященных герменевтике китайского буддизма. Томас Казюлис специализируется на проблемах истолкования текста в японском буддизме.

В 1984 г. в Лос-Анджелесе состоялась одна из первых конференций, посвященная обсуждению проблем буддийской герменевтики, а в 1988 г. по ее материалам была издана книга «Буддийская герменевтика» под редакцией проф. Д. Лопеца.

В настоящей монографии, не претендующей на всесторонний охват проблем буддийской герменевтики, исследуются некоторые общие проблемы понимания и истолкования текста в буддизме, обсуждаются вопросы, связанные с генезисом и различными традициями толкований важнейших категорий индийского буддизма, а также описываются две основных ветви герменевтической традиции буддизма Махаяны – тибетская и дальневосточная.

Предисловие, введение, гл. 1; гл. 3, §3, заключение написаны С. Ю. Лепеховым; гл. 2 – А. М. Донцом; гл. 3, §1, 2 – С. П. Нестеркиным.

ВВЕДЕНИЕ

Понятие «герменевтика» ἐρμηνευτική в значении «искусство толкования» появилось еще в Древней Греции. Первоначально – это толкование знаков, которые посылали боги людям. Посредником между людьми и богами в древнегреческой мифологии был Гермес, отсюда и происхождение термина. В диалоге Платона «Кратил» Сократ, разъясняя имя Гермеса, говорит: «Да ведь это имя, видимо, имеет отношение к слову: он толкователь воли богов – герменевт и вестник, он и вороват, и ловок в речах, он же покровитель рынка, а все эти занятия связаны с властью слова» (Кратил, 408). В другом раннем платоновском диалоге «Ион», поэты – «не что иное, как толкователи вести богов» ἐρμηνεύς εἰσὶν τῶν θεῶν (Ион, 534е).

Изначально герменевтика – это соотнесение сакрального и профанного знания, осознание события проникновения сакрального мира в профанный. В дальнейшем в древнегреческой философии и филологии объектом истолкования становятся многозначные символы, иносказания, поэтическая речь как таковая, литература как собрание текстов предшествующих эпох, язык как средство коммуникации.

Проблематика истолкования сакрального знания сохраняется и в христианской теологии. С появлением патристики возникает дополнительная проблема согласования разночтений, относящихся к пониманию основных догм христианского учения, содержащихся в сочинениях «отцов церкви». По мере отдаления философии от теологии содержанием герменевтики все больше становится критическое исследование текста, формируется собственно филологическая герменевтика. Значительную роль в формировании философской герменевтики сыграла протестантская теология, отстаивающая способность человека самостоятельно, без посредничества церковного предания, постигать истины Священного писания.

Традиции протестантской теологии и филологии были переосмыслены Фридрихом Шлейермахером в проекте герменевтики как универсальном методе всех гуманитарных наук. Для Шлейермахера все проблемы истолкования являются, в действительности, проблемами понимания. Всякая речь и всякий текст для него непосредственно связаны с искусством понимания. Причем объектом понимания становится не столько текст, сколько личность автора. Грамматическая интерпретация интересует Шлейермахера значительно меньше, чем психологическая. Индиви-

дуальность автора можно постичь непосредственно, «как бы превращая себя в другого». Возможность такого превращения обусловлена, по Шлейермахеру, погруженностью в общую жизнь, в целостность. Шлейермахером по-новому была поставлена проблема критерия понимания. Он утверждает, что автора нужно понимать лучше, чем он сам себя понимает. Авторское понимание ни в каких случаях не может претендовать на эталонное выражение истины текста. Причем это правило универсально, оно относится также и к сакральным текстам.

Герменевтический подход Вильгельма Дильтея многое заимствовал у Шлейермахера, но перенес проблему понимания в историческую плоскость. Для Дильтея «понимание» как интуитивное проникновение в жизнь, как «вживание», «вчувствование», «сопереживание» по отношению к культуре прошлого и вообще культуре является всеобщим методом «наук о духе», противопоставленном «объяснению», применимому в «науках о природе».

Целостность человеческой истории у Дильтея обусловлена целостностью человеческой личности, а возможность intersubъективной связи коренится в самой «жизни», как некой тотальности. Отсюда герменевтику Дильтей определяет как искусство понимать зафиксированные в письменных текстах «жизненные проявления», а основой герменевтики полагает «понимающую психологию». Стремление выйти за пределы узкой психологической трактовки индивидуальности и сознания побудило Эдмунда Гуссерля сформулировать основные принципы метода «феноменологической редукции», очищающего сознание от индивидуальных характеристик. Вместе с тем поиск твердых оснований вынуждает позднего Гуссерля обратиться к понятиям «горизонта» и «жизненного мира», сближающим его феноменологию с «философией жизни» Дильтея.

Для Мартина Хайдеггера «жизненный мир» – это прежде всего некая языковая реальность. В языке сокрыт исторический горизонт понимания, который не просто разъясняет нам прошлое, но определяет судьбу языка. Согласно Хайдеггеру, не мы говорим языком, а язык «говорит нами». Через слово, и, прежде всего, слово поэтическое, мы получаем возможность «встать в просвет подлинного бытия». У Хайдеггера герменевтика как бы возвращается к своим древним корням. Сам Хайдеггер обнаруживает связь своего понимания языка с некоторыми положениями Дзэн-буддизма, о чем он упоминает в своем «Диалоге о языке между японцем и вопрошающим». Этот диалог знаменателен, в частности, еще и тем, что

позволяет констатировать некоторую общность результатов, к которым пришли европейская и буддийская герменевтические традиции, развивавшиеся независимо друг от друга. Буддизм, опиравшийся на древнюю многожизненную ведийскую традицию, унаследовал от нее многие представления о языке, знаке, обозначаемом и обозначающем, распознавании, понимании и истолковании.

В древней Индии так же, как и в древней Греции, существовала необходимость истолкования сакральных текстов. Роль истолкования в культуре древней Индии была даже больше, чем в древней Греции, поскольку основная масса древнеиндийских текстов представляет собой именно комментарии. Комментированию подлежали, в первую очередь, четыре Веды. Непосредственно примыкающие к *самхитам брахманы* традиционно делились на две части: *видхи* – правила совершения ритуала и *артхавада* – «учение о смысле, цели» ритуала. Индийская герменевтическая традиция выделяет три категории, в соответствии с которыми исследуется комментируемый текст. Это *абхидхья* (предмет), *прайоджана* (применение) и *самбандха* (связь). Вопрос о «предназначении» текста в «книжной» культуре обычно опускается, как самоочевидный [Семенцов, 1981, с. 3]. Между тем в индийской культуре, в том числе и буддийской, функция текста никогда не ограничивалась одним пониманием. Наверное, и в любой другой культуре функция сакрального текста не может быть сведена к одному пониманию. Другое дело, что в современной западной культуре к сакральным текстам подходят порой как к литературным.

Понимание в ведийской культуре неизменно сопровождается ритуальным действием. Точнее, наоборот: ритуальное действие, которое обладает большей обязательностью, должно сопровождаться пониманием, но может им и не сопровождаться. Наличие или отсутствие понимания в момент совершения ритуала влекут для участвующего в нем различные, но весьма важные, последствия. В упанишадах отвлеченно-умозрительное толкование выходит на первое место. Весьма важной частью комментаторской литературы в Индии была так называемая *пада-артха* («смысл слов по отдельности»). С нее собственно и начиналось исследование текста. По сути дела *пада-артха* является категориальным анализом в индийской философской герменевтике.

Буддийская герменевтика возникла в процессе формирования обширного буддийского канона из потребности согласования различных

точек зрения и разной употребляемой терминологии. Возможность и даже необходимость существования различных точек зрения в индийской философии, а, следовательно, и потребность в их истолковании и понимании заложены в ее конституирующих принципах, согласно которым собственная аргументированная философская позиция не может быть сформулирована без всестороннего обсуждения позиции оппонента (естественно, с последующим ее отрицанием). Поэтому плюрализм точек зрения в индийской, в том числе и буддийской философии, присутствует изначально. Необходимость совмещать различные точки зрения в рамках единого корпуса сакральных текстов, в который они включались, исходя из своего статуса, без предварительной редакции, требовала их дальнейшей интерпретации.

Буддийское учение с самого начала имело герменевтическую направленность, поскольку Будда не претендовал на абсолютную истинность своих проповедей. Абсолютной истинностью обладала Дхарма, которой следовал и которой учил Будда, но которая не могла быть полностью адекватно выражена в словах. Далее в силу того, что проповедь адресовалась разным людям, с различным уровнем сознания, одно и то же содержание необходимо было выражать разными способами.

Исходные принципы буддийской герменевтики были выражены в «Махапариниббана-сутре», в которой описаны четыре критерия, согласно которым то или иное высказывание может быть классифицировано как «слово Будды». Во-первых, необходимы надежные свидетельства, что слово было услышано от самого Будды. Обычно все буддийские сутры начинаются с точных сведений о том, где, когда, кем и в присутствии каких свидетелей была произнесена та или иная проповедь Будды. Во-вторых, допускается свидетельство непосредственных учеников Будды. В-третьих, свидетельство может исходить от группы старейшин. В-четвертых, свидетельство даже одного старейшины может быть признано достаточным, если оно не расходится с основными, признанными каноническими текстами, излагающими основные догматы Учения (Дхарма) и свода моральных правил (Винная).

Естественно, возникает вопрос: какие же признаки позволяют достаточно надежно идентифицировать «подлинное слово Будды». Решение этой проблемы свидетельствует о достаточной герменевтической искусственности ранних буддистов. Л. Гомес недаром определил занятую ими позицию как «герменевтический плюрализм», поскольку предложенный

критерий, зафиксированный в ряде ранних текстов, в том числе и в «Кашьяпа-париварта-сутре», оказался чрезвычайно широким: «все сказанное хорошо – сказано Буддой». Требовалось уточнить: что значит «сказано хорошо»? Дальнейшее развитие буддийской философской герменевтики показало, что возможны два взаимоисключающих ответа на этот вопрос. Первый ответ гласил: «хорошо сказанное» – сказано в соответствии с правилами логики. Второй ответ убеждал в том, что логика может лишь приблизить к истине, но не вмещает ее в себе.

Своеобразный компромисс, суммирующий эти два противоположных подхода, достигнут в «Чатух-пратисарана-сутре», сформулировавшей четыре исходных герменевтических правила раннего буддизма:

1. Опирайся на Учение (Дхарма), а не на личность (пудгала) учителя;
2. Опирайся на цель (артха) и смысл текста, а не на его букву;
3. Опирайся на прямое (нитартха) значение, а не на (неяртха) истолкование;
4. Опирайся на интуитивно-очевидное (джняна), а не на дискурсивное (виджняна) знание.

Необходимость излагать содержание учения в соответствии со способностями и возможностями слушателей также была закреплена в буддийском каноне. Классическая формулировка этого правила содержится в «Ратнавали» Нагарджуны (IV, 94–96):

*Также как учителя грамматики
Начинают обучение с алфавита,
Так и Будда наставляет своих учеников
В соответствии с тем, что они способны воспринять.*

*Одних он обучал доктринам,
благодаря которым освобождаются от загрязнений,
других доктринам, благодаря которым приобретаются заслуги,
некоторых он учил доктринам, опирающимся на двойственность.*

*Некоторых он обучал доктринам, не опирающимся на двойственность,
Немногим давал глубокое Учение, внушающее непосвященным страх,
содержащего суть учения о пустоте и сострадании,
приводящего к достижению Наивысшего Просветления.*

Из этого правила логически следовала необходимость нескольких классификаций. Первая классификация должна была распределить тексты в соответствии с тем или иным герменевтическим критерием. Вторая

классификация представляет собой типологию личностей, в соответствии с их способностями воспринимать «слово Будды» в форме конкретного учения той или иной буддийской школы. Существовали также классификации Учения в соответствии с используемыми в определенных жизненных ситуациях методами.

Примером наиболее общей классификации первого типа является «Сандхинирмочана-сутра», разделяющая все тексты буддийского учения на три этапа, или «поворота». Классификация второго типа представлена в «Лам-риме» Цзонхавы.

Пример использования различных методов в зависимости от конкретной ситуации, учитывающей и способности индивида, приводится в «Саддхармапундарика-сутре». В ней содержится «притча о горящем доме». Чтобы выманить сыновей из горящего дома, отец обещает им подарить три игрушечные повозки (запряженные овцой, оленем и быком). Эти игрушечные повозки ждут их во дворе. Дети выбегают и видят настоящую повозку, запряженную белым быком, которая увозит всех в безопасное место. Игрушечные повозки символизируют направления в буддизме: *шравакаяну* (овечья повозка), *прагьякабуддхаяну* (оленья повозка) и *бодхисаттваяану* (бычья повозка). Для того чтобы «вывести из горящего дома», т. е. из *сансары* своих последователей, Будда может говорить о различных путях спасения, соответствующих «трем колесницам». В действительности, есть лишь одна колесница – колесница Бодхисаттв, которая способна вместить и спасти всех. В этом смысл притчи.

Перед буддийскими интерпретаторами возникла необходимость решить проблему: что считать в словах Будды лишь «уловкой» (*упая*) и иносказанием, а что непосредственным указанием к действию? Решение этой эгзегетической задачи побудило тибетских и китайских буддистов к созданию сложных классификаций школ, в которых учение части из них квалифицировалось как подготовительное, предваряющее переход к «завершающему» учению, необходимому для достижения «Полного и Окончательного Пробуждения Будды». «Пробуждение» в буддийской философской герменевтике явилось той единственной и абсолютной точкой отсчета, позволяющей выйти из тупика «герменевтического плюрализма» и определить реальный критерий истинности знания. Можно провести немало интересных параллелей между направлениями поисков и результатами в европейской и буддийской герменевтических традициях. Вместе с тем уже сама постановка такой задачи представляет собой самостоятельную герменевтическую проблему.



Будда Шакьямуни

ТЕКСТ, ЕГО ПОНИМАНИЕ И ИСТОЛКОВАНИЕ В БУДДИЗМЕ ФОРМИРОВАНИЕ ОСНОВНЫХ КАТЕГОРИЙ

1.1. Особенности ведийской и буддийской герменевтики Истолкование личности как текста Классификация текстов в соответствии с личностной типологией

Европейская герменевтика в целом исходит из презумпции личного уникального авторства текста, несовпадения многообразных исторических горизонтов и смыслов. Проблема понимания и истолкования выступает как проблема сближения *инаковостей*. Механизм трансляции культурной традиции в этих условиях неизбежно превращается в механизм *интерпретации* сообщения, несущего определенный культурный смысл¹. Подразумевается, что привнесение нового смысла в любое сообщение диктуется уже просто самим фактом *временного отстояния* событий создания и прочтения текста. В целом ряде восточных культур мы сталкиваемся с несколько другим пониманием проблем авторства, коммуникации, онтологии и экзистенции и вообще с другим пониманием самой проблемы *понимания*.

Проблема понимания и интерпретации текста возникла в древней ведийской традиции. Но особенности ведийской герменевтики происходили из того факта, что не заучивание священных текстов, не освоение способов медитации и даже не передача истины об Атмане были основным содержанием традиционного ведийского обучения. Как считал В. С. Семенцов, главной его целью было «воспроизводство не текста, а личности учителя – новое, духовное рождение от него ученика». «Именно это, – отмечал он, – живая личность учителя как духовного существа – и было тем содержанием, которое при помощи священного текста передавалось от поколения к поколению в процессе трансляции ведийской культуры» [Семенцов, 1988, с. 8]. Но, как показала практика, этот путь оказался тупиковым. Какими бы ни были совершенными методы (большой частью бессознательного) подражания поведению учителя, они были не в состоянии полностью исключить те собственные «личностные наслоения», которые привносило каждое последующее поколение в процессе трансляции традиции. Сущность же ведийского ритуала требовала, чтобы ритуал оста-

вался неизменным. Попытки усилить надежность передачи различными способами защиты от нововведений, установлением многократного контроля, выражались внешне в повышенной требовательности учителей, во всевозрастающей элитарности и консерватизме ведийской традиции.

Бхагавадгита, утверждает В. С. Семенцов, выдвинула другой способ сохранения традиционной индийской культуры, который заключался в том, чтобы «обеспечить носителям данной культуры возможность обращаться непосредственно к первоучителю этой традиции (в Гите таким первоучителем является Кришна) и получать духовное рождение прямо от него, через головы всех промежуточных учителей» [Там же, с. 19–20].

Буддизм решает проблему «промежуточных учителей» и «основателя традиции» еще более радикально. Личность, в том числе и личность первоучителя, просто «выносятся за скобки». Именно это имел в виду Будда не только в своем учении об отсутствии индивидуального «Я» (*анатмаведе*), но и когда призывал своих учеников «не искать прибежища ни в ком, кроме самих себя». Что же тогда транслируется в культуре, в чем же может заключаться ее цель?

Если фигура первоучителя-*риши* в ведийской традиции представляет собой по существу определенный базовый личностно-исторический тип, объединивший в себе черты реально существовавших людей и персонажей мифов, основная функция которого заключалась в демонстрации идеальных образцов поведения, значимых в данной культуре, то в буддизме подобные *личностные паттерны*, хотя и присутствуют в каноне (и в немалом количестве), играют не основную, а только вспомогательную роль. Гораздо важнее отдельных реальных или идеальных личностей *общие законы функционирования психики* в их соотнесенности с *общими принципами буддийской Дхармы*.

Оценивая и сравнивая роль Будды Шакьямуни с ролью его учения Дхармы, можно вспомнить известный фрагмент из «Махапариниббана-сутры»: «Будьте сами себе светильниками, в самих себе ищите прибежище, не ищите внешнего прибежища. Дхарма да будет вам светильником, Дхарма да будет вам прибежищем». Покидая этот мир, Будда не оставляет никакого преемника. Обычно основной задачей преемника является правильное толкование слов Учителя. Будда как будто не заботится о том, чтобы его учение передавалось в аутен-

ническом виде. Он даже всячески стремится обозначить дистанцию между собой и Учением, Дхармой, подчеркивая внеличностный характер последней. Причем внеличностность не означала сверхъестественности.

Как видим, расхождение в этом пункте и с древнеиндийской, и с более поздней традицией Бхагаватгиты разительное! Да и не только в индийских, в любых религиозных традициях немислимо такое отношение к Первоучителю, какое можно наблюдать в буддизме. Столь же показательны различия в отношении к канонической литературе в буддизме и у представителей других религий. В буддизме, в отличие от христианства и ислама, фактически отсутствует единый и общепризнанный канон. В буддизме не существовало четко обозначенных различий между канонической и неканонической литературой, что, в свою очередь, не позволяло разграничить «ортодоксию» и «гетеродоксию».

Для теоретических контактов между отдельными буддийскими школами были характерны не столько соперничество и враждебность, сколько то, что П. Хакер назвал «инклюзивизмом», т. е. стремлением включить в свое учение все, что признавалось ценным и полезным из идейного арсенала оппонентов. Кроме того, в буддийской литературе не выделяется какой-либо один такой текст, «знакомство с которым имело бы столь же огромное религиозное и моральное значение для верующих буддистов, как знакомство с Библией или Кораном у мусульман» [Лысенко, 1994, с. 95]. Обратим внимание на тот факт, что наряду с выражением «верующий буддист» вполне допустимо существование такого оборота, как «неверующий буддист». И это вовсе не будет таким нонсенсом, как «неверующий христианин» или «неверующий мусульманин».

Поскольку устами Будды говорил не Всевышний, а обычный человек, и говорил так, как обычно говорят все люди, т. е. в зависимости от конкретной ситуации общения, умственных способностей и мотивации собеседников, то не было оснований какой-либо текст считать более сакральным, чем другой, содержащим «полную Истину», в отличие от других. Все, что говорил Будда, относилось прежде всего к Дхарме, но при этом понятие Дхармы и то, что было сказано Буддой (*буддха вачана*), полностью не совпадали.

В буддийских традициях знаковость текста (письменного или устного) и знаковость поведенческих актов переходят одна в другую и продолжают одна другую. Наличие общепризнанных «личностных» образцов, поведенческих паттернов в классически значимых ситуациях позволило использовать конкретные поведенческие акты и психические состояния как знаки и знаковые структуры, не только соотносимые со знаковой структурой классического буддийского текста, но и как непосредственное продолжение самого текста.

В каноническом буддийском диалоге нет никакой коммуникации в личностном смысле. Оба участника диалога коммуницируют сами с собой и с *текстом*. Процесс *семиозиса*, в котором они являются *актантами*, начинается не с передачи какого-либо сообщения, а с отсылки к тому или иному фрагменту значимого текста. Поведение разворачивается как *последовательность интерпретант*, которые, благодаря точной соотнесенности со знаковой структурой *канонического текста*, становятся самостоятельными знаковыми средствами и образуют *вторичную семантическую структуру*, точно соотносимую как со структурой текста, так и со структурой психических состояний.

Чтение буддийского текста предполагает не просто создание некой *концептуальной модели*, которая существует в дальнейшем как некая объективная данность (например, как философская система, зафиксированная в некотором тексте), а непосредственное «*встраивание*» в идеальную психологическую структуру, репрезентируемую текстом и предусматривающую *синхронное* с усвоением текста изменение собственных психических состояний.

Чтение буддийского текста рассчитано не только на «*понимание*», но и на одновременную *практическую реализацию* (гадамеровское *применение*) тех психических состояний, которые описываются или подразумеваются в тексте. Вот почему знакомству с текстом обычно предшествует процедура «*посвящения*» (*абхишека*) и специальных разрешений, в ходе которых наставник удостоверяет способность и готовность адепта к контакту с текстом. Вся жизненная активность после знакомства с *текстом* может рассматриваться (и обычно рассматривается буддистами) как своеобразный «поведенческий» (в широком смысле этого слова) *комментарий* на этот текст.

Буддийский текст не просто допускает возможность, но и прямо предписывает необходимость такого «*личностного комментария*»,

что, кстати сказать, отражается в структуре текста и особенностях используемых им лексических средств. Рассмотрение жизни в качестве «*экзистенциального комментария*» предполагает наличие общей основы – *текста*, который в этом случае может, в свою очередь, рассматриваться как *источник экзистенции*.

Решение герменевтической проблемы в буддийской философии сводится, таким образом, не к сближению *инаковостей*, разных сознаний, а к устранению основы самой *инаковости*. Изначальная инаковость судеб не является в этом случае принципиальным препятствием для понимания, а служит всего лишь исходным пунктом движения. Истолкование является в буддизме только промежуточной процедурой на пути к полному и адекватному пониманию.

Все множество текстов, содержащих Учение Будды, т. е. «Сутры», делится по традиции на несколько «поворотов Колеса Дхармы». Если Сутры «первого поворота» намечают общий абрис всего Учения, то тексты двух других «поворотов» касаются толкования «Учения о пустоте». Помимо Сутр, в буддизме существуют и Тантры. Слово «тантра» означает «непрерывность», понимаемая прежде всего как «непрерывность сознания». Это древняя система психофизической теории и практики, полностью согласующаяся с основными концептуальными подходами, изложенными в сутрах, но предполагающая особые методы их реализации. Его Святейшество Далай-лама XIV замечает: «...Герменевтический подход, согласующий прочтение Сутр о мудрости двумя способами, т. е. явным, обнаруживающим учение о пустоте, и неявным, показывающим вехи на пути, связанные с опытом постижения пустоты, прокладывает дорогу принятию идеи о различных интерпретациях одного текста, что является решающим для понимания тантрического учения» [Далай-лама, 1996, с. 47].

Вся совокупность понятий, введенных в разное время различными буддийскими философскими школами и различно ими толкуемых, породила необходимость формирования особого герменевтического подхода. Буддийская экзегетика предложила разграничение Сутр на те, которые допускают буквальное понимание – Сутры «прямого смысла», и те, которые требуют дополнительных комментариев. Но последовательное проведение такого принципа по отношению к каждому конкретному тексту приводит к ситуации, когда каждое терминологическое употребление порождает комментирующий текст, кото-

рый для своего уточнения требует дополнительный комментирующий текст, и так до бесконечности. В какой-то степени так все в действительности и происходило. Комментарии на комментарии к основным классическим текстам продолжают создавать и в наши дни, что обусловило необозримый объем буддийской литературы. В конечном счете был необходим независимый критерий понимания, и таким критерием стали логика и здравый смысл. «Отсюда получается, – отмечает Его Святейшество, – что, с точки зрения махаянской традиции, разум оказывается важнее священного текста» [Там же, с. 60].

Существенно, что исходная ситуация, порождающая необходимость толкования центрального понятия Махаяны – «пустоты», объясняется буддистами исходя из особенностей психологического склада познающей личности. С точки зрения способностей человека познавать истинный смысл буддийского Учения «Лам-рим» Цзонхавы делит всех людей на три типа совершенствующихся. Исходная ситуация толкования буддийского текста должна учитывать сложную систему, включающую классификацию школ, классификацию текстов и классификацию личностей относительно конечного смысла буддийского Учения и конечной цели буддийской практики.

Следует отметить еще один аспект буддийской герменевтики, связанный с современной реформистской экзегезой, в котором, согласно А. С. Агаджаняну, можно выделить четыре логических этапа: «очищение», «рационализацию», «трансформацию» и «обмирщение» [Агаджанян, 2001, с. 49]. Во многом реформаторское переосмысление «традиционных» ценностей и категорий в тхераваде напоминает тот же путь, какой проделала тысячелетиями раньше Махаяна. Вновь изобретенный «герменевтический инструмент» крупнейшего тайского мыслителя и реформатора XX в. Буддхадасы – «теория двух языков» (*puggaladhittana* и *dhammadhittana*), весьма напоминает «две истины» Нагарджуны. А. С. Агаджанян указывает на прямое заимствование Буддхадасой концепции «пустоты», «тождества сансары и нирваны» и др., отмечая, что «великий герменевт XX в. Буддхадаса находился под глубоким и непосредственным влиянием махаянской традиции» [Там же, с. 60]. В данном случае интересен не столько сам факт такого влияния, сколько типологическое сходство процессов, ведущих к переосмыслению некоторых исходных тхеравадинских принципов и идей, но протекавших в совершенно разные историче-

ские периоды и в разных регионах. Можно расширить рассмотрение проблемы и говорить о переосмыслении не только тхеравадинских, но и добуддийских философем и мифологем.

Большинство понятий, которыми пользовались и пользуются буддисты, так или иначе входят в фонд общендийской философской терминологии. Специфика их употребления зачастую зависела от той или иной интерпретации, того или иного истолкования, которое было присуще именно данной традиции. Истоки же многих традиций, в том числе и буддийских, уходят в глубокую древность.

1.2. Генезис и истолкование основных категорий

Центральная категория буддизма *dharma* встречается уже в «Ригведе» – старейшем зафиксированном тексте ведийской традиции, где она тесно связана со значением таких корней, как *dhar/dhṛ* (укреплять, удерживать на одном месте, держать, твердо ставить, расширять, творить), *dhā* (ставить, устанавливать, делать, производить, вызывать, держать). Все эти действия имеют в «Ригведе» четко выраженный космогонический смысл и связаны с *pṛita* (*ṛta* – космический порядок, закон, универсальный принцип), Сурьей (солнцем), Митрой-Варуной (основной функцией которых является сохранение *pṛita* посредством дхармы)²

Так, Земля и Небо (*dyāvāpṛthivī*) именуются в гимне Небу и Земле (6, 70, 1) – «установленными дхармой Варуны» (*váruṣasya dhármaṇā viṣkabhite*). Сурья – «глаз Митры-Варуны», озирающий им все живущее. В «Ригведе» «путь Солнца» эквивалентен «пути *pṛita*» (*ṛtásya pathin*), причем прокладывает путь Солнцу Варуна (7, 87, 1). Сурья отождествляется с «ликом *Pṛita*» (6, 51, 1). Лучи солнца в «Ригведе» соединяют все миры, умерших с живыми, людей с богами. В гимне «Ко Всем-Богам (Трита в колодце)» (1.105.9.) просматривается еще одно важное соответствие – соответствие между «путем богов» (=«пути Солнца») и жертвоприношением.

Жертвоприношения считались в «Ригведе» теми «поддерживающими устоями» («дхармами»), благодаря которым и существует космический порядок «*pṛita*»³ «Путь жертвоприношения» рассматривался как «путь на небо», «путь в загробный мир» и как «путь Солнца». В дальнейшем первые два пути трансформировались в учении упанишад в «путь богов» и «путь предков». Те, кто владеет «высшим

знанием» (т. е. знанием о тождественности всего существующего, в том числе и их самих, с божественным огнем Агни), могут пойти по «пути богов», те же, кто просто совершает положенные жертвоприношения, идут «путем предков».

Согласно «Брихадараньяка-упанишаде» существуют: «путь богов», «путь предков» и третье, низшее состояние, равное отсутствию пути вообще. В дальнейшем о «пути богов» постепенно исчезнут всякие упоминания в текстах. Останется только идея достижения конечного финального состояния «запредельной дали» (*parāṇ parāvataḥ*) как идеал, противостоящий состоянию бесконечного «вращения по кругу» на «пути предков». К этой очень интересной ригведийской мифологеме мы еще вернемся позже.

«Путь предков» в более поздних текстах расширяется, включая в себя множество разных небесных сфер, «адов», «чистилищ» и различных возможных состояний. «Регулировать» движение по этом кругу вроде бы призван принцип *кармы*, но, как поясняет В. С. Семенцов, *карма* в своем первоначальном смысле слова означала не «вообще любое действие», оцениваемое с точки зрения высших моральных критериев, а специфическое ритуальное действие, и поэтому этот принцип не имеет смысла для тех, кто находится вне ритуала (например, для существ третьего состояния), и явно обесценивается для тех, кто не встал на «путь богов», а остается на «пути предков». Если же под «кармой» подразумевать последствия морально оцениваемого действия, то вся концепция учения о «двух путях» теряет свое значение. Для того чтобы выйти из этого тупика, необходимо было разработать новое учение о *карме* и *сансаре* [Семенцов, 1981, с. 95–96].

Жертвоприношение отождествляется в ведийских текстах с годом, соответствующим полному кругу, совершаемому Солнцем на небосводе, и вообще с идеей полноты и законченности. Таким образом, все явления этого мира, прежде всего жизнь (но также и смерть), полностью заключены в пределах целостности, объединяемой идеей года. Выход за пределы года равносителен бессмертию.

Причем в некоторых текстах, например, в «Шатапатхабрахмане» (11.1.2.12), полнота существующего обозначается тем, что выходит за его пределы. Солнце выполняет роль границы между мирами, причем

его северный путь – это «путь богов», путь бессмертия, а южный путь – «путь предков», путь смерти.

Тесно связанные с солярной символикой Варуна и Митра выполняют не только мироустроительные, космогонические функции (прокладывание пути солнцу, рекам, ветрам; установление правильного чередования дня и ночи, месяцев в году, порядка смены времен года; установление и сохранение космической правды – «рита»), но и такие действия, которые можно обозначить как первое проявление цивилизационных функций культурного героя: освобождение вод (намек на первые попытки ирригации?), объединение людей и расположение их в определенном порядке по отношению друг к другу [Ригведа, 3, 59, 1], установление царской власти и ответственности за нарушение моральных норм:

Если где и когда, о Варуна, божественному племени

Мы, люди, вред причинили,

Не разумея, твои законы нарушили.

Не причиняй нам убытки, о бог, за эту вину!

*yát kiṃ ce 'dām varuṇa dáivye jáne 'bhidrohām
manuṣyāḥ cārāmasi*

ácittī yát táva dhármā yuyopimá mā nas

tásmād énaśo deva rīriṣaḥ (7, 89, 5).

В более поздних гимнах «Ригведы» обнаруживается более тесная связь Варуны с загробным миром, где он вместе с Ямой царствует. С постепенным исчезновением Варуны из индуистского пантеона его функции полностью переходят к Яме, который становится «владыкой дхармы», «Дхармараджей», потому что он первый из людей осуществил закон, *дхарму*. Но представления о *дхарме* как универсальном принципе и Яме как *дхармарадже* формируются уже за пределами ведийских текстов, где в этой функции фигурируют *рита* и *сатья*. Почему же? Можно предположить, что с понятием *дхарма* связывалось не столько космогоническое, сколько цивилизационное организующее начало. Характерно, что в «Брихадараньяка-упанишаде» *дхарма* возникает после создания трех сословий: кшатриев, вайшьев и шудр. При этом она определяется как «кшатра кшатры» т. е. «власть власти», и, естественно, связывается с варной кшатриев в первую очередь (заметим, что и Яма – раджа): ...и бессильный надеется

[одолеть] более сильного с помощью дхармы, словно с помощью царя. Ибо, поистине, дхарма есть правда. Поэтому и считают, что говорящий правду говорит дхарму, говорящий дхарму говорит правду. Ведь обе они одно и то же» (1.4.14).

[Упанишады, 1, 1992, с. 76].

Совершенно очевидно, что дхарма предстает как организующее начало именно в социуме.

«Дхарма», как утверждает Васубандху в «Абхидхармакоше», – это то, «что определяет себя через свой собственный признак» (*сва-лакшана*). Смысл этой формулировки заключается в том, что свойство неотделимо от своего носителя, т. е. в реальности не существует ничего такого, что можно было бы соотнести с понятием субстанции. Эта принципиальная основополагающая концепция буддистов, позволяющая им отвергать возможность существования высшего атмана брахманских философских систем, развивается в определении дхармы как «свабхавы» («имеющее собственную природу») и «сварупы» («неотличимое от своего формального проявления»).

Поскольку нет никакой другой реальности, кроме дхарм, и каждая дхарма представляет собой не сравнимую ни с чем особость – все множественно, изменчиво и непостоянно. «Все» для абхидхармистов-сарвастивадинов – означает все дхармы, которые одни только существуют реально, а кроме них ничего реального нет.

Из тотального «дхармического» плюрализма, вообще говоря, логически следует и плюрализм концептуальный. Ведь теоретически в реальности ничего не могло быть объединяющего во всем многообразии дхарм, а все способы классификации: «скандха», «аятана», «дхату», считались не более, чем номинальными обозначениями. Можно было бы предположить, что таким объединяющим и «вбирающим в себя» концептуальным классом является Учение Будды («буддха-дешана» или «буддха-дхарма»), но в Абхидхарме «буддха-дешана» рассматривается как совокупность «80 тысяч «групп дхарм», провозглашенных Шакьямуни (т. е., по существу, имелись в виду темы его проповедей). Любопытно, что в зависимости от того, рассматривались ли различными абхидхармистами такие «группы дхарм» (дхарма-скандха), как звучащая речь (слово) или как «имя» (понятие), они включались в *рупа-скандху* или *самскара-скандху*. И само Учение

Будды, как видим, выступает не как цельная концепция, а как совокупность ряда относительно независимых друг от друга проповедей.

Можно предположить, что первоначальный принципиальный плюрализм концепции дхарм провоцировал разделение философского буддизма на множество школ, дробление которых по мере организации новых *вихар* только усиливалось. В связи с этим, по-видимому, у многих адептов возникали опасения, что буддизм как единое учение может раствориться во множестве толков и направлений. Не случайно во многих текстах часто цитируются слова Шакьямуни о том, что у его Учения «один вкус – вкус спасения». И хотя сотериология, действительно, пронизывала все направления буддийской мысли, но обеспечить концептуальное единство она все же не могла. Расхождение во взглядах на основные философские проблемы было естественным следствием узкого толкования понятия «дхармы», главным образом, как элемента.

Помимо понятия «дхарма-скандха», в Абхидхарме существуют понятия «дхарма-аятана» и «дхарма-дхату». «Дхарма-аятана» как источник сознания включает различные дхармы, которые объединяются только по одному признаку – все они являются дхармами. Поэтому он и назван «дхармическим». Уже в Абхидхарме исподволь формируется представление о «дхармовости» или «дхармичности» как таковой, и потенциально возникает теоретическая возможность отделения признака от своего носителя. Было бы логично предположить, что «дхармовость» (*дхармата*) как производное от «дхармы» наследует все значения и смыслы последней.

Поскольку никакого многообразия вещей помимо *дхарм*, с точки зрения буддизма, не существует, то *дхармата* становится не просто родовым признаком для класса *дхарм* (наряду с какими-то другими признаками для каких-то других классов), а фундаментальным свойством бытия как такового (или небытия как такового), бескачественным субстанциональным носителем, вполне сравнимым со значением понятия *dharmin*, как полагает Г. Гюнтер [Guenther, 1977, p. 211].

Падманабх Джайни отмечает, что палийский комментарий объясняет термин *dhamma-dhātu* как *dhamma-sabhāva* и что это понятие символизирует (здесь он ссылается на И. Б. Хорнер) «высший принцип собственной природы, самобытия, самосущности». «И это в точности соответствует тому значению, в каком махаянисты понимали

термин *dharma*tā и развили свою концепцию *dharma-kāya*», – продолжает он [Jaini, 1974, p. 77].

Связь между понятиями «*дхармата*», «*дхарма-дхату*» и «*дхарма-кая*», прослеживаемая, очевидно, присутствует в концепциях «Гандавьюха-сутры», где встречаем такие понятия, как *dharma-dhātu-kāya* и *tathāgata-dharma-dhātu* [Guenther, 1977, p. 5, 7]. В концепции *дхарма-дхату*, как она сформулирована в «Гандавьюхе», сочетаются и присутствуют, по словам Л. Гомеса, по крайней мере, шесть фундаментальных доктрин Махаяны:

во-первых, доктрина *дхарматы* как «фундаментальной чистоты всех *дхарм*, поскольку они нерождены»;

во-вторых, доктрина *буддхаты* как «объекта (*viṣaya*) гносиса Будды (*jñāna*), включая возможности и область (*gocara*) его действий»;

в-третьих, путь освобождения (*бодхичарья*) как «культивация наивысшего, невообразимого объекта просветления»;

в-четвертых, *бодхичарья* как «накопление благотворных причин»;

в-пятых, *бодхичарья* как «приведение всех живых существ к просветлению»;

в-шестых, *бодхичарья* как «манифестация магических произведений» (т. е. результатов магической активности) [Gomez, 1977, p. 228–229].

Л. Гомес подчеркивает, что *дхарма-дхату* является синонимом всех этих аспектов *Дхармы*. В «Гандавьюхе», по его мнению, уникальным образом сочетаются общераспространенные представления о магических способностях и философский взгляд на мир как на иллюзию. Оба этих подхода представлены в той концепции *дхарма-дхату*, которая изложена в этой сутре [Там же].

В результате достижения *самадхи* бодхисаттва приобретает особые магические способности – «*риддхи*», которые бывают двух типов: силы трансформации (*rāgīṇāmikī*) и силы творения (*naigāṇāmikī*). Одним из наиболее важных подтипов второго класса является способность к созданию или проекции тел (*kāyanīrmāṇa*).

Будды и бодхисаттвы способны создавать похожие на себя и отличные от своего истинного облика «иллюзорные тела» или, как они иначе называются в текстах, «подобные магическим созданиям»

(māyoramāṇirṁāṇa). Они иллюзорны, поскольку созданы с одной-единственной целью: служить объектом созерцания для живых существ, и в то же время реальны (bhūtanirṁāṇa), поскольку они говорят, пьют, едят [Там же, с. 230].

Благодаря своей идентичности с *дхарма-дхату*, Будда обладает двумя телами: «телом Дхармы» (dharmaśaṭīra) и «телом формы» (gūraśaṭīra), соответствующими двум аспектам *дхарма-дхату*: «неразделенности, цельности» (asambhinnadharmadhātu) и «манифестациям» (dharmaḥātutalabheda).

Если «тело Дхармы» представляет все дхармы в аспекте их всеобщности и их несуществования (что предполагает потенцию любых проявлений) и, по существу, идентично *дхарма-дхату*, то «тело формы» представляет собой «совокупность всех качеств совершенной сущности Будды» и «совокупность иллюзорных трансформаций, которым подвергается *дхарма-дхату* в своем процессе проявления и спасения» [Там же, с. 234]. «Тело формы» (или, точнее, «тела формы», поскольку по определению оно не может быть единственным) является воспринимаемым телом бесконечных форм и проявлений. Оно репрезентирует силу трансформации (vikurvaṇa), которая присуща всеобщему и неизменному *дхарма-дхату* и проявляется как сила «риддхи» Будд и Бодхисаттв. Путь Бодхисаттв (bodhisattvacarya) представлен функциями «тела формы» (причем, как показывает Л. Гомес, это происходит закономерно), в то время как высшая сущность Будды, отражающая истинную природу дхарм, передана в понятиях *дхарма-дхату* и *дхарма-каи*, но, как утверждает «Гандавьюха», «путь Будды» и «путь Бодхисаттвы» – это в сущности один путь [Там же, с. 235].

Обратим внимание на термин *śaṭīra*, который в буддийских текстах обычно используется в значениях «безжизненное тело», «мощи», чаще всего «мощи Будды». После паринирваны Будды его тело было кремировано, а прах разделен между магадхским раджей Аджаташатру и семью представителями разных племен, заявивших свои права на то, чтобы останки Сиддхартхи Гаутамы покоились на их территории. В отношении к мощам Будды в ранний период распространения буддизма, безусловно, имело значение его кшатрийское происхождение. Захоронения вождей практически везде служили источником как сакральной силы, так и (благодаря этому) самым важным «подтвержде-

нием» легитимности власти. Момент «освящения» власти царя благодаря сохранению на его территории святых мощей великого подвижника, несомненно, присутствует в «Маха париниббана сутте», описавшей события, последовавшие после паринирваны Будды. В ланкийской «Махавамсе», «Записках о буддийских странах» Фа Сяня, других буддийских хрониках можно найти много упоминаний о возложении царем на свою голову мощей Будды. Очевидно, первоначально культ мощей Будды был не более, чем одним из обрядов в общей системе культа предков и использовался царями для подтверждения своих притязаний на обладание определенной территорией. Именно так можно интерпретировать строительство Ашокой, а вслед за ним и другим царями, многочисленных ступ.

Учение Будды не было связано узкими рамками каких-то локальных традиций, поэтому почитание его мощей могло приобрести универсальный характер. Первым это понял и использовал в своих целях Ашока. Если первые восемь ступ были построены в местах, связанных с наиболее важными событиями в жизни Учителя, и носили мемориальный характер, то создание «84 тысяч» ступ Ашоки определялось полностью целями его политики *дхарма-виджаи* – «завоевания с помощью дхармы».

Строительство ступ (с точки зрения центрального правительства) способствовало решению двух задач: распространению влияния царской власти и расширению территории государства, а также распространению влияния буддизма как универсальной государственной идеологии. Вместе с тем в почитании ступ, чайтьев не было ничего специфически буддийского. Этот обычай был весьма распространен в древней Индии, и множество поклоняющихся мощам святого *садху* наверняка не знали, да и не интересовались, что же он конкретно совершил. Такое положение шло вразрез с духом и смыслом самого буддийского учения и не могло не беспокоить его последователей. Не случайно Махадева, основатель Чайтики, одной из 18 школ раннего буддизма, первым провозгласивший культ ступы и культ мощей Учителя, был объявлен еретиком как Стхавиравадинами, так и Махасангхиками. Последователи Махадевы первыми стали поклоняться Будде и Бодхисаттвам, разработали учение о заслуге (пунье), которая может приобретаться в результате сделанного дара и способна быть передана другим существам.

Отголоски скептицизма в отношении культа поклонения ступе и противопоставление ему заслуги подлинного овладения сутью Учения Будды особенно часто встречаются в Праджняпарамитских сутрах. В ранней Махаяне, прежде всего в Праджняпарамите, разрабатываются понятия *рупашарира* и *дхармашарира*, и если под первым разумелись телесные останки, мощи, то под вторым понимались тексты книг, причем имелись в виду не любые канонические тексты, а как считает Л. Мялль, именно свод пражняпарамитских сутр.

В Праджняпарамите приобретению заслуг с помощью даров, приносимых ступе, противопоставляется заслуга, приобретаемая переписыванием книг (т. е. Праджняпарамиты). Строительству ступ и их почитанию, т. е. почитанию *рупашариры*, противопоставляется переписывание текстов Праджняпарамиты, т. е. почитание *дхармашариры*. Заслуга переписывания Праджняпарамиты приравняется к заслуге приближения к тем, «кто обладает десятью силами, к духовным руководителям». В число «десяти сил Будды» входит и *vikurvaṇabala*, или «сила трансформации», которая, как уже было указано, объединяет понятия «тело Дхармы» и «тело формы».

Тем, кто разрабатывал учение Праджняпарамиты, и их последователям – мадхьямикам, удалось объединить в одной концепции два принципиально различных механизма приобщения к традиционной сакральности: 1) через соблюдение обрядов почитания предков и 2) обретение особого сакрального знания – *праджни*, которое в определенной степени обесценивает все обряды, но в то же время и *замечает* их. Эта концепция известна как концепция *трех тел Будды*, хотя изначально тел было только два, а впоследствии их стало четыре.

Дж. Туччи полагает, что в нагарджуновом тексте «Чатух-става», объединяющем четыре гимна Будде, как раз и излагается концепция четырех тел Будды, хотя Нагарджуна дает каждому из них имя, «отличающееся от обычных» [Тусси, 1932, р. 311]. Гимны, вошедшие в «Чатух-става», носят следующие названия: «Локатита-става» (Гимн Ушедшему из мира), [Умершему для мира], «Наираупамья-става» (Гимн Несравненному), «Ачинтья-става» (Гимн Непостижимому) и «Парамартха-става» (Гимн Высшей Истине). Очевидно, *рупа-кае* здесь соответствует тело, названное Нагарджуной, *локатита*, а *дхарма-кае* – *парамартха*.

Если предположение Туччи верно, то напрашивается параллель между двумя телами Будды и двумя истинами: *самврители-самъи* (которая определяется как *лока-вьявахара*, т. е. «относящееся к условному, относительному, принятому в мире») и *парамартха-самъи*, занимающих очень важную место среди главных доктрин Мадхьямики, в учении Нагарджуны, в частности.

Помимо четырех уже упомянутых гимнов, Нагарджуне приписывается авторство еще трех: «Читта-ваджра-става», «Стутьятита-става» и «Дхармадхату-става». В последнем гимне *дхарма-дхату* отождествляется с *татхагата-дхату*, что также равносильно *татхагата-гарбхе*. Если учесть, что слово «дхату» изначально означало «мощи», а *татхагата-дхату-гарбха* в третьей главе «Аштасахасрики», употребляется в значении *ступа*, то становится ясна «укорененность» философии Махаяны, причем не только Мадхьямики, но и Виджнянавады, в древних слоях символики ведийской и доведийской обрядности. (Знаменательно, что гимны Нагарджуны предназначались для ежедневного трехразового чтения перед ступой.)

Во многих ведийских текстах смысл исполнения ритуала заключался в отождествлении жертвы со всем миром и с самим собой, с основными психофизиологическими функциями. В буддизме дхармы-элементы также отождествляются прежде всего с психофизиологическими функциями, причем их способность к связыванию в некое единое целое является причиной вовлеченности в круговорот бытия, а осознание их истинной сути – путем выхода за его пределы. Так же, как в «Брихадараньяке», осознание подлинной сути жертвоприношения (= дхарме) приводило на «путь богов».

Другое важное буддийское понятие *дхьяна* имеет непосредственную связь с ригведийским *dhī* (мысль, представление, взгляд; понятие; интуиция, познание, разум; знание, искусство, молитва; представлять себе, размышлять). *Дхи* (видение), которым одаряли боги слагателей ведийских гимнов – риши, служило для них источником вдохновения. Этот термин является ключевым для понимания механизма «диалога» людей и богов в ведийском ритуале.

Согласно широко распространенной точки зрения, традиционное обозначение ведийского канона *шрути* («слышанное») истолковывается как божественное «откровение», услышанное и затем воспроизведенное певцом во время совершения ритуала. Но, как подчеркивает

В. С. Семенцов, такое понимание слова *шрути* в контексте ведийской культуры основано на недоразумении. Дело в том, что в «Ригведе» «**боги вообще ничего не говорят людям**, субъектом глагола «слышать» (*шру*) в РВ оказывается божество, а не человек» [Семенцов, 1981, с. 16].

Для того чтобы получить ответ от богов, следовало обратиться к так называемому «*чикитвас*», что означает одновременно «умный» и «видящий». Сферу божественного можно было увидеть особым «умственным взором», а затем уже «увиденное» истолковать на обычном языке. Вот для обозначения такого «умственного видения» и применялись термины: *дхи*, *дхьяна*, *дхишана*. Для овладения подобными способностями требовались особые данные и специальная подготовка. Очевидно, «умственное видение» и нормальное зрение находились в некотором антагонизме. Хорошо видящим все подробности житейского быта, «привязанным своим зрением к ним», не дано проникать за границы этих видимых форм. В то же время внимание сосредоточенных на поиске высших истин обычно отвлекается от подробностей окружающей суеы. Оказывается, что обычные органы чувств несут «привязывающую к земле» информацию, и потому «вредоносную» для тех, кто стремится в небесные сферы. Контроль за органами чувств приобретал очень важное значение в психофизической подготовке совершенствующего, что в полной мере перешло из ведийской культуры в буддийскую *дхьяну* [Конзе, 1993, с. 47–55]).

Но *дхи*, *дхьяна* в «Ригведе» – не просто «посылаемые богами сообщения». Это также, что важно отметить, активный способ воздействия в божественной «бесформенной» сфере, с помощью этой способности, «силы» можно не только что-то «увидеть», но и «создать». В «Гимне к Рибху» «Ригведы» говорится о «прозорливцах, что создали легкоходную неопрокидывающуюся колесницу с помощью видения, (исходящего) из сердца (*mánasas pári dhyáya*)» (4, 36, 2). Интересно отметить, что Саяна, наиболее авторитетный комментатор «Ригведы» в ведантистской традиции, в одном из толкований слова *dhiṣā* («вдохновение») фактически приравнивает значения терминов *dhiṣaṇā* и *rgājñā* [Елизаренкова, 1989, с. 654].

И, наконец, вспомним, что *дхи*, *дхишана*, *дхьяна* оказываются едва ли не главным средством для достижения «пути богов». В этом они противопоставляются другим, более обычным средствам, которые

приводят на «путь предков». В «Брихадараньяка-упанишаде» говорится о «тех, кто завоевывает свои миры жертвой, дарами, тапасом» (atha ye uajñena dānena tapasā lokāñ jayanti) [Брихадараньяка-упанишада, 6, 2, 16].

Дана («дарение», «дар») – одно из центральных понятий ведийской культуры. Только посредством *даны* – дара жрецам, могли приобщиться к ритуалу все те, кто не принадлежал к варне брахманов, т. е. не мог выполнять ритуалы лично. Конечно, были повседневные домашние ритуалы, доступные и обязательные для всех. Но важнейшие ритуалы выполнялись только брахманами, которых необходимо было вознаградить. Получения дара было такой же важной и строго регламентированной частью обряда, как и все остальные. Правила дарения и получения дара образовали даже особый свод – «Данадхарму». «Отданное» обладает особыми свойствами в ведийской мифологии – оно возвращается к дарителю, если не в этом, то в следующем рождении, часто в умноженном виде.

Очевидно, что в учении о «двух путях» «Брихадараньяки» наметились два способа достижения высшего блага, отражающие две разные идеологии (брахманскую и шраманскую) и даже два разных способа жизни. При этом «Брихадараньяка» отдаёт явное предпочтение *дхьяне* перед *даной*. В буддизме оба принципа возводятся в ранг *парамит*, т. е. «совершенств», но *дхьяна* оказывается все же выше, чем *дана*.

В ранний ведийский период, в частности в «Ригведе», для обозначения таких понятий, как «знание», «познание», чаще всего употреблялись производные от корня *vid* (*vidyā*, *veda*, *vedya*, *vedin*). Знание, о котором говорилось с использованием таких слов, – это прежде всего знание богов. В гимне, обращенном к Агни, этот бог характеризуется как обладатель такого особого знания:

Его спрашивают. Он движется. Он ведает (śá veda).

К нему обращаются, как к знатоку. Только к нему обращаются.

С ним бывают связаны указания, с ним – поиски.

Это его спрашивают. Сам он не расспрашивает (о том),

Что схватил, мудрый, своим собственным умом.

Он не забывает ни первого, ни последующего слова.

С его силой духа сообразуется тот, кто не безумен.

(Перевод Т. Я. Елизаренковой) [Ригведа, 1989, с. 183].

Из дальнейшего текста гимна становится ясно, что основное содержание этого знания – ведийский ритуал и все, что с ним связано. Во многих гимнах «Ригведы» знание как *veda* тесно связано с понятием *dhī*, *dhīṣaṇā*, т. е. с «видением», «вдохновением», «высшим пониманием», которое охватывает слагателей гимнов – святых *риши*.

Dhī, как отмечалось выше, уже в ранних текстах выступает синонимом *prajñā*, но, что удивительно, даже в «Абхидхармакоше» (в 41-й карике), созданной в V в., т. е. спустя по крайней мере полтора тысячелетия (!), *dhī* также используется в качестве эквивалента *prajñā*. *Dhī*, как ясно из текста «Ригведы», ни в коем случае не является каким-то логическим рассудочным знанием. Это – «видения», образы, навеянные галлюциногенным воздействием *сомы*. Только в результате последующего осмысления пропетого гимна появляется какое-то суждение. Поэтому *dhī* и стало именоваться *праджней*, т. е. «пред-знанием».

Prajñā и *abhiññā* обозначают (особенно в ранних текстах) то, что предшествует обычному человеческому знанию, что является его сакральной причиной и условием. С точки зрения исторической психологии эти понятия отражают, по-видимому, тот период в развитии человеческой психики, который характеризовался отсутствием рефлексии и соответствовал так называемой «бикамеральной» фазе развития сознания (см. работы американского психолога Джулиана Джайнса). «Бикамеральный разум» не способен правильно идентифицировать все сигналы, сообщаемые одним полушарием другому (поскольку они действовали относительно независимо друг от друга), в результате эти сигналы воспринимались как «голоса» или «видения», проникающие извне и приписываемые богам или духам. Становление самосознания происходит позже (в индийской культуре это соответствует, по-видимому, периоду создания упанишад и маркируется появлением понятия *атман*), и в это же время появляется представление о знании, как ведущей и главной психической способности человека.

Джняна в «Ригведе» означает как сакральное знание, так и обыденное, но чаще встречается в нейтральном значении «знания вообще». В частности, существовало такое устойчивое ригведийское клише, как *rūgve pitāraḥ padajñāḥ* (букв.: «прежние отцы, знающие след»; см.: I, 62, 2с; III, 55, 2b). Возможен перевод «знающие путь», причем под *путем* в данном случае имелся в виду не «путь предков», как

можно было бы ожидать, а «путь святых *риши*», знающих *веды* и обряд.

Знание обряда постепенно осознается как наиболее его существенная часть, как «умственное действие», обеспечивающее успех всем прочим ритуальным действиям. Собственно *брахман* в ведийском ритуале – это такой жрец, который молча присутствует при совершении жертвоприношения и осознает символическое значение каждой детали обряда во время его совершения. Согласно традиционной этимологии «жертвоприношение» (*yajña*) истолковывается как производное от выражения *yo jñātā* («тот, кто знает»). Во многих упанишадах жертва знанием объявляется высшей жертвой. Основная цель поучений упанишад как раз и заключается в осознании того, что только такая жертва и является единственно подлинной и способна привести к достижению высшего результата. Но специфика этого вида знания заключается в том, что здесь, как уточняет В. С. Семенцов, «важен не результат тех или иных ментальных операций (как в любом типе мышления), но сам факт работы мысли (т. е. внимания) в некий строго определенный момент внутри ритуальной процедуры» [Семенцов, 1981, с. 35]. Русское слово *со-знание* как раз наиболее точно передает смысл умственного усилия, обозначаемого в данном случае термином *джняна*. В упанишадах *джняна*, ранее обозначавшее частное, обыденное знание, превращается в *виджняну* – **способность к различительному познанию**, в отличие от **целостного** знания *праджни*, *абхиджни*.

Виджняна появляется в текстах, пришедших на смену гимнической поэзии и характеризующихся наличием обширных по объему и сложных по структуре классификаций, поначалу ритуального, а затем и философского характера.

В «Брихадараньяка-упанишаде» *виджняна* обозначает познание, «из которого состоит *Атман*», и в сходных контекстах заменяется на синонимичное (в данном случае) – *праджняна* (Брихадараньяка, II, 4, 12 и IV, 5, 13). Таким образом, *виджняна* соответствует здесь и сакральному знанию (точнее, знанию сакральных текстов), но в то же время она является такого рода познанием, в котором уже выделяются субъект и объект (Брихадараньяка, II, 4, 14).

Любопытно, что в градации индивидуальных и космических феноменов, содержащейся в поучении Санаткумары, которое он дал *ри-*

ни Нараде (седьмая часть «Чхандогья-упанишады»), *виджняна* ставится выше *дхьяны*, хотя в общем списке оказывается где-то посередине. Если внимательнее приглядеться к этому списку, то оказывается, что первая его часть, заканчивающаяся на *виджняне*, полностью посвящена описанию человеческой психики, в то время как вторая включает и более древние идеологемы, связывающие проявления индивидуальной психической жизни с космогоническими процессами и ритуальной практикой.

В упанишадах и последующей философской литературе можно отметить наличие двух тенденций в интерпретации термина *виджняна*. Согласно одной из них, *виджняна* резко отличается от интуитивно-созерцательного целостного знания *праджни* и *дхи* (*дхьяны*, *дхитаны*) как различительное знание. В этом смысле она толкуется в текстах как основа эпистемологии (различие знания и незнания), логического знания (различие причины и следствия) и высшего этического знания (как различения добра и зла).

Согласно другой тенденции, *виджняна* есть выражение наибольшей полноты знания в его нераздельном единстве интуитивных и дискурсивных форм. В этом смысле *виджняна* есть чистое безобъектное и бессубъектное сознание, которое в таком случае превращается по существу в *возможность сознания* и ничем не отличается от «пред-знания» *праджни*. Действительно, во многих текстах оба понятия употребляются как синонимичные. Но отмечаются и случаи, когда *виджняна* рассматривается как более общий и высший вид знания, чем *праджня*. Обе эти тенденции интерпретации значения слова *виджняна* хорошо прослеживаются в буддийских текстах.

В «Шветашватара-упанишаде» (VI, 16) встречается понятие *kṣetrajña* – «сознающее начало» (букв.: «поле сознания»), которое, согласно традиционному толкованию, является синонимом *vijñānātma* («распознающий Атман»). Можно предположить, что *kṣetrajña* могло послужить той понятийной основой, которая в дальнейшем трансформировалась в буддийское понятие *ālaya-vijñāna*. Непосредственным же предшественником *ālaya-vijñāna* в буддизме было, как полагает А. Баро, разработанное в старейшей секте Махишасака понятие *saṃsāra-koṭi-niṣṭha-skandha* («скандха бесчисленных пребываний в сансаре») [Bureau, 1955, p. 240].

Алая-виджняна – «восьмое сознание» виджнянавадинов, явилось результатом достаточно долгого концептуального развития категории *виджняна*. Уже в упанишадах (3-я часть «Каушитаки») отчетливо прослеживается мысль о связи модальностей восприятия с сознанием. Еще более очевидна эта связь для «распознающего сознания» (или отождествляемого с ним *Атмана*-упанишад), поскольку само «распознавание» предполагает различение модальностей. В раннем буддизме число основных видов *виджнян*, классифицируемых по объектам различения, достигало восьмидесяти девяти, а со всеми подразделениями доходило до ста девяносто трех.

У сарвастивадинов речь идет прежде всего о модальностях сознания (а не разных сознаниях), поскольку оно является единичной *дхармой* и в каждый момент существует только одно сознание (*виджняна*). Сарвастивадины выделяют следующие основные модальности сознания: *caḥṣur-vijñāna*, *ṣrotra-vijñāna*, *ghrāṇa-vijñāna*, *jihvā-vijñāna*, *kāya-vijñāna* (т. е. «зрительное сознание», «слуховое сознание»...). К пяти основным модальностям восприятия добавляется «ментальное сознание» (*mano-vijñāna*), которое не связано с модальностями чувственного переживания. Сознание, рассматриваемое в качестве «опоры» для последующего момента, выполняет ту же функцию, что и пять индрий, и называется просто *manas* («сознание», «разум»). В определенном смысле понятия *citta*, *vijñāna* и *manas* можно рассматривать как тождественные. Как считает Васубандху: «Сознание, разум и распознавание – одно и то же» (*citaṃ mano'tha vijñānam ekārthaṃ*) [Васубандху, 1990, с. 224].

У виджнянавадинов *manas* выделяется в качестве «седьмого сознания» как совокупность шести *виджнян* в смысле сознания предыдущего момента, но также и как рефлексия, направленная на «восьмое сознание» – *алая-виджняну*, усматривающая в нем наличие «собственного Я».

В понятии *алая-виджняна*, разработанном виджнянавадинами, получило развитие представление о сознании как центральном элементе, связывающем как объективные, так и субъективные аспекты действительности. Как легко можно было убедиться, это представление, являющееся одним из центральных в Сарвастиваде, обосновывалось уже в упанишадах. Поскольку *виджняна* является единственным элементом, обеспечивающим непрерывную связь отдельных существ-

вований (именно вокруг сознания начинают группироваться все остальные дхармы), то логично предположить, что оно является в своем изначальном «чистом состоянии» той основой, которая подвергается «загрязнениям» своим содержанием, ошибочно воспринимаемым как субъективность. Сознание-основа несет в себе потенциальную возможность как наличия континуума субъективностей в виде семян (bīja), так и их просветления до состояния «безобъектного неразличающего знания» (nirvikalpa-jñāna).

Префикс vi- в санскрите придает отглагольным именам значение распределения, разделения (например: vikalpa – «различие, выбор, сомнение, колебание, заблуждение, в будд. – мыслительная конструкция»), а также усиливает значение. В буддийских текстах, особенно виджнянавадинских, в слове «виджняна» используются оба значения vi-, как разделительное, так и усилительное.

Vijñāna – это и «различительное знание», и «высшее знание». Соответственно в философии виджнянавадинов повышается статус джняны – «чистого потенциального бессубъектного и безобъектного знания», что проявляется в списке десяти парамит, принятом в виджнянаваде, где джняна стоит выше праджня.

В очень короткой «Мандукья-упанишаде», состоящей всего из двенадцати частей и посвященной толкованию звука «АУМ», «праджня» упоминается в двух из них:

«Когда уснувший не имеет никакого желания, не видит никакого сна, – это глубокий сон. [Находящаяся в] состоянии глубокого сна, ставшая единой, пронизанная лишь познанием, состоящая из блаженства, вкушающая блаженство, чье лицо – мысль, праджня – [вот] третья стопа» (5).

«Состояние глубокого сна, праджня – звук м, третья часть из-за изменения или поглощения. Поистине, кто знает это, измеряет все сущее и поглощает [его в себе]» (11).

(Перевод А. Я. Сыркина) [Упанишады, 2, 1992, с. 201–202].

«Измеряет все сущее и поглощает его в себе» – возможно, потому, что «пра-джня» – букв.: «знание, заполняющее все пространство». В комментариях на эту упанишаду праджня ассоциируется с «будущим временем», «глубоким сном», «чистым познанием» и «блаженством». В буддизме праджня, напротив, – «пробуждение», но и «блаженство», и «чистое познание», точнее – «интуиция».

Если продвинуться еще дальше в глубь веков, то можно обратить внимание на такое древнее ведийское словосочетание, как *raḡāḥ paḡāvataḥ*, которое, как объясняет В. С. Семенцов, многие комментаторы (например, Шанкара) уже явно не понимали. Напомним, что *raḡāḥ paḡāvataḥ* в «Брихадараньяке» – конечная цель «пути богов». В. С. Семенцов переводит это выражение как «запредельную даль», обращая внимание на тот факт, что в *брахманах* оно носит «явно архаичный характер», а также на связь с Индрой, для которого оно служит обителью (в «Айтарея брахмане»: «Убив Вритру, Индра ушел в запредельные дали; в запредельную даль ушел он»; в «Ригведе»: «Словно страшный рыскающий зверь горный, ты [Индра] пришел из дали запредельной»; «тот, чей свет достигает [сюда] через сухую степь, из запредельной дали») [Семенцов, 1981, с. 136–137]. В связи с последним примером обратим внимание на связь шуны с «пустынностью».

Убийство Вритры – главный подвиг Индры. Вместе с тем в «Авесте», отражающей более ранний период жизни индоиранских племен, *vereθra* означала не «демона Вритру», а некое безличное «препятствие», которое побеждается теми, кто обладает особой силой, имеющей в «Авесте» название «*x^varenah*» («лучистый», «золотой», «небесный»). Получение этой силы приводит к увеличению продолжительности жизни «за пределы года», т. е. к бессмертию, чему способствуют возлияния Хаомы (сомы).

В. С. Семенцов описывает связь ригведийского термина *svarnara* («золотой», «небесный»), обозначающего небесный источник Сомы, а также вместилище небесных вод и огня, с авестийским *x^varenah* [Там же, с. 138] и цитирует ригведийский гимн Индре (4, 21, 3), где *svarnara* и *parāvāt* указываются как места обитания Индры, причем последнее отождествляется с «престолом *pīta*»: «Приди, о Индра, от неба, от земли, быстро [приди] от моря или же от суши; да укрепишь ты нас, о друг Марутов, [приходящий] от сварнары или от запредельности, от престола правды».

Любопытно сделанное замечание о том, что источник небесных вод, огня и жизни – это то место, где авестийский Йима (= ригведийскому Яме) умирает, теряя свою *x^varenah* [Там же, с. 139]. Отметим, что *paḡāvāt* обозначает область запредельности, противоположную по

своим свойствам загробному миру Ямы, что в общем-то и отмечается в учении о «двух путях».

Т. Д. Скрынникова, совершенно верно связывая понятие «харизмы» с иранским термином *фарн* (в случае с авестийским выражением *x^harenah* эта связь еще более очевидна), пишет: «В сасанидском искусстве образ барана как воплощение *фарна* связывается с Вертрагной, который в образе ветра называется «несущий *фарн*», где *фарн* толкуется как божественное знамя, знак (ср. *сульдэ* == *туг сульдэ*) (Орнитоморфный облик *фарна* – в образе птицы варэгна (сокол Варган, инкарнация Вертрагны) – был связан с Йимой». (Очевидно, эта связь не была прямой, поскольку далее автор, цитируя В. Н. Топорова, отмечает, что «отцовский *фарн* не уходит в царство мертвых так же, как и *фарн* царя после его смерти находится в гробнице. Проблема сохранения харизмы и ее воздействия на природу и социум и после смерти ее обладателя решается воплощением ее в различные объекты, которые становятся предметом культа (она может мультиплицироваться)» [Скрынникова, 1997, с. 168].

Pāramitā в буддизме означает «выход за пределы», т. е. то же, что и *paravat* в ведийской культуре. Да и этимологически они очень близки. Встречаются и буквальные совпадения, как в ригведийском гимне «К Рудре»:

*Из (всего), что рождено, о Рудра, ты самый
блистательный (своим) блеском,
Самый сильный из сильных, о ты, с ваджрой в руке.
Переправь нас благополучно по ту сторону нужды!
Отбей все преследования недуга!*

(Перевод Т. Я. Елизаренковой) [Ригведа, 1989, с. 274].

Комментируя выражение «переправь... по ту сторону (*pārṣi pārām*)» или «на тот берег», Т. Я. Елизаренкова уточняет, что этот образ, характерный для «Ригведы», «в дальнейшем часто встречается в буддийской литературе» [Там же, с. 682].

Можно предположить, что Праджняпарамита как «выводящее за пределы, заполняющее собой все пространство знание истинной сущности [пустоты]» продолжала сохранять свои генетические связи с древней традицией, что особенно ясно проявляется в текстах, так или иначе связанных с «народным буддизмом».

В буддийской литературе термин шунья (ṣūnya) – «пустота»; «отсутствие»; «ничто» – встречается уже в ранних источниках. Падмасири да Силва полагает, что ṣūnya происходит от ṣūpa – причастия страдательного залога прошедшего времени от корня ṣvi/ṣva – «разбухать, увеличиваться в объеме» [Padmasiri de Silva, 1979, p. 121]. Но ṣūna/sūna – причастие того же залога и того же времени и от другого корня -sū- («производить, рождать, порождать») – в значении «рожденный», «произведенный», а также – «расцветший», «распустившийся». Другие значения sūna (существительного) – «сын», «цветок», «бутон»; ṣūpa означает также «недостаток», «нехватку».

Представление о семантическом поле термина ṣūnya можно существенно расширить, если принять во внимание значения однокоренных слов. От корня -sū- происходят: sūtu («беременность»), sūti («рождение, роды; выдавливание» [сока сомы]), sūtra («нить; изречение; Сутры»), sūra («сома, стекающий с пресса; Солнце»), sūri («жертвователь; господин; властитель; мудрец; учитель; наставник»), Sūrya («Солнце», nom. Pṛ. – «бог солнца»), Savitár («бог солнца, персонифицирующий способность солнца порождать жизнь»). Близки к корню -sū- корни: -sūd- («приводить в порядок; управлять; руководить; выжимать [сому]; убивать; разрушать»), -ṣus- («пылать; гореть; сиять; страдать; скорбеть»; также: «пламя; мучение; печаль; зной; пекло»), -ṣunṭh- («очищаться; сохнуть; высыхать»), -ṣudh- («очищаться; проясняться»), -ṣubh- («сиять, сверкать»), -ṣuṣ- («высушивать; огорчать»), а также производные от них ṣukra («ясный; светлый; пылающий; чистый; огонь»; nom. Pṛ. – эпитет Агни; «свет; вода; сок; сперма»), Ṣuṣṇa – имя демона засухи Шушны. Отметим, что среди значений ṣūnya и ṣūnyaatā, кроме «пустоты» и «ничто», есть «необитаемость», «пустынность», «пустыня». Возможно, исторически они были более ранними. Логично предположить, что абстрактным понятиям «пустота» и «ничто» должны были предшествовать конкретные образы лишенной всякой растительности, не пригодной для обитания людей местности, т. е. пустыни.

Пустота ассоциируется с незаполненным пространством, которое может быть как освещенным, так и неосвещенным. Сама пустота может быть синонимом как Света, так и Тьмы. Связь между словами, обозначающими «солнце», «солнечный свет, блеск», «дневной свет», «белизну», и понятием «пустоты» обнаруживается в различных язы-

ках. Например, тибетское stong 'phro ba («солнце») – калька с санскритского sahasra-kara («тысячелучистый» – эпитет солнца), где stong означает «тысячу», может быть понято и как «сияющая пустота», если использовать другое значение stong – «пустота». Древнекитайское тай су («Великая чистота, Высшая пустота») означает также «Великую Пустоту», которая ассоциируется с «беспримесностью» и «белизной». Укажем также близость хеттских çiuna («бог»), çiuatt («день») санскритским çvit («стать белым»), çveta («белый; светлый; блестящий»), çiva («благо; счастье»).

Таким образом, *шунья (пустота)* – это одновременно и «отсутствующее», и «возникшее», «возникновение», «порождающее», и «недостаток чего-либо», и «разбухание, увеличение в объеме». Она связана со «светом», «сиянием», «Солнцем», «богом», «благом», «счастьем», «чистотой», «очищением», «жертвованием», «господством», «судом», «управлением», «мудростью», «огнем», «зном», «пустыней», «высыханием», «выжиманием», «разрушением», «убийством», «мучением», «страданием», «печалью», «водой», «спермой», «беременностью», «родами», «цветением». Диалектика этой древней идеологии, обнаруживаемая в языке, явственно прослеживается в мифологии и восходит, на наш взгляд, к древним представлениям о «*Пранупустоте*», первоначальном Хаосе, существовавшем до всякого Бытия.

В древнеиндийской мифологии содержится система отношений, которая практически совпадает с приводимой ранее этимологической структурой. В кратком изложении она сводится к следующим пунктам:

1. Сурья и Савитар, солярные боги ведийского пантеона (иногда обозначают одно и то же божество), в гимнах «Ригведы» теснее всех других богов связаны с Адитьями (с богами, матерью которых была Адити). Сурья иногда также причисляется к Адитьям [Ригведа, X, 88; I, 50].

2. Адити – («несвязанность; бесконечность») – в «Ригведе» упоминается, главным образом, как богиня-прародительница, мать Адитьев, установивших и поддерживающих божественный вселенский порядок – ṛta. Адити противостоит богиня Дити («связанность; конечное состояние»).

3. Состояние смерти в «Ригведе» описывается как пребывание в лоне (upāsthā) Богини Небытия (Nirṛti). Причем это пребывание до-

пускает возможность возвращения к прежней жизни⁴, а также возрождение к новой. Небытие оказывается паузой между двумя жизненными циклами. Как явствует из самого имени богини Ниррити (Nir-ṛiti), она представляет состояние вселенной, отличное от ṛta⁵ «Крепкоспящий в лоне Богини Небытия» сравнивается в «Ригведе» с «солнцем (sūrya), покоящемся во мраке» [Ригведа, I, 117, 5].

Анализ космогонии «Ригведы» показывает, что в ней, как и в древних китайских текстах, это *Первоначало* мыслилось в двух ипостасях: как светлое, структурированное, и как темное, неструктурированное, бесконечное. Последнее ассоциируется с *пустотой*, и именно на *пустоту*, как на исходный порождающий принцип, прямо указывается в известном гимне «Ригведе» о сотворении мира, «гимне Насадии» [Там же, X, 129]:

«Не было не-сущего и не было сущего тогда. Не было ни воздушного пространства, ни неба над ним. Что двигалось туда и сюда? Где? Под чьей защитой? Что за вода была – глубокая бездна? Не было ни смерти, ни бессмертия тогда. Не было ни признака дня (или) ночи. Дышало, не колебля воздуха, по своему закону Нечто Одно, и не было ничего другого, кроме него. Мрак был сокрыт мраком вначале. Неразличимая пучина – все это. То жизнедеятельное, что было заключено в п у с т о т у [разрядка наша. – С. Л.], – оно Одно было порождено силой жара. Вначале на него нашло желание. Это было первым семенем мысли. Происхождение сущего в не-сущем открыли мудрецы размышлением, вопрошая в (своем) сердце».

(Перевод Т. Я. Елизаренковой) [Ригведа, 1972, с. 263].

Ведийские тексты и тексты упанишад дают основание сделать вывод о том, что представление о происхождении сущего из несущего сформировалось у древних индийцев раньше, чем возобладали взгляды о сущем как первопричине. Какое-то время (и при этом достаточно длительное) обе точки зрения сосуществовали как равновозможные⁶, но затем, постепенно, идеи о сущем как Первоначале были персонифицированы в образе Бога-творца и стали ортодоксальными в индийской философской традиции, берущей свое начало от Вед⁷

«Чхандогья-упанишада» содержит диалог Уддалаки и Шветакету, в котором как раз отражается эта смена тенденций в космологических представлениях древних индийцев. Излагая своему сыну теорию происхождения мира, Уддалака утверждает, что вначале было лишь су-

щее. Но он вынужден также упомянуть и более древнюю, а, следовательно, более авторитетную точку зрения, согласно которой «вначале было не-сущее», из которого «возникло сущее». Эта точка зрения вызывает у него недоумение и несогласие: «Каким образом из не-сущего возникло сущее? Только сущее, луноликий, было вначале... (Chandogya, VI, 2, 1–2)⁸

Позиция, занимаемая в «Чхандогье» Уддалакой, лучше согласовывалась с концепцией Ишвары-творца и со всей системой традиционных ведийских культов, в то время как «гимн Насадии», раскрывая простор для философских сомнений и размышлений, создавал угрозу консервативной жреческой традиции. По этой причине «линия Насадии» была постепенно вытеснена на периферию ведийской традиции, хотя отдельные ее проявления встречаются в различных концепциях ортодоксальных и неортодоксальных индийских философских школ. Так, в упанишадах встречаются определения Брахмана в качестве *шуньи* и *абхавы*⁹. В «Махабхарате» *шунья* – одно из имен Вишну (Махабхарата, 149, 92). «Йогасвародая» описывает Брахмана, чьей природой являются реальность, мудрость и радость, как *шунью*: «*śūnyaṃ tu saccidānandaṃ niḥṣabdabrāhmaṇyaditam*». В «Адигрантхе» Гуру Нанак под *шуньей* подразумевается первоначальная субстанция [Adigranth, III, 1035]. В «Сунесаре» Бахтавара *шунья* также представляет собой некоторое всеобщее начало, легко отождествляемое с первоначальной *пустотой* гимна Насадии из «Ригведы» [Бахтавар, 1976, с. 88–89]. Сравнение круга мифологических представлений и отношений гимнов «Ригведы» и поэмы Бахтавара «Сунесар», содержащей одну из наиболее поздних концепций *шуньи* в индийской литературе, обнаруживает явное типологическое и генетическое сходство. В «Сунесаре» *шунья* (*шунья*) отождествляется с «Брахмой», «майей», «вселенной» (*brahmāṇḍā*), «землей», «небом» (*akāśa*), «солнцем» (*sūra*), «луной», «богом», «жертвователем», «жертвоприношением» (*rūjā*), «формой» (*gūra*), «матерью», «отцом», «мужем», «женой», «раджей», «всем миром», «истиной». *Сунье* приписывается такое качество, как «мудрость». О *сунье* говорится, что «она создала все многообразие мира» [Там же, с. 86–107].

Очевидно, целый ряд атрибутов *суньи* и оппозиций, обнаруженных в «Сунесаре» и связанных с представлениями о *пустоте* как *порождающем начале*, буквально совпадает с аналогичным набором,

содержащимся в космогонических гимнах «Ригведы». В тексте поэмы можно встретить немало мест, где *сунья* обозначает не только отсутствие того, что разрушилось, исчезло, умерло, но и ту область, где все это исчезает, куда уходит:

«В ней [сунье. – С. Л.] является этот мир, в ней же он уничтожается, все повсюду погибло, и только сунья оставалась суньей, кому выпала доля родиться, тому предстоит уйти, потому что весь мир есть сунья – в конце никаких мучений нет» (перевод И. Д. Серебрякова) [Там же, с. 89–91].

Эсхатологические представления «Сунесара» в значительной степени перекликаются с той картиной мира, которая описана в «Абхидхармакоше» Васубандху:

«Мир Брахмы разрушится после исчезновения в нем живых существ, вследствие полного истощения «содеянного» ими в пустоте. После этого возникнут семь солнц, от которых возгорится пламя до самой Сумеру, сжигая в огненном вихре все до «Неизмеримого» дворца Брахмы» [Mngon pa mdzod, III, 156 b, 1–2].

«В течение промежутка времени, равного одной кальпе, мир разрушается, а в девятнадцати [кальпах] он пребывает в пустоте (перевод автора) [Там же, 157 b, 4]. Этот образ сгорающего в огне мира вызывает ассоциации с Рагнарёк – гибелью богов и всего мира в скандинавской мифологии, приходящей из Муспелля.

«Всего раньше была страна на юге, имя ей Муспелль. Это светлая и жаркая страна, все в ней горит и пылает. И нет туда доступа тем, кто там не живет и не ведет оттуда свой род. Суртом называют того, кто сидит на краю Муспелля и его защищает. В руке у него пылающий меч, и, когда настанет конец мира, он пойдет войною на богов и всех их победит и сожжет в пламени весь мир» (перевод М. И. Стеблин-Каменского) [Младшая Эдда, 1970, с. 15–16].

Возможно, имя «Сурт» происходит от корня -*ṣus-* («пылать, гореть; сиять; страдать; скорбеть; пламя, мучение; зной; пекло») так же, как и имя змея-пожирателя, демона Шушны из «Ригведы». Можно также предположить, что Муспелль – это Мукхапатала (или *Pātāla-mukhaṃ* – букв. «Жерло Бездны»), населенная *нагами* (змееподобными существами), область подземного (подводного) мира древнеиндийской мифологии. Примечательно, что Муспелль рассматривается в «Старшей» и «Младшей Эдде» как одна из форм *праначала* [Там же,

с. 122], а в немецких раннесредневековых источниках это слово означает «страшный суд».

По-видимому, «запредельность» такого понятия, как *шуньята*, а также текстов, посвященных истолкованию этого понятия, т. е. Праджняпарамиты, воспринималась народным сознанием как «запредельность» посюсторонней жизни, а чтение праджняпарамитских текстов как магический обряд, способствующий достижению более счастливого загробного существования. Возможность такого истолкования облегчалась тем, что в буддизме существовала техника достижения освобождения из так называемого «*промежуточного состояния*» *antarā-bhava* (тиб. *bar do*), т. е. состояния после смерти и перед новым рождением. Часть ранних буддийских школ, таких, как Пурвашаила, Самматия, Сарвастивада, Ватсипутрия, Поздняя Махишасака, признавала существование такого состояния. Другие – Тхеравада, Вибхаджьявада, Махасангхика, Ранняя Махамасака и ее ответвление Дхармагуптака – отвергали [Bareau, 1955, p. 283].

Согласно взглядам тех, кто принимал существование «*промежуточного состояния*», оно включало в себя первые две бхаванги: «*неведение*» (*avidyā*) и «*содеянное*» (*saṃskāra*). Потенциальная сила этих двух первых бхаванг *пратитьясамутпады* наивысшая как в смысле их влияния на дальнейшее разворачивание бытия, понимаемого как «*страдание*» (претерпевание), так и в смысле прекращения этого страдания путем остановки воздействия этих бхаванг. Неудивительно, что именно эти этапы взаимозависимого возникновения (*пратитьясамутпады*) привлекали такое внимание и считались наиболее подходящими для концентрации на них всеобщего внимания практикующего. По этой же причине в то время, когда человек находился, по представлениям буддистов, в таком «*промежуточном состоянии*» (а в нем он, по поверью, мог находиться от семи до сорока девяти дней) с помощью специальных обрядов и ритуалов возможно было направить его в *Нирвану*. Кроме того, знающий человек, владеющий определенной техникой, сам может входить в «*промежуточное состояние*» и достигать в нем «*паринирваны*». Такие люди назывались *antarā-parinirvāyin* [Mngon pa mdzod, 117 b, 3–4]. «*Неведение*» в этом контексте вовсе не «невежество», не противоположность мудрости, знанию, а прежде всего особое психофизическое состояние, равносильное «*последнему восприятию*» (*saṃata-vijñāna*), в отличие от «*первого*

восприятия» (*prathama-vijñāna*) [Wayman, 1974, p. 230], или просто *vijñāna*, т. е. *третьей бхаванги в пратитьясамутпадае*, которая считается *первым моментом настоящей жизни*. Поскольку это «*последнее восприятие*» наступает после *двенадцатой бхаванги*, т. е. «*смерти*», за пределами жизни, и говорят о «*бездеятельной, безжизненной, предельной пустоте*». Это как раз и есть *пустота antarā-bhava*.

Против тезиса о существовании «*промежуточного состояния*» принципиально выступал Нагарджуна. В «*Пратитьясамутпада-хридая-вьякарана*» и «*Мадхьямика-кариках*» он использует образ светильника, зажигаемого от другого горящего светильника. Так же, как в этом случае нельзя говорить, что существуют два разных пламени, но на самом деле остается только одно и то же пламя, так нельзя провести различия между дхармами одного потока (*сантаны*) в предыдущем и последующем рожденьях. Следовательно, заключает Нагарджуна, никакого «*промежуточного состояния*» не существует. Точно также не существует, считает он, никакого «*промежутка*» (*antarā*) между *нирваной* и *сансарой*. Существование *промежутка* означало бы существование границ, позволяющих говорить о существовании отдельных сущностей, что как раз и неприемлемо для Нагарджуны.

По-видимому, дискуссия о сущности первых двух бхаванг *пратитьясамутпады* приобрела в его время очень существенное значение как в практическом (психотехника), так и теоретическом планах. Возможно, именно она послужила поводом к философскому осмыслению Нагарджуной *пратитьясамутпады* уже не как простой последовательности этапов существования, а как всеобщего принципа взаимообусловленного возникновения, который логически приводит к понятию *шуньяты* как предельно широкого и всеобъемлющего, т. е. категории.

По той причине, что все взаимообусловлено, полагает Нагарджуна, ничто не может существовать как отдельная *независимая* сущность, тем более быть причиной возникновения чего-либо. Ничто не возникает и не исчезает, потому что «*пусто*». Или – все «*пусто*», потому что в сущности не возникает и не исчезает.

Осознание сущности «*пустоты*» имеет длительную историю: от мифологического Хаоса, женского порождающего *Первоначала* (в тибетском тантризме символом *пустоты* является колокольчик – *dril*

бу – дильбу, он же кстати символизирует и *праджню*)¹⁰ к фиксированному моменту психотехнической практики и от него – к философской категории (причем такой, которая «снимала» всякое возникновение). Но в текстах и, в частности в текстах Праджняпарамиты и Ваджраяны, все эти генетически гетерохронные аспекты *шуньи* существовали синхронно как объект, процесс и результат религиозной практики.

Пратитьясамутпада, как отмечает В. Рахула, фактически приравнивается в палийских источниках к термину *татхата* [Rahula, 1974, p. 187]. Этот термин обозначает «реальность такой, какая она есть на самом деле», и он равносителен такому понятию, как *yathābhutā*m. Реальность, которая описывается с его помощью – это реальность, открывающаяся просветленному существу, постигшему глубокий смысл всеобщей причинной связи, т. е. пратитьясамутпаду. На русский язык *tathatā* переводится обычно как «Таковость». Близкое по значению *tathatva* (или *tathātva*), встречающееся в «Аштасахасрике», можно перевести как «Такость». Там же, в «Аштасахасрике», встречается достаточно редкий термин – *tathāgatatva* («Татхагатость»).

В праджняпарамитских сутрах *татхата* обычно отождествляется с *дхарматой*. У виджнянавадинов *татхата* обозначает высшую реальность. Праджняпарамитские тексты позволяют проследить динамику формирования этой важнейшей категории в философии Махаяны.

В «Самчае» *татхата* встречается всего несколько раз, но в XII главе содержится весьма любопытное ее определение:

*«Таковость» пребывающего в миру,
«таковость» Пратьекабудды,
«таковость» Победителя (Будды. – С. Л.) и
«таковость» каждого живого существа –
одинаковы.*

[Так] парамита праджни понимается Татхагатой.

*У того бодхисаттвы [есть] мудрое знание «Таковости»,
кто, мудро терпящий мир или ушедший в нирвану,
пребывает на пути истинной природы (dharmataniyāti),
установленной [осознанием] пустотности дхарм.*

Вот почему к Будде обращались:

«Так Приходящий, послушай!» (*tathāgatebhoḥ*).

*lokasya ya tathata ya tathatāhitānaṃ
pratyekabuddhaathaṭā tathatā jinānāṃ |
ekaikabhavitathatā tathatā ananyā
prajñāya pāramita buddha tathāgatena || 3 ||*

*tiṣṭhantu loka vidu vā parinirvṛta vā
sthita eṣa dharmataniyāma cūnyadharmā |
taṃ bodhisattva tathatāmanubuddhyanti
tasmāhu buddha kṛtānāma tathāgatebhoḥ || 4 ||.*

[Prajñā-pāramitā-ratna-guṇa-saṃcaya-gāthā, 1960, XII, 3–4].

Вначале рассматривается *тамхата* каждого отдельного существа так, как если бы анализировалась каждая отдельная *дхарма* из общего абхидхармистского списка. Затем, когда мы интуитивно приходим к тому, что «таковость» любого существа, любого «события», любой *дхармы* одинакова, то можно сделать следующий шаг и предположить, что существует «Таковость» вообще, «Таковость» как категория. Но в «Самчае» об этом прямо не говорится, а указывается подразумеваемым «Так» перед словами «парамита праджни понимается Татхагатой» (*prajñāya pāramita buddha tathāgatena*). В следующей *гамхе* *tathatā* употребляется уже в смысле всеобщей категории, а не единичного понятия, причем устанавливается ее связь с такими категориями, как *dharmatā* и *cūnyatā*, а также показывается, каким образом из нее выводится понятие *Tathāgata*.

Следует пояснить, что обращение «Так Приходящий, послушай!» (*tathāgatebhoḥ*) могло принадлежать только брахманам-небуддистам, поскольку оно было непочтительным и означало, что обращающийся так не признает за Буддой статуса духовного наставника. В «Дхаммападе» такие брахманы названы с осуждением – «говорящие *бхо*» (*bhovādin*). (*Бхо* – междометие, служащее формой приветствия для равных по положению или низших). Но в «Самчае» этого оттенка осуждения в отношении идейных противников не чувствуется. По смыслу самой категории *Татхагата* выше любых определений и всякой возможности описания или наименования. О нем только и можно сказать, что он «Так пришел» или «Так ушел». «*Так Приходящий*» находится вне всяких рангов, статусов, и никакое обращение к нему не может быть унижающим.

В «Ваджраччхедике» понятие *tathatā* непосредственно не употребляется, но используется близкий по смыслу термин *tathāvādin* («говорящий о том, что есть на самом деле»), который характеризует Учение Татхагаты:

«И почему так? [Ведь], Субхути, Татхагата говорит о действительности, говорит об Истине, говорит о том, что есть на самом деле, говорит не по-разному [об одном и том же]. Не о ложном говорит Татхагата» (tat kasya hetoḥ? bhūtavādī subhūte tathāgataḥ satyavādī tathāvādy ananyathāvādī tathāgataḥ | na vitathavādī tatāgataḥ).

[Vajracchedikā, 14f, p. 42].

Таким образом, *tathā* в «Ваджраччхедике» выступает синонимом к таким понятиям, как *bhūta* («действительность, реальность»), *satya* («истина»), *ananyathā* («неразличное»), и корреспондирует (являясь его антонимом) с понятием *vitatha* («ложное; не то, что есть в действительности»).

В «Аштасахасрике» процесс формирования категории *tathatā* представлен в более развернутом виде. Существуют такие фрагменты, где «таковость» соотносится с различными уровнями пути просветления, наряду с Праджняпарамитой и Наивысшим Совершенным Просветлением (*anuttarā samyaksambodhi*):

«Невелик класс таких существ, которые устремляются по направлению к Наивысшему Совершенному Просветлению. Еще меньше, Субхути, таких, которые продвигаются к «Такости». Совсем уж мало, Субхути, тех, которые прилагают усилия для оказания уважения Праджняпарамите. И совсем-совсем мало таких бодхисаттв-махасаттв, которые безвозвратно ушли в Наивысшее Совершенное Просветление» (alpākās te sattvāḥ sattvanikāye samvidyante, ye anuttarāyāṃ samyaksambodhau samprastitāḥ | tebhya 'pi subhūte alpebhya 'patarakās te sattvāḥ, ye tathatvāyā pratipadyante | tebhya 'pi subhūte alpatamebhyaḥ prajñāpāramitāyāṃ yogam āpadyemānebhya 'patamās te bodhisattvā mahāsattvāḥ, ye 'vinivartanīya anuttarāyāḥ samyaksambodheḥ).

[Aṣṭasaahasrika, 1960, 1960, XXV, 429–430, p. 212–213].

Здесь «таковость» (или точнее «такость») рассматривается как что-то более низкое по сравнению с Праджняпарамитой и Наивысшим Совершенным Просветлением. В другом месте «таковость» Тат-

хагаты описывается как более первичная по отношению к «таковости» Субхути:

«Сказано было: «Так стхавира Субхути родился после Татхагаты». Не будучи рожденным, стхавира Субхути родился после Татхагаты. «Таковость» стхавиры Субхути родилась после Татхагаты. Как «таковость» Татхагаты не пришла и не ушла, так не пришла и не ушла «таковость» стхавиры Субхути. Так стхавира Субхути родился после «таковости» Татхагаты. [Ведь] с самого начала стхавира Субхути родился после «таковости» Татхагаты. И почему так? Ведь что – «таковость» Татхагаты, то – «таковость» всех дхарм. Что – «таковость» всех дхарм, то – «таковость» Татхагаты. Что – «таковость» Татхагаты и «таковость» всех дхарм, то – «таковость» стхавиры Субхути. Как «таковость» Татхагаты не принадлежит ни прошедшему, ни будущему, ни настоящему, так и «таковость» всех дхарм не принадлежит ни прошедшему, ни будущему, ни настоящему» (*anujāto 'yaṃ subhūtiḥ sthaviras tathāgatasya iti | ajātavāt subhūtiḥ sthavīro 'nujātas tathāgatasya | anujātas tathatām subhūtiḥ sthaviras tathāgatasya | yathā tathāgata tathatā anāgatā agatā, evaṃ hi subhūti tathatā anāgatā agatā | evaṃ hi subhūtiḥ sthaviras tathāgata tathatām anujātaḥ | ādita eva subhūtiḥ sthaviras tathāgata tathatām anujātaḥ | tat kasya hetoḥ? yā hi tathāgata tathatā, sā sarvadharma tathatā | yā sarvadharma tathatā, sā tathāgata tathatā | yā ca tathāgata tathatā, yā ca sarvadharma tathatā, sā eva subhūteḥ sthavirasya tathatā yathā tathāgata tathatā na atīā na anāgatā na pratyutpannā, evaṃ sarvadharma tathatā na atīā na anāgatā na pratyutpannā*).

[Aṣṭasahasrika, 1960, XVI, 307–308, p. 153–154].

Наконец, можно указать такие фрагменты, где «таковость» существ, находящихся на разных уровнях пути просветления (*bhūmi*), рассматривается как единая, т. е. как Абсолют, что позволяет сделать вывод о «равности» уровней и соответственно существ:

«То, Субхути, что [рассматривается как] уровень обычных людей, уровень шраваков, уровень пратьекабудд, уровень будд, то и называется «уровень таковости». [Согласно сказанному,] «все эти [уровни] благодаря «Таковости» – недвойственны, неразделимы, неразличимы, свободны от мысленных конструкций» – так они [бодхисаттвы-махасаттвы познают] «Таковость», так они [познают]

истинную природу дхарм, спасающую многих» (*yā ca subhūte prthagjanabhūmiḥ, yā ca śravakabhūmiḥ, yā ca pratyekabuddhabhūmiḥ, yā ca buddhabhūmiḥ, iyaṃ tathatābhūmir ity ucyate | sarvaḥ ca etāḥ tathatāyā advayā advaidhīkāṛā avikalpā nirvikalpā iti tāṃ tathatāṃ tāṃ dharmatāmavataranti*).

[Aṣṭasāhasrikā, 1960, XVII, 323, p. 161].

И, наконец, в ряде фрагментов «Таковость» объявляется источником просветления будд и прямо отождествляется с просветлением:

«Поэтому, Победоносный, «Таковость» является причиной просветления Победоносных Будд» (*ato bhagavaṃs tathatāto buddhānāṃ bhagavatāṃ bodhiḥ prabhāvyate*).

[Aṣṭasāhasrikā, 1960, XII, 272, p. 135].

«Затем достойный Субхути задал Победоносному такой вопрос: «Что такое, о Победоносный, Наивысшее Совершенное Просветление?»

Победоносный ответил: «Наивысшее Совершенное Просветление, Субхути, и есть Таковость» (*atha kalv āyuṣmān subhūtir bhagavantam etad avocat kā punar eṣā bhagavān anuttarā samyakṣambodhiḥ? bhagavān āha tathatā eṣā subhūte anuttarā samyakṣambodhiḥ*).

[Aṣṭasāhasrikā, 1960, XVIII, 342, p. 174].

Гуан Син приходит к выводу о том, что согласно «Аштасахасрике» *tathatā*: 1) никогда не приходит и не уходит; вне прошлого, настоящего и будущего; нигде не имеет преград, поскольку никем не создана; 2) *tathatā* Татхагаты и *tathatā* всех дхарм – одна и та же, а не две разных и по этой причине недuality, что можно интерпретировать как «единичность»; 3) *tathatā* бесконечна, неизменяема, нераздельна, что можно интерпретировать как «лишенность предмета желаний» [Guang Xing, 2006, p. 77]. Таким образом, заключает Гуан Син, ранние махаянисты идентифицировали Татхагату с «татхатой», поскольку «Аштасахасрика» говорит, что когда Бодхисаттва обретает «таковость» он называется «Татхагатой». Ранние махаянисты понимают «татхату» как философский концепт и в дальнейшем интерпретируют его как отражающий онтологическую реальность, поскольку он является истинной характеристикой всех дхарм как обусловленных, так и необусловленных. Это понятие, с точки зрения Гуана Сина, лежит в основе всего здания философии Махаяны, поскольку на концепте «татхаты» основываются такие важнейшие концепты, как

«дхармакая», «татхагатагарбха», «буддадхату» и махаянская концепция нирваны.

Гуан Син считает, что ранние махаянисты так же, как и абхидхармисты, основывались на учении раннего буддизма, но если Абхидхарма использовала метод анализа и оформляла результаты в соответствующую форму абхидхармистских текстов, то махаянисты – метод синтеза и форму сутры. Именно поэтому они пришли в итоге к различным результатам [Там же, р. 77–78].

Как отмечает Т. Мурти, ссылаясь на «Махавьютпатти», *tathatā* находится в одном ряду с такими синонимичными понятиями, как *bhūtakoti*, *dharmadhātu* и *cūnyata*. Все они в конечном счете входят в тот смысловой объем, который содержится в категории *paramārtha* [Murti, 1960, р. 246]. В *парамартхасатье* Татхагата не отличен от Абсолюта-*татхаты* и *шуньи* [Там же, с. 283]. Но на уровне *самврити-сатьи*, по-видимому, следует различать *татхату* или *абсолютную истину* и «Так Пришедшего» (*Татхагата*), кто *знает* истину [Там же, с. 277]. «Природа Абсолюта или Шуньяты не включает в себя функцию откровения, которая неизменно ассоциируется с Буддой – Татхагатой. Абсолют является внеличной реальностью, лежащей в основе всех феноменов. Татхагата есть Возвышенная Личность, свободная от ограничений и одаренная превосходными качествами. Хотя Шуньята не подразумевается с необходимостью в понятии «Татхагата», тем не менее она не должна быть упущена при осознании его природы, свободно манифестирующей себя как Личность, как Бог. Это природа переполняющегося через край Добра. Татхагата есть эманация Абсолюта, если заимствовать неоплатоническую терминологию» [Там же].

В слове *tathā* отсутствуют значения, указывающие на какие-либо пространственные и временные характеристики объекта. В нем фиксируется не столько сам факт существования, сколько способ существования (не «что» и «где», а «как»). Неприменимость пространственно-временного описания по отношению к понятиям *tathā* и *tathāgata* постоянно подчеркивается в праджняпарамитских текстах и у мадхьямиков. Но и в «Маджджхима-никае» разъясняется, что задавать вопрос о том, куда уходит после смерти «Так Уходящий», так же бессмысленно, как и спрашивать: в какую сторону (на север, на юг, на

восток, на запад) уходит огонь из потухшего костра [Majjhima-Nikaya, 1888, I, 486].

Поскольку Татхагата, как выясняется, не может быть адекватно понят и описан в системе пространственно-временных отношений, то остается единственная область для такой попытки – это область сознания. Как уточняют буддисты, «чистого сознания», не «загрязненного» никакими формами. Концепция такого сознания, которое совпадает с высшей реальностью – «Татхатой», была разработана школой йогачаров-виджнянавадинов.

Основная философская задача, которую поставили перед собой мыслители этой школы, заключалась в ответе на вопрос: как возможен переход от единой реальности к множественному бытию, и наоборот. В сотериологическом плане проблема заключалась в том, что спасение возможно только в том случае, если его источник в какой-то степени уже присутствует в спасаемом. Но, если спасение вездесуще (а этого требует логическая непротиворечивость), то тогда в чем проявляется его сущность, или, если конкретизировать проблему, каковы методы практики спасения.

Для объединения сансарического и нирванического аспектов бытия в одно системное непротиворечивое целое требовался целый ряд «медиативных» категорий. Одной из них, получившей у виджнянавадинов значительное развитие, стала категория *татхагатагарбха* («Зародыш Сущности Так Приходящего» или «Вместилище Так Приходящего»). В своем специальном терминологическом значении понятие *tathāgatagarbha* встречается в «Адхьярдхашатика-праджняпарамите», но из всех праджняпарамитских сутр – только в ней одной [Adhyardhaśatikā, 1961, p. 92]. В «Аштасахасрике» отмечено очень близкое понятие, которое уже упоминалось выше и которое проливает свет на процесс формирования категории *татхагатагарбха*:

«Если сын или дочь из хорошей семьи построят десять миллионов ступ, сделанных из семи драгоценностей, поместят в них мощи Татхагаты для почитания «Так Пришедшего», Архата, Полностью Просветленного, ушедшего в Нирвану, и если они будут в течение всей жизни оказывать почтение этим ступам всеми способами, какими почитают богов как ты думаешь, Каушика [т. е. Шакра], большая ли заслуга, в соответствии с этим, будет произведена сыном или дочерью из хорошей семьи?»

Шакра ответил: Большая, Бхагаван, большая, Сугата ...» (*yaḥ kaṣcit kulaputro vā kuladuhitā vā tathāgatasyārḥataḥ samyaksambuddhasya parinirvāṭasya pūjāyai koṭīṣaḥ saptaratnamayāṃs tathāgatadhātugarbhān stūpān kārayet, kārayitvā ca tān yāvajjīvaṃ ... divyābhiḥ pūjābhiḥ satkuryād tat kiṃ manyase, kauṣika, api nu sa kulaputro vā kuladuhitā vā tato nidānaṃ bahupuṇyaṃ prasavet?* | *ṣakra āha: bahu, bhagavan, bahu, sugata ...*).

[Aṣṭasāhasrikā, 1960, III, 62].

Как поясняет Д. С. Руэгг, это место из «Аштасахасрики», объясняющее *ступу* как *матхагата-дхату-гарбху*, можно считать уже «предтечей» теории *матхагатагарбхи* в Праджняпарамите, хотя в своем развитом состоянии эта доктрина присутствует только в «Адхьярдхашатика-праджняпарамите» [Ruegg, 1977, p. 288].

Мощи Будды (*tathāgatadhātu*) рассматриваются здесь в качестве «зародыша» (*garbha*) будущего состояния Просветления, поскольку, являясь объектом поклонения, способствуют дальнейшему духовному совершенствованию поклоняющегося, направляя его помыслы в правильную сторону.

В качестве источника, порождающего состояние просветленности, состояние Татхагаты описывает Праджняпарамита, которую называют «Матерью Татхагат». Напомним об уже рассматривавшейся выше параллели между мощами (*шарира*) и праджняпарамитским текстом. Стоит упомянуть и о том, что Праджняпарамита в самих праджняпарамитских текстах и сочинениях виджнянавадинов (например, Дигнаги) отождествляется с Татхагатой.

В «Адхьярдхашатике» *матхагатагарбха* присутствует во всех живых существах (поскольку все они обладают природой Самантабхадры) [Adhyardhaṣatikā, 1961, p. 92]. В санскрите слово *гарбха* имеет несколько значений, в том числе «зародыш» и «лоно». Теория *матхагатагарбхи* была, в основном, сформулирована в таких основополагающих текстах, как «Татхагатагарбха-сутра», «Шрималадевисимханада-сутра», «Махапаринирвана-сутра», «Ратнаготравибхага», «Уттарантра». В «Абхисамаяламкаре» в смысле, аналогичном *матхагатагарбхе*, используется понятие *пракритистхаготра* (по определению Е. Обермиллера, «изначальный, фундаментальный элемент родословной») [Obermiller, 1932, p. 118]. Слово *готра* так же, как и *гарбха*, может означать: «зародыш», но, кроме того, и «элемент линии

духовного преемства», «род», «класс», «категорию». Как показал Д. С. Руэгг, концепции *татхагатагарбхи*, *готры* и *экаяны* («единой колесницы») формировались в тесном взаимодействии [Ruegg, 1977, p. 283–312].

Примечательно и, видимо, не случайно, что мифологемы *гарбха* и *Единое* оказываются в тесной связи в ряде гимнов «Ригведы», причем в наиболее «философских». *Единое*, которое символизирует в «Ригведе» одно из немногих зооморфных божеств с неясными функциями – Аджа Экапад (ajā ékarāḍ букв. «Одноногий Козел»; в «Ригведе» иногда обозначает солнце; ajā – «Нерожденный»), упоминается наряду с *гарбхой* и *готрой* в известном гимне-брахмодье (гимне-загадке) из I мандалы (I, 164).

Чаще всего в «Ригведе» *гарбха* относится к Агни, который понимается как «зародыш вод, зародыш деревьев, ... зародыш тех, что стоят, зародивши тех, что движутся» (gárbhaḥ sa sthātām gárbhaḥ sarāthām) [Ригведа, 1989, с. 87, 586]. Агни рассматривается как зародыш, который находится во всех существах, поскольку из всего может родиться огонь. Как небесный огонь под *гарбхой* (или *хиранья-гарбхой*) может пониматься и Солнце. В космогонических гимнах X мандалы *гарбха* понимается как основа и источник всего существующего и связывается с *Единым*:

*Этот Первый Зародыш породили воды,
в нем сошлись все боги.*

[Там], где начало Нерожденного, помещен [тот] Единый.

В нем [находят] опору все существа

tām id gárbham prathamām dadhra āpo

yātra devāḥ samāgachanta viṣve

ajāsyā nābhāṁ ādhy ékam ārpitam

yāsmiṁ viṣvāni bhuvanāni tasthuḥ (X, 82, 6).

В самом начале возник Золотой Зародыш.

Родившись, он стал Единым Повелителем всех существ.

Он утвердил Землю и это Небо,

Для какого бога совершаем обряд жертвоприношения?

hiraṇyagárbhaḥ sám avartatāgre

bhūtāsya jātāḥ éka pátir āsīt

sá dādhāra pṛthivīm dyām utémām

kāsmāi devāya haviṣā vidhema (X, 121, 1).

*Зная всего [на свете], зародыш вселенной,
рождаясь, он заполнил собой оба мира»
viçvasya ketur bhuvanasya gārbha
ā ródasī apṛmāḥ jāyamānaḥ (X, 45, 6).*

В последнем фрагменте *гарбха* относится к Агни, которому посвящен гимн, описывающий по существу важнейший для всей ведийской ритуальной культуры обряд *агнихотры* и впервые формулирующий концепцию *трех огней*.

В *агнихотре* так же, как в *ашвамедхе*, воплощена центральная идея ведийской культуры (как и любой культуры вообще) о *единстве* всего существующего. Достижение единства являлось, в конечном счете, основной целью любого ритуала и наиболее ярко отразилось в последнем стихе последнего гимна «Ригведы», посвященного Агни, «гимне Единения»:

*[Пусть будет] единым ваше намерение,
единими – ваши сердца;
Да будет единой ваша мысль,
чтобы вместе вы все легко одолели!
samāni va ākū-tiḥ
samānā hṛdayāni vaḥ
samānām astu vo māno
yáthā vaḥ susahāsati (X, 191, 4).*

В гимне X, 82 и X, 121 *гарбха* связывается с *Единым* и неотожествляемым ни с одним из известных в пантеоне «Ригведы» богом, богом *Ка* («Кто»). Неизвестный бог понадобился, поскольку только он мог символизировать целое, единую ведийскую Вселенную, воплощенную в образе («символе», «знамени» – *ketu*) Золотого Зародыша (*hiraṇyagārbha*). Впоследствии под *хираньягарбхой* стал пониматься *Брахман*. В «Атхарваведе» *Хираньягарбха* понимается как высшее, выше чего ничто не может быть названо (Атхарваведа, X, 7, 28).

Существует очень интересный текст, который проясняет ритуальную связь между *готрой* (родовым именем), *Единым* (в тексте представленным богом *Ка*) и *гарбхой*. Это довольно известный фрагмент из «Джайминия Брахманы», в котором описывается то, что происходит с человеком в загробном мире после его смерти. Там его встречают два стража, которые суть времена (*ṛtu*). Причем времена не в хронологическом, а в сакральном аспекте. Это и времена года, но и

сроки правильного совершения жертвоприношения [Семенцов, 1981, с. 87]. Вначале они, по-видимому, попадают на луну, а затем «выводят его за пределы». По смыслу текста можно понять, что имеются в виду как пределы луны, так и пределы времени [Там же]. Его подводят к солнцу, и между ними происходит диалог, который и решает всю дальнейшую судьбу покинувшего земной мир. Вот как об этом говорится в тексте:

«Они выводят его за пределы. Он приходит к этому жаром пылающему. Пришедшего [солнце] спрашивает: «Кто ты есть?» Тому, кто называется [своим собственным] именем или родовым именем, говорит так: «Хорошо, для того, кто [говорит о себе:] «Я», «мое тело», – пусть так и будет». По отношению к тому, кому достается «собственное Я», (тело) [случается вот что:] времена прибегают из того дома, где он [при жизни был домохозяином], и унося, уменьшают. Так он охватывается миром.

Поэтому следует сказать так: «Я – это Ка, ты – небо. К тебе, к солнцу, ведущему в небо, я пришел». Ведь поистине Ка – это Праджапати. Поэтому, кто знает так, – тот достигает неба (suvar-ga) (другое значение: достигает рождения в привилегированной социальной группе – su-varga); поистине к солнцу идет он.

[Солнце говорит] ему: «Кто ты есть, тот и я есть. Кто я есть, тот и ты есть. Приди сюда!» Тогда он постигает сущность совершенных добрых деяний. Его сыновья пользуются наследством, а предки [плодами] добрых деяний. У того, кто знает так – два тела, два наследства. Одно тело и всего одно наследство у того, кто не зная этого, льет в огонь, совершая жертвоприношение агнихотры (taṁ hātyarjayante | sa haitam āgacchati tapantam | taṁ hāgatam pṛcchati kas tvam asi? iti | sa yo ha nāmnā vā gotreṇa vā prabrūte taṁ hāha yas te 'yam mayy ātmābhūd eṣa te sa iti | tasmīn hātman pratipatta itavas sampalāyapadgṛhītam apakarṣanti | tasya hāhorātre lokam āpnutaḥ || tasmā u haitena prabruvīta ko 'ham asmi suvas tvam | sa tvāṁ svargyaṁ svar agām iti | ko ha vai prajāpatiḥ | atha haivaṁvid eva suvargaḥ | sa hi suvar gacchati || taṁ hāha yas tvam asi so 'ham asmi | yo 'ham asmi sa tvam asi | ehī 'ti | sa etam eva sukṛtarasam apyeti | tasya putrā dāyam upayanti pitaras sādhuḥkṛtyām | sa haivaṁvidvān dvyātmā vidīyaḥ | ekātmā haivaikadāya etad avidvān agnihotraṁ juhoti ||).

[Jaiminīya Brahmana, 1.18, 1974, p. 11].

Обратим внимание на то, что самым существенным моментом в этом диалоге является знание имени и *готры*. Фактически судьба человека зависит от того, с какой *готрой* он себя идентифицирует. В. С. Семенцов отмечает, ссылаясь на работы М. Элиаде [Eliade, 1970, p. 203, 212], что мотив спрашивания имени в загробном мире присутствует во многих мифологемах шаманского типа, и указывает на очевидную параллель с процитированным выше текстом «Джайминия Брахманы». Комментируя ситуацию с выяснением на небе имени и родовой принадлежности, он показывает, что в соответствии с кругом идей данного текста (т. е. «Джайминия Брахманы») и ритуальных текстов вообще, а также формулой «*кто так знает*» (*ya evaṃ veda* сокр. – у. е. v.), знание человеком своей родовой сущности означает, что «знающий так» превращается в содержание своего знания (в несколько другом аспекте, но об этом же писал и А. М. Пятигорский [Пятигорский, 1973, с. 216–264]), т. е. в еще одну родовую сущность, в члена рода. В. С. Семенцов убедительно доказывает, что такие представления не только существовали, но и были весьма широко распространены, ссылаясь на правило грамматики Панини, согласно которому имя потомков образуется от имени предка посредством *вриддхи* первого слога. Кроме того, это подтверждается анализом ряда древних обрядов, связанных с почитанием предков (поедание клецки или лепешки *пинда*, ритуально замещающей тело умершего предка бездетной супругой жертвователя) [Семенцов, 1981, с. 153–154].

Буддийские тексты, в которых встречаются упоминания о *готрах* шраваков, пратьекабудд и бодхисаттв, а также говорится о том, что в конечном счете существует только одна *готра* – в сущности, следуют логике и духу древней ведийской традиции. Последняя в том виде, в каком она отразилась в тексте «Джайминия Брахманы», во многих отношениях обнаруживает, как считает В. С. Семенцов, определенную близость идеологиям шаманского типа. «Ценность свидетельства «Джайминия Брахманы», – отмечает он, – состоит в том, что она дает эти учения, происходящие вероятно из магических воззрений, близких шаманизму в почти чистом виде» [Там же]. Этим, по-видимому, объясняется присутствие ярко выраженной «субстратной основы» в учении о *готре* и *гарбхе*, которая присутствует и в буддийской концепции *татхагатагарбхи*.

С теорией *татхагатагарбхи* находятся в тесной связи представления о *гарбхадхату*. В этой связи хотелось бы опять вспомнить один из фрагментов «Джайминия Брахманы» (1.17), непосредственно предшествовавший процитированному выше (1.18), в котором излагается учение о земном и небесном «чреве» (*йони*). Нельзя не отметить сходство семиотической конструкции и используемого «инструментария» (вплоть до деталей) между ведийской и буддийской традицией.

Теория дхарм была разработана сарвастивадинами таким образом, чтобы свести к минимуму значение субъектно-объектных отношений уже на этапе постановки проблемы, а не только в результате ее решения специальными средствами, которые и составляют суть доктрины. По этой причине влияние наивно-материалистических воззрений, если оно и было, тщательно «вычищалось», реинтерпретировалось в духе Учения.

Одним из таких способов было исключение из теории ощущений рассмотрения стадии генезиса сенсорного процесса со всей ее психофизической и психофизиологической проблематикой. Это также вроде бы означало исключение самой возможности постановки проблемы сенсорной деятельности, а, следовательно, и проблемы активности субъекта на уровне сенсорного процесса. В действительности, эта проблема осознавалась, но была реинтерпретирована и решалась в русле совершенствования психотехнической религиозной практики субъекта как переход на более высокие уровни сознания и в нем более чистые сферы существования. Характерно, что «чистота» сферы существования обуславливается в Абхидхарме количеством классов элементов, прежде всего наличием или отсутствием соответствующих чувственных объектов. Соответственно и сферы существования (*dhātu*) по мере своего возвышения называются *кама-дхату*, *рупа-дхату*, *арупа-дхату*.

«Абхидхармакоша» устанавливает совершенно четкую связь между *рупа-скандхой* и «сферами существования» – чем меньше *рупа-дхарм* можно обнаружить при анализе индивидуального континуума (*сантаны*), тем более высокой «сферы существования» соответствует сознание совершенствующего индивида, тем меньше степень «морального загрязнения». Собственно «моральное загрязнение» и является главным препятствием на пути совершенствования. Вместе с тем, если связь между *рупой* («чувственным») и «сферами существо-

вания» определяется явно («чувственный мир определяется чувственными качествами материи»), то связь с загрязнением не так очевидна.

Согласно «Абхидхармакоше», все *рупа-дхармы* входят в группу «причинно-обусловленных» (*санскрита*) дхарм. Все «причинно-обусловленные» дхармы за исключением «истины пути» (*марга-самья*) являются, как говорит Васубандху, *сасрава* [Васубандху, 1990, с. 46].

Что же такое *сасрава* (или *асрава*)? Из контекста ясно, что это как-то связано с «загрязнением». Вместе с тем *сасрава*, или *асрава*, не равносильно *клеша* (аффекты, моральное загрязнение), хотя в некоторых текстах их употребляют почти синонимично. Хорошим примером их неравнозначности служит то, что *клеша* во всех случаях рассматривается как препятствие к освобождению, в то время как *сасрава* может быть даже «истиной пути», которая, конечно, не может служить препятствием. Здесь мы, правда, сталкиваемся с противоречием. В одном месте Васубандху утверждает, что «истина пути» не входит в состав *сасрава-дхарм*, в другом говорит о «загрязненной мудрости, обусловленной слушанием [Учения], размышлением и медитативным сосредоточением» [Васубандху, 1990, с. 45].

Возникает резонный вопрос: что же «загрязняющего» может быть в «слушании Учения», «размышлении над ним» и «медитативном сосредоточении» при том, что само Учение, т. е. «истина пути» является «незагрязненной» (*анасрава*)? И, наконец, откуда же берутся эти аффекты, что является их причиной? Именно ответ на последний вопрос и позволит точно определить значение слов «*сасрава/асрава*».

Нужно указать, что в понимании смысла этого важнейшего и ключевого для всей буддийской философии термина и его этимологии между буддологами отсутствует какое-либо согласие. Так, И. Хорнер переводит *āsava* как *cankers* («язвы») [The collection..., 1957, p. 160], Э. Ламотт – как *vices* («пороки») [Lamotte, 1974, p. 91], Э. Конзе – как *outflows* («истечения») [Conze, 1967, p. 115]. В. Н. Топоров, отмечая, что «термин асава (*āsava*) довольно трудно переводим», считает, что «скорее всего его следует передать как греховное желание, заблуждение» [Дхаммапада, 1960, с. 122]. У О. О. Розенберга *сасрава* – «связанное с волнением (дхарм)», *анасрава* – «без волнения» [Розенберг, 1991, с. 122]. Ю. Н. Рерих переводит *асрава* (тиб. *Zag pa*) как «1) непрерывный поток нечистоты (осквернения, омрачения), нечистота, осквернение, греховность; 2) несчастье, беда, горе;

3) перен. тело (человека)», *анасрава* (тиб. *zag pa med pa*) – соответственно: «свободный от скверны, нечистоты, греховности» [Рерих, 1986, с. 130–131].

«Краткий тибетско-русский словарь» дает следующие значения для *zag pa*: «порочность, греховность; нечистый, грязный, оскверненный» [Семичов, 1963, с. 440]. «Тибетско-русский словарь» Я. Шмидта переводит *zag pa* как «следствие поступков», «недостаток, бедность», «гибель», «разорение», «несчастье», «грех» [Шмидт, 1843, с. 501]. Наиболее известные тибетско-английские словари (Ешке и Даса) помещают практически одинаковые статьи для *zag pa* (*āsrava*): *misery* («страдание, нищета»), *affliction* («недуг, несчастье»), *sorrow* («печаль») [Jāshke, 1881, p. 485]. Для *zag pa med pa* (*anāsrava*) С. Дас указывает: «that does not flow out» («то, что не истекает») [Das, 1983, p. 1089]. «Тибетско-английский словарь буддийской терминологии» Т. Ригзина сообщает только одно значение для *zag pa* – «contamination» («загрязнение») [Rigzin, 1986, p. 359]. У В. К. Шохина *асава* – «мучение» [Шохин, 1994, с. 113].

Привлекает внимание обращение некоторых авторов к буквальному смыслу слова *āsrava* – «истечение» и попытка найти этимологическое объяснение термину. Вот интерпретация В. Г. Лысенко: «...Важнейшая категория отрицательных психических свойств – асава (букв.: «притекание; экстракт листьев и цветов, обладающий токсическими свойствами») – включала в себя все, что «отравляет» ум, привязывает его к земным вещам, не позволяя подняться к более возвышенным сферам» [Лысенко, 1994, с. 171].

В. И. Рудой переводит *асрава* и *анасрава* соответственно: «с притоком аффективности» и «без притока» [Васубандху, 1990, с. 46]. Такое понимание, как он считает, связано с традицией, идущей от джайнизма, где *асрава* обозначает приток «кармической» материи, притягиваемый душой (*джива*) и формирующий затем кармическое тело. В. И. Рудой полагает, что «сходное представление» было характерно и для архаического буддизма, где словом *āsrava* обозначалось «вытекание страстей» (пал.: *kilesa*), существующих в сознании «непросветленного индивида и соединение их с объектами внешнего мира» [Васубандху, 1990, с. 112].

Как можно видеть из приведенных выше переводов, уяснить сущность процесса, описываемого с использованием понятий *асрава*

и *анасрава*, довольно трудно. Прежде всего непонятно: в каком направлении все эти «истечения» и «притоки» текут? В «сознание» или же из него? Если же *асрава* являются одной из разновидностей *клеша*, т. е. «морального загрязнения», то совершенно непонятно, почему эти «моральные загрязнения», «аффекты» должны «течь»? В свое время Герберт Гюнтер назвал перевод Э. Конзе *анасрава* и *сасрава*: «без истечений» и с «истечениями» – нелепостью. «Ничто в буддийских текстах не указывает на то, – пишет он, – что эти якобы «истечения» являются газом, жидкостью или чем-то в этом роде, контекст делает исчерпывающе ясным то, что эти выражения касаются факторов, вызывающих эмоциональные реакции» [Guenther, 1977, p. 114].

Очевидно, первоначальное значение слова *асрава* и его употребление в качестве теоретического понятия явно относятся к какому-то очень раннему времени и буквальный смысл «истечения» уже не соответствовал содержанию, вкладываемому в него буддийскими авторами. Можно согласиться с В. И. Рудым, что «такое понимание термина *āśrava* ..., непосредственно связанное с этимологией слова, восходит к добуддийскому периоду индийского психологического умозрения» [Васубандху, 1990, с. 112].

Обратим внимание на то, что *асрава* в буддийских текстах обычно является объектом, подверженным и подвергающимся «разрушению», «истощению», и в этом смысле имеет определенное сходство с «*рупой*», которая, как известно, описывается как «то, что разбивается».

Если обратиться непосредственно к этимологии, то выясняется, что *āśrava* происходит от корня -*ṅi-* «идти, передвигаться, испытывать, разбиваться, звучать, вопить». С ним тесно связаны другие корни и производные слова, выражающие стремительное движение, разрушение, течение, воспроизведение различных шумов и звуков. Например, -*gas-* «рычать, шуметь, петь»; -*gasa-* «жидкость, вода», «язык» (как орган вкуса), «чувство», «склонность», «эмоция, аффект»; *gasana* «рычание», «крик», «звучание», «вкус», «ощущение», «орган чувств»; *getas* «струя, поток, сперма»; *srotas* «поток», «река», «течение» (воды), «отверстие в теле человека (в том числе глаза, уши, рот, нос)»; *gūra* «внешний вид», «форма».

Бросается в глаза обилие слов, или прямо означающих органы чувств, или тесно связанных с процессами перцепции. По-видимому, это не случайно. Греческое *ἀπόρροια* («истечения»), являющееся пол-

ным семантическим и морфологическим аналогом āsrava, хорошо известно из текстов Демокрита, Эмпедокла, Платона, Эпикура, где оно является ключевым понятием теории ощущений и восприятия. Но связь представлений об «истечениях», исходящих от предметов и деятельности органов чувств, можно найти не только у упомянутых античных авторов, она наличествовала уже в самом языке задолго до них (ионийское *ἀπορέω* «смотреть», «взирать»). То же и в санскрите, где āsrava означает не только «истечение», «язву», «недуг», но и «органы чувств» [Кочергина, 1987, с. 106]. На это значение слова āsrava до сих пор не обращалось должного внимания исследователей, хотя оно указывается как основное во всех китайских словарях. В «Фо сюэ да цы дзянь», где *асрава* традиционно отождествляется с *клеша*, прямо указывается, что они проникают извне через органы чувств: «...*сань цзе чжи ю цин, ю янь эр дэн лю гуан мэнь, жи е лю чжу лоу се фань пао эр бу чжи, гу мин лоу*» (... Три мира обладают аффектами, проникающими через глаза, уши, «шесть язвенных проходов» (т. е. через органы чувств); день и ночь текут, просачиваясь, клеши, не переставая. Поэтому [их и] называют «истечениями») [Фо сюэ..., 1984, с. 1248]. В «Большом китайско-русском словаре» одно из значений пероглифа «лоу» (6610) с пометой «будд. (санскр. āsrava)» раскрывается так: «проникающее через органы чувств, отравляющее влияние внешнего мира» [Большой китайско-русский..., 1984, т. 3, с. 315].

Ясно, что то, что «проникает через органы чувств», т. е., как бы сейчас сказали, «информация о внешнем мире» – это и есть то, что обозначается *асрава*. И это, кстати, то, что обозначается словом *рупа* («внешний вид», «форма»). Нужно отметить, что термин *асрава* играл весьма важную роль и в теоретических построениях джайнистов, в частности, в их концепции *кармы*.

Карма в джайнизме в отличие от всех других религиозно-философских учений древней Индии, где она рассматривалась прежде всего как морально-этическое деяние, понимается как разновидность особого вещества, которое способно «притекать» (*асрава*) в душу (*джива*) и, присоединяясь к ней, после определенного периода «сохранения» начинает определять ее состояние. (Приблизительно такое определение слову āsrava со ссылкой на «Сарвадаршана-самграху» дано в санскритско-английском словаре М. Моньер-Вильямса [Monier-Williams, 1995, p. 162]). «Притекание *кармы*» обусловлено дея-

тельностью индивида. «Благая деятельность вызывает «притекание» (*асрава*) благих *карм*, неблагая – «неблагих», – утверждает «Таттвартха-адхигама-сутра» [Терентьев, Шохин, 1994, с. 349]. Но «кроме того, притекание кармы объясняется неконтролируемыми ощущениями от пяти органов чувств...» [Там же]. Джайнисты выделяют 97 видов *кармы* и соответственно «притеканий». Кроме «неблагих» *асрав*, существовали и «благие», в отличие от буддизма, где остались только неблагие, которые почти слились с *клешами*.

Религиозная практика джайнистов предусматривала достижение полной «остановки» (*санвара*) притекания кармического вещества к *дживе*, а также его «разрушения», «уничтожения» (*нирджара*). Теперь становится ясен смысл применения по отношению к буддийским *асрава* термина «разрушения», «истощения» (*кишина, кишайа*). Понятно и почему возможно употребление термина *сасрава* по отношению к *шрута-чинта-бхаванамайи-праджни* – «состоянию сознания, обусловленного слушанием Учения, размышлением над ним и медитативным сосредоточением». Эта *праджня* является относительной (и загрязненной), поскольку возникла под влиянием «слушания», т. е. сенсорного процесса. В строгом смысле, «загрязнение» – несоответствующий перевод в данном случае для *сасрава*.

«Абхидхармакоша» выделяет «разобшение [с аффективными дхармами]» через «уничтожение [их существования посредством] знания» [Васубандху, 1990, с. 47] и «посредством абсолютного препятствия для их возникновения» [Там же, с. 48]. Васубандху пишет, что последнее достигается «из-за неполноты условий... Когда орган зрения и разум сосредоточены на одном объекте, то все остальные цвета – формы, звуки, запахи, вкусы и осязаемое, которые переходят [из настоящего] в прошедшее, не могут вновь стать объектами пяти видов [чувственного] сознания, ибо оно (сознание) не воспринимает прошлые объекты» [Там же].

Здесь, очевидно, методом «борьбы» с *асрава* и *рупа* становится медитативное сосредоточение. Причем важным фактором является и объект медитации. Ясно, что в том случае, когда объектом медитации становится *шунья* (пустота), возможность доступа в сознание каких-либо образов, формируемых в процессе перцепции, исключается радикально.

Определенное сходство в теоретических и практических методах буддизма и джайнизма не означало того, что первые заимствовали у последних, хотя представления джайнистов об «истечениях» выглядят древнее, сохранившими более значительную долю наивного натурализма, чем «асравы» буддистов. Скорее у тех и других был какой-то общий древний источник, который вряд ли поддается реконструкции в наше время.

По-видимому, в теории кармы джайнистов нашла свое отражение вера древних людей в то, что душа человека подвержена воздействиям извне (вера в магию, колдунов). Соответственно один из главных методов религиозной практики и личного совершенствования – прекращение доступа всякого влияния из внешнего мира (отсюда суровый аскетизм джайнских подвижников, строгое отшельничество). Возможно, для того чтобы предохранить душу от опасного внешнего воздействия в момент ее перехода из тела после смерти, у некоторых народов распространен обычай закрывать умершему его органы чувств. Иногда не ограничиваются накладыванием монет или золотых пластин на глаза, но тщательно забинтовывают всю голову. Можно предположить, что такую же предохраняющую функцию выполняли и посмертные маски, накладываемые на лицо покойного. К. М. Герасимова отмечает в этой связи: «По представлениям народов Индии и Тибета, семь отверстий головы – это пути проникновения, входные отверстия, через которые злые духи стремятся войти в тело, поэтому они имеют склонность витать вокруг головы» [Герасимова, 1989, с. 131]. И далее: «Мы не согласны с толкованием значения масок только как средства «незрячести и незримости шамана» для сосредоточенности во время камлания. Эти маски, как и глазная повязка, – глаза и лицо для другого мира, защищающие шамана в борьбе со злыми духами и дающие ему способность видеть дороги загробного мира, которые не видят живые люди. Аналогичное происхождение и назначение имеют глазные маски черных шелковых нитей у тибетских тантристов-магов, которыми они закрывают глаза во время обрядов призывания и заклинания злых духов» [Там же, с. 133]. Здесь можно вспомнить слова из гимна «Ригведы» (5.15.11), представляющие молитвенное обращение умирающего: «Золотым диском покрыто лицо действительного. Ты, Пушан, открой его мне, чтущему действи-

тельное (satya-dharmāya), чтобы я мог его увидеть». Этот гимн цитируется в «Брихадараньяке»-, «Майтри»- и «Иша»-упанишадах.

Со временем понятие «загрязнения», «осквернения» все больше переходит из сферы ритуально-обрядной в область морально-этическую, а затем в сферу эпистемологии. Соответственно все меньшее значение имеют внешние факторы и все большее – внутренние. В буддизме уже на самых ранних этапах возникновения доктрины этическое преобладало над ритуальным¹¹

1.3. Проблема понимания и истолкования в ранней Махаяне

Когда мы говорим о ранней Махаяне, то всегда подспудно возникает вопрос о ее отношении к предшествующему периоду. Выше уже цитировалась точка зрения китайского исследователя Гуан Сина о том, что содержательно как ранние абхидхармисты, так и ранние махаянисты развивали одни и те же идеи раннего буддизма, но различались по методам и литературной форме. Абхидхарма – это не столько предшествующий Махаяне тип философствования, сколько просто другой тип. Поэтому говорить следует о некотором первоначальном наборе исходных принципов, которые и представляют базовую доктрину буддизма. В определенном смысле, как отмечает В. И. Рудой, преимущественной установкой этого раннего буддизма была именно герменевтическая, истолковательная установка [Рудой, 1991, с. 21]. Это объяснялось стремлением буддистов сохранять преемственность традиций индийского философствования, не утрачивая своей самобытности.

Ранний буддизм выдвинул два фундаментальных теоретических положения, сразу выделивших его среди других философских направлений древней Индии: теорию *дхарм* и концепцию *пратитьясамутпады*. Отрицая существование особой духовной субстанции (*Атман* старых брахманических систем), буддисты предприняли попытку решить проблему индивидуальной субъективности, опираясь на методологию феноменологизма. Неразрывно соединив психофизическую модальность с ее атомизированной метрикой, они получили в результате понятие «*дхарма*», в котором качественная определенность непосредственно обретала онтологический статус, не нуждаясь в помощи какой-либо дополнительной категории.

Если в теории дхарм единицей психического анализа служил минимально возможный в интроспекции объем ощущения и восприятия, то в концепции *пратитьясамутпады* мерой являлся полный жизненный цикл, разделенный на двенадцать *нидан*, или *бхаванг*, на протяжении которого формируется то, что может быть обозначено как *личность* или как то, что охватывается объемом индивидуальной памяти.

Разработка Шакьямуни концепции *пратитьясамутпады* имела выдающееся значение для развития индийской теоретической мысли и мировой философии в целом. Она явилась тем четко фиксированным переломным моментом в истории развития индийской философии, аналога которому не обнаруживается в Европе, когда, как указывает Рис-Дэвис, был ясно осознан, сформулирован и представлен миру закон всеобщей причинности [Rhys Davids, 1899, p. 45–47]. Именно конкретика непосредственно обнаруживаемых в индивидуальном опыте состояний была главным объектом теоретических и практических усилий ранних буддистов-абхидхармистов.

Если речь шла о дхармах, то под выражением «*все дхармы*» подразумевалось не какое-то определенное количество всех мыслимых элементов, а вполне конкретный список классифицированных определенным образом дхарм, который заучивался, осмыслялся, «вращался в сознании». Вне такой классификации, в которой каждая дхарма обладала своим признаком (*свалакшана*), своим наименованием, само понятие «дхарма» как таковое теряло смысл, становилось «пустым». На это обстоятельство и обратили внимание создатели сутр Праджняпарамиты.

Если для абхидхармистов реальность представляла собой непрерывный поток мгновенных состояний-дхарм, и «истинное видение этой реальности» (*ятхабхутам*) означало обретение мудрости (*праджня*), то пражняпарамитисты пришли к выводу, что не существует непосредственного знания о дхармах. Все, что мы узнаем о дхармах, является уже продуктом ментального конструирования (*викальпа*), и, следовательно, «собственный признак» дхармы целиком совпадает с ее именем.

Ничем, кроме названий, дхармы друг от друга не отличаются, являясь не более, чем поименованным объектом познания (*джнея*), т. е. продуктом самого ума. Никакой «собственной сущности» у дхарм не остается. Иначе можно сказать, что их *свабхава* пуста (*шунья*).

Праджня в *Праджняпарамите* достигается не «вращением в сознании» списка дхарм, их классификаций по группам (*скандхам*), источникам сознания (*аятанам*) и классам элементов (*дхату*), а именно в результате осознания их пустоты. В древнейшей *праджняпарамитской* сутре «*Ратна-гуна-самчая-гатха*» об этом говорится так:

Все дхармы нестабильны, «блуждают без дома», несхватываемы [сознанием] «[Понятия]: «рупа-», «самджня-», также «ведана-», «четана-» и «виджняна-скандха», употребляются [теми, кто] рассматривает их [поверхностно], без мудрости. Эти скандхи пусты в восприятии бодхисаттвы, используются как знак нерождения, непривязанности» [Rgs. I; 9].

Авторами сутры высказывается очень интересная мысль, имеющая большое значение для дальнейшего развития философии буддизма: если наименование скандх (и дхарм) чисто условно и не имеет никакого отношения к той сущности, которая им приписывалась или «примысливалась», то что же они в действительности обозначают, какая реальность стоит за ними? Единственная реальность, которая за ними обнаруживается, – это пустота, которая не рождается и к которой невозможно «привязаться».

«Ни рупа-ведана, ни самджня, ни четана, ни виджняна-скандха не прибывают – они «бездомны».

Пребывая в неуклонной твердой мудрости, он [бодхисаттва] обладает мыслью о невозникновении, остается верным самадхи «спокойствию».

Успокоив себя, пребывает бодхисаттва, собственную сущностную природу дхарм постигая. У него не возникает сосредоточения на мысли о «Я».

Так практикует [бодхисаттва] пребывающую праджню Сугаты и даже не ставит вопроса: «Где пребывают дхармы?» «Пребывая, не прибывают», – [так он их] постигает.

Такова высокой Праджняпарамиты стезя.

Так они [дхармы] не существуют, таковы эти несуществующие.

Наивные люди придают форму несуществующему, реализуя «знания».

«Существование» и «несуществование» – обе эти дхармы нереальны.

Так продвигается в постижении бодхисаттва.

[Они] подобны иллюзии, «майе», – так он познает пять скандх.

Иллюзорны и любые другие скандхи.

Практика успокоения свободна от восприятия многообразия (списка дхарм. – С. Л.)...» [Rgs. I, 10–14].

В концепции абхидхармистов представление о мгновенно проявляющихся дхармах и само ключевое понятие «возникновение» (*самудая*) немислимы вне категорий: прошедшее (*атита*), будущее (*анагата*) и настоящее (*пратьюпанна*) – «три периода времени», как еще иногда называют.

«Бодхисаттва не знает ни прошлого, ни настоящего, ни будущего, – утверждает «Ратна-гуна-самчая-гатха», – три периода времени чисты, кто чист, тот свободен от условий, беспрепятствен...» [Rgs. I, 23].

Анализ Абхидхармы исследовал поток психофизических состояний, объединенных индивидуальным сознанием. Целью этого анализа было опровержение существования индивидуального «Я», субстанциональной души (*атмана*). Другие сознания из этого анализа совершенно «выпадали», и очень остро вставала проблема интерперсональности, которая в рамках классической Абхидхармы не решалась. Праджняпарамитисты первыми поняли, что одним знанием страдания не победить, необходимо еще и сострадание (*каруна*), которое может быть действенным только в том случае, если оно в свою очередь не порождает ложных концепций о существах, являющихся объектами этого сострадания.

«Время любого периода ведает бодхисаттва.

Таким образом, практикуя: не производя, отражает, великое порождает сострадание и невосприятие «существа».

Такова высокой Праджняпарамиты стезя.

Как только [появляется] восприятие «существа», оно производит восприятие страдания.

Из страдания сделан этот мир, ради [страдания] сделан.

Тот, кто представляет бодхисаттва, как существо, обладающее самостью «Я», – не на стезе высокой Праджняпарамиты.

Там, где [обнаруживают] «Я», там следует мудро видеть всех живых существ.

А где живые существа, там следует осознать все дхармы.

Нерождение и рождение – не различаются.

Такова высокой Праджняпарамиты стезя.

Сколь бы большими ни были миры, [в сутрах они] объявляются именами дхарм, оставляя после себя все рожденное прошедшим.

Бессмертные некоторые полагают наивысшим, но ведь ничего дальше нет!

Этот смысл праджни называют запредельным.

Таким образом практикуя, не колеблется бодхисаттва.

Следует познать вместе пребывающие метод и праджню: полнотью познанное доказательство реально несуществующей собственной природы дхарм.

Такова высокой Праджняпарамиты стезя» [Rgs. I, 24–28].

Так же, как и дхарма, существо (саттва) является лишь номинальной сущностью, которая не может реально «возникать». В «Ратна-гуна-самчая-гатха» сказано:

«Если, пребывая столько кальп, сколько песчинок в Ганге, этот Учитель (т. е. Будда. – С. Л.) будет повторять слово «существо», [будут ли от этого] существа появляться? Как смогут возникнуть [они], изначально чистые?..» [Rgs. II, 12].

В «Аштасахасрика-праджняпарамита-сутре» этой гатхе соответствует следующий фрагмент:

«Субхути: Как ты думаешь, Каушика (т. е. царь богов Шакра. – С. Л.), означает ли слово «существо» (саттва) какую-либо действительную сущность (дхарма)?

Шакра: Это слово не означает никакой действительной сущности, это слово «существо» добавляется как что-то случайное, не основанное на действительном факте.

Субхути: Как ты думаешь, Каушика, выявлено ли в этой Праджняпарамите какое-либо существо?

Шакра: Нет, достопочтенный Субхути.

Субхути: Так как нет ни одного выявленного существа, то не существует бесконечного числа существ. Если Татхагата (Будда. – С. Л.), пребывая на протяжении столькох кальп, сколько песчинок в Ганге, произносил бы: «Существо, существо... – могло бы таким образом какое-либо существо быть произведено или прекращено (спасено)?

Шакра: Нет, святой Субхути. И почему? Потому что существо совершенно чисто с самого начала» [Aṣṭasāhasrikā, 1960, с. 47].

Объявляя проблему множественности и многообразия дхарм или существ надуманной и пустой, создатели сутр Праджняпарамиты открыли путь к решению целого ряда как практических, так и теоретических задач. Разумеется, не только «дхарма» или «саттва», но и любой объект ментального конструирования, объявлялись в Праджняпарамите пустой номинальной сущностью, в том числе и *ниданы пратитьясамутпады*.

«Нет неведения (т. е. первой ниданы. – С. Л.), нет прекращения неведения... (пропуск подразумевает остальные ниданы, вплоть до последней. – С. Л.), нет старости и смерти, нет прекращения старости и смерти», – отмечается в «Праджняпарамита-хридая-сутре».

В «Ратна-гуна-самчая-гатхе» *праитьясамутпада* (теория взаимозависимого возникновения) понимается как невозникновение:

«Через пратитьясамутпаду как «невозникновение» – эту вечную праджня – постигает бодхисаттва, подобно солнцу, которое [даже] скрытое облаками свободно распространяет свои лучи.

Сбрасывающий покровы с видьи – становится Самосущим».

[Rgs. I, 7].

Для того чтобы лучше понять смысл гатхи, следует уточнить, что в некоторых местах тибетского перевода «Ратна-гуна-самчая-гатхи» (гл. 1; 14) *видья* встречается в значении «существование» (тиб. *йод*). На правомерность такого прочтения текста указывает, на наш взгляд, употребление в этом же предложении термина «*сваямбху*» (Самосущий), служащего постоянным эпитетом для Брахмы, бога-прародителя, источника всякого существования в брахманистской космологии, но в данном контексте означающего Будду (в более позднее время обычно *Пратьекабудду*).

Сбрасывание покровов с существования равносильно знанию (*видья*) его пустоты. Окутанная покрывами *видья* сравнивается со скрытым облаками солнцем. Сравнение не случайное, учитывая этимологическую близость солнца (*сурья*) и пустоты (*шунья*). Во всех древних мифологических системах солнце выступает как великая порождающая сила, причина возникновения. *Пратитьясамутпада* же отождествляется с невозникновением. Диалектика возникновения и невозникновения являет собой сущность *праджня*, о которой идет речь. Ее истинный смысл доступен не всем, для многих он затемнен «облаками» приблизительных, неточных знаний, лишь подводящих к

постижению подлинной истины. Под «облаками» подразумевается теории *сарвастивадинов* и *тхеравадинов*. Эти идеи Праджняпарамиты были подхвачены и развиты Нагарджуной и другими мадхьямиками.

В своих работах, в том числе в «Юктишаштике» (Доказательства в шестидесяти строфах), «Шуньятасаптати» (О пустоте в семидесяти строфах) и «Вьявахарасиддхи» (Доказательство [с использованием] условных определений), Нагарджуна доказывает, что правильное понимание учения о *пратитьясамутпаде* ведет к отказу от признания как «существования», так и «не-существования». В подтверждение в «Юктишаштике» приводится следующая аргументация:

1. Если допустить, что вещи субстанциональны, то тогда несубстанциональность становится равносильной освобождению (*вимокше*). Но утверждение о несущностном характере *вимокши* (т. е. конечной цели религиозной практики в любой древнеиндийской школе, а не только буддизме) противоречит *Дхарме* (в частности, Благородным Истинам о Прекращении страдания и Пути прекращения страдания). Ведь если, рассуждая согласно логике Нагарджуны, считать, что все дхармы сущностны (т. е. вечны), тогда вечно и непобедимо страдание, ибо волнение этих дхарм неостановимо. Но освобождение Будды Шакьямуни – факт эмпирический, а не просто теоретическое утверждение. Как эмпирический факт он доступен верификации, и поэтому не может отвергаться. Следовательно, на этом основании отвергаются утверждения как о субстанциональности так и о несубстанциональности.

2. Если предположить, что вещи несубстанциональны, то тогда возникновение, разрушение и угашение (*ниродха*) иллюзорны. Об иллюзорном же образе нельзя сказать, что он существует или не существует. В качестве примера Нагарджуна предлагает рассмотреть случай с отражением луны в воде. О луне, отраженной в воде, нельзя сказать, что она истинна. Но в то же время нельзя сказать, что Луна вообще не существует в реальности. Все вещи, доказывает Нагарджуна, следует рассматривать как такое «отражение». Значит, любые утверждения не могут претендовать на абсолютную истинность, в лучшем случае они условны и только намекают на действительную реальность, подводят к ней. Все абхидхармистские теории, по Нагарджуне, содержат только такую относительную истину. Они не ложны в

буквальном смысле слова, но и не отражают высшего понимания сути вещей. Различие Абхидхармы и Праджняпарамиты – это различие между разными уровнями понимания, разными мировоззренческими подходами.

Для того чтобы устранить кажущееся (с точки зрения мадхьямиков) противоречие между двумя уровнями знания (*лаукика* и *локутара*), между различными мировоззренческими установками в едином буддийском учении, между «плюрализмом» Абхидхармы и «монизмом» Праджняпарамиты, Нагарджуна, опираясь на идеи, содержащиеся уже в самих праджняпарамитских сутрах, разработал учение о двух истинах (*самврити-сатья* и *парамартха-сатья*). Согласно Буддону, Нагарджуна написал специальную работу под названием «Вьявахарасиддхи», для того чтобы показать, что «хотя в высшем смысле (*парамартхах*) и не существует собственной сущности (*свабхава*), с точки зрения относительной истины (*самврититах*), мирская условность, конвенциональность (*лаукика-вьявахара*), оправдана» [Bu ston, I, p. 670]. От «Вьявахарасиддхи» до нас дошло лишь шесть фрагментов. Но и на основании того, что сохранилось, можно судить, что Нагарджуна, хотя и считал учение Абхидхармы (в частности, ее трактовку двенадцатичленной пратитьясамутпады) условным, относительным в смысле истинности, тем не менее признавал его необходимым для постижения *парамартха-сатья* (которая и есть Праджняпарамита). Непосредственно же *парамартха-сатья* постигается как *шунья*. В «Юктишаштике» об этом сказано так:

«Начиная, [учитель] должен сказать своему ищущему истину [ученику], что «все существует». Позже, [ученику], который уже постиг смысл и свободен от привязанности, [он должен сказать]: «Все вещи пусты» (с. 30, 2 б).

Парамартха-сатью не следует понимать как некий всеобщий принцип. Она постигается как вполне конкретное состояние индивидуальной психики, обусловленное всем ее наличным составом и поэтому не сводимое к одной лишь вербальной форме. В этом одна из причин, почему она невыразима. «Данное положение философии мадхьямики, – уточняет В. И. Рудой, – не следует никоим образом рассматривать как иррациональное либо мистическое. Оно основано на глубоком осмыслении того факта, что психические состояния не могут транслироваться от индивида к индивиду» [Рудой, 1990, с. 34].

Интересно, что упоминание о нагарджуновой теории «двух истин» можно встретить в известной сатирической пьесе «Маттавила-са» (Забавы пьяниц), приписываемой перу Махендравикрамавармана, царя из династии Паллавов, жившего в VII в. в Канчи.

В «Шуньятасаптати», в XXVI главе «Муламадхьямика-карик», в «Пратитьясамутпада-хридая-кариках» и в некоторых других своих работах Нагарджуна излагает одну из основных концепций Мадхьямики, которая, опираясь на категорию *шуньяты*, переосмысливает центральное положение буддийской доктрины – теорию взаимозависимого возникновения – *пратитьясамутпады*. Эта концепция утверждает, что поскольку в мире нет ничего существующего в силу наличия собственной сущности (*свабхавы*), то все лишнее *свабхавы* – пусто. Нагарджуна рассматривает это положение на примере разбора двенадцатичленной формулы пратитьясамутпады. В «Шуньятасаптати» он утверждает, что «двенадцать причинно-обусловленно возникающих членов [*пратитьясамутпады*. – С. Л.], результат которых является страдание – нерождены». И далее следует очень характерное замечание, сразу указывающее на принципиальное различие между Сарваствивадой и Мадхьямикой, на осознание последней *проблемы интерперсональности* и потенциальной готовности предложить свое решение – «их существование [т. е. существование бхаванг пратитьясамутпады. – С. Л.] невозможно ни в одном уме, ни во многих» (Шуньятасаптати, 8).

Поскольку оказываются «сняты» не только те дихотомии, которые обычно ассоциируются с представлениями о личности (*пудгала*), но и те, которые могут возникнуть на уровне рассмотрения психических состояний и процессов, заменяющих в концепции пратитьясамутпады и теории дхарм традиционное «Я», Нагарджуна полагает логичным «снять» и другие дихотомии, связанные с этими двумя важнейшими буддийскими концепциями:

*Нет вечного, нет не вечного, нет «не-Я», нет «Я»,
нет загрязнения, нет чистоты, нет страдания.*

*По этой причине неправильные концепции [о природе вещей]
– не существуют.*

[*Āṣṣyatāsaptati*, 9].

Но раз так, – рассуждает автор трактата, – «вследствие этого, нет неведения, опирающегося на неправильные концепции». Поэтому и

следующий, обусловленный им член пратитьясамутпады (*санскары*), не возникает. «Так же и в отношении оставшихся причинно обусловленных элементов» (*Ācūnyatāsaptati*, 10). Нагарджуна ставит вопрос: «Как может то, что неопределенно само по себе [в своей собственной сущности], порождать других?» (12) и тут же приводит пример ложного вывода о причинно-следственных отношениях: «Удовольствие и боль, причиняемые объектом во сне, не [означают] наличия этого объекта» (14). Следовательно, наши представления о причинно-следственных связях – не самое надежное основание для вывода о действительных отношениях в мире.

Излагая свою концепцию, Нагарджуна полемизирует с точкой зрения вайбхашиков. Его оппонент выдвигает следующее возражение: «Если вещи не существуют по своей природе, тогда низшее, среднее и высшее и все многообразие мира не могут быть установлены даже через причину» (15). В своем ответе Нагарджуна обыгрывает противоречивость понятий «собственная сущность» и «причинная обусловленность»:

*Если «собственная сущность» была установлена –
причинно обусловленные вещи не могут появляться.
Если они были не обусловлены –
как могла «собственная сущность» быть утрачена?
Подлинная сущность также не исчезает.
Как может несуществование иметь
«собственную сущность» (rang dngos, svabhāva),
«другую сущность» (gzhan dngos, anyabhāva),
или «не-сущность» (dngos med, abhāva)?
Следовательно, «собственная сущность»,
«другая сущность» и «не-сущность»
появляются из-за ложных концепций.*

[*Ācūnyatāsaptati*, 16–17].

Отрицание существования «собственной сущности» (*svabhāva*) подрывало в корне одно из основных доктринальных положений Сарвастивады, поскольку, как мы помним, центральное понятие «дхарма» определяется как «имеющее свою собственную природу». Не случайно, во всех основных трактатах Нагарджуны его оппонент-вайбхашик пытается оспорить прежде всего именно этот вывод Мадхьямики. В

«Шуньятасаптати» сарвастивадин выдвигает следующий аргумент: «Если вещи были пусты, «возникновение» и «прекращение» не могут происходить. Что есть пустота собственной сущности: как она возникает и как исчезает?» (18). Ответ Нагарджуны можно считать образцом диалектико-логического вывода:

«Сущность» и «не-сущность» не одновременны.

Без «не-сущности» нет «сущности».

«Сущность» и «не-сущность» должны всегда быть.

Нет «сущности», независимой от «не-сущности».

Без «сущности» нет «не-сущности».

Она не возникает ни сама из себя, ни из чего-то другого.

Также и с «сущностью» – эта «сущность» не существует.

*Таким образом, нет «сущности» и, следовательно,
нет «не-сущности».*

[Cūṇyatāsaptati, 19–20].

Поскольку продолжать спор, используя логические доводы, противник оказывается не в состоянии, и это выводит его из равновесия, он прибегает к самому сильному средству – обвиняет мадхьямика в отходе от основных доктринальных принципов буддизма, т. е. практически в «небуддизме»:

*Учение Будды о пути имеет намерение показать
«возникновение» и «исчезновение», а не шуньяту!*

[Cūṇyatāsaptati, 23].

Интересно, что противник Нагарджуны использует для обозначения «возникновения» и «исчезновения» не samudaya (kun 'byung) и nirodha ('gag pa), т. е. знаковые термины, маркирующие *благородные истины о возникновении и исчезновении страдания*, что было бы логично, поскольку все-таки речь идет о *пути Будды*, а jāti (skye ba) и vināṣa ('jig pa), словах, используемых чаще по отношению к процессам рождения и гибели (смерти) живого существа, к ситуации появления и ухода из этого суетного мира. Ассоциации с *благородными истинами Будды* возникают все же неслучайно, так как незадолго до этого (в 18-й карике) в аналогичном контексте для обозначения «прекращения» использовался термин nirodha ('gag pa). Возможно, Нагарджуна стремился смягчить критику сарвастивадинов и показать, что в действительности Мадхьямика преследует те же самые цели и

остается буддийским учением, несмотря на необычность своего метода, о чем свидетельствует его ответ:

*Воспринимать эти два положения как взаимоисключающие –
ошибка.*

[Ācūnyatāsaptati, 23].

Обсуждение проблемы *ниродхи*, естественным образом, подводит к вопросу об одной из центральных буддийских категорий, единственной, с точки зрения тхеравадинов и солидарных с ними в этом сарвастивадинов, которая отражает понятие абсолютной, высшей реальности, т. е. к *нирване*. Вайбхашик, призывая на помощь логику этимологию, резонно замечает:

*Если нет «возникновения» и «прекращения»,
тогда «прекращением» чего должна быть нирвана?*

[Ācūnyatāsaptati, 24].

Имеется в виду, что «нирвана» буквально означает «утухание, угашение», «угашение волнения дхарм». В своем ответе Нагарджуна мягко намекает своему оппоненту, что нирвана, возможно, находится гораздо ближе, чем тому представляется:

*Разве не является освобождением [осознание того],
что по своей природе ничто не возникает и не прекращается.*

[Ācūnyatāsaptati, 24].

Но Нагарджуна не собирается подменять логику сотериологией. Далее он, пользуясь своим методом *прасанга* (согласно Э. Конзе – аргументация, опровергающая возможные альтернативы), доказывает, что:

*Если нирвана появляется из «исчезновения», то она –
«разрушение».*

Если напротив, – она постоянна (вечна).

*Поэтому неправильно утверждение,
что нирвана есть «сущность» или «не-сущность».*

*Если придерживаться определения «исчезновения»,
то оно должно быть независимо от «сущности».*

*[В действительности] оно не существует ни без «сущности»,
ни без «не-сущности».*

[Ācūnyatāsaptati, 25–26].

Нагарджуна утверждает, что понятие *нирваны* действительно центральной категории в буддизме и в то же время главной цели и ценности в буддийской сотериологии и аксиологии, не определяется через понятия *дхармы* и *свабхавы* или, другими словами, не может быть определено только *онтологически*.

В. П. Андросов, цитируя в этой связи аналогичный фрагмент из «Ратна-авали» («Ведь не верно, что нирвана есть небытие (*abhāva*). Но каково же ее бытие (*bhāvatā*)? Прекращение раздумий (*parāmarṣa*) о бытие и небытие называется нирваной», *РА, I, 42*), отмечает: «В данном контексте термины «бхава» и «абхава» явно не онтологического порядка. По-моему, их должно трактовать как присутствие сознания и его отсутствие. В таком случае «нирвана» означает наличие неразмышляющего, недискурсивного сознания или, как пишут буддисты, неомраченного, избавленного от клеш и аваран сознания, т. е. сознания без эмоционального и интеллектуального содержания. Возможно ли такое сознание – это уже другой вопрос» [Андросов, 1989, с. 39].

Доказав, что проблема не решается онтологически, Нагарджуна по существу переводит ее в «семиотическое» и «герменевтическое», если можно так выразиться, русло:

*Обозначение устанавливает посредством знака
различие с обозначаемым; оно не обозначает себя.*

*Они не могут взаимно определять себя,
поскольку то, что не определено,
не может определяться неопределенным.*

[*Ācūnyatāsaptati*, 26].

«Испытывая» своим методом важнейшие концепции сарвастивадинов, Нагарджуна в «Шуньятасаптити» последовательно доказывает, что не существует трех модусов времени (а раз так, то все приобретает статус *akālika*, т. е. нирваны); трех знаков обусловленности (следовательно, нет «обусловленных» и «необусловленных» дхарм); кармической длительности, кармической природы и кармических последствий («раз кармы нет больше, все то, что возникает из кармы, – не возникает больше») (29–43).

Обсуждая проблему кармы, Нагарджуна сравнивает *действующую силу* (*kāraṇa*, *byed pa ro* – букв.: «делатель») с призраком, порожденным магической силой Будды (*nirmitaka*, *sprul pa*), а ее результат

карму – со вторичным магическим порождением этого призрака (призрак, созданный призраком). «Оба, – говорит Нагарджуна, – всего лишь названия, просто бессодержательные отличительные признаки» (40–42). Заметим в скобках, что *kāraṇa* и *karman* в санскритской грамматике обозначают соответственно: «отношение имени и глагола в предложении» и «объект действия». В 66-й карике «Шуньятасаптати» сказано, что «кармические образования подобны городу гандхарвов, иллюзиям, миражам, сетям из волос, пене, пузырям, призракам, снам и огненным кругам (образуемым вращением факела)». *Майа-вада*, к которой прибегает Нагарджуна, является, как отмечает В. П. Андронов, методом, устраняющим противоречивую двойственность различного знания и избавляющим от страха. В классификации видов *агам* она стоит на предпоследнем месте и непосредственно предшествует *шунья-ваде*, ведущей к конечному освобождению [Там же, с. 35]. Уподобление кармических образований миражам служит цели подготовить адепта к переходу на более высокий уровень постижения реальности. Но, кроме того, на наш взгляд, упоминание о риддхической способности Будды к созданию призрачных тел (*kāyanirmita*) сразу же должно пробудить в сознании мысль о *дхарма-дхату*, являющемся источником этой способности, затем мысль о *двух телах Будды* и *двух истинах*. Отсюда можно заключить, что *майа-вада* и *шунья-вада* в Мадхьямике связаны не только, так сказать, методологически, но и концептуально.

Идеи Праджняпарамиты и Мадхьямики оказались столь многозначны, что их значение в одном и том же наборе может иметь различные смыслы в разных текстах, и даже на протяжении одного текста. Это не значит, что они не обладают качеством необходимой строгости и рациональности, присущих философским категориям, но они могут «приобретать» и «освобождаться» от этих качеств в зависимости от контекста. Этим объясняется непонятное многим исследователям внезапное «разрушение» столь кропотливо и настойчиво возводимого с помощью отточенной аргументации здания философии (например, у Нагарджуны и других мадхьямиков).

«Незамкнутость» философских категорий буддизма на «одномоментно» и «одноместно» сосредоточенной рациональности, их живая связь с древней традицией, предполагающая свободное «перетекание» от мифологем к философемам с легкой возможностью их обратного

превращения (вторичная и даже третичная мифологизация), обусловлена не их местом в системе знания, а их ролью основного стержня буддийской культуры. Именно в рамках этой парадигмы философское понятие с легкостью превращается в художественный образ, юридическое установление или религиозный догмат.

Комментарии

¹ Х.-Г Гадамер в этой связи замечает: «Слово «герменевтика», как известно, обращает нас к задаче переводчика – понять и сообщить о чем-то непонятном, потому что оно сказано на чужом языке, пусть то будут хоть намеки и знаки на языке богов. Умение, посвященное такой задаче, разумеется, всегда было предметом возможного сознания и сознательного обучения. (Это могло быть, конечно, формой устной традиции, как, например, у дельфийских жрецов). Но с полной определенностью задача изложения ставится там, где существует письменность. Все, что фиксируется в письме, имеет нечто чуждое, и поэтому ставит такой же вопрос о понимании, как и то, что сказано на чужом языке. Толкователь письменного источника, как переводчик Божьей или человеческой речи, снимает чуждость и делает возможным усвоение. Возможно, данная задача усложняется, когда исторический разрыв между текстом и интерпретатором осознан. В то же время это означает, что традиция, которую совместно представляет и передаваемый текст, и его интерпретатор, стала хрупкой» [Гадамер, 1988, с. 610].

² Характерно взаимное «наложение» семантических полей ригведийских слов *ṛtá* и *dhāman*, отмечаемое Т. Я. Елизаренковой: «Слово *ṛtá* (причастие прошедшего времени от глагола *ṛ* – «двигать(ся)») как имя существительное обозначало: «вселенский закон», «божественная, вечная истина», «право», «правда», «святость», «благочестивое дело», «жертвоприношение», «жертвенный костер», «жертвенный напиток», «место жертвоприношения». Скорее всего здесь имело место одно общее значение вселенского закона и всего, что ему соответствует, а отсюда уже значение правильности и праведности, приложимое к разным сферам деятельности богов и людей. Такого же рода диффузное значение можно предположить у слова *dhāman* (существительное от корня *dhā* «класть», «устанавливать»), семантический объем которого описывают в словарях как «место», «место жительства», «сопровождение», «толпа», «священный закон» [Елизаренкова, 1989, с. 513]. По нашему мнению, первоначально *ṛtá* – означало движение светил, прежде всего Солнца, по небосводу, а *dhā* – установление жертвенного алтаря, жертвенного столба.

³ С. Радхакришнан пишет: «В пределах, допускаемых логикой, Будда описал основной принцип вселенной как закон, или *Дхарму*. Точное значение понятия «дхарма» станет ясным, если мы рассмотрим вопрос об употреблении этого понятия в ведийской литературе. В «Ригведе» мы имеем понятие «рита» как моральный и физический порядок. Рита не является творением бога, он сам божественен и независим от богов, которые, как говорят, были его хранителями. Моральный порядок мира, регулирующий проблемы жизни в различных сферах посредством закона, обычая и морали, называется Дхармой. В «Брихадараньяка-упанишаде» говорится, что после сотворения групп кшатриев, вайшиев и шудр всевышний «создал лучшую форму – закон справедливости (*Дхарму*). Нет ничего выше, чем закон справедливости (*dharmat param nāsti*)... Поистине то, что является законом справедливости, есть истина (*сатьям*)... Поистине оба они (сатьям и дхарма) суть одно и то же». Ведийский рита означает как сатья, так и Дхарму. В «Тайттирия-упанишаде» совершенная душа, ощущающая свое единство с душой мира, провозглашает: «Я – перворожденный рита (или действительность), предшествующий богам и центру вечного». Подобно этому в «Катха-упанишаде», где по существу повторяется отрывок из «Ригведы», рита отождествляется с высшим духом. Верховный Брахман – это как рита, так и сатья. Отождествление Дхармы и рита с сатъей является столь же древней доктриной, как «Ригведа» и упанишады. Единый абсолют представляется философски мыслящему человеку как Вечная Истина, или Реальность, и путь к ней лежит через мудрость (*джняну*) и веру (*шраддху*). Этому взгляду упанишады придавали особое значение...

В целом позиция Будды была по преимуществу этической, поэтому естественно, что этический аспект абсолюта, его репутация как справедливости привлекали к нему больше всего. Место, которое упанишады отводят Брахману, Будда отдает Дхарме. В «Аганна-сутанте» говорится, что эволюция мира и градация существ в нем обуславливаются принципом Дхармы. *Брахмачакра*, или колесо Брахмана, становится *дхаммачаккой*, или колесом закона. Путь Брахмана называется путем Дхармы. Восьмеричный путь в равной степени называется *брахмаяна* или *дхармаяна*. Говорят, что телом татхагаты является Брахман или Дхарма. Утверждают, что он стал единым с Брахманом или единым с Дхармой. В Каноне, написанном на пали, имеется много отрывков, которые обязывают нас уделять уважение и почтение Дхарме. В Миллинде Дхарма олицетворяется как бог справедливости. Дхарма – это высшая реальность, и предметы мира представляют собой Дхармы, ибо они являются

проявлениями единого основного принципа [Радхакришнан, 1956, с. 586–588].

⁴ *suṣupvānsam ná nirṛter sūryam ná dasrā tāmāsi kṣiyāntam
ṣubhē rukmām ná darṣatām nīkhātām īd ūpathur aṣvinā vāndanāyu*

(Вандану,) словно заснувшему в лоне Небытия,
Как солнце, покоящееся во мраке, о удивительные,
Зарытого, как прекрасное (золотое) украшение,
Вы откопали, о Ашвины, для блеска, для восхваления!

(Перевод Т. Я. Елизаренковой) [Ригведа, I, 117, 5].

⁵ В. Л. Огибенин отмечает: «Если ведийская вселенная характеризуется *ṛta*, то для неведийской, неорганизованной вселенной, напротив, характерно наличие *anṛta*» [Огибенин, 1968, с. 50].

⁶ Соответствующие фрагменты встречаются в «Атхарваведе»: «Покоющуюся область не-сущего одни люди знают как высшее, а другие таковым считают сущее, почитая [эту] область» (X, 7, 21). «Великими почитаются боги, кои возникли из не-сущего. Один член *скамбхи* люди назвали потом не-сущим» (Там же, X, 7, 25) (перевод В. П. Гришунина) [Древнеиндийская философия..., 1972, с. 38–39].

В «Шатапатха-Брахмане»: «Поистине не-сущим было вначале [все] это...» (VI, 1, 1, 1). «Поистине вначале это как бы не было ни не-сущим, ни сущим. Вначале это поистине как бы было и как бы не было. Это было лишь мыслью. Поэтому мудрецом сказано: «Не было тогда ни не-сущего, ни сущего». Ибо мысль как бы не есть ни сущая, ни не-сущая» (X, 5, 3, 1–2) (перевод В. В. Шеворошкина) [Там же, с. 52, 59].

В «Тайттирия-упанишаде»: «Не-сущим поистине было это вначале, из него поистине возникло сущее. Оно сделало себе атман. Поэтому называют его хорошо сделанным...» (перевод В. В. Шеворошкина) [Там же, с. 215].

⁷ Характерна в этой связи интерпретация С. Радхакришнаном двух основных философских гимнов «Ригведы» (X, 129) и (X, 72), отрицающая наличие в них концепции небытия как Первоначала: «Было бы очевидной ошибкой думать, что согласно рассмотренному гимну (бъект, X, 129. – С. Л.) первоначально было небытие, из которого произошло бытие. Первичное состояние – это не абсолютное несуществование, так как гимн допускает реальность Единого, который дышит сам собой, не дыша. Это способ описания абсолютной реальности, логической основы вселенной. Бытие и небытие, которые являются коррелятивными терминами, не могут быть применимы к Единому, который вне всяких противоположностей. Небытие означает толь-

ко то, что зримо существующее теперь не имело определенного существования. В X, 72 сказано: «Существующее произошло от несуществующего». Даже в данном случае это не значит, что бытие возникло из небытия, а только то, что определенное бытие произошло из бытия неопределенного» [Радхакришнан, 1956, с. 83–84].

С такой интерпретацией трудно согласиться тем более, что буквально на этой же странице в сноске сам С. Радхакришнан, хотя и в достаточно уклончивой форме, но все же вынужден признать, что в X, 129 и X, 72 постулируется небытие как Первоначало: «Имеются ведийские мыслители, которые постулируют бытие или небытие как первоначало (X, 129, 1; X, 72, 2), поскольку это касается мира опыта, и они, возможно, положили начало позднейшим логическим теориям *самкарья-вады* – наличия следствия в причине и *асамкарья-вады* – неналичия следствия в причине» [Там же, с. 84]. Без сомнения, ведийские мыслители, говоря о бытии или небытии, не делали и не могли бы делать подобных оговорок: «Поскольку это касается мира опыта».

⁸ *sadeva saumyedadagra āsīdekamevādviṭīyam*
taḍḍhaika āhūrasadevedamagra āsīdekamevādviṭīyaṃ tasmādasataḥ sajjāyeta
kutastu khalu saumyaivaṃ syāditi hīvāc kathamasataḥ sajjāyeteti
sattveva saumyedadagra āsīdekamevādviṭīyam.

(Chandogya, VI, 2, 1–2).

⁹ С. Радхакришнан замечает, что согласно «Маха-упанишаде» Брахман является «шуньей или пустотой, туччхой, или тривиальным, абхавой, или несуществующим, авьяктый, или непроявленным, адришьей, или невидимым, ачинтьей, или непостижимым, и ниргуной, или лишенным качеств» [Радхакришнан, 1956, т. 1, с. 569].

¹⁰ Е. А. Торчинов указывает присутствие этого аспекта шуньяты в произведениях китайского буддизма, что связывает с даоским влиянием. «Буддийский мыслитель Даоань (312–385), – пишет он, – рассматривал шуньяту («пустоту») онтологически – в качестве субстанции сущего и генетически – в качестве порождающего принципа, причем в соответствии с рядом даоских космогоний подчеркивал временной аспект космогонического процесса. Шуньята была для него субститутутом даоского «изначального отсутствия» (*бэнь у*), т. е. некоего потенциального неоформленного бытия, генетически предшествующего миру оформленных вещей (*ю, вань ю, вань у*). Когнитивный же аспект шуньяты – праджня (мудрость) – характеризуется им при помощи даоского термина «сокровенное женское», «сокровенная самка» (*сюань шинь*)» [Торчинов, 1988, № 2, с. 49].

¹¹ Обсуждая проблему различия сакрального и профанного знания в древней Индии, М. И. Воробьева-Десятовская приходит к важному, с точки зрения обсуждаемой здесь проблемы, заключению: «Превращение ведической литературы в удел избранных, основанное на классовом и социальном расслоении древнеиндийского общества, на рубеже нашей эры получило и философское обоснование. Изучение Вед – это не просто чтение, это средство самореализации через знание, выражающееся в получении внутренней свободы *мукти*. Главная цель индийца в жизни, согласно философии брахманизма, разрешить проблему смерти путем приобретения знания об абсолют. Индивид умирает, абсолют вечен. Слившись с абсолют, можно сохраниться от упадка и разрушения. Отсюда цель приобретения знаний – достижение состояния *читта-вритти-ниродха*, т. е. прекращение тех проявлений сознания, посредством которых достигается связь с материальным миром и его объектами. Основная задача приобретения знания состоит в открытии новых возможностей и путей познания помимо тех, которые человек получает с помощью органов чувств. Брахманизм разрешал эту задачу с помощью йоги и медитации. Буддизм пошел дальше, выдвинув как главный тезис совершенствование психики, которое ведет к полной психической свободе, к нирване» [Воробьева-Десятовская, 1988, с. 18]. Подчеркнем мысль о «знании, получаемом помимо органов чувств», хотя эта проблема в буддизме разрешается несколько сложнее, чем это выглядит в процитированном выше отрывке.



Цзонхава

ГЕРМЕНЕВТИКА В ТИБЕТСКОЙ ПРАСАНГИКЕ

2.1. Основные направления в тибетской прасангике Концепция «называющего» и «называемого»

Исходной аксиомой буддизма, по мнению тибетских философов, является тезис, согласно которому все живые существа одинаково стремятся избавиться от страдания и не допустить его появления снова, одинаково стремятся обрести блаженство и никогда не расставаться с ним. Так, Панчен-лама Лобсан Чойжи Жалсан¹ констатирует:

*Не желаем ни малейшего страдания,
Никогда не знаем меры в наслаждениях,
В этом нет никакого различия между другими и мною.*
[Лобсан Чойжи Жалсан, л. 14А].

В соответствии с этим говорится и в «Прибегании» – специфическом тибетском «символе веры», который должны ежедневно читать последователи Махаяны:

*Пусть все живые существа станут обладателями блаженства
и его причины!
Пусть все живые существа расстанутся со страданием
и его причиной.*

[Прибегание, с. 2].

Поэтому конечной целью всех существ тибетские буддисты полагают полное и окончательное избавление от разнообразнейших видов страдания и обретение непоколебимого ничем блаженства. Реализацию этой цели называют освобождением (*thar pa*), а исходное состояние – связанностью (*bcings pa*). Для достижения конечной цели необходимо постижение истины, поскольку именно оно устраняет неведение – главную причину связанности. Так, Буддхапалита в самом начале своего комментария на «Основы Мадхьямики» (Праджнямулу) Наргджуны² приводит следующие слова из некой Сутры:

*Видение неистинного связывает.
Видение истинного полностью освобождает.*

Желающий постичь истину должен, по мнению тибетских философов³, следовать правилу четырех полаганий (*rton pa*) или поучений

(ston pa), которое в ряде Сутр формулируется следующим образом: *«Полагаться на смысл, но не полагаться на слово. Полагаться на мудрость, но не полагаться на эмпирическое познание. Полагаться на разделы Сутр «установленного» смысла, но не полагаться на разделы Сутр «подлежащего установлению» смысла. Полагаться на Учение, но не полагаться на индивида»* [Вималакирти, л. 371А–372А; Угра, л. 279А]. Тибетские герменевтики считают, что именно эти слова Писания⁴ являются основанием признания необходимости истолкования в самом широком смысле этого слова. В своих работах они формулируют эти правила полаганий в несколько ином порядке, соответствующем этапам, которые должен последовательно пройти желающий постичь истину⁵:

Не полагайся на индивида, полагайся на Учение.

Не полагайся на слово, полагайся на смысл.

Не полагайся на «подлежащий установлению» смысл, полагайся на «установленный» смысл.

Не полагайся на эмпирическое познание, полагайся на мудрость.

[Жамьян Шадба, 4, л. 2А].

Учение могут излагать разные люди или другие существа – красивые и безобразные, богатые и бедные, занимающие высокое положение и низкое, обычные существа, святые и Будды. Но желающий постичь истину должен полагаться только на Учение (chos), поскольку именно оно может содержать истину или указывать путь к ее постижению. А при полагании на индивида (gang zag), которое обычно определяется верованиями и системой оценок, базирующихся на неведении, очень легко попасть впросак. Истинное Учение может быть изложено даже самым последним оборванцем, имеющим отталкивающий облик. Кроме того, ценность имеет только то, что постигнуто самим, а не принято на веру из-за уважения к индивиду. В связи с этим тибетские герменевтики обычно приводят такие слова Будды:

Монахи или мудрецы

Должны принимать мое Слово

Не из уважения [ко мне], а по должному изучению –

Подобно золоту, [которое] жгут, режут, бьют [для установления, что оно настояще].

[Цит. по: Жамьян Шадба, 4, л. 2Б–3А].

Это правило можно понимать и так: следует истолковывать излагающего Учение индивида как объясняющего истинное Учение или неистинное, как обычное существо или святое, как авторитетного или неавторитетного.

Учение, с философской точки зрения, представляет собой некий смысл (*don*), выраженный словами (*tshig*). Слова могут быть красивыми, обычными. Желая постичь истину должен полагаться не на слова, а на смысл, поскольку истина может быть облечена необязательно в красивые слова. Если речь идет о буддийском Учении, то под «словом» понимают проповеданное Буддой (*bka'*) и изложенное его последователями (*bstan bcos*). Эти два вида слова или высказываний подразделяют на «соответствующие звуку», в которых мысль высказывающегося совпадает с мыслью высказывания, и «не соответствующие звуку», в которых они не совпадают. В связи с этим возникают проблема истолкования слова Учения как авторитетного (*tshad ma*) – вызывающего доверие (*yid shes*) с точки зрения истинности объясняемого, и как неявляющегося авторитетным (*tshad ma min*) – не вызывающего такого доверия, а также проблема истолкования соответствия мысли высказывающегося и мысли высказывания. В буддизме самым авторитетным считается проповеданное Буддой. Поэтому первоначальной здесь будет задача истолкования конкретных текстов как являющихся или неявляющихся Словом Будды.

Тибетские герменевтики полагают, что Словом Будды (*lung*) следует называть тексты, обладающие тремя характерными особенностями (*khyad chos*): 1) дошли до нас через вызывающих доверие существ, отвергнувших все пороки; 2) передают знание истинного; 3) побуждают к движению по пути к Нирване. Кроме того, эти тексты должны быть корректны с точки зрения трех исследований (*dpwad rsum gyis dag pa*, букв. «очищены посредством трех исследований»): предлагаемые в них идеи не опровергаются непосредственным (*mngon rim*) и опосредованным (*rjes drag*) верным познанием (*tshad ma*), – не обманывающимся в своем объекте, а также другими текстами, признанными Словом Будды [Жамьян Шадба, 5, л. 59А–62А]. Необходимость истолкования Слова Будды как «соответствующего звуку» или «несоответствующего звуку» подтверждается, по мнению тибетских герменевтиков, самим Буддой:

*Врач являет разные деяния,
Ориентируясь на больных.
У него нет разных теорий [болезней],
Отличия [в лечении] определяются болезнью.
Так и я объясняю [Учение] простакам,
Исходя из [их] способностей, зная силу
Возникающих злых пороков
Клеи [в] потоке живых существ⁶
[Ланкаватара, л. 215Б–216А].*

Смысл может быть двояким: непосредственно содержащимся в словах (dngos zin, sgras zin) и подразумеваемым (dgongs pa can). Если смысл высказывания совпадает с непосредственным смыслом, то его называют «установленным» – нитартха (nges pa'i don), а если он не совпадает с непосредственным, то является подразумеваемым и называется «подлежащим установлению» – нейартха (drang ba'i don). На необходимость такого подразделения указывал сам Будда в третьем правиле четырех полаганий. Ценность представляют только высказывания, содержащие «установленный» смысл, поскольку они являются прямым выражением мысли автора и не могут истолковываться как содержащие другой смысл. Так, Будда говорит: «*Махамати, тот раздел Сутр был преподан в соответствии с помыслами всех [слушавших его] существ, [его непосредственный] смысл является ошибочным. Это не было наставлением, устанавливающим истинную сущность*» [Там же, л. 135А]. Кроме того, в ряде Сутр («Поучения Акшаямати», «Царь самадхи» и других) указывается, что «установленный» смысл содержат высказывания, объясняющие абсолютную истину, а «подлежащий установлению» – объясняющие истину относительную. Поскольку стремятся постичь истину вообще и безусловную-абсолютную истину, в частности, то должны полагаться только на «установленный» смысл. В связи с этим герменевтиками ставится вопрос об истолковании смысла авторитетного высказывания как «установленного» или «подлежащего установлению».

Когда авторитетное высказывание истолковано как содержащее «установленный» смысл, затем этот смысл должен быть постигнут соответствующим образом. В связи с этим возникает проблема истолкования форм познания как правильных, верных или не являющихся таковыми. Верным познанием – праманой (tshad ma) – тибетские пра-

сангики называют познание, не обманывающееся в своем главном объекте. Так, например, когда из-за неких атмосферных процессов видят на небе две луны, то они являются обычным объектом познания, а главным – существующая в действительности одна луна. Хотя познание двух лун и является необманывающимся в обычном объекте, но оно не будет верным – праманой. Объекты познания тибетские прасангики подразделяют на четыре вида: явные (mngon gyur ba), немного скрытые (cung zad lkog gyur ba), полностью скрытые (shin tu lkog gyur ba) и смешанные ('dres pa). Каждому из них соответствует определенный вид познания: 1) непосредственное (mngon sum), 2) опосредованное (rjes dpag), познающее посредством умозаключения как такового (dngos stobs kyis rjes dpag), 3) опирающееся на вызывающий доверие текст (yid ches pa'i lung gi rjes dpag) или 4) опирающееся на сходство, пример (dpe nye bar 'jal ba). В последнем случае скрытый объект познается через явный (напр., невиданный заяц познается как похожий на виданного кролика). С точки зрения специфического (thun mong min) условия (так называемого «хозяин-условия»⁷, санскр. «адхипатипратьяя», тиб. bdag po'i rkyen) возникновения непосредственное верное познание подразделяют на чувственное (dbang shes), умственное (yid shes) и йогическое (gnal 'byor). Последнее возникает в йогическом трансе – самадхи, в котором слиты воедино (zung 'jug) состояние успокоенности – шаматха (zhi gnas) и трансцендентальный анализ – випашьяна (lhag mthong) [Гедун Дандар, 3, л. 136А–140Б; Жамьян Шадба, 5, л. 51А–64Б; 6, л. 398Б–402А].

С абсолютной точки зрения, полагают тибетские прасангики, верное познание не существует истинно (bden med), поскольку имеет место взаимозависимо (phan tshun ltos grub) со своим объектом (они определяют друг по отношению к другу), а в плане относительной истины «мирских наименований» оно признается имеющим место в качестве существующего номинально и условно. Санскритский эквивалент «верного познания» – «праману» – они истолковывают как высшее познание главного предмета познания. Поскольку главным предметом познания они называют истинную сущность – таттву (de kho na nyid), а высшим познанием – познание посредством праджни (shes rab)⁸, то верное познание следует определить как познание посредством праджни истинной сущности – абсолютного, объясняемого в текстах, содержащих «установленный» смысл.

Этот процесс познания подразделяют на три этапа, на которых последовательно реализуются три вида праджни – возникающая благодаря слушанию Учения (т. е. изучению текста), обдумыванию смысла услышанного и созерцанию понятого при обдумывании. Последняя реализуется при непосредственном йогическом верном познании, благодаря которому впервые обретается непосредственное видение, а затем и полное постижение абсолютной истины, т. е. мудрость – джняна (ye shes), уничтожающая неведение (ma rig pa). Именно эту мудрость тибетские герменевтики считают подлинным верным познанием, а все другие виды верного познания полагают «эмпирическим познанием» (gam shes) и называют верным познанием условно⁹ Желаящий освобождения должен полагаться на мудрость, так как только она может уничтожить неведение – главную причину связанности [Джанжа, 3, л. 10А; Агван Нима, 2, с. 214–233].

Правила четырех полаганий рассматриваются в самом начале многих тибетоязычных работ по герменевтике очень подробно и анализируются с разных точек зрения. Особенным мастерством в их истолковании, по мнению Джанжи и других авторитетных буддийских ученых, отличается Жамьян Шадба¹⁰ [Жамьян Шадба, 3, 4]. Однако здесь рассмотрение этих правил производилось только с точки зрения их магистральной мысли, определяющей то, на что именно следует ориентироваться стремящемуся обрести освобождение [Агван Нима, 2, с. 214]. При этом обнаружилось, что он должен истолковывать индивида, учение, слово и высказывание, мысль, смысл и познание. Изложенное приводит к мысли, что аналогом западной герменевтики в тибетской буддийской философии является тот ее раздел, который посвящен рассмотрению вопросов установления и истолкования ряда факторов в связи с проблемами обретения освобождения благодаря постижению истины вообще и правильного понимания конкретных учений, в частности. Центральное место здесь занимает слово, поскольку устанавливаются и истолковываются факторы, в той или иной мере связанные с ним. Смысл прямо связан со словом и высказыванием, мысль – с высказыванием, состоящим из слов. Учение истолковывается как истинное или неистинное с точки зрения смысла, связанного со словами. Индивида истолковывают в связи с истинностью или неистинностью его Учения, а познание – с точки зрения полного постижения конечной истины, объясняемой Учением. Поэтому можно констатировать, что тибетская герменевтика имеет сво-

сй целью установление и истолкование факторов, связанных со словом. Однако индивид лишь частично связан со словом, и его истолкованием чаще занимаются при анализе проблемы выбора Учителя или ученика. Познание тоже неполностью связано со словом, и его истолкование обычно рассматривается в теории познания. Поэтому истолкование индивида и познания можно отнести к кругу проблем собственно герменевтики только условно. Тибетская же схоластическая герменевтика занимается, в основном, проблемами истолкования таких непосредственно связанных со словом факторов, как мысль и слово авторитетных текстов.

Под авторитетным текстом (lung) тибетские философы обычно понимают заключающий в себе слова непосредственно постигших истину Будд и святых¹¹, в частности, слова Будды, поскольку полагают, что только он обладает всеведением. Предмет, который постигается при таком познании, является полностью скрытым от обычных существ и открытым в той или иной мере для святых и Будд (например, карма, четыре истины и т. д.). Поскольку обычному существу, желающему постичь истину, очень трудно сориентироваться в этих вопросах и оценить должным образом, то ему, по мнению тибетских философов, с необходимостью приходится полагаться на слова авторитетных текстов. Самыми авторитетными считаются слова Будды. Так, основатель философской школы Мадхьямика-сватантрика Бхававивека (VI в.) говорит в «Сиянии философии» (Таркаджвала): *«Все речения Сугаты (Будды) являются для нас авторитетными, поскольку говорил так, постигнув истину»* [цит. по: Жамьян Шадба, 2, л. 134А]. Буддийское же Писание изобилует великим множеством самых разнообразных идей, которые иногда представляются несогласующимися и противоречащими друг другу. Тибетские герменевтики объясняют это тем, что Будда проповедовал спасающее от страданий Учение в соответствии с наклонностями, способностями и кармой воспитываемых им существ. Для подтверждения верности этой идеи они приводят следующие слова из Сутры «Вопросов Раштрапалы»:

*Жалея тех существ, [которые] скитаются [в сансаре]
Из-за непонимания пустотности, успокоенности,
Нерожденности, устанавливаю [их в понимании истинного]
Посредством сотен методов и доказательств.*

[Цит. по: Жамьян Шадба, 3, л. 6А].

Поскольку человеческий разум всегда старается привести совокупность идей в стройную и непротиворечивую систему, а Будда, по мнению буддистов, изрекает только истину, то еще при его жизни возникла нашедшая свое отражение в Сутрах проблема истолкования ('grel ba) слов Будды: какие слова следует считать прямым объяснением конечной истины и не требующими истолкования, а какие он произносил, имея в виду другое, а именно – конечную истину.

Очевидно, такой подход опирается на идею принципиальной возможности объяснения конечной истины в словесной форме и ее понимания в рамках концептуального мышления. Хотя абсолютная истина, по мнению тибетских прасангиков, не может быть описана постигшим ее и понята еще не постигшим слушателем в точном соответствии с мистическим переживанием ее непосредственного постижения (nyams rtogs), однако она может быть описана так, что на этой основе обретается праджня, возникающая благодаря слушанию, а потом и возникающая в результате обдумывания смысла услышанного. Только благодаря этому, констатирует Гедун Дандар¹², можно обрести возникающую вследствие созерцания праджню, непосредственно постигающую истину [Гедун Дандар, 3, л. 105А–105Б]. Полагают, что это соответствует сказанному Нагарджуной в «Основах Мадхьямики» (Праджнямуле):

Не опираясь на наименования,

Не постигнешь абсолютное.

Не постигнув абсолютное,

Не обретешь Нирвану.

[Нагарджуна, гл. 24, ст. 10].

Подтверждением этой идеи считают приводимые в Сутре «Истинного объяснения мысли» (Сандхинирмочана) слова Будды о том, что слушание, чтение, обдумывание, почитание и т. д. Сутр, содержащих «установленный» смысл, создает неизмеримо большее количество заслуг¹³, чем те же действия в отношении Сутр, содержащих «подлежащий установлению» смысл [Объяснение, л. 39А–39Б]. Аналогичные высказывания можно встретить в Сутрах цикла Праджняпарамиты о текстах, содержащих объяснение «глубокого Учения» (zab chos) – абсолютной истины. Такое огромное различие в количестве приобретаемых заслуг возможно только при наличии принципи-

ально ценностного различия в содержании излагаемого в текстах, поскольку при равенстве прочих условий количество заслуг зависит от объекта действия (напр., поднесение дара святому создает значительно большие заслуги, чем одаривание обычного существа). Ценность же текстов определяется тем значением, которое имеют излагаемые в них идеи для избавления от страдания. Поскольку благодаря постижению относительной истины можно обрести только «полностью высокое» (mngon mtho) – хорошее положение в сансаре, а благодаря постижению абсолютной истины можно обрести «истинно хорошее» (nges legs) – освобождение от сансары и положение Будды, то ценность объяснения второй будет неизмеримо выше ценности объяснения первой. Таким образом, подразделение текстов на содержащие «установленный» или «подлежащий установлению» смысл представляется достаточно обоснованным с точки зрения ценностных ориентаций личности.

Возникнув еще во времена Будды, интерес к проблеме истолкования его слов не ослабевал и в дальнейшем. Создавались герменевтические концепции, на основе которых старались определить, содержит ли текст «установленный» или «подлежащий установлению» смысл. Различие в подходах, обусловленное, вероятно, особенностями разных категорий лиц, привело к формированию четырех основных буддийских философских школ (grub mtha') и идейным разногласиям между ними.

Не обошли вниманием эту проблему и тибетские буддисты. Герменевтика (drang ba dang nges pa'i don gnam par 'byed pa, букв. «полное раскрытие установленного и подлежащего установлению смысла») является одним из важных, хотя и неосновных предметов, изучаемых на религиозно-философских факультетах (mtshan nyid gyi grva tshang) в монастырях Тибета [Агван Нима, 1, с. 30–31]. Проблемам герменевтики посвящено много специальных работ тибетских философов. Большой популярностью пользуются работы Цзонхавы, Гедун Дандара, Жамьян Шадбы и ряда других блестящих ученых [Цзонхава, 1; Гедун Дандар, 1, 2; Жамьян Шадба, 3, 4]. Рассматривается она и в отдельных разделах работ, посвященных другим вопросам [Цзонхава, 2, л. 181А–182Б; Джанжа, 3, л. 7Б–11Б; 4, л. 21Б–26А, л. 119Б–120Б; Агван Нима, 2, с. 185–242; Хайдуб Чже, л. 65Б–66Б]. Тибетские переводчики и комментаторы поражают мастерством в установлении и

истолковании смысла текстов. Поскольку по своей обширности, разработанности, распространенности и популярности герменевтическая литература тибетских прасангики школы Гелугпа превосходит аналогичную литературу других авторов, то вполне естественно, что излагаемое именно в ней послужило главным объектом данного исследования.

Тибетские прасангики полагают, что возможны только два полных истолкования Писания – в духе мадхьямики и в духе виджнянавады, основанной Майтреей и Асангой (IV в.). Себя они считают подлинными выразителями идей основателя Мадхьямики – Нагарджуны. Хотя сам Нагарджуна, как отмечает Джанжа, и не указывал прямо, на какую именно Сутру он опирался при подразделении высказываний и текстов на имеющие «установленный» или «подлежащий установлению» смысл, однако Чандракирти в «Разъяснении слов» (Прасаннапада), Авалокитеврата в комментарии на «Светильник праджни» (Праджняпрадипа) Бхававивеки и Камалашила¹⁴ в «Сиянии мадхьямики» (Мадхьямакалока) приходят к мысли, что это Сутра «Поучений Акшаяматри» (Акшаяматри нирдеша). В соответствии с мнением этих авторитетов тибетские прасангики считают эту Сутру главным источником своей концепции «установленного» и «подлежащего установлению» смысла [Джанжа, 4, л. 21Б]. Необходимость подразделения текстов и высказываний на имеющие «установленный и «подлежащий установлению» смысл они связывают с наличием лиц, которые не могут самостоятельно разобраться в этом вопросе, приходят к ошибочным выводам и в итоге придерживаются ложных идей [Там же, л. 22А–22Б].

В названиях тибетоязычных работ по герменевтике обычно фигурируют слова «полное подразделение «установленного» и «подлежащего установлению» смысла». Однако было бы ошибкой считать, что в них рассматривается только эта проблема и что тибетская герменевтика занимается лишь теми вопросами, которые анализируются там. Сравнительный анализ этих работ позволяет выделить пять главных предметов, которые там рассматриваются: 1) правило четырех полаганий, 2) подразделение высказываний на «соответствующие звуку» и «несоответствующие звуку», 3) оценка Сутр трех Колес Учения разными школами с точки зрения содержания «установленного» и «подлежащего установлению» смысла на основе трех критериев ус-

ловного наименования, 4) необычный способ оценивания в соответствии с Сутрой «Поучений Акшаямати», 5) воззрения разных школ и систем¹⁵ Это позволяет установить «интегральную»¹⁶ структуру излагаемой в них концепции.

При рассмотрении правил четырех полаганий указывается источник концепции – Сутра «Поучений Акшаямати», в которой они приводятся, а также необходимость и цель изложения этой концепции. Кроме того, все последующее можно рассматривать как комментарий к двум средним правилам. Хотя подразделение высказываний на «соответствующие звуку» и «несоответствующие звуку» производится в соответствии с «Сутраланкарой» Майтреи и виджнянавадины считают «соответствующие звуку» высказывания имеющими «установленный» смысл, а «несоответствующие звуку» – имеющими «подлежащий установлению» смысл или подразумеваемую «мысль-намерение», но поскольку тибетские прасангики оценивают смысл высказываний как «установленный» или «подлежащий установлению» на основе других критериев, то полагают, что на «соответствующее звуку» и «несоответствующее звуку» должно подразделяться только слово Учения. Затем описывается, каким образом, по мнению тибетских прасангиков, разные школы оценивают Сутры трех Колес Учения как содержащие «установленный» или «подлежащий установлению» смысл на основе трех критериев условного наименования. При этом подразделение Сутр производится с точки зрения обычного способа оценивания высказываний как содержащих «установленный» или «подлежащий установлению» смысл, когда высказывание, смысл которого может быть истолкован как отличный от его непосредственного смысла, называется содержащим «подлежащий установлению» смысл. Затем рассматривается необычный – полагаемый мадхьямиковским способ оценивания, при котором объяснения абсолютной истины определяются как содержащие «подлежащий установлению» смысл. Поскольку такое оценивание высказываний зависит от того, что именно понимается под абсолютной и относительной истинами, то излагаются воззрения разных школ на эти две истины.

Эта концепция опирается на религиозно-философский подход к Учению, при котором оно рассматривается как двухкомпонентное – содержащее только слово и смысл, а смысл (при необычном способе оценивания) или конечный, главный смысл (при обычном способе)

всегда полагается истинным – относительно или абсолютно. Целью данной концепции является обоснование двух прямых способов (обычного и необычного) и одного непрямого (способа оценивания «соответствия» или «несоответствия звуку») истолкования смысла высказывания как совпадающего или несовпадающего с непосредственным смыслом.

Анализ истолкования тибетскими авторами правил четырех положений приводит к мысли, что тибетским эквивалентом слова «герменевтика» являются 'dren pa в специфическом значении «установления», а предметами установления служат факторы, связанные со словом. Герменевтика – это необходимое для обретения освобождения установление факторов, связанных со словом. Поскольку смысл является только одним из этих факторов и к тому же может рассматриваться не так, как это было указано выше, то следует признать, что тибетская герменевтика не сводится только к концепции <<полного раскрытия «установленного» и «подлежащего установлению» смысла>>, излагаемой тибетскими авторами в работах по герменевтике. Изучение тибетоязычной комментаторской литературы позволяет сделать заключение о наличии несколько иного подхода к истолкованию смысла слов и высказываний полагаемых авторитетными текстов Учения. Его целью служит установление четырех видов смысла, на которые может указывать непосредственный смысл: указываемого прямо, косвенно, скрыто и символически. Очевидно, эту концепцию тоже следует отнести к герменевтике, поскольку здесь в связи со словом устанавливается смысл, и его установление полагают необходимым для полного понимания авторитетного – содержащего объяснения истины текста, а значит, и для постижения истины, приводящего в итоге к освобождению.

Исследование религиозно-ритуальной литературы и практики, переводов буддийских текстов, религиозной жизни в Центральной Азии приводит к мысли о наличии еще одного подхода к Учению, который можно назвать религиозно-практическим. При этом подходе Учение рассматривается как содержащее три компонента – слово, смысл и особую силу благословения (byin rlabs). Предметами установления и истолкования здесь являются величина и направленность этой силы у конкретных текстов. Поскольку предполагается связь силы благословения со словами текста Учения, а установление ее ве-

личины и направленности можно рассматривать как фактор, необходимый для преходящего и/или конечного освобождения от страдания, то необходимо выявить и проанализировать эту концепцию трехкомпонентности Учения как относящуюся к герменевтике. Кроме того, анализ рассмотрения тибетскими авторами различных воззрений, относящихся к «двум истинам» в работах по герменевтике и посвященных исследованию других вопросов, позволяет сделать вывод о наличии в «диффузной» форме концепции, опирающейся на философско-исследовательский подход, когда для постижения истины в связи со словом устанавливается и истолковывается обозначаемый им предмет. Вероятно, эту концепцию тоже следует выявить и рассмотреть в плане герменевтики.

Хотя истолкование правил четырех полаганий тибетскими герменевтиками говорит о наличии у них понимания герменевтики как возможного и необходимого для обретения освобождения установления и истолкования самых различных факторов, связанных со словом, однако, чтобы выявить основной круг концепций герменевтики, сначала следует рассмотреть только проблемы установления и истолкования четырех главных – мысли, смысла, силы благословения и обозначаемого словом предмета. Поскольку все эти факторы связаны со словом, а слово – со звуком, то следует вкратце описать, как тибетские философы понимают звук, слово и называемое им с точки зрения относительной истины и безотносительно к силе благословения тем более, что многое из устанавливаемого здесь имеет самое непосредственное отношение к герменевтике, да и сама она должна рассматриваться в рамках общей концепции звука, слова и называемого.

Первый предмет, к изучению которого приступают в самом начале на религиозно-философских факультетах (*mtshan nyid gyi grva (shang)*) буддийских монастырей Центральной Азии, где преподавание ведется на тибетском языке, называется «Собранием тем» (*bsdus grva*). В учебниках по «Собранию тем» рассматриваются дхармы как предметы мысли, даются их определения, приводятся подразделения с разных точек зрения. Система этих дхарм, обладающих очень сложной структурой, в известной мере является аналогом системы категорий. Но поскольку категориями считаются понятия, а здесь речь идет о дхармах, которые только в одном из своих аспектов есть понятия, то данная система условно может быть названа системой дхармических

категорий. Хотя эта система, как полагают тибетские авторы, в основном, соответствует воззрениям школы саутрантиков, «следующих доказательствам» (rigs pa'i rjes 'brangs) – работам по логике Дигнаги и Дхармакирти, однако, поскольку в большинстве разделов центрально-азиатской буддийской философии в той или иной мере опираются на определения дхарм, даваемые в данной системе, то ее можно назвать базовой системой дхармических категорий.

Специфической дхармой-универсалией в базовой системе дхармических категорий является «не-Я индивида» (gang zag gi bdag med). Поскольку Я индивида, понимаемое как существующий независимо и субстанционально (rang rkya thub pa'i rdzes yod) фактор-хозяин тела и ума¹⁷, полагается несуществующим в действительности, а его признание считается ложным взглядом и корнем сансары – первым из двенадцати членов зависимого возникновения¹⁸, то любую дхарму – предмет мысли – можно охарактеризовать как «не-Я» – не являющуюся Я индивида и не имеющую Я индивида. Это «не-Я» подразделяется на существующее (yod pa) – устанавливаемое верным познанием (tshad ma), не обманывающемся в своем объекте, и несуществующее (med pa) – не устанавливаемое этим познанием. Существующее подразделяют на вещь (dngos po) – способное выполнять какую-либо функцию (т. е. порождать нечто), и постоянное (rtag pa) – существующее, не являющееся мгновенным. Вещи, в свою очередь, подразделяют на материальное (gzugs) – «возможное в качестве материального», психическое (shes pa) – обладающее признаками ясности (gsal ba) и ведания (rig pa) и не связанные с сознанием элементы-«соединители» (ldan min 'du byed) – все то, что обладает признаком вещи, но не относится к материальному и психическому (рождение, время и т. д.). Указывают два вида материального: внутреннее – пять органов чувств (dbang po) и внешнее – их объекты (yul)¹⁹. В соответствии с пятью органами чувств и их объектами выделяют пять видов сознания – сознание видимого глазом, слышимого ухом, обоняемого носом, вкушаемого языком, ощущаемого телом. Звук (sgra) – это внешнее материальное, воспринимаемое сознанием слышимого ухом [Агван Нима, 2, с. 99–100; Агван Даши, с. 56].

С точки зрения причины звуки подразделяются на **возникшие от «завершенных» первоэлементов**²⁰ (zin pa'i 'byung ba chen po'i rgyu las gyur ba [или byung ba]) – издаваемые живыми существами (напри-

мер, при хлопании в ладоши), и возникшие от «незавершенных» первоэлементов (ma zin pa'i 'byung ba chen po'i rgyu las gyur ba [или byung ba]) – появляющиеся от неодушевленного (например, журчание воды). С точки зрения «называния» (brjod byed), т. е. того, являются они носителями информации или нет, звуки подразделяются на **указывающие живому существу** (sems can la ston pa), или **звуки называющие** (rjod byed gyi sgra) – несущие информацию, и **не указывающие живому существу** (sems can la mi ston pa), или **не являющиеся называющими** (rjod byed gyi sgra ma yin pa) – не являющиеся носителями информации (звуки смеха, чихания, музыки, грома, свиста ветра). С точки зрения вызываемых ими ощущений звуки подразделяются на **приятные** (snyan pa, yid du ong ba) и **неприятные** (mi snyan pa, yid du mi ong ba) [Агван Нима, 2, с. 113–114]. Звуки членораздельной речи людей – пример издаваемых живыми существами звуков, являющихся носителями информации; звук чихания – пример издаваемых живыми существами звуков, не являющихся носителями информации; звук льющейся воды – пример создаваемых неодушевленным звуков, не являющихся носителями информации; возникающие вследствие общей кармы существ в некоторых чистых странах Будд²¹ из пространства звуки, слагающиеся в слова «Будда», «Община», «нравственность» – пример создаваемых неодушевленным звуков, являющихся носителями информации.

В базовой системе категорий рассматривается и другое подразделение дхарм – на объект и «обладателя объекта». **Объект** (yul) – то, что «ведается умом» [Джанжа, 1, с. 974] или «оценивается верным познанием» [Агван Даши, с. 105], не обманываемом в нем. По одной из классификаций указываются два вида объектов – вещи и постоянное. Вещи здесь подразделяют на пять групп-скандх (phung po): материальное (gzugs), ощущения (tshor ba), различения-представления ('du shes), «соединители»-санскары ('du byed) и сознание (gnam shes). Звук относят к внешнему материальному, – не связанному с потоком сознания индивида [Там же, с. 106].

Обладатель объекта (yul can) – это дхарма, «входящая» ('jug pa) в свой объект [Там же, с. 107], или обладающая объектом [Агван Нима, 2, с. 139]. Указывают три вида «обладателей объекта» – являющиеся психическим, материальным и не связанным с сознанием элементом-«соединителем». Первое – это познание (самопознание и по-

знание другого, непосредственное, опосредованное). Третье – это индивид (хотя индивид и не относится к категории психического, но определяется как «обладатель объекта», поскольку все существующие дхармы признаются его объектами – предметами его рассмотрения). Второе подразделяется на «называющие звуки» и пять органов чувств. Таким образом, «называющие звуки» могут рассматриваться и как объект, и как «обладатель объекта». Очевидно, в основном, именно они в качестве «обладателя объекта» являются тем предметом, в связи с которым может устанавливаться и истолковываться нечто – смысл и т. д.

Называющие звуки – это слышимое, вызывающее понимание, ведание смысла произносимого или его объекта благодаря принятому обозначению (brda'i dbang gis). Они сообщают или делают понятным нечто (go bar byed, rig par byed) посредством знаков (brda) в форме речи (ngag gi nam pa). Объектом таких звуков является **называемое** (brjod bya) – то, что понимается, ведается благодаря принятому обозначению, информация, смысл, обозначаемый звуком предмет. Например, слово «кувшин» является «называющим звуком», который в силу принятого обозначения относится к объекту – кувшину, «называемому».

С точки зрения «сущности» (ngo bo) «называющие звуки» подразделяют на три вида, которые условно называются «буквами», «именами» и «словами». **Буквы** (yi ge) – это вибрации голоса (skad kyi gdangs), которые сами по себе – каждая в отдельности – не могут указывать смысл или предмет, но являются основой образования (rtsom gzhi) «имен» и «слов» – того, что представляет собой соединение двух и более «букв» и уже может указывать смысл и предмет. Таким образом, термин «буква» здесь обозначает то, что обычно понимается под звуком членораздельной речи. Эти «буквы» подразделяются на гласные (dbyangs, букв. «мелодии») и согласные (gsal byed, букв. «проясняющие»). В санскритском и тибетском языках существуют различные классификации «букв»: на отцов, матерей и детей, на мужские, женские, очень женские и буквы-гермафродиты [Грамматика, с. 231], на относящиеся к тем или иным первоэлементам-махабхути (земле, воде, огню, воздуху и пространству) [Дагба Шаддуб, 1, л. 10А–12Б].

Джанжа отмечает в «Источнике мудрецов», что «буква» и «имя» не являются несовместимыми дхармами, так как некоторые «буквы»

являются в то же время «именами» [Джанжа, 1, с. 1042]. Кроме того, «буквы» санскритского алфавита, а также некоторые так называемые «семенные» (sa bon pa) «буквы» и слоги, не указывающие прямо или косвенно на некий смысл или обозначаемый ими предмет, могут рассматриваться как содержащие символизируемый ими смысл (mtshon don), истолковываемый с разных точек зрения. В языкознании (sgra rig pa) «буквам» приписывают три функции: служат основой произнесения «имен» и «слов», основой всех видов обучения и причиной речей, вызывающих познание [Там же, с. 1049].

Имя (ming) – это «называющие звуки», которые указывают только сущность²² «смысла-предмета» (don kyī ngo bo) [Агван Даши, с. 286]. Тибетский термин don (санскр. artha) означает «смысл, значение, данность, предмет». Поэтому «имя» обладает смыслом, значением, обозначает данность, предмет. Don является тем, что воспринимается и познается как цвет, форма, звук и другие объекты органов чувств, а также как концепт и то, к чему он относится. Поскольку этот термин обозначает предметное значение имени (то, что оно обозначает) и смысл имени (характеристики обозначаемого, которые позволяют однозначно выделить его из множества других), то «имя» обладает предметным значением и смыслом. Так как эти два предмета рассматриваются как объекты, то «имя» можно назвать «обладателем объекта». Этот don является «называемым» или тем, о чем говорится [Жамьян Шадба-второй, с. 135]. Поскольку don имеет два указанных значения, то «называемое» тоже можно подразделить на обозначаемый «именем» предмет – предметное значение имени и смысл – смысловое значение имени (как смысл имени и его смысловое содержание – совокупность знаний, не имеющих конкретной логической формы).

Слово (tshig) – это звук, или вернее сочетание звуков, которые называют сущность объекта, указывают сущность «смысла-предмета» (don), связав с «дхармой-особенностью» (khyad chos) [Агван Нима, 2, с. 141; Агван Даши, с. 286]. Например, «называющие звуки» «золотой кувшин» являются «словом», поскольку здесь прямо называется объект – кувшин и указывается его особенность – золотой. В языкознании «слова» подразделяются по падежам и числам. Так, в санскрите выделяют двадцать четыре вида «слов» (восемь падежей и три числа – единственное, двойственное и множественное) [Джанжа, 1, с. 1053–1054].

Совокупности (tshogs) «букв, имен и слов» в языкознании называют «тремя общими (для всех языков) совокупностями» [Там же, с. 1041]. Таким образом, звуки речи и слога называются здесь «буквами», односложные и многосложные слова – «именами», а сочетания двух «имен», обозначающих особенное и его особенность, – «словом». Вне этой концепции в философской литературе термин «слово» обычно употребляется как синоним «имени». Существующими субстанционально в этой системе считают только «буквы», а «имена» и «слова» признают существующими условно²³ Когда звуки, подразделяемые на «буквы, имена и слова», рассматриваются не в акустическом смысле, а как элементы, благодаря которым звуки имеют смысл в системе конкретного языка, то их уже не относят к материальному, полагая элементами-«соединителями», не связанными с сознанием. Следовательно, совокупность «букв», совокупность «имен» и совокупность «слов» – это силы, которые придают смысл звуку, слову и фразе.

С точки зрения «называемого» «звуки называющие» подразделяют на называющие род и называющие совокупность. **Звуки, называющие род** (rigs brjod kyi sgra), – «это называющие звуки, (которые) называют общее родовое – свое прямое называемое» [Агван Даши, с. 285]. Общее родовое (rigs spyi) – это категория, в известной степени аналогичная западной категории рода. Так, например, имя «материальное» прямо называет дхарму «материальное», которая является общим родовым по отношению к звуку, запаху. **Звуки, называющие совокупность** (tshogs brjod kyi sgra), – «это называющие звуки, (которые) называют общее совокупное, являющееся их прямым называемым» [Там же]. Общее совокупное (tshogs spyi) – аналог категории целого. Так, например, имя «кувшин» прямо называет дхарму «кувшин», которая является общим совокупным по отношению к своим частям – носику, горлышку. Агван Нима указывает, что «звуки, называющие совокупность», называются также «прямо называющими называемое», а «звуки, называющие род» – «прямо называющими смысл называемого» (brjod bya'i don) [Агван Нима, 1, с. 142]. В некоторых работах тибетских прасангиков производится разграничение понятий «называемое» и «смысл называемого». В соответствии с Агван Нимой первое должно быть общим совокупным, а второе – общим родовым.

«Звуки, называющие род», и «звуки, называющие совокупность», не являются несовместимыми. Так, например, имя «кувшин» будет и тем, и другим, поскольку кувшин является общим родовым по отношению в различным видам кувшинов и общим совокупным по отношению к своим частям. Не все звуки могут быть оценены как «называющие род», или «называющие совокупность», или являющиеся и теми, и другими. Так, например, полагают, что звуки «два – вещь и постоянное»²⁴ не могут быть оценены таким образом.

С точки зрения способа или характера названия «называемого» (brjod bya brjod tshul) эти звуки подразделяют на называющие дхарму и называющие обладающее дхармой. **Звуки, называющие дхарму** (chos brjod kyī sgra), – это «соответствующее смыслу слышимое», которое вызывает понимание «дхармы-особенности» того смысла и отвергает другие особенности в отношении того смысла. **Звуки, называющие обладающее дхармой** (shos can brjod kyī sgra) – это «соответствующее смыслу слышимое», которое вызывает понимание «основы особенности» того смысла и не отвергает другие особенности в отношении того смысла [Гедун Дандар, 4, л. 95А–Б]. Их также называют отвергающими и не отвергающими другую особенность (khyad par gzhan spong ba mi spohg ba'i sgra) [Джанжа, 1, с. 983].

Здесь «слышимое» – звук. **Соответствующий смыслу звук** (sgra don mthun) – это высказывание или утверждение, которое соответствует действительности. Так, «непостоянный звук» является «соответствующим смыслу» звуком, поскольку прямо называет имеющий место в действительности предмет (don) – звук, обладающий признаком (или «смыслом» – don) непостоянства. **Не соответствующий смыслу звук** (sgra don mi mthun) – это высказывание или утверждение, которое не соответствует действительности. Таково, например, высказывание «постоянный звук». Иногда первое понимается как логичное или соответствующее общепринятому утверждение, а второе – как нелогичное или несоответствующее общепринятому [Ригзин, с. 79]. **Основа особенности** (khyad gzhi) – то, что обладает некой особенностью, называющейся **дхармой-особенностью** (khyad chos).

Возьмем, например, две дхармы – звук и непостоянное. Обычно полагают, что звук является той «основой», которая обладает особенностью-непостоянством, а непостоянное считается «дхармой-особенностью», которой обладает звук. В высказывании «звук непосто-

янный» (*sgra mi rtag pa*), звук, являющийся обычно «основой особенности», выступает в качестве «основы особенности», обладающей дхармой непостоянства. Такое высказывание будет называющим обладающее дхармой и вызывающим понимание «основы особенности», поскольку на месте «основы особенности» стоит «основа особенности» – обладающее дхармой, субъект высказывания. Высказывание, называющее эти две дхармы в таком сочетании, не отвергает, что этой «дхармой-особенностью» (непостоянством) может обладать и другая дхарма – иная, чем звук (например, кувшин).

Однако эти две дхармы могут называться в высказывании и иным способом, когда «основой особенности» будет непостоянство, а «дхармой-особенностью» – звук. Так, в высказывании «звуковое непостоянство» (*sgra'i pa*) на месте «основы особенности» – обладающего дхармой стоит то, что обычно фигурирует в качестве «дхармы-особенности». Поэтому такое высказывание считают называющим дхарму и вызывающим понимание именно «дхармы-особенности». Полагают, что это высказывание отрицает возможность наличия непостоянства у другой дхармы – иной, чем звук.

Из сказанного, по мнению Агван Нимы, следует, что хотя эти два вида высказываний и не являются несовместимыми вообще, но они невозможны в отношении одной и той же «основы» (например, звука) [Агван Нима, 2, с. 143]. Агван Даши поясняет, что одно и то же высказывание можно отнести как к первому виду, так и ко второму, что обусловлено особенностями тибетского языка. Поэтому он полагает, что подразделение высказываний на эти два вида производится с точки зрения того, какую именно дхарму говорящий и слушающий считают «основой особенности», а какую – «дхармой-особенностью». Если их мнения не совпадают, то одно и то же высказывание будет относиться одновременно к двум видам. Кроме того, два вида высказываний, по его мнению, возможны и в отношении одной и той же «основы», когда, например, ею служит сотворенное (*byas pa byas pa yin*) [Агван Даши, с. 282–283, 286]. Здесь имеется в виду то, что дхарму сотворенности полагают одним из несвязанных с сознанием элементов-«соединителей» (випраюкта-санскара), и в этом качестве данная дхарма относится к категории вещей, а их общим признаком является сотворенность. Проблема определения конкретного высказывания как называющего дхарму или обладающего дхармой иногда

является предметом дискуссий – при исследовании и истолковании авторитетных текстов, поскольку от этого зависит установление того, может или не может некая другая дхарма обладать данной особенностью.

С точки зрения отрицания (*gnam gcod*) или частиц (*tshig phrad*) высказывания (т. е. «звуки называющие») подразделяют на отрицающие необладание, отрицающие обладание другим, отрицающие несуществование или невозможность [Джанжа, 1, с. 983]. Под частицей здесь понимается тибетская частица «*kho na*», означающая «именно, только, совершенно, исключительно» и указывающая, согласно традиционной тибетской грамматике, только на обладание («Этот человек является *исключительным* знатоком философии») или на обладание одним и необладание другим («*Только* взгляд прасангики является средним путем») [Грамматика, с. 264].

Высказывание, отрицающее необладание (*mi ldan gcod kyī sgra*), – то, которое указывает, что некая «основа особенности» обладает «дхармой-особенностью», отрицая, что она не обладает этой особенностью, но не отрицая возможность наличия этой особенности у другой дхармы. Так, например, высказывание: «Звук является *именно* непостоянным» – указывает, что звук обладает непостоянством, отрицая, что звук не является непостоянным, но не отрицая возможности наличия непостоянства у другой дхармы. Для такого высказывания характерно то, что указанная частица присоединяется к «дхарме-особенности».

Высказывание, отрицающее обладание другим (*gzhan ldan gnam gcod kyī sgra*), – то, которое указывает, что некая «основа особенности» обладает «дхармой-особенностью», отрицая наличие этой особенности у другой дхармы. Так, например, высказывание: «*Только* звук является слышимым» – указывает, что звук обладает особенностью – является слышимым, отрицая наличие такой особенности у другого. Для такого высказывания характерно то, что частица присоединяется к «основе особенности».

Высказывание, отрицающее несуществование или невозможность (*mi srid gnam gcod sgra*), – то, которое указывает существование или возможность «основы особенности», наделенной «дхармой-особенностью», отрицая несуществование или невозможность такой «основы», наделенной этой особенностью, но не отрицая наличия

этой особенности у другого. Например, высказывание: «Синий лотос является *именно* возможным-существующим» – указывает именно существование или возможность синего лотоса, отрицая его несуществование или невозможность, но не отрицая возможности наличия синего у другого – иного, чем лотос.

Эти три вида высказываний тоже можно подразделять на «соответствующие смыслу» и «несоответствующие смыслу» [Агван Даши, с. 287]. При комментировании авторитетных текстов нередко рассматривается вопрос, к какому именно из этих трех видов следует отнести конкретное высказывание, поскольку от этого зависит установление мысли автора: полагает ли он возможным или имеющим место наличие обладания данной особенностью у некой другой дхармы.

Объекты («называемое») обычно подразделяют на четыре вида. Являющийся объект (*snang yul*) – тот, который познается посредством его явления. Поскольку являться объект может органам чувств – в чувственном восприятии или уму – в умственном восприятии, то в соответствии с этим выделяют два вида являющихся объектов. При чувственном восприятии являющимися объектами будут пять видов внешних объектов – цветоформа, звук, запах, вкус, осязаемое, а при умственном – два концепта (*don*) – «общий концепт» (*don spyi*, букв. «общий смысл») и «информационный концепт» (*sgra spyi*, букв. «общий звук»). Так, например, кувшин служит являющимся объектом при чувственном восприятии, а при умственном восприятии кувшина являющимся объектом будет концепт кувшина – представление о нем. Имеются два основных подхода в понимании терминов «информационный концепт» и «общий концепт». Согласно первому, «информационный концепт» некой вещи – это представление о ней, возникшее на основе информации, полученной от другого, а «общий концепт» – представление об этой вещи, образовавшееся благодаря личному опыту. Так, например, представление о Лхасе, полученное на основании рассказов лица, побывавшего там, является «информационным концептом», а сформировавшееся в результате личного посещения этого города – «общим концептом» [Муге Сандан, с. 345]. В соответствии со вторым подходом «информационный концепт» – это представление о конкретном звуке речи или слове, позволяющее выделять этот звук или слово при восприятии, а «общий концепт» – это смысл, который связывают с данным словом. Так, например, младенец может

иметь представление о своей маме и представление о слове «мама», которое он выделяет и произносит, не связывая с представлением о маме. Термин «звук-смысл» (sgra don) чаще всего обозначает сочетание этих двух представлений.

Воспринимаемый объект (gzung yul) – то, что воспринимается при его ясном явлении. При чувственном восприятии воспринимаемый объект совпадает с являющимся объектом, но при умственном не совпадает, поскольку в качестве воспринимаемого объекта перед умом предстает не концепт вещи, а сама вещь. Это происходит благодаря особой операции «приписывания» (sgro 'dogs) – проецирования концепта и его отождествления с вещью, из-за чего ум воспринимает представление о вещи как «обратно тождественное» (ldog pa)²⁵ вещи – не являющееся не являющимся вещью.

Действительный объект ('dzin stangs kyi yul) – тот, который имеет место в действительности или так, как воспринимается. Если воспринимаемый чувственно объект является именно так, как пребывает в действительности, то говорят, что являющийся объект является также воспринимаемым и действительным объектом. **Признаваемый объект** (zhen yul) – тот, который познается умом посредством признания (zhen pa). Так, например, кувшин при умственном восприятии является признаваемым объектом, поскольку ум воспринимает кувшин через признание. Хотя ум непосредственно воспринимает только концепт кувшина, но благодаря операции «приписывания» отождествляет этот концепт с кувшином и признает такой кувшин как бы существующим в действительности. Этот имеющий место умозрительно кувшин называется признаваемым объектом, который может совпадать или не совпадать с действительным объектом (например, когда умозрительно воспринимают заячьи рога или волосы черепахи, не существующие в действительности).

Поскольку использование наименования связано с концептами, то оперирующий именами ум всегда является умом концептуальным (rtog pa) – познающим признаваемое. У такого ума имеются два основных объекта – непосредственно являющийся концепт вещи и признаваемый умозрительно, который полагают воспринимаемым и совпадающим, или не совпадающим с действительным объектом. В соответствии с этим выделяют два вида «называемого» – непосредственное и признаваемое. **Непосредственное называемое** (dngos kyi

brjod bya) – это то, что понимается благодаря речи в силу явления в восприятии ума, побуждаемого речью. Таким, например, является концепт кувшина, возникающий в умственном восприятии при слышании слова «кувшин». **Признаваемое называемое** (zhen pa'i brjod bya) – это то, что понимается благодаря речи в силу признания умом, побуждаемым речью. Оно подразделяется на называемое прямо (dngos) и непрямо (shugs la). Так, например, в высказывании «звук непостоянный» называемым прямо будет непостоянный звук, а называемым непрямо (т. е. устанавливаемым путем простого обращения ума к этому, для чего не требуется особый акт познания) – звук, не являющийся постоянным. В соответствии с этим «звуки называющие» тоже подразделяют на **называющие непосредственное** (dngos kyī brjod byed) и **называющие признаваемое** (zhen gyī brjod byed) **прямо или непрямо** [Агван Нима, 2, с. 144–145].

Когда слышат слово «кувшин», то возникает представление о кувшине. Когда думают о кувшине, то мысленно проговаривают слово «кувшин». На основании этого делают вывод о наличии между словом и представлением (смыслом, значением) такой связи, что когда имеется одно, с необходимостью возникает и другое. Затем ставится вопрос: является ли эта связь ('brel ba) безусловной (dngos po'i dbang gis – имеющей место в силу реального положения вещей) или условной (tha snyad gyī dbang gis – имеющей место в силу наименования)? Она условна, поскольку глухонемые не знают слов, но понимают смыслы, а бессловесные животные узнают своих детенышей по форме, цвету, запаху (т. е. имеют представление об их особенностях). Связь между словом и обозначаемым им предметом тоже условна, так как одно слово может обозначать многие предметы, и много слов – один предмет. Поэтому, констатирует Дагба Шаддуб²⁶, само по себе слово не характеризуется связанностью с неким значением-смыслом или обозначаемым им предметом, лишено их [Дагба Шаддуб, 2, л. 32А–Б].

Из высказанного следует, что должен иметь место процесс присоединения обозначения (brda sbyor ba) – имени к «называемому» – предмету или смыслу. В этом процессе наименования, отмечает Пабонгка²⁷, следует выделить три элемента: имя, обозначаемый им предмет и представление (смысл, значение) [Пабонгка, с. 119–122]. При этом имя является «называющим звуком», а предмет и представ-

ление – «называемым» признаваемым и непосредственным. Цзонхава описывает процесс присоединения обозначения следующим образом. Сначала в качестве «основы» – предмета, к которому будет присоединено обозначение, выделяют ряд признаков как общее (spyi) для данного класса объектов. Это осуществляется посредством операции «исключения другого» (gzhan sel) – всего, что не является этим. Единичные объекты одного класса, у которых выделяется общий для них признак, являются «основой признака» и собственным признаком. «Основой признака» (mtshan gzhi) называют то, что помимо своего специфического существенного признака обладает и другим, является для него «основой» – местом пребывания. Собственный признак (rang gi mtshan nyid) – это существенный признак только данной вещи или вещь, постигаемая непосредственно верным – не ошибающимся признанием. Общий признак (spyi'i mtshan nyid) – это присущий многим вещам признак или вещь, постигаемая опосредованным верным познанием – концептуально. Единичный объект данного класса является собственным признаком, так как непосредственно постигается верным признанием, и «основой признака», поскольку помимо своего специфического признака обладает и общим признаком. Выделенное у данного класса объектов общее (совокупность общих для них признаков) Цзонхава рассматривает как состоящее из двух элементов: вещи и не-вещи. Первое – это дхарма общего в самом объекте, рассматриваемая как «обратно тождественная» себе – не являющаяся не являющимся ею, т. е. абстрагированная от объекта (например, кувшин в золотом кувшине), а второе – концепт этого общего, тоже являющийся «обратно тождественным» дхарме общего в объекте. Так, например, при изучении стульев выделяют общие для них признаки – наличие ножек, сиденья и спинки. Это общее имеется во всех единичных объектах данного класса, является вещью, воспринимается непосредственно. Представление же об этом общем не является вещью, имеет место умозрительно. Однако они, по мнению Цзонхавы, сливаются в одну дхарму общего для данного класса объектов, служат предметом обозначения и концептуального восприятия. После такого вычленения и формирования дхармы «общее» к нему присоединяется обозначение – слово. Когда это произошло, то при виде единичных объектов данного класса не требуется каждый раз производить их особое связывание с обозначающим словом посредством дхармы

«общее», так как общее, согласно принятому определению, всегда «следует» за «проясняющими» его видами и единичными факторами, присутствует в них и осознается при их виде [Джанжа, 2, л. 19Б–22Б].

Изложенное делает понятным, почему «называющие звуки» относят и к материальному, и (в качестве «совокупностей букв, имен и слов») к несвязанным с сознанием элементам-«соединителям». Связь слова с обозначаемым им является силой, которая при появлении одного вызывает появление другого. Эта связь обладает признаком вещи, так как способна выполнять функцию – вызывает появление другого, но не обладает признаками материального и психического. Поэтому ее следует отнести к категории элементов-«соединителей», не связанных с сознанием. Если слово обладает указанной связью в качестве своего признака, а дхарма обычно полагается тождественной своему признаку²⁸, то слово является связью, элементом-«соединителем», не связанным с сознанием. Именно поэтому буддийское Писание, ученые трактаты относят к категории элементов-«соединителей». Это позволяет абстрагировать слово от звуков, связывать его с письменами и т. д. На основании изложенного можно охарактеризовать слово как фактор, вызывающий ведание «называемого» (смысла) и(ли) обозначаемого предмета в связи со звуком, письменами. Этим не исчерпываются характеристики слова, однако указанное определение можно принять в качестве исходного при исследовании тибетских концепций герменевтики.

Особое значение для герменевтики имеет подразделение имен на подлинные и условные. **Подлинное имя** (dngos ming) – это данное в самом начале имя, которое обозначает некий предмет и может вызвать безошибочное понимание того, что речь идет именно о нем. Таковы следующие имена: «человек, лев, обезьяна, стол, стул». **Условное имя** (btags ming) – даваемое уже имеющему подлинное имя предмету на основании установления его связи и(ли) сходства с другим предметом [Агван Нима, 2, с. 141]. Так, «человек» и «лев» – подлинные имена, но на основании сходства некоего человека могут называть львом, а льва – царем зверей. Условные имена подразделяют на даваемые на основании сходства ('dra ba) и даваемые на основании связи ('brel ba). Примером первого может служить название некоего человека «обезьяной» на основании сходства специфических особенностей совершения им движений с наблюдаемыми у обезьяны. В ка-

честве примера второго можно указать название «солнцем» связанных с ним лучей света. Так, когда солнечные лучи растопили снег, говорят: «Растопило солнце». Джанжа указывает шесть видов условного наименования на основании связи: 1) причину называют именем плода, 2) плод – именем причины, 3) место или сторону – именем обладающего местом или стороной, 4) часть – именем целого, 5) опору – именем опирающегося, 6) друга или спутника – именем того, с кем дружат или кому сопутствуют [Джанжа, 1, с. 1053]. Характерным признаком «называющего звука» как «обладателя объекта» полагают то, что он «входит» ('jug) в свой объект, который называется **основой вхождения** ('jug gzhi) имени. Так, например, «основой вхождения» имени «кувшин» является кувшин. «Вхождение» концептуального ума и имени в объект определяется как исключающее. **Исключающее вхождение** (sel 'jug) – «*это вхождение в свой объект в силу признавания*» [Муге Сандан, с. 368]. При таком «вхождении» в объект происходит исключение всего, неявляющегося этим объектом. Поскольку это «вхождение» не может осуществляться прямо, то говорят, что оно имеет место «в силу признавания», реализуется благодаря признанию объекта неявляющимся неявляющимся объектом. Такое исключение является отрицанием, так как оно отрицает, что объект является неявляющимся объектом. «Вхождение» имени в объект – название объекта, использование имени для обозначения объекта. При назывании, например, кувшина именем «кувшин» происходит исключение – отрицание всего, что не является кувшином. Ф. И. Щербатской так говорит о буддийском понимании слова: «Каждое слово обозначает понятие, в котором только отрицание. Поэтому слово имеет отрицательное значение слово – только отрицание» [Щербатской, 1909, с. 259].

Дхарма «предмет познания» является общим родовым для кувшина, столба. На основании этой общности полагают, что кувшин можно называть именем «предмет познания», кувшин является его «основой вхождения». Однако это будет условным именем кувшина, поскольку произнесение имени «предмет познания» не вызывает понимания, что речь идет именно о кувшине. Не всякая дхарма, которая называется неким именем, является «основой вхождения» этого имени. Так, например; полагают, что «основой вхождения» имени «лев» является только лев, а когда «львом» называют некоего человека на

основании его сходства со львом с точки зрения обладания большой силой, то имя «лев» не «входит» в этого человека, он не является «основой вхождения» этого имени. Это приводит к мысли, что та дхарма, которая называется условным именем, может являться «основой вхождения» этого имени только тогда, когда это условное имя будет подлинным именем дхармы, являющейся общим родовым для первой. Однако, по мнению Хайдуба Чже²⁹, такие дхармы не во всех случаях полагают «основой вхождения» имени. Так, например, лягушки, рыбы являются «основой вхождения» условного для них имени «родившееся в воде», поскольку оно является именем общей для них дхармы. Однако в Индии «родившимся в воде» («багджа») называют лотос. В таком случае «основой вхождения» условного имени «родившееся в воде» считают только лотосы, а рыб, лягушек полагают основой названия (bshad gzhi), т. е. просто тем, что может называться таким именем [Хайдуб Чже, л. 228Б].

В работах тибетских авторов нередко можно встретить утверждения, что то-то и то-то признается тем-то и тем-то условно, т. е. наименование их таким-то словом является условным. Так, например, говорят, что те-то и те-то дхармы являются подлинными причинами, а то-то и то-то носит имя причины условно. Говорят о подлинной и условной сансаре, подлинной и условной Нирване³⁰. В связи с этим большой популярностью у тибетских философов пользуется классификация с точки зрения «рода называемого звуком» (sgras brjod rigs kyī sgo nas), когда перечисляют все, что может быть названо данным именем, хотя бы и условно. Гедун Дандар указывает, что критерием признания чего-то именуемым условно (btags pa ba) является наличие трех «дхарм названия» ('doms pa'i chos): 1) «подразумеваемой основы» (dgongs gzhi), 2) необходимости (dgos), 3) «возражения на непосредственное» (dngos la gnod byed). Так, например, праджняпарамитой называют мудрость, непосредственно постигающую абсолютное. Но этим именем может быть назван некий текст, если (1) подразумевается, что он называется так по его содержанию – объяснению концепции праджняпарамиты, (2) и есть необходимость в таком назывании – чтобы поняли, что для обретения подлинной праджняпарамиты следует читать этот текст, размышлять о его содержании (3) и на основании непосредственного восприятия, опосредованного верного познания и свидетельств авторитетных текстов – других Сутр – уста-

навливается, что этот текст не является конечной мудростью – подлинной праджняпарамитой [Гедун Дандар, 4, л. 45А]. Поскольку каждому имени соответствует определенный смысл, то при условном наименовании чего-то будет иметься два смысла: один – непосредственный смысл, соответствующий условному имени этой дхармы, а другой – соответствующий ее подлинному имени. Этот трехчленный критерий условности наименования находит самое широкое применение в тибетской герменевтике, поскольку если некое высказывание признается условным, то условным следует признать и его непосредственный смысл.

Изложенное является кратким описанием популярных среди буддийских философов Центральной Азии воззрений на звук, «называющие звуки» и «называемое». Однако все это представляет собой только видимую непосредственно верхушку айсберга, основная часть которого – не выявленная и не развитая базовая концепция – скрыта от взоров наблюдателей не нашла непосредственного отражения в литературе, однако подразумевается неявно и может быть установлена путем анализа. Выше было дано определение слова как фактора, вызывающего ведание «называемого» в связи со звуками, письменами. Это определение требует уточнений. Под определяемым (*mtshon bya*) тибетские философы понимают любой предмет мысли, который обладает качественной определенностью, т. е. единичным признаком, позволяющим отличить его от других предметов мысли и рассуждать о нем. Поскольку такой предмет мысли является чем-то отличным от других предметов мысли, то его можно обозначить особым именем. При этом предмет мысли является предметным значением этого имени, а его признак – смыслом имени, посредством которого устанавливается связь между именем и обозначаемым им предметом. Предмет мысли называется словом «дхарма», которое берется в самом широком значении. Дхарма рассматривается как обладающая признаком и как тождественная ему. Таким образом, определяемое, обозначаемое особым именем, это предмет мысли, который рассматривается как дхарма, обладающая собственным единичным признаком и тождественная ему. Хотя такая дхарма – «называемое» – и мыслится как нечто единичное и однородное, однако фактически представляет собой сложное образование, состоящее из трех или четырех элементов: 1) концепта как психического фактора представления; 2) концепта

как философско-логического фактора – понятия; 3) «признаваемого объекта», воспринимаемого и существующего умозрительно; 4) действительного объекта. Например, дхарма, носящая имя «заячьи рога», содержит три первые элемента, а дхарма «заячьи уши» – все четыре. Наличие этих элементов у дхармы как предмета мысли было установлено при ее рассмотрении с точки зрения четырех видов объектов, описанных выше. Когда произносится слово, обозначающее некую дхарму, то при этом может мыслиться только один из этих элементов, несколько или все они недифференцированно.

2.2. Схоластическая трактовка Учения Религиозно-философский и философско- исследовательский подходы к истолкованию

При рассмотрении предмета мысли с точки зрения признаков тоже обнаруживаются его сложность и неоднородность. Центральное место в дхарме занимает ее собственный, специфический, существенный признак, вокруг которого группируются менее существенные, второстепенные признаки, являющиеся общими для многих других дхарм. Когда произносят слово, обозначающее данную дхарму, то при этом может мыслиться только ее существенный признак, или какой-нибудь второстепенный, или несколько признаков, или все они вместе. Все это было установлено на основании детального анализа некоторых «странностей» в логике рассуждений, содержащихся в тибетоязычных философских работах³¹

Изложенное приводит к заключению, что слово – это фактор, благодаря которому ведается-мыслится «называемое» – дхарма в связи с принятым обозначением – звуковым, буквенным. Данное определение учитывает как пассивный аспект – при восприятии принятых обозначений, так и активный – при мышлении с помощью этих обозначений.

Ключевым в герменевтике, по мнению тибетских философов, является понятие установления ('dren pa), на основе которого определяются понятия «установленного» (nges pa) – не требующего истолкования, и «подлежащего установлению» (drang pa) – требующего истолкования [Цзонхава, 1, л. 42А]. Тем, в связи с чем в герменевтике устанавливается нечто, является слово, понимаемое как обозначение в какой-либо форме – звуковой, буквенной. Изучение тибетоязычной

буддийской литературы и религиозной жизни в Центральной Азии приводит к заключению о наличии четырех главных факторов, которые могут устанавливаться в связи со словом: смысла, мысли, обозначаемого предмета и особой силы благословения. При этом три первые являются элементами дхармы как предмета мысли: мысль – представление, смысл – понятие или признаковая структура дхармы, обозначаемый предмет – существующий умозрительно признаваемый объект и(ли) действительный объект. Все это полностью соответствует приведенному определению *слова*. Однако обнаружение у *слова* Будды особой силы благословения, благодаря которой возникают те или иные благие дхармы, потребует, очевидно, внесения некоторых уточнений в это определение. Какие именно факторы выбираются для установления в связи со словом и с какой целью, определяется общим подходом. Можно выделить четыре основных подхода: религиозно-философский, комментаторский, философско-исследовательский и религиозно-практический. Предметом установления первого из них являются смысл и мысль, второго – поле полного смысла, третьего – обозначаемый предмет, четвертого – сила благословения.

Главным объектом рассмотрения при религиозно-философском подходе является буддийское Учение, которое здесь понимается просто как изложение неких идей (смысла) в словесной форме. Поскольку один и тот же смысл может быть выражен разными словами, а одни и те же слова могут обладать разными значениями, то Учение подразделяют на слова и смысл. Еще в Сутрах мы можем встретить выделение в проповеди Будды слова и смысла. Например, об излагаемом Учении нередко говорится как об имеющем превосходные слова и превосходный смысл. В своей «Истории буддизма в Индии» Таранатха неоднократно говорит об изучении тем-то и тем-то слов и смысла Писания [Таранатха, с. 116]. В соответствии с этим, вероятно, производится и подразделение комментариев на объясняющие слова и объясняющие смысл [Туган, с. 245–246; Щербатской, 1988, с. 92–93]. Тибетские переводчики тоже говорят о «переводах слова» (*tshig bsgyur*) и «переводах смысла» (*don bsgyur*) [Гампопа, с. XXVII]. Герменевтики же подразделяют буддийское Учение на слово и смысл в соответствии со вторым правилом четырех полаганий, указанных в Сутрах.

Слово буддийского Учения подразделяют на проповедь Будды (*bka'*) и сочинения Его последователей – шастры (*bstan bcos*) [Жамьян

Шадба, 3, л. 7А]. Поскольку такое Учение должно содержать объяснение истин, которые являются скрытыми объектами (lkog gyur) для обычных существ и непосредственно постигаются только Буддами и святыми, то возникает вопрос о доверии (yid ches ba). Поэтому первоначальной задачей герменевтики при таком подходе является установление текста Учения как авторитетного (lung). Постановка этой задачи при религиозно-философском подходе является неизбежной, поскольку буддизм как религия предполагает веру в то, что Будды и святые обрели освобождение благодаря непосредственному постижению истин, недоступному для обычных существ, а буддийский философ должен сначала установить эти истины на концептуальном уровне, чтобы впоследствии перейти к их непосредственному постижению. Поэтому к четырем указанным выше факторам, которые могут устанавливаться в связи со словом, следует добавить еще один – истинность. Основной характеристикой истинности тибетские философы полагают соответствие (mthun). Дхарма признается истинной, если устанавливается соответствие между способом ее явления (snang tshul) и способом пребывания (gnas tshul): она имеет место именно так, как является. Знание тоже признается истинным при наличии его соответствия действительному положению вещей. Это наличие соответствия определяется как необманиваемость. Поэтому Жамьян Шадба говорит: *«Поскольку не обманывает, то истина»* [Жамьян Шадба, 2, л. 124Б]. Хотя текст Учения в качестве слова и не может быть охарактеризован сам по себе как истинный, но в связи с его содержанием он может быть назван истинным условно. Поскольку истинное не обманывает, то такой текст может быть назван авторитетным – вызывающим доверие. Шесть критериев установления авторитетности текста уже были рассмотрены ранее. Самыми авторитетными считаются тексты, содержащие наставления Будды. Тибетские философы также признают авторитетными сочинения Нагарджуны, Арьядэвы, Майтреи, Асанги, Васубандху, Буддхапалиты, Бхававивеки, Чандракирти, Шантидэвы, Гунапрабхи и ряда других авторов, которые, как полагают, истолковывали слова Будды на очень высоком уровне.

В соответствии с «Сутраланкарой» Майтреи тибетские герменевтики подразделяют авторитетные тексты на «соответствующие звуку» (sgra bzhin) и «несоответствующие звуку» (sgra bzhin ma yin pa) [Ар-

нан Нима, 2, с. 231]. Поскольку само по себе авторитетное слово может существовать не только в письменной форме, но и звуковой, последнюю неприемлемо определять как соответствующую или несоответствующую звуку, то очевидно, что здесь речь идет не о самом тексте, а о чем-то связанном с ним. Анализ приводит к заключению, что имеются в виду мысли, содержащиеся в тексте. Поскольку мысли выражаются посредством слов, имеющих много значений, то сначала ставится задача установления значения слов в данном контексте. Оригинальные санскритские термины имеют много значений, часто представляют собой довольно сложные конструкции, которые можно истолковывать как образованные по определенным правилам из тех или иных языковых единиц (*sgra'i gzhi*). Поэтому в тибетоязычной буддийской литературе можно встретить этимологический анализ санскритских терминов и диспуты по этому поводу [Жамьян Шадба, I, л. 4А и далее]. При изложении тех или иных концепций, а также при комментировании тибетские философы нередко приводят подробные объяснения того, почему для обозначения такой-то дхармы используется именно такое словесное наименование (*sgra bshad*, букв. «объяснение звука»), очерчивая при этом весь круг значений данного термина и устанавливая непосредственное значение имени данной дхармы. При комментировании прямо объясняют значение слов в данном контексте или вставляют эти слова в свои предложения таким образом, что их контекстуальные значения становятся понятными. При работе с авторитетным текстом герменевтик должен сначала установить те значения слов, которые они имеют в данном контексте. Эти значения называют непосредственными (*dnegos zin*, *sgras zin*). На основании непосредственных значений слов устанавливается непосредственный смысл высказываний, состоящих из этих слов.

Термины «соответствующие звуку» и «несоответствующие звуку» могут относиться не только к авторитетному тексту, но и к какой-либо его части или отдельному высказыванию. Поэтому именно высказывание является тем элементом, который может быть оценен как «соответствующее» или «несоответствующее звуку». Тибетские авторы обычно не приводят определения «соответствующего звука» и «несоответствующего звуку» в работах по герменевтике или при рассмотрении проблем герменевтики в сочинениях, посвященных исследова-

дованию других предметов. «Несоответствующие звуку» высказывания подразделяют в соответствии с «Сутраланкарой» Майтреи на два вида: обладающие подразумеваемой мыслью (dgongs pa can) и подразумевающие непрямо (ldem por dgongs pa). Первыми называют высказывания, главным «предметом объяснения» которых является «подразумеваемая основа» (dgongs gzhi). Эту «подразумеваемую основу» называют также «конечной мыслью» (dgongs mthar) и определяют как ту мысль, которая, в основном, имелась ввиду при высказывании. В буддийской литературе нередко встречаются попытки истолкования конечной мысли Будды или авторитетного ученого. Например, мадхьямики полагают, что Нагарджуна установил конечную мысль Будды и объяснил ее посредством цитирования Сутр и логических доказательств, создав систему мадхьямики. Сватантрики истолковывают конечную мысль Нагарджуны в духе идей школы сватантрика, а прасангики – в духе своей школы. Высказываниями, подразумевающими непрямо, называют такие, главным «предметом объяснения» которых является необходимость (dgos). Под «необходимостью» в данной концепции понимается наличие некой цели, ради достижения которой было произнесено высказывание [Гедун Дандар, 4, л. 114Б–115Б; Жамьян Шадба, 3, л. 140А–140Б].

Высказывания, обладающие подразумеваемой мыслью, подразделяют на четыре вида в соответствии с «Сутраланкарой», где сказано:

*[Подразумевающие] равенство, другой смысл и
Соответственно другое время и помысел индивида
Следует признать четырьмя видами [высказываний,
Обладающих] подразумеваемой мыслью.*

[Цит. по: Гедун Дандар, 4, л. 114Б].

1. Подразумевающие равенство (mnjam pa nyid) – высказывания, в которых говорится о различиях в облике, касте и продолжительности жизни Будд в Явленном Теле – Нирманакае после достижения Просветления в некой области мира. Хотя они и не равны в этих трех предметах, но равны во всех других отношениях. Поэтому такие высказывания подразумевают равенство Будд во всем остальном, именно мысль о равенстве является главной.

2. Подразумевающие другой смысл (don gzhan) – высказывания, которые следует понимать иначе. Например, в некой Сутре сказано:

Должен убить отца и мать.

И если уничтожит царя, двух блюстителей чистоты

И придворных со слугами,

Тот человек очистится.

Гедун Дандар поясняет, что здесь «отец» – жажда (восьмой из двенадцати членов зависимого возникновения), «мать» – привязанность (девятый член), «царь» – «взгляд на совокупность разрушимого» (*jig tshogs la lta ba*, признание индивидом Я и Моего у самого себя, его полагают первым членом), «два блюстителя чистоты» – признание неких (небуддийских) нравственных норм и правил высшими (это один из пяти видов клеши взгляда), «придворные» – коренные клеши (факторы, вызывающие неуспокоенность потока сознания многими путями), «слути» – второстепенные клеши (вызывающие неуспокоенность немногими путями), «очиститься» – обрести освобождение от сансары (получения все новых и новых рождений) [Гедун Дандар, 4, л. 115Б]. Для правильного понимания этого высказывания надо одни слова заменить другими. Есть и другие истолкования этого вида высказываний. Так, например, в Сутре «Истинного объяснения мысли» говорится об отсутствии у всех драхм сущности, рождения. Здесь подразумевается, что это отсутствие сущности относится к трем признакам – парикальпите, паратантре и паринишпанне³² [Жамьян Шадба, 3, л. 140А; Джанжа, 3, л. 11А]. При этом главной мыслью будет подразумеваемая.

3. Подразумевающие другое время (*dus gzhan*) – высказывания, в которых говорится, например, что в Сукхавати – блаженной стране Будды Амиабхи рождаются благодаря произнесению пожелания о рождении там. При этом подразумевается, что рождение там произойдет не сразу же после произнесения такого пожелания, а в некое другое время.

4. Подразумевающие помысел индивида (*gang zag gi bsam pa*) – высказывания, сделанные Буддой в связи с постигнутыми им мыслями или особенностями индивида. Например, Будда говорит о реальном существовании индивида, который обладает телом и умом, создает карму и «вкушает» ее плоды, имея в виду помыслы слушателей, признающих реальность индивида, но не верящих в карму [Гедун Дандар, 4, л. 115А]. Или Будда превозносит одни благие деяния и

достоинства, а о других отзывается как о менее ценных, имея в виду помыслы индивидов, наклонных к реализации вторых, но не уделяющих должного внимания первым [Жамьян Шадба, 3, л. 140А].

Высказывания, подразумевающие непрямо, тоже подразделяют на четыре вида в соответствии с «Сутраланкарой», где сказано:

*Подразумевающие непрямо введение,
Подразумевающие непрямо признак,
Подразумевающие непрямо противоядие,
Подразумевающие непрямо превращение.*

[Цит. по: Гедун Дандар, 4, л. 115А].

1. Высказывания, которые непрямо подразумевают введение (gzbug) или пребывание (bzugs). Например, во многих Сутрах Будда объясняет махаянское Учение Шравакам – последователям Хинаяны, имея в виду, что они потом передадут это Учение наклонным к Махаяне, чтобы ввести в нее. Или, согласно виджнянавадинам, считающим внешнюю данность несуществующей, Будда говорит о внешнем как о существующем, чтобы привлечь небуддистов и неустановившихся еще в понимании истинного буддистов.

2. Высказывания, непрямо подразумевающие признак (mtshan pyid). Согласно мадхьямикам, это высказывания, в которых воспринимаемое органами чувств фигурирует как имеющее место истинно, а согласно виджнянавадинам, это высказывания, в которых оно предстает как имеющее место в качестве внешней данности [Гедун Дандар, 4, л. 115А]. Здесь, очевидно, имеется в виду, что истинный признак (отсутствие истинности существования, отсутствие внешней данности) будет объясняться потом. Но для того чтобы отрицать нечто, сначала нужно ознакомиться с тем, что будет отрицаться и в отношении чего.

3. Высказывания, которые непрямо подразумевают врага, противника, противоядие (gnyen po) – те, которые имеют своей целью избавление слушателей от восьми пороков (nyes pa). В «Сутраланкаре» о них сказано следующим образом:

*Пренебрежительное отношение в Будде и Учению,
Лень, признание высшим не [такого уж и] значительного,
Обладание гордостью и страстью,
Сожаление и неустановление, уход –*

Препятствия для живых существ.

Махаяна называется противоядием от них.

[Цит. по: Гедун Дандар, 4, л. 115А].

Здесь указаны восемь пороков, противоядиями от которых полагают следующие высказывания [Гедун Дандар, 4, л. 115Б]:

а) противоядием от пренебрежительного отношения к Будде считаются такие высказывания Будды, как «Тогда я был Буддой Всевиждающим», и т. д.;

б) противоядие от пренебрежительного отношения к Учению Махаяны: «Постижение Учения Махаяны реализуется, если совершить почитание стольких Будд, сколько песчинок у реки Ганг», и т. п.;

в) противоядие от лени: «Кто произносит имя Татхагаты Чандрапрабхи, обязательно обретет наивысшее Просветление», и т. п.;

г) противоядием от признания высшим не столь уж и значительного полагают, например, высказывания, в которых индивиду, довольствующемуся практикой первой парамиты – отдачи, указывается практика второй парамиты – нравственности как более высокая;

д) противоядие от гордости – высказывания, в которых, например, достоинства некой страны Будды описываются как превосходящие достоинства других стран;

е) противоядие от страсти – высказывания, превозносящие, например, блаженства, которыми обладают в такой-то стране Будды;

ж) противоядие от сожаления – высказывания такого типа: «Те, которые причиняют вред Будде и Бодхисаттве, уходят на небеса». Здесь, вероятно, имеется в виду то, что хотя вследствие причинения вреда Будде или Бодхисаттве и придется претерпеть великие мучения, но поскольку при совершении того деяния устанавливается определенная кармическая связь с высшим существом, то оно обязательно спасет причинившего ему вред из пучины страданий. Эти высказывания делаются для того, чтобы устранить раскаяние и сожаление у совершившего грех, которые могут быть настолько сильны, что будут препятствовать занятиям практикой совершенствования;

з) противоядие от неустановления в Махаяне и ухода из нее-высказывания, в которых, согласно виджнянавадинам, признается только одна Колесница или, согласно мадхьямикам, три Колесницы.

4. Высказывания, непрямо подразумевающие превращение (bsgyur ba) – те, для понимания которых надо «превращать полностью

известные плохие слова в совершенно неизвестный хороший смысл». Так, например, говорится:

*Познающий сущность в не имеющем сущности,
Пребывающий должным образом в ложном,
Полностью измученный клешей,
Обретет высшее Просветление.*

Гедун Дандар поясняет, что «сущность» – отвлекаемость, рассеянность; «не имеющее сущности» – сосредоточенность трансового состояния самадхи, второго из трех главных предметов, которым обучаются в буддизме (bslab pa); «ложное» – непостоянное, страдание, нечистое, не-Я; «не являющееся ложным» – четыре ложных представления (phyin ci log), признающие непостоянное постоянным, страдание – блаженством, нечистое – чистым, не-Я – Я. «Пребывание в ложном» – реализация третьего главного предмета обучения, мудрости-праджни. «Измученный клешей» – Бодхисаттва, уставший за долгое время своего подвижничества [Гедун Дандар, 4, л. 115Б]. Тибетские авторы не поясняют, какая именно цель здесь подразумевается.

Хотя приводимые примеры не всегда убедительны и ясны, а толкования разными авторами некоторых видов высказываний подчас не совпадают и не отличаются полнотой, однако благодаря изложенному можно получить некоторое представление о концепции «соответствующего звуку» и «несоответствующего звуку». Ключевым термином в этой концепции является *dgongs pa* – «мысль, мыслимое, подразумеваемое, то, что имеется в виду, то, исходя из чего нечто говорится, намерение, смысл, значение». Всякое высказывание является выражением некой мысли. Тибетские авторы говорят о мысли высказывания (*gsung pa'i dgongs pa*) и мысли высказывающегося (*gsung pa ro'i dgongs pa*), которые могут совпадать или не совпадать. Очевидно, главной из этих двух мыслей является мысль высказывающегося. Если эта мысль совпадает с мыслью высказывания, то она будет «соответствовать звуку» – выраженной в словесной форме мысли высказывания. При несовпадении же она будет «несоответствующей звуку». Хотя сами по себе высказывания, как уже было указано ранее, и не могут соответствовать или не соответствовать звуку, но с точки зрения связанных с ними мыслей их можно условно называть «соответствующими звуку» или «несоответствующими звуку». Гедун Дандар

приводит следующую тетралебму (mu bzhi) в отношении мысли высказывания и мысли высказывающегося [Гедун Дандар, 4, л. 115Б–116А]:

1. Является мыслью высказывающегося, но не является мыслью высказывания. Примером такой мысли, по мнению мадхьямиков, является мысль об отсутствии истинности существования вещей в высказываниях, предназначенных для приверженных реализму людей, наклонных к практике Хинаяны.

2. Является мыслью высказывания, но не является мыслью высказывающегося. Такова мысль об истинности существования вещей в указанных выше высказываниях.

3. Является мыслью высказывающегося и мыслью высказывания. Такова, например, мысль об отсутствии истинности существования вещей в высказываниях Сутр цикла Праджняпарамиты, предназначенных для мадхьямиков.

4. Не является мыслью высказывающегося и мыслью высказывания. Это, например, смысл таких высказываний Будды: «Нужно убить отца и мать...»

Последний член тетралебмы свидетельствует о том, что такие понятия, как мысль высказывания и смысл высказывания, не считаются тождественными. Смысл – то, что «с мыслью», содержание мысли. Высказывание является деянием, осуществляемым посредством речи (ngag gi las). Как и всякое деяние³³, оно содержит два основных компонента – намерение (bsam pa) и осуществление (bya ba, las). Поскольку высказывание осуществляется намеренно, и это намерение является мыслью, то передача информации в форме высказывания всегда сопровождается мыслью намерения. Таким образом, мысль высказывания представляет собой бинер из двух мыслей: одна содержит смысл – выражаемую словами информацию, которая сообщается, а другая интенцию, намерение, с которым высказывается первая мысль. Поэтому мысль высказывания имеет две основные характеристики – информационную и интенциональную. Слушающий высказывание воспринимает мысль высказывания как обладающую двумя этими характеристиками. Так, например, когда говорят: «Ты – осел», слушающий воспринимает мысль высказывания не только как информацию, но и как намерение оскорбить. Поэтому смысл высказывания и мысль высказывания не являются одним и тем же. Поскольку

полагают, что Будда никоим образом не может иметь намерения побуждать других существ к убийству их родителей, то необходимость убивать родителей является только смыслом высказывания, но не мыслью высказывания. На основании изложенного можно сделать два вывода: 1) мысль высказывания и смысл высказывания не являются равнозначными понятиями, 2) мысль высказывания является высказываемой мыслью, если совпадает с мыслью высказывающегося, и не является таковой в случае несовпадения.

Непосредственной целью высказывания некой мысли являются восприятие и понимание слушателем содержащейся в ней информации. Но кроме этой цели обычно имеется и другая – опосредованная, т. е. зачем именно нужно, чтобы слушатель воспринял и понял эту информацию. Поскольку здесь, в основном, рассматриваются высказывания Будды, который, как полагают, обладает всеведением и великим состраданием, то все его высказывания должны иметь своей опосредованной целью приведение слушателя к Просветлению наилучшим способом. Хотя, по мнению многих тибетских философов, у Будды нет мыслей и намерений, а его высказывания возникают чудесным образом (*lhun grub*) в соответствии с помыслами, наклонностями и кармой слушателей благодаря тому, что произносимые им раньше при занятиях бодхисаттвовой практикой пожелания об освобождении всех существ от страдания и обретении ими блаженства стали исполняться с момента становления Буддой, но его высказывания воспринимаются как содержащие определенную мысль и намерение. При этом намерение высказывания представляет собой проекцию намерения произносимых ранее пожеланий, которое благодаря всеведению приводится в соответствие с особенностями слушателя, а мысль представляется наличествующей благодаря проявлению того вида всеведения, которое называется «ведающим сколько» (*ji snyed pa mkhyen pa*)³⁴ и мгновенно постигает нечто отдельное, в данном случае – то, что именно следует сказать слушателю, чтобы наилучшим способом привести его к Просветлению.

На основе этой общей опосредованной цели определяются частные опосредованные цели для каждого конкретного случая. Чаще всего эта цель состоит в том, чтобы слушатель признал высказанную идею за истинную и постиг ее. В этом случае мысль высказывания полагают совпадающей с мыслью высказывающегося с точки зрения

цели, а само высказывание – «соответствующим звуку». Если же имеется в виду другая опосредованная частная цель, то мысль высказывания полагают несовпадающей с мыслью высказывающегося с точки зрения цели, а само высказывание – «несоответствующим звуку», подразумевающим непрямо иную цель. На основании изложенного понимание описанных выше четырех видов высказываний такого рода не представляет особого труда.

Несколько мыслей могут быть связаны между собой таким образом, что при высказывании одной из них с необходимостью подразумеваются другие. Например: «Все Будды равны в обладании мудростью и заслугами, Дхармакаей, великим состраданием и т. д., но отличаются обликом, родом-кастой и продолжительностью пребывания Нирманакаи». Когда высказывается мысль о неравенстве Будд в отношении трех указанных предметов, то с необходимостью должна подразумеваться мысль об их равенстве во всем остальном, иначе, полагают тибетские герменевтики, на основании высказывания о неравенстве можно было бы прийти к выводу, что Будда считает Будд неравными, а это неприемлемо. Другой пример: «Благодаря произнесению пожелания о рождении в Сукхавати обретают там рождение, но обычно это происходит не сразу же после его произнесения а в некое другое время». Если высказана только первая мысль и не признается, что подразумевается вторая, то можно прийти к выводу об истинности идеи рождения в Сукхавати сразу же после произнесения пожелания. В этих двух случаях на основании высказываний можно прийти к неправильному пониманию высказываемой мысли, если не признать наличия подразумеваемой мысли. Когда говорится: «Нужно убить отца и мать», то здесь подразумевается, что для правильного понимания высказываемой мысли надо те-то и те-то слова заменить такими-то и такими-то. Без учета этой подразумеваемой мысли невозможно понять высказываемую мысль правильно.

Поскольку, как полагают, Будда говорил только истину, то должны быть истинными и мысли его высказываний. Но в ряде случаев их нельзя признать истинными, если не предположить наличия подразумеваемой мысли и не рассматривать мысль высказывания в связи с нею. Если мысль высказывания совпадает с мыслью высказывающегося с точки зрения содержания, то такое высказывание является «соответствующим звуку» с точки зрения содержания. Если же они не

совпадают, то высказывание будет «несоответствующим звуку» с точки зрения содержания, обладающим подразумеваемой мыслью. Это несовпадение может быть частичным (пример с рождением в Сукхавати и неравенством Будд) или полным («Нужно убить ...»).

Изложенное приводит к заключению, что «соответствующим звуку» следует признать высказывание, мысль которого совпадает с мыслью высказывающегося с точки зрения цели и содержания, а если они не совпадают с точки зрения хотя бы одной характеристики – цели или содержания, то такое высказывание будет «несоответствующим звуку». Тибетские философы полагают, что два вида высказываний, «несоответствующих звуку», не являются несовместимыми, одно и то же высказывание может быть и «обладающим подразумеваемой мыслью», и «подразумевающим непрямо». Основание этого очевидно.

Итак, при религиозно-философском подходе основным объектом рассмотрения является Учение. В соответствии со вторым правилом четырех полаганий Учение подразделяется на слово и смысл. В связи с первым тибетская герменевтика ставит четыре задачи: 1) установление текста как авторитетного; 2) установление значения терминов; 3) установление непосредственного смысла слов и высказываний в данном контексте; 4) установление мысли высказывания и ее соответствия мысли высказывающегося с точки зрения цели и содержания. Высказываемая мысль считается «установленной», если мысль высказывания и мысль высказывающегося совпадают. В случае же их несовпадения высказываемая мысль полагается «подлежащей установлению».

Концепция «соответствующего звуку» и «несоответствующего звуку», по мнению Джанжи, является общемахаянской, принимается с некоторыми оговорками всеми философами Махаяны. Так, Цзонхава считает, что два вида высказываний – подразумевающие непрямо признак и подразумевающие другой смысл – признаются только виджнянавадинами, а один из его ближайших учеников Жалсаб³⁵ относит высказывания, подразумевающие непрямо противоядие, к высказываниям, обладающим подразумеваемой мыслью [Джанжа, 3, л. 11Б]. Поскольку определение высказывания как «соответствующего звуку» или «несоответствующего звуку» опирается на оценивание того, подразумевается или не подразумевается некая особая цель или мысль, без признания наличия которых высказываемая мысль может

оказаться неистинной, а это в значительной мере зависит от того, что именно считают истинным, то установление слова Учения как «соответствующего звуку» или «несоответствующего звуку» является в известной степени субъективным и обусловленным взглядами исследователя. Поэтому хотя большинство философов Махаяны и принимают концепцию «соответствующего звуку» и «несоответствующего звуку», но имеются большие расхождения в истолковании и отнесении конкретных высказываний к тому или иному виду.

В соответствии со вторым правилом четырех полаганий, как уже было указано ранее, Учение подразделяется на слово и смысл. Под смыслом, по мнению Джанжи, здесь следует понимать «превосходно объясненное»³⁶, которое правильно объясняет метод верной реализации «полностью высокого» – получения хорошего рождения в сансаре и «истинно хорошего» – обретения освобождения от сансары, не противореча авторитетным текстам и доказательствам [Там же, л. 9А]. Поскольку смысл подразделяют на «установленный» и «подлежащий установлению», каждый из которых, в свою очередь, подразделяют на «называющее» и «называемое» [Агван Нима, 2, с. 232], то можно предложить следующую схему подразделения Учения при религиозно-философском подходе. Учение подразделяется на «называющее» – слово и «называемое» – смысл. При этом слово можно, в свою очередь, подразделить условно на «называющее» и «называемое». «Называющим» здесь будет собственно слово как таковое, а «называемым» – мысль. Первое будет подлинным словом, а второе будет называться так условно. Смысл тоже может быть условно подразделен на «называемое» – собственно смысл как таковой и «называющее» – высказывание, содержащее этот смысл. Таким образом, получаются четыре вида Учения: мысль, смысл и два вида слова, вызывающие их понимание.

Если смысл рассматривать только в качестве «называемого» – понимаемого благодаря принятому обозначению, то смысл Учения – то, что понимается благодаря слову Учения. Основной характеристикой Учения полагают то, что оно спасает существ. Поэтому слово Учения – то, которое объясняет методы реализации освобождения – обретения блаженства преходящего («полностью высокого») и конечного («истинно хорошего»). Хотя приводятся различные классификации Учения, но собственно Учением являются методы, а другое назы-

вается «Учением» условно – на основании связи с методами. Поэтому смыслом Учения как такового будут методы реализации. Дхарма «смысл Учения» в качестве «называемого» имеет, как уже было указано ранее, сложную структуру. При религиозно-философском подходе она берется только как обозначающее словом понятие или признак. Поскольку при объяснении одних понятий используют другие, связывая их в цепочки определенным образом, то можно сказать, что смыслом Учения является совокупность идей, объясняемых посредством слова Учения.

Смысл высказывания может совпадать или не совпадать с его непосредственным смыслом. Так, в приведенном выше примере высказывания о необходимости убивать родителей они не совпадают. В соответствии с этим смысл высказывания подразделяют на «установленный» (при совпадении) и «подлежащий установлению». Для определения смысла высказывания как «установленного» или «подлежащего установлению» обычно используют метод трех критериев признания наименования условным. Если нечто, имеющее подлинное имя, называется неким наименованием условно, то будут два смысла: непосредственный смысл – смысл условного наименования и смысл подлинного имени. Поскольку эти два смысла не совпадают, то смысл такого наименования следует признать «подлежащим установлению». Полагают, что нечто называется данным именем условно, если можно обнаружить «подразумеваемую основу», необходимость и «возражение на непосредственное». Условным может быть не только отдельный термин, но и целое высказывание. Поэтому подлинный смысл такого высказывания не совпадает с непосредственным и считается «подлежащим установлению». «Подразумеваемой основой» в данной концепции тибетские герменевтики называют то, о чем думали, когда говорили, исходя из чего или думая о чем (*ci las dgongs nas*) было сказано именно это. Если говорилось одно, а подразумевалось другое, то смысл такого высказывания признается «подлежащим установлению». Под необходимостью здесь понимается преднамеренность (*ched du bya ba*), когда высказывание делается только с некой целью, предназначается только для определенной категории лиц. «Возражение на непосредственное» означает наличие других высказываний, смысл которых противоречит непосредственному смыслу данного высказывания, или доказательств, опровергающих его истинность.

Если обнаруживаются высказывания авторитетных текстов, смысл которых противоречит непосредственному смыслу рассматриваемого высказывания, и есть доказательства, опровергающие его истинность, и можно предположить и обосновать, что данное высказывание было сделано с некой целью для определенной категории лиц, а также можно определить и указать, что именно имелось в виду при делании этого высказывания – отличное от непосредственного смысла, то смысл такого высказывания следует признать «подлежащим установлению».

Сутры подразделяют на три группы с точки зрения периода, когда они были проповеданы Буддой. Эти группы называют тремя Колесами Учения (chos kyi 'khor lo). Они описываются Бодхисаттвой Парамартхасамудгатой в седьмой главе Сутры «Истинного объяснения мысли» следующим образом. Первое Колесо было приведено в движение (т. е. проповедано) в Варанаси (Бенаресе), предназначалось для последователей Шравакаяны и содержало объяснение четырех истин святого. Второе Колесо было приведено в движение неподалеку от города Раджагрихи на горе Гридхракута, предназначалось для последователей Махаяны и содержало объяснение пустотности-шунь-яты, отсутствия у дхарм сущности, рождения и прекращения, объяснение их изначальной успокоенности и полной нирванистичности по природе. Третье Колесо было приведено в движение в Вайшали, предназначалось для последователей всех Колесниц и содержало объяснение, полностью раскрывающее должным образом отсутствие у дхарм сущности и т. д. [Объяснение, л. 38А–39Б].

Сутры, относящиеся к трем Колесам Учения, оценивают как содержащие «установленный» или «подлежащий установлению» смысл, опираясь на метод трех критериев. Тибетские прасангики в своих работах по герменевтике описывают, как эти Сутры должны оцениваться представителями разных махаянских школ следующим образом [Гедун Дандар, 1, л. 3А и далее; 2, л. 9А и далее]. Виджнянавадины, по их мнению, считают Сутры первого Колеса содержащими «подлежащий установлению» смысл, поскольку при их проповедовании имелась в виду идея, что сознание является в виде внешней данности в результате «созревания» (smin) семян – запечатленных в алая-виджняне³⁷ следов (bag chags) прошлых явлений этой данности. Объяснение этого учения было предназначено только для последователей

двух хинаянских школ реалистов (вайбхашиков и саутрантиков) с целью оказания им помощи и поддержки (rjes su 'dzin pa), чтобы они постигли несуществование Я индивида благодаря познанию непостоянства и т. д.; и в других Сутрах говорится о несуществовании внешней данности, и это можно обосновать доказательствами. Эти Сутры были предназначены не только для сторонников Шравакаяны, но и для последователей Пратьекабуддаяны³⁸, так как они имеют один общий Свод Учения (Питаку). Кроме того, во время «вращения» (т. е. проповедования) этого Колеса говорилось не только о четырех истинах святого.

Сутры второго Колеса Учения они тоже признают содержащими «подлежащий установлению» смысл, поскольку при их проповедовании подразумевались три вида отсутствия сущности (умозрительное – парикальпита не имеет сущности, наличествующей благодаря собственному признаку³⁹, возникающее зависимо – паратантра не имеет сущности рождения благодаря себе, полностью имеющее место – паринишпанна не имеет сущности Я дхарм); и объяснения этого Учения предназначалось только для мадхьямиков, отрицающих сущность, с целью их поддержки; и в других Сутрах говорится об истинном наличии паратантры и паринишпанн. Сутры третьего Колеса Учения рассматриваются виджнянавадинами как содержащие «установленный смысл», поскольку они «полностью раскрывают должным образом» отсутствие сущности и т. д.

«Вращение Колеса Учения» – проповедь Учения вообще или какого-то конкретного Учения, в частности. Подразделение Сутр на три Колеса Учения можно производить не только с точки зрения времени их проповедования, но и с точки зрения того, какие именно Учения объяснялись. Первое Колесо называется Колесом Учения о четырех истинах святого, второе – Учения об отсутствии признаков, третье – Учения «полного раскрытия должным образом». В таком случае к первому Колесу следует отнести все проповеданное при трех вращениях Колеса Учение о четырех истинах святого и предназначенное, главным образом, для последователей Хинаяны. Ко второму Колесу виджнянавадины относят все проповеданные при трех вращениях Колеса Учения махаянские Сутры, имеющие главным предметом объяснение отсутствия у дхарм сущности и т. д. и предназначенные главным образом для мадхьямиков и тех махаянистов, которые обладают

большими способностями и могут самостоятельно постичь конечный смысл проповедуемого. К третьему Колесу следует отнести все проповеданные при трех вращениях Колеса Учения махаянские Сутры, имеющие главным предметом объяснения отсутствие Я дхарм и предназначенные главным образом для тех махаянистов, которые не смогли самостоятельно постичь конечную мысль второго Колеса, а также для хинаянистов (так как прямо они могут вызвать понимание отсутствия Я дхарм, а непрямо – отсутствие Я индивида). Анализ виджнянавадинами трех Колес Учения в описании тибетских прасангиков представляется несколько противоречивым и малоубедительным, что в известной степени обусловлено сложностью самой задачи определения трех Колес с точки зрения времени, места, объясняемого Учения, его оценки как содержащего «установленный» или «подлежащий установлению» смысл, а также круга лиц, для которых оно предназначено.

Мадхьямики-сватантрики, по мнению тибетских прасангиков, считают Сутры первого Колеса Учения содержащими «подлежащий установлению» смысл, поскольку при их проповедовании подразумевалось, что вещи существуют только в относительном плане, и было оно предназначено для хинаянистов, и в других Сутрах есть высказывания, смысл которых противоречит непосредственному смыслу этих поучений. Сутры второго и третьего Колеса необходимо подразделять на содержащие «установленный» и «подлежащий установлению» смысл. Первыми следует считать те, в которых при отрицании сущности и т. д. добавляются слова «в абсолютном смысле», а вторыми – не имеющие этих слов. Поскольку вещи, по мнению сватантриков, не существуют в абсолютном плане и существуют в относительном, то отсутствие после отрицания сущности и т. д. слов «в абсолютном смысле» (*don dam du*) указывает, что смысл высказывания «подлежит установлению» [Гедун Дандар, 1, л. 13А].

Прасангики, по мнению тибетских сторонников этой школы, считают Сутры первого Колеса Учения содержащими «подлежащий установлению» смысл, так как вещи там признаются существующими истинно. Таковыми же следует признать и Сутры третьего Колеса Учения, поскольку там некоторые вещи тоже называются существующими истинно. Сутры второго Колеса Учения содержат «установленный смысл», поскольку хотя там и не всюду к отрицанию до-

бавляются слова «в абсолютном смысле», но это и не является обязательным, так как вещи не существуют истинно ни в абсолютном, ни в относительном плане [Жамьян Шадба, 2, л. 146Б; Агван Нима, 2, с. 186; Гедун Дандар, 1, л. 18А; 2, л. 35Б]. Гедун Дандар высказывает особое мнение, что Сутры первого Колеса содержат «установленный» смысл, поскольку во время самой первой проповеди Буддой четырех истин пяти своим прежним сподвижникам все они обрели святость. Обретение же святости, по мнению прасангики, всегда связано с постижением абсолютного – отсутствия истинности существования. Поэтому первые слушатели Будды постигли четыре истины как не имеющие истинности существования, а это возможно только в том случае, когда идея отсутствия истинности существования объяснялась прямо [Гедун Дандар, 2, л. 35А–Б].

К Сутрам, содержащим «установленный» смысл, тибетские прасангики относят семнадцать Сутр цикла Праджняпарамиты (шесть «матерей» и одиннадцать «сыновей»), «Поучения Акшаямати», «Царя самадхи», «Дхармасангити», «Вопросы Анаватапты», «Вопросы Сагары», «Ратнакару», «Полное веселие Манджушри», «Объяснение трех обетов», раздел «Кашьяпы», «Бодхисаттвапитаку», «Десять ступеней», «Вопросы Сагарамати», «Аватамсаку», «Гандавьюху», «Объяснение четырех самадхи», «Объяснение вхождения в достоинства и мудрость всех Будд», «Вопросы Дхаранишварараджи», «Большой барабан», десятую главу Сутры «Истинного объяснения мысли» [Агван Нима, 2, с. 648–649]. Тибетские прасангики в своих работах по герменевтике подчас уделяют особое внимание подробному рассмотрению отдельных Сутр и разделов Сутр в плане их оценки как содержащих «установленный» или «подлежащий установлению» смысл. При этом обнаруживается, что ряд хинаянских Сутр первого Колеса Учения они полагают содержащими «установленный» смысл, а часть махаянских Сутр или даже отдельных разделов Сутр второго и третьего Колеса Учения признают содержащими смысл, «подлежащий установлению». Это приводит к мысли о невозможности однозначной оценки трех Колес Учения с точки зрения содержания «установленного» и «подлежащего установлению» смысла.

Виджнянавадины, по мнению Джанжи, полагают, что «соответствующее звуку» высказывание всегда содержит установленный смысл [Джанжа, 3, л. 7Б]. Поэтому они рассматривают метод опреде-

ления высказывания как «соответствующего звуку» или «несоответствующего звуку» и метод определения смысла высказывания как «установленного» или «подлежащего установлению» на основании трех критериев условности наименования в качестве дополняющих друг друга. Однако вышеизложенное позволяет сделать вывод, что эти методы не оправдали ожиданий, поскольку их применение разными школами привело к различным результатам. Кроме того, мадхьямики, опираясь на «Поучения Акшаямати», «Царя самадхи» и ряд других Сутр, обнаружили необходимость совершенно другого подхода к пониманию установленного и подлежащего установлению смысла. Так, Цзонхава дает такое определение «установленного» и «подлежащего установлению» смысла: если имеется необходимость установления смысла высказывания как отличного от непосредственного, то смысл высказывания следует признать «подлежащим установлению», а если такой необходимости нет, то «установленным». Таким образом, задача состоит в том, как определить наличие или отсутствие этой необходимости. Цзонхава полагает, что имеются два способа определения этого ('jog tshul) – обычный (thun mong) и необычный (thun mong min) [Цзонхава, 1, л. 42А]. Обычный – это описанный выше общемахаянский прямой способ определения на основании трех критериев, а также не прямой способ – через установление высказывания как «соответствующего звуку» или «несоответствующего звуку». Если высказывание определяется как «несоответствующее звуку» и обнаруживается наличие трех элементов – критериев условного наименования, то смысл высказывания признается «подлежащим установлению». Однако в Сутре «Царь самадхи» сказано:

Объяснения Сугатой пустотности-шуньяты

Признаются видом Сутр, [содержащих] «установленный» смысл.

Все те учения, в которых указывается обладатель разума, индивид, Дух⁴⁰, признаются [содержащими] смысл, подлежащий установлению.

[Цит. по: Цзонхава, 2, л. 181Б].

Здесь, по мнению мадхьямиков, утверждается, что Сутрами, содержащими «установленный» смысл, являются те, которые объясняют абсолютную истину, а объясняющие относительную истину содержат смысл, «подлежащий установлению». Мадхьямики полагают,

что все истины, которые проповедовал Будда, можно отнести к двум истинам – абсолютной (*don dam bden pa*) и относительной (*kun rdzob bden pa*) [Чандракирти, с. 70–72]. Поскольку буддисты признают, что Будда изрекал только истину, то непосредственный смысл любого его высказывания следует определить как абсолютную или относительную истину. Однако подлинной истиной, по мнению тибетских прасангиков, является только абсолютная. Относительную они полагают ложью и признают истиной только в связи и по отношению к уму обычного существа, находящегося под влиянием неведения – признания истинности существования вещей. Поскольку же Будда изрекал только истину, а значит, в их понимании, абсолютную истину, то конечным смыслом любого его высказывания должна быть истина абсолютная. Поэтому смысл высказывания следует признать «установленным», если оно прямо объясняет абсолютную истину. Если же высказывание содержит объяснение относительной истины, то его конечный смысл, каковым является абсолютная истина, следует признать главным и «подлежащим установлению». Это полностью соответствует Сутре «Поучений Акшаймати», где говорится следующее:

«Каков же раздел Сутр «установленного» смысла, каков раздел Сутр «подлежащего установлению» смысла?»

Те разделы Сутр, которые объясняют доказательство относительного, следует называть [содержащими] «подлежащий установлению» смысл. Те разделы Сутр, которые объясняют доказательство абсолютного, следует называть [содержащими] «установленный» смысл.

Те разделы Сутр, которые объясняют различные слова и буквы, следует называть [содержащими] «подлежащий установлению» смысл. Те разделы Сутр, которые объясняют глубокое, трудноуловимое, труднодостижимое, следует называть [содержащими] «установленный» смысл.

Те разделы Сутр, которые отсутствующее Я, называемое различными терминами – Я, обладатель разума, живой, вскормленный, дух, индивид, родившийся от силы, сын силы, деятель, ощущающий, объясняют как Я [существующее], следует называть [содержащими] «подлежащий установлению» смысл. Те разделы Сутр, которые объясняют [три] двери полного освобождения – пустотность вещей, отсутствие признака, отсутствие желания, (а также) от-

сутствие осуществления, отсутствие рождения, нерожденность, отсутствие обладателя разума, отсутствие живого, отсутствие индивида, отсутствие Я, следует называть [содержащими] «установленный» смысл, следует называть относящимися к разделам Сутр «установленного» смысла, но не относящимися к разделам Сутр «подлежащего установлению» смысла» [цит. по: Цзонхава, 1, л. 41А–Б].

Цзонхава полагает, что в этом отрывке есть три части, в первой из которых указывается определение «установленного» и «подлежащего установлению» с точки зрения того, о чем говорится – абсолютной и относительной истины, во второй – с точки зрения способа объяснения, а в третьей – с точки зрения принципа объяснения [Цзонхава, 1, л. 41Б–42А]. Второй способ определения необходимости установления смысла как иного и соответственно второй подход в понимании «установленного» и «подлежащего установлению» опираются на объяснение, содержащееся в первой части приведенной цитаты. Здесь следует выделить два момента: наличие доказательства (*rigs pa*) и объяснения абсолютной истины. В связи с этим Камалашила говорит в «Сиянии мадхьямики» (Мадхьямакалоке) следующее: *«К чему же следует относить «установленный» смысл? (К тому, что) является объяснением с точки зрения доказательства и абсолютного, поскольку то нигде невозможно установить по-другому – иначе, чем то»* [цит. по: Джанжа, 4, л. 24А]. Здесь ясно сформулирована идея, что смысл высказывания невозможно истолковать как отличный от непосредственного, если имеется неопровержимое доказательство его истинности, и это доказательство относится к области исследования, проводимого в абсолютном плане. Поскольку Будда, как полагают, говорил только истинное, то его слова не могут быть опровергнуты безошибочными доказательствами, но могут быть обоснованы ими. Поскольку же он объяснял две истины – относительную и абсолютную, то все его высказывания можно подразделить на относящиеся к объяснению относительной или абсолютной истины. Последняя является безусловной, верной всегда, везде, независимо от каких бы то ни было условий, а первая – условна, может быть опровергнута с точки зрения абсолютной истины. Поскольку относительная истина тоже является истиной и в качестве таковой не может быть опровергнута доказательствами, то тибетские философы установили две отдельные

области (sa mtshams) применения опирающегося на доказательства познания (rigs shes) – область исследования абсолютной точки зрения и область исследования относительной точки зрения. Соответствующим образом подразделяются и доказательства. Если объясняемая идея обосновывается доказательствами с точки зрения абсолютной истины, то ее невозможно истолковать иначе. Если же она обосновывается доказательствами с точки зрения относительной истины, то смысл высказывания можно истолковать – установить как отличный от этой идеи, поскольку Будда говорил только истинное, а данная идея может быть опровергнута доказательствами с точки зрения абсолютной истины, и тогда подлинным смыслом высказывания является другой, который и следует установить желающему постичь конечную истину.

Так, например, верность высказывания: «Росток рождается от семени как своей причины, а также от шести элементов – земли, воды, огня, воздуха, пространства и времени как своих условий» – можно обосновать доказательствами в плане относительной истины. Но поскольку при опирающемся на доказательства исследовании различных видов рождения устанавливается их неприемлемость с точки зрения абсолютной, то смысл приведенного высказывания определяют как «подлежащий установлению». На основании изложенного делается вывод, что смыслом любого высказывания Будды – «установленным» или «подлежащим установлению» – является подлинная истина – абсолютная⁴¹

Для подтверждения верности этой идеи прасангики приводят следующие слова из Сутры «Царь самадхи»:

*Сутры, которые проповеданы мной
В тысяче областей мира,
[Имеют] разные буквы, [но] один смысл.
[Их] невозможно изложить полностью.
Если понял один предмет,
Будешь созерцать их все.
[Главный смысл] множества Учений всех Будд –
Сколько [их ни было] проповедано –
Отсутствие сущности у всех драхм.*

[Цит. по: Чандракирти, с. 200–201].

Цзонхава поясняет, что высказывания, содержащие «установленный» смысл, объясняют абсолютное прямо, а содержащие «подлежащий установлению» смысл – непрямо, косвенно. Поэтому они имеют один смысл [Цзонхава, 2, л. 182А]. Абсолютное, по мнению мадхьямиков, постигается благодаря объяснению относительного. Поэтому тибетские герменевтики полагают, что высказывания, содержащие «подлежащий установлению» смысл, предназначены для постепенного установления в истинном тех новичков, которые не могут понять его на концептуальном уровне сразу [Джанжа, 4, л. 23Б].

Казалось бы, все здесь очень просто. Но что именно следует относить к области исследования в плане абсолютной истины, а что к области исследования в плане относительной истины, что следует считать абсолютной истиной, а что относительной, каждая философская школа определяет по-своему, опираясь на слова Будды [Туган, с. 36–37]. Поскольку в словах Будды обнаруживаются противоречия, то для обоснования своей позиции приводятся доказательства. Но и здесь не все просто, так как имеются разные взгляды на то, что следует считать приемлемым доказательством. Так, например, мадхьямики-сватантрики полагают, что при аргументации необходимо приводить свой собственный довод-сватантру (*rang rgyud*), опирающийся на признаваемое самими, а мадхьямики-прасангики считают это неприемлемым и опираются при аргументации только на признаваемое другими [Жамьян Шадба, 2, л. 102А–105А].

Для обоснования справедливости своих оценок смысла высказываний Будды как «установленного» или «подлежащего установлению» тибетские прасангики используют философско-исследовательский подход, характерной особенностью которого является то, что устанавливаемым в связи со словом элементом здесь служит обозначаемый им предмет, а само слово рассматривается как необязательно являющееся словом Учения. Это означает, что при таком подходе устанавливают предметы, обозначаемые употребляемыми обычно словами (*tha snyad btags pa'i don*). Поскольку смысл слова и обозначаемый им предмет называются одним термином *don*, санскритским эквивалентом которого является «артха», а тибетские философы воспринимая дхарму «артха» как нечто цельное, то выводы, полученные в отношении обозначаемого словом предмета, могут пониматься ими и как относящиеся к смыслу слова.

При исследовании, проводимом в плане абсолютной истины, стараются обнаружить и установить обозначаемые словами предметы, имеющие место истинно. Опираясь на различные доказательства [Хайдуб Чже, л. 80А–87А; Гедун Дандар, 4, л. 14А–18А; Жамьян Шадба, 2, л. 136Б–140А, л. 155А–166А; Агван Нима, 2, с. 723–730], тибетские прасангики приходят к выводу, что при таком исследовании не обнаруживается никакого предмета, который бы имел место истинно. Этот вывод следует отнести и к наименованию, поскольку оно тоже может рассматриваться как предмет, обозначаемый словом «наименование». Дагба Шаддуб говорит в связи с этим: *«Когда называют кувшин и другие дхармы: «То-то и то-то», то хотя «звуками» и называют предмет прямо, но поскольку кувшин и другие собственные признаки (т. е. воспринимаемое непосредственно) не имеют места независимо – сами по себе в качестве прямо обозначаемых «звуками», то они не являются предметами, в отношении которых употребляются наименования каждого. Поэтому сами по себе тот «звук» и обозначаемое им не имеют места истинно»* [Дагба Шаддуб, 2, л. 32А]. Специфической чертой системы тибетской прасангики является то, что установленный в результате такого исследования предмет, обозначаемый словами «абсолютная истина» и понимаемый как лишенность истинности существования, тоже признается не имеющим места истинно. Этот вывод подтверждается такими словами Сутры:

*То имя, которым называют,
И те дхармы, которые
[Называются], не существуют.
Это – истинная природа дхарм.*

[Цит. по: Дагба Шаддуб, 2, л. 32А].

Из этого следует, что с точки зрения абсолютной истины никакая герменевтика невозможна, так как не существует истинно и наименование, и именуемое. Когда установлена абсолютная истина, полагают прасангики, то теряет свою силу истина относительная – считающаяся истиной только в связи и по отношению к уму, находящемуся под влиянием неведения – признания вещей имеющими место истинно [Чандракирти, с. 120–121; Цзонхава, 1, л. 104Б–107А]. Из этого следует, что когда постигнута абсолютная истина, то никакая герменев-

тика уже не нужна, так как нечего истолковывать и незачем. Однако полное постижение абсолютного имеется только у Будды. Поэтому для относительного ума⁴² святых и обычных существ, оперирующего концептами, герменевтика все-таки возможна и необходима.

Итак, обозначаемый словом предмет полагают не имеющим места истинно вообще. Если нет обозначаемого именем предмета, рассуждает относительный концептуальный ум, то от вещей остается только пустой звук – имя. Все вещи – «только имя» (ming tsam). Истинность этой идеи подтверждается и свидетельством Сутр. Так, в Сутрах цикла Праджняпарамиты все дхармы нередко называются «только именем» [Восьмитысячная, л. 4А, 27А]. Из этого следует, что и объясняемое в Сутрах тоже является «только именем». Так, в «Сутрасанчае» сказано:

*Все дхармы, [которые] Будда называл и объяснял,
[Являются] только лишь наименованиями.*

[Санчая, гл. 18, ст. 7].

Если есть только имя и нет ничего связанного с ним, то в таком случае герменевтика тоже будет невозможной. Однако прасангики считают, что «[слова] «только имя» отрицают не существование предмета наименования, а [его] существование в абсолютном плане» [Дагба Шаддуб, 3, л. 34Б]. Сущестующее в абсолютном плане – это имеющее место истинно, имеющее собственную сущность и собственное бытие. Прасангики же проводят разграничение между существованием благодаря собственному бытию и просто существованием – существованием не имеющего собственного бытия. Являющееся «только именем» не будет полностью отсутствующим, оно обладает номинальным существованием (tha snyu ad du yod pa), имеющим место благодаря не собственному бытию, а бытию другого. Такое существование называется имеющим место зависимо – признаваемым в связи и по отношению (brten nas btags pa, ltos te btags pa) к чему-то другому – своим причинам и условиям, частям и тем факторам, по отношению к которым они определяются (длинное признается по отношению к короткому). Сущестующее номинально, зависимо является сущестующим условно (btags yod). Поэтому Цзонхава констатирует: «Сущестующее номинально называется сущестующим условно» [Цзонхава, 1, л. 107А]. Это сущестующее условно не является отсут-

ствующим. Так, например, сын бесплодной женщины не существует вообще, отсутствует, а существующий номинально лес, признаваемый в связи и по отношению к деревьям, нельзя назвать несуществующим и отсутствующим, он обладает условным существованием.

Наименование и именуемое существуют взаимозависимо, поскольку определяются друг по отношению к другу (наименование – то, благодаря чему понимается именуемое, а именуемое – то, что понимается благодаря наименованию). Поэтому они обладают номинальным, условным существованием. Из этого следует, что герменевтика может полагаться прасангиками в принципе возможной на уровне относительного ума.

Вещь – обозначаемый предмет – является относительному уму как имеющая место истинно. Обычные существа воспринимают ее и признают именно так. Бодхисаттвы семи первых ступеней святости воспринимают ее как имеющую место истинно, но не признают таковой. Бодхисаттвы трех последних ступеней святости не воспринимают и не признают ее таким образом. При непосредственном же постижении абсолютной истины святым в состоянии трансового погружения – самахиты (*mnyam gzbag*) – вещи не являются, не воспринимаются и не признаются имеющими место истинно. Вещь, являющаяся как имеющую место истинно, при философско-исследовательском подходе можно рассматривать как аналог непосредственного смысла слова или высказывания. Философское исследование должно установить, какова подлинная сущность вещи, ее истинная природа, как она имеет место сама по себе (аналог смысла). Если вещь пребывает именно так, как является, то имеется соответствие (*mtshun pa*) между ее «способом явления» (*snang tshul*) и «способом пребывания» (*gnas tshul*). При установлении такого соответствия вещь полагают истинной, имеющей место истинно. В таком случае вещь (аналог смысла слова или высказывания) следует признать «установленной». Если же соответствие не обнаружено, то вещь можно назвать «подлежащей установлению». Философское исследование занимается установлением вещи в двух планах – абсолютной и относительной истины. С точки зрения абсолютной истины, как явствует из сказанного ранее, все вещи должны быть признаны «подлежащими установлению», поскольку являются как имеющие место истинно, но в действительности их существование лишено истинности.

В относительном плане прасангики признают у вещей наличие номинального и условного существования. Поэтому при философском исследовании вещи в плане относительной истины тоже должно устанавливаться наличие или отсутствие соответствия между тем, как вещь является и как она пребывает в качестве существующей условно и номинально. Эту относительную вещь тибетские прасангики называют «основой явления» (snang gzhi), поскольку отрицают истинность наличия вещи даже в относительном смысле [Жамьян Шадба, 2, л. 73А]. Если явление вещи соответствует ее «основе явления», то такую вещь полагают «установленной» в плане относительной истины. При обнаружении отсутствия такого соответствия вещь можно назвать «подлежащей установлению» в плане относительной истины. Примером «установленной» в относительном смысле вещи может служить вода в реке, а примером вещи, «подлежащей установлению» в относительном смысле, может служить вода миража.

При религиозно-философском подходе устанавливается «артха», рассматриваемая как смысл, а при философско-исследовательском подходе – рассматриваемая как предмет, обозначаемый словом. Изложенное выше подводит к мысли о наличии аналогии между установлениями при этих двух подходах. Вещь, «подлежащая установлению» в плане относительной истины, является аналогом «подлежащего установлению» смысла, определяемого посредством обычного способа. Вещь, «установленная» в плане относительной истины, является аналогом «установленного» смысла, определяемого посредством обычного способа. Вещь, «подлежащая установлению» в плане абсолютной истины, является аналогом «подлежащего установлению» смысла, определяемого посредством необычного способа. Своей конечной целью философское исследование имеет непосредственное постижение абсолютной истины, при котором она, по мнению тибетских прасангиков, может рассматриваться относительным умом как являющаяся непосредственно уму абсолютному. Поэтому такой являющийся объект, как абсолютная истина, можно назвать вещью, «установленной» в плане абсолютной истины, и рассматривать как аналог «установленного» смысла, определяемого посредством необычного метода.

Хотя в своих работах по герменевтике тибетские прасангики обычно излагают и анализируют с той или иной степенью полноты

воззрения различных буддийских школ и систем на две истины, однако не рассматривают проблему оценивания обозначаемых словами предметов в категориях «установленного» и «подлежащего установлению». Поскольку изложение в эти работах некоторых из указанных воззрений не имело бы особого смысла, если бы не было связано непосредственно с проблемами герменевтики, то это изложение можно истолковать и оценить также и как представленную в неявной форме концепцию «установленной» и «подлежащей установлению» «артхи», рассматриваемой с точки зрения философско-исследовательского подхода как обозначаемый словом предмет⁴³. Следует отметить, что в тибетоязычной схоластической литературе имеется много концепций, которые представлены в неявной или фрагментарной форме. В явной же форме в работах по герменевтике при философско-исследовательском подходе устанавливается система идей, на основании которой производится оценивание высказываний Будды как содержащих «установленный» или «подлежащий установлению» смысл. Изложенное там в связи с прасангикой можно свести к двум основным принципам этой системы, которые определяют все ее специфические особенности и служат основанием для оценивания высказываний Будды: все вещи не имеют места истинно (абсолютная истина), все вещи имеют место только условно и номинально в качестве полагаемых умозрительно концептуальным умом (относительная истина).

В работах тибетских прасангиков обнаруживается ряд идей, на основании которых можно установить шесть точек зрения на высказывания Будды и содержащийся в них смысл. Поскольку эти точки зрения представляются, на первый взгляд, несовместимыми и противоречивыми друг другу, а сами авторы, как правило, не оценивают их в плане герменевтики и не проявляют особого рвения в том, чтобы согласовать их между собой, то необходимо рассмотреть их последовательно и установить приемлемость в рамках общей герменевтической концепции прасангиков.

1. Нет ни высказываний Будды, ни содержащегося в них смысла, поскольку с точки зрения подлинной истины – абсолютной, они не имеют места истинно, и в некоторых Сутрах утверждается, что с момента обретения Просветления Будда не произнес ни одного слова. Однако отрицание истинности существования высказываний и их смысла не означает отрицания их существования вообще, поскольку

для относительного ума они существуют условно и номинально в качестве полагаемых умозрительно концептуальным умом. Хотя Будда и не произносит ничего «со своей стороны», однако высказывания возникают у него чудесным образом сами собой. Поскольку их возникновение является плодом произнесения им прежде пожеланий, то их можно рассматривать как его высказывания. Поскольку же они возникают в соответствии с особенностями слушателей и предназначены для их воспитания в плане совершенствования, то они должны рассматриваться как содержащие определенный смысл, который должен быть понят слышащими их.

2. Любое высказывание Будды не содержит ни «установленного», ни «подлежащего установлению» смысла, поскольку все дхармы считаются «только именем». Эта точка зрения уже была рассмотрена ранее.

3. Любое высказывание Будды может содержать только «установленный» смысл, поскольку он изрекал только истину, а подлинной истиной является истина абсолютная. Истиной буддийские философы называют не только некую идею, но и соответствующую ей данность. Так, истиной страдания (первой из четырех истин святого) называют страдание, а также нечистый мир и нечистых существ⁴⁴. Поэтому абсолютная истина – существующее в действительности, а относительная – несуществующее в действительности, однако полагемое действительным. С этой точки зрения прасангики утверждают, что относительная истина – это та же абсолютная истина, но при ее непознанности. Всей полнотой постижения абсолютного обладает только Будда, а у обычных существ и святых может быть только неполная познанность, т. е. для них может быть только две истины. Поэтому хотя бы Будда и объяснял только абсолютную истину, его слушатели в силу неполной познанности воспринимали бы его высказывания как содержащие объяснение абсолютной или относительной истины⁴⁵.

4. Любое высказывание Будды может содержать только «подлежащий установлению» смысл, поскольку во многих Сутрах говорится о неопишемости абсолютного. Однако тибетские прасангики полагают, что хотя абсолютное и не может быть описано и понято именно таким, каким оно является при его непосредственном восприятии, но оно в принципе может быть описано словами и понято слушателем концептуально. Так, например, хотя человек с нормальными глазами

не может объяснить видящему из-за дефекта глаз волоски, мушек, то, как он видит окружающее без волосков, однако он может объяснить отсутствие волосков в действительности, и это может быть понято обладателем дефекта зрения.

5. Любое высказывание Будды содержит и «установленный», и «подлежащий установлению» смысл, поскольку две истины неразделимы, и Будда воспринимает их именно так. Тибетские прасангики полагают, что две истины являются тождественными по сущности, но отличными с точки зрения «обратно тождественного» (*ngo bo gcig la rang ldog tha dad*). Это означает, что хотя с точки зрения своих признаков они и определяются как разные сущности, но если нечто является одной из них, то с необходимостью должно являться и другой. Так, например, непостоянство и сотворенность полагаются разными сущностями, так как они обладают разными признаками. Но если нечто (например, звук) является сотворенным, то с необходимостью является и непостоянным, и наоборот. Все вещи являются существующими зависимо (относительная истина), и в качестве таковых с необходимостью являются лишенными собственного бытия, истинности существования (абсолютная истина). Однако только Будда воспринимает две истины как тождественные по сущности, все другие существа могут воспринимать их только как две разные сущности. Поэтому хотя бы он и объяснял одновременно две истины, но слушатели будут воспринимать это только как объяснение одной из них.

6. Любое высказывание Будды может содержать только «установленный» или только «подлежащий установлению» смысл, поскольку в Сутрах говорится, что он объяснял две истины, и эти две истины не могут объясняться одновременно. Эта точка зрения уже была рассмотрена ранее.

Очевидно, что все эти точки зрения обоснованы свидетельством Сутр и логическими доказательствами, однако наиболее приемлемой в рамках религиозно-философского подхода является последняя, поскольку точкой отсчета здесь должен быть относительный ум, для которого необходима герменевтика – установление смысла высказываний как «установленного» или «подлежащего установлению», а высказывания Будды, по мнению махаянских философов, возникали чудесным образом в соответствии с особенностями умов слушателей.

В Сутре «Поучений Акшаямати» сказано: «Когда определяем «установленное» и «подлежащее установлению» с точки зрения [того], нужно [или] не нужно устанавливать смысл того как иной, то за «основу признака» «установленного» и «подлежащего установлению» следует принимать Канон⁴⁶. Когда определяем в качестве установленного или подлежащего установлению смысл, [который] нужно или не нужно устанавливать, то «установленным» и «подлежащим установлению» будут абсолютное и относительное» [цит. по: Жамьян Шадба, 3, л. 8А–8Б]. В соответствии с этим тибетские прасангики подразделяют «установленный» и «подлежащий установлению» смысл с точки зрения «называющего» и «называемого». При этом «называемым» будет сам смысл как таковой, а «называющим» – высказывание, содержащее этот смысл. Очевидно, что высказывание называется «установленным» или «подлежащим установлению» условно – с точки зрения содержания [Агван Нима, 2, с. 232]. Перевод цитаты был сделан в соответствии с данной интерпретацией ее тибетскими прасангиками. Однако было бы более точным перевести слово *don* во втором предложении не как «смысл», а как «предмет», обозначаемый словом, поскольку там говорится об абсолютном и относительном, и не указывается, что имеются в виду абсолютная и относительная истины. Это полностью соответствует пониманию «установленного» и «подлежащего установлению» при философско-исследовательском подходе.

В некоторых работах говорится о подразделении «установленного» и «подлежащего установлению» смысла на «соответствующий звуку» и «несоответствующий звуку» [Агван Нима, 2, с. 185]. Здесь, вероятно, речь идет о высказываниях, содержащих объяснение абсолютной и относительной истины. Поскольку абсолютную и относительную истины можно объяснять прямо или иносказательно, то подразделение таких высказываний на «соответствующие звуку» и «несоответствующие звуку» в принципе представляется вполне приемлемым. Однако чаще говорится о таком подразделении только высказываний, содержащих «подлежащий установлению» смысл [Гедун Дандар, 4, л. 113Б], а содержащие «установленный» смысл полагают «соответствующими звуку» [Джанжа, 4, л. 24Б–25А], поскольку они больше ассоциируются с «прямым объяснением абсолютного» [Цзонхава, 2, л. 182А].

Выше уже говорилось о высказанной Буддой в Сутре «Истинного объяснения мысли» идее, что изучение и почитание Сутр, содержащих прямое объяснение конечной – абсолютной истины, создает неизмеримо больше заслуг, чем изучение и почитание других Сутр. Если это высказывание оценивать с точки зрения необычного способа определения «установленного» и «подлежащего установлению» смысла, то его следует признать содержащим смысл, «подлежащий установлению», так как здесь говорится о накоплении заслуг, а это относится к истине относительной. Если смысл этого высказывания считать «установленным» с точки зрения обычного способа, то придется признать наличие подразделения высказываний и текстов на объясняющие относительную или абсолютную истину безотносительно к тому, как их понимают разные школы. Это означает, что в Сутрах содержится единая общепоступная концепция абсолютной и относительной истины. Однако это высказывание может содержать и «подлежащий установлению» смысл, поскольку оно могло быть сделано для стимулирования более глубокого изучения Сутр, что, естественно, создавало бы большие заслуги. Наиболее приемлемым, возможно, является признание смысла этого высказывания «установленным» с точки зрения обычного способа определения, поскольку наличие в буддийском Писании нескольких одинаково верных (т. е. позволяющих обрести освобождение на их основе) концепций двух истин означало бы полагание нескольких путей совершенствования и, вероятно, их конечных пунктов, что противоречит многократным утверждениям Сутр о единственности истины абсолютной, пути. Эта идея открывает определенные перспективы в поиске, обнаружении и описании этой единой общепоступной концепции.

2.3. Семантические поля высказывания Трехкомпонентность Учения

Анализ тибетоязычной комментаторской литературы религиозно-философского характера приводит к мысли о наличии несколько иного подхода к рассмотрению смысла слов и высказываний авторитетных текстов, имеющего своей основной целью раскрытие с наибольшей полнотой содержания излагаемого в рамках теории и практики буддийского Учения. При этом подходе установленный в данном контексте непосредственный смысл слова или высказывания рассмат-

ривается не сам по себе, а как указывающий на некий другой смысл. Слово «указывающий» (bstan pa) здесь подразумевает наличие связи между двумя смыслами: поскольку они связаны, то один из них можно рассматривать как указывающий на другой. Функцию указывания может выполнять не только смысл, но и «называющий звук». В комментариях на Сутры и другие тексты говорится о четырех видах такого смысла: указываемом прямо, непрямо или косвенно, скрыто и символично.

Указываемый прямо смысл (dngos bstan gyi don) – это полагаемый связанным с непосредственным смысл, который может быть понят сразу же, без прибегания к расспросам, специальным исследованиям. Так, например, в тексте говорится: «Пусть все существа станут обладателями блаженства и хорошего!» Комментатору известна буддийская концепция двух главных целей всех существ – преходящей и конечной, первая из которых называется «полностью высоким» и представляет собой сансарное блаженство, а вторая – «истинно хорошее» – полагается освобождением, Нирваной. Связав слово «блаженство» с блаженством «полностью высокого», а слово «хорошее» – с «истинно хорошим», комментатор приходит к выводу, что автор высказывает пожелание, чтобы все существа обрели все счастье и блаженство, которое имеется у обычных существ и святых. При этом он полагает, что слова «блаженство» и «хорошее» (вернее, их непосредственный смысл) прямо указывают на блаженство сансарное – преходящее и нирванистическое – конечное [Карти, л. 2А].

Указываемый непрямо, косвенно смысл (shugs bstan gyi don) – это полагаемый связанным с непосредственным смысл, который может быть понят не сразу, а только благодаря проведению особого исследования и т. д. Об этом смысле, отмечает Гунтан⁴⁷, можно узнать из других текстов, объяснения сведущих лиц или благодаря проведению исследования, устанавливающего связи непосредственного и указываемого прямо смысла с разными концепциями [Гунтан, л. 21А]. Из этого следует, что границы указываемого косвенно смысла определяются только с точки зрения самого познающего индивида: это тот полагаемый связанным с непосредственным смысл, который не может быть установлен им сразу же в данное время самостоятельно. Так, например, если в тексте восхваляется Будда, то комментатор полагает, что слово «восхваляю» прямо указывает на наличие у автора веры

«очищающей» (dang bài dad pa) – признающей высшие достоинства у Будды как одного из трех Объектов Прибегания, а косвенно указывает на наличие у него веры «доверяющей» (yid shes ràì dad pa) – признающей закон кармы, поскольку, согласно концепции прибегания, обладание первой предполагает реализованность второй⁴⁸ Указываемый прямо смысл в текстах нередко отождествляется с непосредственным, а указываемый косвенно – с устанавливаемым «по смыслу» (don gyis), т. е. посредством особого познавательного акта, причиной чего, вероятно, являются сами термины (dngos – «непосредственно, прямо», shugs – «непрямо, косвенно, опосредованно»)⁴⁹ Так, например, непосредственным смыслом высказывания: «Толстяк Дэвадатта не ест днем» – будет отрицание того, что Дэвадатта ест днем, а устанавливаемым косвенно – «по смыслу», т. е. благодаря особому рассуждению, будет признание того, что Дэвадатта ест ночью («Поскольку Дэвадатта толстый и обычно не ест днем, то ест ночью»).

Скрытый смысл (sbas don) – это полагаемый связанным с непосредственным смыслом, который не может быть установлен самостоятельно обычным человеком вообще. Считается, что его могут раскрыть только великие святые. Обнаружение скрытого смысла высказывания приводит к пониманию, что данное высказывание является объяснением такого-то конкретного элемента практики, хотя бы в самом высказывании ничто и не свидетельствовало об этом. Так, например, слова Сутры: «Желающий обрести Просветление Будды должен обучаться Праджняпарамите», по мнению Гедун Дандара, скрытым образом указывают на порождение относительной бодхицитты – намерения стать Буддой ради спасения всех существ, являются объяснением этого [Гедун Дандар, 4, л. 48Б]. Гунтан полагает, что скрытый смысл имеется только у Сутр цикла Праджняпарамиты [Гунтан, л. 216]. Одним из ярких примеров такого истолкования текстов как содержащих или указывающих скрытый смысл являются комментарии на пользующуюся большой популярностью у буддистов Центральной Азии Сутру «Сущность Праджняпарамиты» (Праджняпарамита хридая) [Дагба Шаддуб, 3; Гунтан]. Следует отметить, что скрытый смысл обнаруживают не только у Сутр цикла Праджняпарамиты, но и у Тантр. Так, например, есть комментарии на «Коренную Тантру Шри Гухьясамаджи», в которых даже отдельные части предложений соотносят с теми или иными элементами тантрийской практики и

этапами стадии Рождения и стадии Завершения Ануттара-йога-тантры⁵⁰

В качестве гипотезы можно выдвинуть такую идею: конкретное высказывание признают объяснением определенного элемента практики потому, что его полагают обладающим некой силой (благословения), вызывающей реализацию этого элемента.

Символизируемый смысл (mtshon don) – это тот смысл, который, как полагают, содержат встречающиеся в текстах священные слоги «Ом», «Хум», а также описания внешнего облика, атрибутов Будд, святых и Божеств. Этот смысл выявляют путем установления связи и соответствия с описываемым с точки зрения имени, формы, цвета, материала, числа, расположения, функции, причем все это может истолковываться по-разному с позиций Хинаяны, Махаяны, отдельных тантрийских систем, а также увязываться с разными Путиями совершенствования и концепциями [Карты]. Так, например, слог «Ом», имеющий в тибетском написании три элемента – «а», «о» и «м», может рассматриваться как символизирующий Тело, Речь и Ум Будды, три Тела Будды (Дхармакаю, Самбхогакаю и Нирманакаю), три Драгоценности (Будду, Учение и Общину). Лотос, на котором не удерживается вода, может рассматриваться как символ чистоты, а нахождение на нем Будды может символизировать то, что чистота является опорой – причиной становления Буддой.

Называемое, одним из элементов которого считается смысл, определяется как то, что понимается благодаря «называемому» в силу принятой системы обозначений. Поскольку четыре вида указываемого смысла тоже понимаются, хотя и не непосредственно, благодаря высказыванию, то их следует признать устанавливаемым опосредованно смыслом высказывания. Таким образом, комментаторский подход к высказываниям предполагает существование полного смысла высказывания, который по способу установления подразделяется на непосредственный и опосредованный. При этом опосредованный смысл устанавливается, в основном, благодаря указывающей функции непосредственного смысла. Из этого правила следует исключить случай священных слогов, когда функцию указывания выполняет «называющий звук», а также случай обнаружения скрытого смысла, где, очевидно, этой функцией обладает сила благословения высказывания.

Непосредственный смысл всегда является частью полного смысла. Та часть полного смысла, которая может быть установлена обычным существом сразу же в связи с непосредственным смыслом самостоятельно, называется указываемым прямо смыслом. Та же часть полного смысла, которая может быть установлена самостоятельно обычным существом посредством проведения особого исследования и т. д., считается указываемым косвенно смыслом. Хотя здесь непосредственный смысл и рассматривается как указывающий, но очень часто при его установлении опираются именно на «указываемый» им смысл. Та часть полного смысла, которая в принципе не может быть установлена обычным существом самостоятельно, является скрытым смыслом. Если «называющий звук» или его непосредственный смысл могут рассматриваться как знаки какого-то другого смысла, то устанавливаемый в связи с ними смысл будет символизируемым смыслом.

Таким образом, поле полного смысла высказывания обычно содержит три сектора – непосредственного, указываемого прямо и косвенно смысла, к которым может присоединяться еще сектор скрытого смысла, если это высказывание относится к Тантре или Сутре цикла Праджняпарамиты.

Поле символизируемого полного смысла священного слога тоже имеет три или четыре указанных сектора. Поскольку любой символ многозначен, то в связи с ним устанавливается много непосредственных символизируемых смыслов, каждый из которых входит в свое поле полного смысла, имеющее секторы указываемых прямо и косвенно смыслов, а все вместе они образуют общее поле символизируемого полного смысла. Если этот слог относится к Сутре цикла Праджняпарамиты или Тантре, то в этом поле будет иметься и сектор скрытого смысла. Когда в качестве символа рассматривается непосредственный смысл слова или высказывания, то этот смысл тоже входит в общее поле полного смысла, и в связи с ним устанавливаются смыслы, указываемые прямо и косвенно. В итоге получается общее поле полного смысла, которое подразделяется на это поле и поле полного символизируемого смысла. Последний случай является самым сложным. «Подлежащий установлению» или подразумеваемый смысл, а также смысл, являющийся содержанием мысли «не соответствующего звуку» высказывания, следует отнести к категории

определяемого опосредованно смысла слова или высказывания, указывающего прямо, косвенно или символически («Нужно убить отца и мать ...»), а также, вероятно, скрытым образом. Не все входящее в обнаруживаемое поле полного смысла высказывания может иметь непосредственное отношение к автору или системе его воззрений, поскольку это поле устанавливается комментатором, который может превосходить автора уровнем понимания или же придерживаться иных воззрений. Так, например, «Основы Мадхьямики» (Праджнямула) Нагарджуны считаются излагающими чисто мадхьямиковские идеи, однако ряд авторов комментировал их в духе виджнянавады.

Характерной особенностью ума тибетского буддийского философа является его ориентированность на высказывания авторитетных – объясняющих истину текстов и на их комментирование ради возможно более полного уяснения их смысла (т. е. истины) на концептуальном уровне. Это проявляется в развитии комментирования вообще и выработке специфической установки ума на общее поле полного смысла текстов Учения, в частности. Ориентированность на комментирование авторитетов и указанная установка ума являются, очевидно, одними из главных причин высокого уровня фрагментарности и нелинейности изложения концепций, характерных для большинства работ тибетских философов. Так, первая в значительной мере определяет структуру и границы излагаемых концепций. И поскольку произведения авторитетов очень часто являются комментариями, в которых из-за специфики этого вида работ изложение тех или иных концепций производится в связи с рассматриваемыми местами и поэтому отличается фрагментарностью и нелинейностью, то этими чертами будет обладать и изложение этих концепций в сочинениях ученых, признающих авторитетность этих текстов. Если авторитеты, в силу особенностей комментаторских работ, не увязывали отдельные фрагменты в систему целостной концепции, то не делают этого и их последователи. Так, например, Цзонхава излагает свою концепцию дхарматы – истинной природы сущего только при комментировании одного места из «Введения в Мадхьямику» Чандракирти. Однако анализ его работ приводит к заключению, что изложенная им концепция является только небольшим фрагментом его полной концепции дхарматы, для установления которой необходимо выявить и «проинтегрировать» все ее фрагменты на основе сравнительного критического

анализа его произведений. В силу указанной ориентированности на авторитеты в сочинениях последователей Цзонхавы тоже отсутствует изложение полной концепции дхарматы. К фрагментарности и нелинейности изложения концепций приводит и установка ума на общее поле полного смысла текстов Учения, исходя из которого производится объяснение конкретных концепций. При этом главным объектом объяснения является не излагаемая концепция, а все буддийское Учение в целом (общее поле полного смысла текстов Учения). С этой точки зрения рассмотрение конкретной концепции не выглядит фрагментарным и нелинейным, поскольку не она является главным предметом объяснения.

За долгие годы своего развития культура комментирования в Тибете достигла поистине высочайшего уровня. Тибетские комментаторы демонстрируют выдающееся мастерство в установлении самых сложных смысловых полей текстов. Поражает разнообразие видов и комментаторская литература. В связи с проблемами герменевтики хотелось бы остановиться на рассмотрении некоторых особенностей комментирования.

Первое, что обращает на себя внимание при изучении тибетских комментариев, это детальнейшее структурирование комментируемого текста. Подразделяет автор свой текст на какие-то части или не подразделяет, комментатор всегда выявляет в комментируемом тексте определенную структуру, причем производит подразделение настолько дифференцированно, что возникает значительно больше частей, разделов, подразделов, пунктов, подпунктов, чем в обычных авторских текстах, не являющихся комментариями. Такое структурирование текста подчас воспринимается читателем как нечто в известной мере надуманное и искусственное, не соответствующее мысли автора. Это можно объяснить следующим образом. Для того чтобы произвести подобное подразделение, необходимо установить полное смысловое поле текста. Комментатор должен исходить из предположения, что такое поле существует, обладает известной целостностью и определенной структурой. Поэтому для структурирования текста ему нужно выйти на те слои смыслового поля текста, которые позволили бы ему установить эту структуру. Поскольку же при этом комментатору нередко приходится опираться на зоны устанавливаемого косвенно смысла, который читателю уяснить значительно труднее, чем

непосредственный и указываемый прямо, то и может возникать указанный феномен восприятия искусственности структурирования. Таким образом, эти особенности комментаторского структурирования текста могут служить косвенным подтверждением идеи постулирования тибетскими герменевтиками поля полного смысла текста.

В буддийских текстах часто встречаются матрицы – группы со стандартным набором элементов (например, десять неблагих деяний, три плохие формы жизни, шесть парамит). Иногда при перечислении элементов какой-либо матрицы автор вместо некоторых из них называет другие, которые обычно не входят в нее. В таком случае комментаторы стараются установить указываемый косвенно смысл, с точки зрения которого названные автором элементы следует рассматривать как стандартно входящие в данную матрицу. Так, например, в Сутре «Состоящей из трех разделов» (Трискандхака) говорится о «корнях добра» – заслугах, возникающих благодаря поднесению даров, соблюдению нравственности, праведному поведению, совершенствованию других существ, порождению мысли о достижении Просветления ради спасения всех существ, реализации высшей мудрости [Трискандхака, л. 3А]. Раздача даров и соблюдение нравственности считаются первыми из шести парамит – элементов, практика которых, как полагают, приводит к Просветлению⁵¹. «Высшая мудрость» может быть названием шестой парамиты – праджни. Три оставшиеся элемента нельзя охарактеризовать как парамиты терпения, усердия и трансового состояния (дхьяны) с точки зрения непосредственного и прямо указываемого смысла. Однако комментатор приводит ряд рассуждений, устанавливая указываемый непрямо смысл, с точки зрения которого их следует рассматривать именно как эти три парамиты [Буддхапраджня, л. 18А]. Это тоже может служить косвенным подтверждением признания тибетскими философами смыслового поля текста, непротиворечиво входящего в общее смысловое поле текстов Учения, среди структурных элементов которого имеется много матриц.

При установлении прямо и косвенно смысла комментатор обладает известной свободой действий, которая позволяет ему путем приведения ряда рассуждений истолковать конечную мысль автора (т. е. полный смысл текста) в соответствии с определенной системой воззрений. Так, например, «Основы Мадхьямики» Нагарджуны коммен-

тировались с позиции виджнянавады, сватантрики, прасангики; общую концепцию «Украшения полного постижения» (Абхисамаяланкары) Майтреи тибетские прасангики считают соответствующей системе сватантриков, а его конечную мысль соответствующей системе прасангики. Интересно отметить, что тибетские философы с удовольствием занимаются комментированием любых авторитетных текстов, даже принадлежащих перу представителей других школ. Устанавливаемый при этом смысл они полагают тоже относящимся к Учению, а его постижение рассматривается ими как один из этапов на пути к постижению конечной мысли всех текстов Учения – абсолютной истины. Это соответствует высказанной в Сутре «Вопросов Дхаранишварараджи» мысли о трех блоках идей Учения, которые должны последовательно постигаться ступившими на путь совершенствования [Гедун Дандар, 1, л. 16Б-17А]⁵²

Еще в Индии сформировались разные подходы к комментированию буддийских текстов. Ф. И. Щербатской говорит о трех школах комментирования «Праманаварттики» и других работ Дхармакирти – филологической, философской и религиозной. Первая из них ставила своей целью установление прямого смысла комментируемого, а вторая и третья – системы философских и религиозных идей [Щербатской, 1988, с. 92–99]. Очевидно, с точки зрения устанавливаемого комментатором смысла все подходы можно свести к трем основным: имеющим своей целью установление главным образом непосредственного и указываемого прямо смысла, указываемого косвенно смысла, полного смысла. Так, например, Второй Далай-лама вставляет в свой комментарий слова комментируемой «Манджушринамасангити»⁵³ в том же порядке, в каком они идут в самом тексте, выделяя их другим шрифтом. При этом акцент делается на изложении системы взглядов, обнаруживаемых при установлении указываемого косвенно смысла, что во многих случаях делает затруднительным понимание самого текста как такового, т. е. на уровне непосредственно и указываемого прямо смысла. Однако это не означает, что в комментарии полностью отсутствует объяснение непосредственного и указываемого прямо смысла. Обычно комментаторы стараются установить полный смысл в рамках своей традиции и с позиции своей школы, но при этом могут делать акцент на установлении непосредственного и указываемого прямо смысла или указываемого косвенно смысла.

Особым типом комментариев являются исследовательские работы, которые рассматривают весь комментируемый текст или только некоторые его части⁵⁴ и предназначены для изучения студентами монастырских факультетов. Специфической особенностью этого типа работ является подразделение изложения материала на отдельные блоки, состоящие из трех частей: изложения и(ли) критики идей других, объяснения своей точки зрения и опровержения их критики. Можно выделить два вида таких работ: «подробные исследования» (mthà dpyod, букв. «исследование пределов») – полностью излагающие материал в виде указанных блоков, «общие исследования» (spyi don, букв. «общий смысл») – излагающие материал таким образом только частично. Однако «подробные исследования» могут включить в себя и «общие исследования» в виде общего рассмотрения комментируемого текста и связанных с объясняемым там вопросов. Образцовым в этом отношении считается «подробное исследование» Жамьян Шадбой «Введения в Мадхьямику» Чандракирти, в котором он излагает материал по следующей схеме. Сначала указывается выделяемая структурно часть рассматриваемого текста, затем идет ее «общее исследование», а в конце – «подробное исследование».

Основной целью таких работ является установление конечной мысли автора как системы его воззрений по тому или иному вопросу, затрагиваемому в комментируемом тексте, т. е. установление поля полного смысла текста с акцентом на указываемом непрямо смысле. Исследование при этом нередко превращается в очень специфическое изложение концепций, которые, как полагают, принадлежат автору. Работы такого типа предназначены для глубокого ознакомления студентов с содержанием текстов, которые изучаются на монастырских факультетах. С этим связаны и такие их особенности, как изложение критики идей в форме диспута, опровержение истинности каждой из двух противоположных идей и другие⁵⁵. Поскольку объяснение своих идей в этих работах обычно занимает очень мало места по сравнению с критикой и опровержением, часто выглядит очень «бледно», а иногда и отсутствует вообще, то для уяснения взглядов автора приходится проводить сравнительный критический анализ других частей блока (критики и опровержения) в этой работе, а также соответствующих мест в других сочинениях этого автора и ученых, разделяющих его воззрения. Поэтому изучение исследовательских работ тибетских

ученых всегда должно опираться на установление их непосредственного, указываемого прямо и косвенно смысла.

Изложенное приводит к заключению, что основным предметом, устанавливаемым в связи со словом при комментаторском подходе, является смысловое поле текста, которое полагается обладающим целостностью и определенной структурой. Это поле имеет три основных сектора – непосредственного, указываемых прямо и косвенно смыслов, к которым иногда могут примыкать еще секторы символизируемого и скрытого смысла. Установление этих пяти видов смысла, образующих поле полного смысла текста, фактически является истолкованием и зависит от особенностей комментатора – интеллектуальных способностей, уровня образования, начитанности, воззрений, наклонностей.

Комментируемый текст обязательно должен считаться авторитетным, поскольку представлять ценность может установление мыслей только такого автора, который заслуженно пользуется славой мудреца или знатока-пандита, то есть сам непосредственно постиг истину или превосходно знаком со множеством работ постигших истину. Поэтому комментатор предполагает наличие у такого автора системы соответствующих действительности воззрений, элементы которой непротиворечиво связаны между собой, образуя некое целое, структурированное определенным образом (общее концептуальное поле автора). При написании конкретной работы автор исходит из всей этой системы или только из какой-нибудь ее относительно самостоятельной части, которая тоже полагается целостной и обладающей определенной структурой (частное концептуальное поле автора). Непосредственной причиной написания большинства работ является желание, чтобы читатели правильно восприняли и поняли это нечто. Выбор темы определяет общее смысловое поле текста, которое, в основном, совпадает с общим или частным концептуальным полем автора. При написании некоторая часть общего смыслового поля текста проявляется в виде непосредственного смысла слов и высказываний, который теснейшим образом связан с указываемым прямо смыслом и несколько более отдаленно – с указываемым косвенно. Эти три вида смысла образуют полное смысловое поле текста, которое может и не совпадать с имевшимся у автора перед написанием концептуальным

полем, поскольку создание произведения является творчеством, связанным с возникновением новых идей и развитием старых.

Общее концептуальное поле автора обычно не совпадает с общим смысловым полем всех текстов Учения, поскольку Будда, по его словам, изложил только часть ведомых ему истин, а святые не обладают всей полнотой ведения. Полные же смысловые поля отдельных текстов полагаются частями общего смыслового поля всех текстов Учения. Изложенное делает понятным, почему тибетские философы, стремящиеся установить содержащуюся в буддийском Учении истину на концептуальном уровне, считают необходимым выявлять указываемый прямо и косвенно смысл высказывания, оценивая излагаемое автором в рамках теории и практики Учения. Поскольку установление смысловых полей высказываний производится в связи со словом и полагается необходимым для постижения истины и обретения освобождения, то такое комментирование тоже следует отнести к области тибетской герменевтики.

Во многих Сутрах говорится, что во время объяснения Буддой такого-то раздела Учения столько-то таких-то существ обрело святость, столько-то стало Архатами. Это происходило даже во время объяснения относительной истины, т. е. содержащего смысл, «подлежащий установлению». Махаянские философы полагают, что обретение святости связано с постижением абсолютной истины, которое должно предваряться ознакомлением с ее объяснением. В таком случае можно предположить, что при вербальном объяснении относительной истины имело место и объяснение истины абсолютной – невербально, в скрытом виде. Поскольку для Будды, по мнению махаянских философов, абсолютная и относительная истины представляют собой двуединую сущность, то при объяснении второй неявно передавался и смысл первой. Очевидно, что и постигается она неявно, так что слушающий с благоговением слова Будды совершенно неожиданно для себя постигал нечто, относящееся к абсолютной истине, благодаря чему и происходило продвижение по пути совершенствования.

Однако возможно и другое объяснение указанного. Содержание многих небольших Сутр и Дхарани, в основном, состоит из объяснения той пользы, которую приносят переписывание, чтение, почитание этих текстов, причем имеются в виду не только отдаленные результаты этих действий – получение хорошего рождения и т. д., но и близ-

кие, а также ближайшие – устранение болезни, нужды, бедствия. Когда у буддиста-мирянина возникают какие-либо серьезные проблемы, он обращается к буддийскому священнослужителю – ламе, который с помощью гадания устанавливает, что именно следует сделать для их разрешения. При этом часто указывается на необходимость чтения вслух тех или иных Сутр, среди которых бывают очень большие и содержащие объяснение исключительно философских идей. Это свидетельствует о том, что Учение, в понимании буддистов, кроме слова и смысла содержит еще некую особую силу, которая может проявляться при чтении текста Учения. Так, в Дхарани «Сущности всех неизмеримых жизней» сказано:

*Благодаря благословению звучания этой дхарани
Во всех сторонах и местах не будет злых духов,
Не будет болезней, появится счастье.*

[Неизмеримая жизнь, л. 291Б].

Имеются и другие высказывания подобного рода, на основании которых можно сделать вывод о признании наличия у Учения особой силы, которая называется благословением – адхиштханой (byin rlabs). Подтверждение того, что словом «благословение» обозначается некая особая сила, причем необязательно связанная непосредственно с Учением, можно найти во многих Сутрах. Так, например, в Сутре «Поучений Вималакирти» описывается, как Бодхисаттва Вималакирти благословил свое жилище на опустошение, в результате чего исчезло все, находящееся в его доме – мебель, домочадцы [Вималакирти, л. 308Б].

Буддистами, по распространенному мнению, становятся благодаря прибегающему (skyabs 'gro) к Трем Драгоценностям – Будде, Учению и Общине. Прибеганием здесь называется полагание на объект прибегания – прибежище как на спасителя, друга [Гедун Дандар, 4, л. 82А]. При этом только Учение обычно признается подлинным Прибежищем – обладающим способностью спасать от страдания, сансары, поскольку Буддами и святыми Общины становятся благодаря ему. Полагают, что спасающая сила Учения проявляется не только при его слушании, обдумывании и созерцании, но и во время произнесения стандартной формулы прибегания к нему. Это приводит к мысли, что предлагается известная независимость Учения как силы от слов и смысла. Подтверждением этого является описание чистой страны Сарвасугандха,

приводимое в Сутре «Поучений Вималакирти». Там рассказывается, что в этой стране есть особые деревья. От них исходит аромат, вызывающий вхождение в трансное состояние, которое дает обретение достоинств Бодхисаттвы. При переваривании вкушаемого там риса происходит переход на следующий уровень совершенства. Это называют особым видом проповеди Учения Буддой. Описываются там и другие особые виды «проповеди»: посредством одеяния, воды, дома, дворца, сада, сновидения [Вималакирти, гл. 9 и 10].

Анализ Сутр приводит к заключению, что Учение полагается существующим в виде некой особой данности. Во многих Сутрах приводятся слова Будды Шакьямуни, что излагаемую им в данное время Сутру объясняли все прошлые Будды и будут объяснять все будущие. При этом одна и та же Сутра может излагаться ими одинаково – вплоть до последнего слова, говорится, например, в «Праджняпарамите восьмитысячной» [Восьмитысячная, л. 284Б], или с небольшими изменениями. Хотя Учение одной определенной Сутры и существует как некая отдельная данность, но все они образуют нечто целое, которое и называется Учением. Поэтому в Сутрах слово «Учение» употребляется то в единственном, то во множественном числе. Каждое из этих Учений и их совокупность – целостное Учение – не существуют изначально или с какого-то определенного времени для всех Будд, они создаются каждым Буддой заново. К такому заключению можно прийти при исследовании множества небольших Сутр и Дхарани. Так, например, в Дхарани «Поток богатства» говорится о том, что все Будды эту Дхарани «порождали, благословляли, запечатывали мудрой Учения» [Поток богатства, л. 147Б-148А]. Аналогичные утверждения можно встретить и в других текстах. Если благословение обычно связывается с речью, а «мудрой» (phyag rgya, букв. «печать руки») называют определенный жест рук, то приведенные слова Дхарани можно истолковать следующим образом: отдельное Учение порождается Умом Будды, благословляется его Речью и запечатывается жестом – мудрой Учения посредством его Тела. «Благословение» означает наделение порожденного Учения особой силой. Поскольку у каждого Учения, как будет показано далее, обнаруживается определенная направленность действия силы, то запечатывание мудрой Учения, вероятно, придает силе данного Учения особую направленность. После такого сотворения Учения Будды проповедуют его живым существом,

объясняют, разъясняют, восхваляют [Там же]. Кроме того, во многих текстах говорится о живых воплощениях отдельных Учений, проповеданных Буддой и записанных его последователями. Таких существ обычно называют видьями (*rig ma*) и полагают божествами – воплощениями мудрости ведания Будды, являющейся противоядием от неведения [Суматиратна, с. 916].

Такое понимание Учения, основанное на анализе большого числа буддийских текстов, во многом не совпадает с представленной в тибетоязычной литературе схоластической концепцией Учения, которая, в основном, опирается на рассмотрение Учения как истины [Гедун Дандар, 4, л. 79А–83А] и подразделяет его на слова и смысл. Схоластический подход к Учению в значительной степени определяется такой особенностью схоластической формы мышления, как ориентированность на авторитеты и истолкование авторитетных текстов. Поскольку авторитеты истолковывают второе правило четырех посланий в том плане, что Учение подразделяется на слово и смысл, то для схоластического мышления неприемлемо говорить о других компонентах Учения и увязывать идею двухкомпонентного Учения с концепцией Учения как одной из Трех Драгоценностей и другими. Поэтому в тибетоязычной схоластической литературе можно встретить только не связываемые с концепцией Учения отдельные высказывания, в которых признается существование особой силы Учения. Так, например, Гедун Дандар отмечает, что слова Будды (т. е. слово Учения) обладают особой силой, даже одно произнесенное им четверостишие может вызвать обретение святости слушающим [Там же, л. 34Б].

Религиозно-ритуальная практика в значительной степени опирается на признание идеи, что проявление силы благословения текста имеет место даже при его чтении без понимания смысла или при перелистывании текста. Из этого следует, что сила благословения предполагается связанной некоторым образом со словом в звуковой или письменной форме. При этом к любому связному высказыванию Будды, содержащему не менее четырех слов, требуют относиться как к Учению – почитать. Проявление силы благословения текста полагают имеющим место и при чтении в переводе на другой язык. Из этого следует, что сила благословения предполагается связанной и со смыслом, который остается, в основном, тем же при переводе на другие

языки. Таким образом, сила благословения текста должна быть связанной и со словом, и со смыслом. На эту идею трехкомпонентности Учения опираются разные школы перевода буддийских текстов в Центральной Азии. Так, например, для монгольской школы характерен буквальный перевод слов в той же, по возможности, последовательности, чтобы уменьшить искажение и ослабление благословения. С признанием этой силы связана и система посвящений (*lung*), дающая, как полагают, право на чтение конкретного текста. Такое посвящение получается при слушании этого текста (даже на незнакомом языке) от того, кто находится в традиции, идущей от самого Будды. При этом через посредство слова производится передача силы благословения этого текста, позволяющая посвященному входить с ней в прямой контакт и использовать с большой эффективностью.

В одних случаях ламы рекомендуют читать одни тексты, а в других случаях – другие. В самих текстах тоже может говориться об эффектах их чтения. Это свидетельствует о том, что у силы благословения текста признается определенная направленность. Анализ текстов приводит к заключению, что эту направленность можно подразделить на два вида: общую – очищение от грехов, накопление заслуг и т. д., и специфическую – устранение чего-то конкретного (болезни, вреда со стороны злых духов, бедности, препятствий, несвоевременной смерти и т. д.). Предполагается у этой силы наличие и такой характеристики, как величина. Об этом свидетельствует то, что в одних и тех же случаях ламы полагают чтение некоторых из имеющих одну специфическую направленность текстов более эффективным, чем чтение других. В связи с изложенным выявляются проблемы установления направленности и величины силы благословения текста. Специфическая направленность может устанавливаться на основании указаний, которые даются в самом тексте. Однако многие тексты не имеют таких указаний. Поэтому в таких случаях специфическая направленность устанавливается на основании слов святых или практического опыта. Иногда указания в тексте не соответствуют рекомендациям лам, которые опираются на традицию и практический опыт. Сутру «Предсказание (на горе) Гошринга» рекомендуют читать, когда возникают проблемы в период беременности, родов и после них, хотя в самой Сутре говорится только о необходимости ее чтения для освобождения страны Хотан от внешних агрессоров [Гошринга].

Можно провести аналогию между смыслом высказывания или текста и его силой благословения. Если определенные на основании практического опыта величина и направленность силы благословения текста соответствуют указанному в самом тексте, то силу благословения текста можно признать «установленной». А если этого соответствия не обнаруживают или в самом тексте отсутствуют указания по этому поводу, то силу благословения текста можно назвать «подлежащей установлению».

Это установление у Слова Учения наличия связи с силой благословения не противоречит приведенному выше определению слова, как фактора, вызывающего ведание дхармы в силу связи со звуком, письменами, поскольку Учение в силу связи со звуком вызывает возникновение следующих дхарм, которые воспринимаются – ведаются, или вызывает ведание истины.

Итак, в тибетской буддийской философии существует некий аналог западной герменевтики. Некоторые из концепций тибетской герменевтики представлены в работах философов явно, а другие относятся к уровню указываемого прямо и косвенно смысла, поэтому могут быть установлены только путем анализа религиозно-философской с ритуально-практической литературы, а также изучения религиозной жизни буддистов Центральной Азии⁵⁶ Герменевтика, в понимании тибетских философов, – это необходимое для обретения освобождения установление, истолкование факторов, связанных со словом – элементом, вызывающим ведание дхармы в связи со звуком, письменами. Можно выделить четыре главных фактора, которые устанавливаются и истолковываются тибетскими герменевтиками в связи со словом: мысль, смысл, обозначаемый словом предмет и сила благословения. Какие именно факторы оцениваются, как и с какой целью, определяется общим подходом.

В центре внимания религиозно-философского подхода находится буддийское Учение, понимаемое как двухкомпонентное – содержащее слово и смысл. Слово рассматривается с точки зрения высказываемой посредством него мысли. Если мысль высказывающего совпадает с мыслью высказывания с точки зрения цели и содержания, то «слово» квалифицируется как «соответствующее звуку», а при отсутствии такого совпадения – как «не соответствующее звуку». Смысл Учения оценивается с точки зрения совпадения или несовпадения

смысла слова или высказывания с его непосредственным смыслом. При совпадении смысл называют «установленным», а в случае несовпадения – «подлежащим установлению». Есть два способа такого оценивания – обычный и необычный. Первый опирается на три критерия условности наименования (наличие подразумеваемой идеи, необходимости – цели, опровергаемости непосредственным и опосредованным познанием, а также свидетельствами авторитетных текстов), а при втором способе оценивание производится с точки зрения объясняемого предмета («установленным смыслом обладают высказывания, объясняющие абсолютную истину, а «подлежащим установлению» – объясняющие истину относительную»). Главной целью при таком подходе является оценивание истинности высказываний признаваемых авторитетными текстами и установление их конечной мысли и смысла. Эта концепция излагается с той или иной степенью полноты и детализированности в тибетоязычных работах по герменевтике, которые обычно называются «Полным раскрытием «установленного» и «подлежащего установлению» смысла». На основе этой концепции производится оценивание текстов Писания.

Объектом комментаторского подхода тоже является Учение, рассматриваемое как двухкомпонентное, а целью – установление поля полного смысла слова или высказывания ради возможно более широкого и глубокого понимания излагаемого и постижения Учения. Это поле имеет три основных сектора – непосредственного смысла и двух указываемых им прямо и косвенно смыслов, к которым могут присоединяться секторы символизируемого и скрытого смыслов. При религиозно-практическом подходе буддийское Учение рассматривается как трехкомпонентное – содержащее не только слова и смысл, но и особую силу благословения. Фактором, который здесь устанавливается и оценивается в связи со словом и смыслом, является сила благословения, ее величина и направленность, а целью полагается использование этой силы для достижения блаженства преходящего и конечного. Главным фактором установления и истолкования при философско-исследовательском подходе является предмет, обозначаемый словом, а конечной целью – постижение относительной истины и абсолютной.

Изложенное в данном разделе представляет собой попытку выявления и описания лишь некоторых из концепций тибетской герменев-

тики, которая, очевидно, не сводится только к установлению и истолкованию факторов, непосредственно связанных со словом. Так, уже отмечалось, что тибетские философы относят к кругу проблем герменевтики установление и истолкование индивидов и форм познания. Однако излагаемое в тибетоязычной буддийской литературе позволяет трактовать тибетскую герменевтику и более широко – как установление и истолкование факторов, полагаемое необходимым для обретения освобождения. В таком случае к сфере герменевтики следует отнести установление и истолкование символизируемого смысла изображений Божеств, возникающих во время движения по пути совершенствования знаков. Исследование этих вопросов позволит выявить и уяснить с приемлемой полнотой общую систему тибетской герменевтики.

Комментарии

¹ Blo bzang chos kyi gyal mtshan. Это первый Панчен-лама (1570–1663).

² Нагарджуна (I–II в.) считается основателем буддийской философской школы Мадхьямика. «Основы Мадхьямики» – его главное произведение, в котором излагаются и обосновываются идеи этой школы. Буддхапалита (VI в.) – основатель Мадхьямики-прасангики, одной из двух основных школ Мадхьямики.

³ Слова «тибетские философы», «тибетские герменевтики», «тибетские прасангики» обозначают, в основном, тибетских последователей Цзонхавы (tsong kha pa, 1357–1419) – основателя традиции Гелугпа, поскольку именно их произведения послужили главным объектом данного исследования.

⁴ Писанием (gsung rab) называются тексты, которые, как полагают, содержат Слово Будды.

⁵ Два первых правила должны соблюдать в период слушания Учения, т. е. ознакомления с ним, третье – во время обдумывания смысла услышанного, а четвертое – при созерцании понятого смысла [Джанжа, 3, л. 10А–10Б].

⁶ Клеши (тиб. пуоп tongs) – факторы, вызывающие неуспокоенность потока сознания индивида. Это неведение, гнев, гордость, страсть и другие. Полагают, что с их устранением обретают освобождение от сансары ('khor ba) – положения, или состояния (gnas pa), пребывание в котором связано с необходимостью получать все новые и новые рождения.

⁷ «Хозяин-условием» называют то, которое порождает свой плод самостоятельно, свободно и независимо от другого [Муге Сандан, с. 361]. Так, «хозяин-условием» зрительного образа считаются глаза.

⁸ В широком смысле «праджней» называют способность понимания вообще, а в узком – понимание абсолютной истины (особенно – ее непосредственное постижение).

⁹ Поскольку все они квалифицируются как ошибающиеся – обманывающиеся в самом главном объекте познания, истинной сущности вещей.

¹⁰ 'Jam dbyangs bzhad pa. Жамьян Шадба (1648–1722) был деканом факультета Гоман (sgo mang) в монастыре Брэйбун ('bras spungs), а затем основал в Амдо известнейший монастырь Лавран (bla bran). По написанным им учебникам учатся на религиозно-философских факультетах в большинстве монастырей Центральной Азии.

¹¹ Иногда авторитетными считают работы больших знатоков буддийского Учения или одного из его разделов.

¹² dGe 'dun bstan dar. По учебникам, написанным Гедун Дандаром (1493–1568), до сих пор учатся на факультете Мэй (stad) монастыря Сэра (sera).

¹³ bSod nams. Полагают, что в результате совершения благих деяний (dge las) возникает заслуга – нечто, обладающее способностью порождать хорошее (рождение на небесах, переживание блаженства и т. д.).

¹⁴ Камалашила (740–795) – известный индийский проповедник буддизма в Тибете. Чандракирти (VII в.) считается одним из трех основателей школы Мадхьямики-прасангики.

¹⁵ Под системой (lugs) здесь понимается система воззрений отдельного автора или система идей одного отдельного произведения. Не все эти предметы рассматриваются в каждой работе по герменевтике, и не все их содержание сводится к перечисленному.

¹⁶ Изложение концепций тибетскими авторами часто отличается фрагментарностью и разбросанностью. Поэтому концепции и их структуру приходится устанавливать на основе сравнительного критического анализа многих работ, «интегрируя» отдельные фрагменты в некое целое.

¹⁷ Признание такого Я в большинстве буддийских школ называется «тонким» (phra ba), в отличие от «грубого» (rags pa) – признания Я как «обладающего постоянством, единственностью и самостоятельностью» (rtag gcig rang dbang can). Тибетские прасангики полагают, что эти два вида признания Я являются приобретенными при жизни (kun btags), поэтому их нельзя считать корнем сансары, который должен быть врожденным. Сами же они определяют таким корнем сансары признание истинности наличия вещей (bden 'dzin).

¹⁸ rTen cing 'brel bar 'byung ba. Это 1) неведение, 2) деяние сансары (элемента-«соединителя»), 3) сознание, 4) физическое и психическое, 5) пять

органов чувств и ум, 6) соприкосновение, 7) ощущение, 8) жажда, 9) приверженность, 10) становление, 11) рождение, 12) старость и смерть. Эти двенадцать членов зависимого возникновения считают главными элементами в механизме функционирования сансары. Поскольку они связаны между собой причинно-следственными отношениями (каждый предшествующий служит главной причиной каждого последующего), то устранение неведения приводит к исчезновению и всех других членов.

¹⁹ Другое подразделение материального – на обладающее большим размером (rags) и маленьким (phra).

²⁰ Санскр. «махабхути». Это земля, вода, огонь, воздух и пространство.

²¹ Sangs rgyas kyi zhing dag pa. Страной Будды называют любую область мира, так как она рассматривается как сфера восприятия и действия в том или ином виде Будд. Чистой страной Будды называют такую, которая, как полагают, возникла в качестве плода неизмеримого собрания заслуг конкретного Будды, а также произнесения им определенных пожеланий и реализации особой йоги чистой страны во время занятий практикой Бодхисаттвы. Примером чистой страны может служить Сукхавати – страна Будды Амитабхи. В чистых странах обычно отсутствуют плохие формы жизни (в аду, претом, животным, асуром) и два первых из трех видов страдания – страдания страдания (страдания как такового) и страдания, связанного с изменчивостью. Подробнее об этом см.: Донец А. М. Чистые страны // Россия – Индия: перспективы регионального сотрудничества. – М., 2002. – С. 119–132.

²² Не указывая его особенностей.

²³ Существующим субстанционально (rdzes yod) в данной системе называют воспринимаемое непосредственно верным познанием, а существующим условно (btags yod) – то, что устанавливается верным познанием и существует только умозрительно [Агван Даши, с. 166–167]. Так, дерево считается существующим субстанционально, а лес – условно. Отдельные звуки полагают существующими субстанционально, а «имена» и «слова» – условно.

²⁴ В «Собрании тем» часто рассматриваются предметы мысли, имеющие очень сложную структуру. «Два – вещь и постоянное» является относительно простым двухкомпонентным предметом мысли, который не может быть охарактеризован ни как общее совокупное, ни как общее родовое.

²⁵ Дхарма «обратно тождественное» занимает очень важное место в базовой системе дхармических категорий. Процесс установления «обратно тождественного» в одном из своих аспектов может рассматриваться как аналог операции абстрагирования.

²⁶ Grags pa bshad sgrub. Дагба Шаддуб (1675–1748) – настоятель одноименного монастыря в Жонэ (со не). Известен множеством блестящих работ по буддийской теории и практике.

²⁷ Pha bong ka pa byams pa bstan 'dzin 'phrin las rgya mtsho (1878–1941). Известный преподаватель на факультете Мэ (smaḍ) монастыря Сэра в Тибете, оставивший много интересных произведений. Считается перерожденцем пекинского хутухты Джанжи Ролби Дорчже (lcamg skyu rol ba'i rdo rje, 1717–1786) – создателя словаря «Источник мудрецов».

²⁸ Буддийские философы обычно полагают предмет мысли – дхарму и обладающей признаком, и тождественной признаку. Поэтому, например, полагемое существующим истинно будет также истиной.

²⁹ mKhas grub rje dge legs dpal bzang po. Хайдуб Чже (1385–1438) – один из трех ближайших учеников Цзонхавы. Панчен-ламы считаются его перерождениями.

³⁰ Подлинная сансара – получение рождения из-за кармы деяний и клеш – вызывающих неуспокоенность потока сознания индивида факторов (неведения, страсти, гнева и т. д.). Условная сансара – получение рождения Бодхисаттвами из-за сострадания и произнесения пожелания. Условная Нирвана есть у Бодхисаттвы на трех последних из десяти ступеней святости, когда он уже избавился от клеш, но еще не реализовал истину прекращения (третью из четырех истин святого). Подлинная Нирвана есть у Будд и Архатов – Шравиков и Пратьекабудд (хинаянских святых, реализовавших истину прекращения).

³¹ Так, в одном месте утверждают, что существующее подразделяется на вещи и постоянное, а в другом, что существующее не может быть вещью и является постоянным. Указывают, что дхарма «предмет мысли» является общим по отношению к дхарме «существующее», так как эта дхарма является одним из предметов мысли, и что дхарма «существующее» является общим по отношению к дхарме «предмет мысли», так как эта дхарма является одним из видов существующего.

³² Полагают, что все дхармы – предметы мысли – можно подразделить на три группы: обладающие признаком имеющего место истинно (паринишпанна), признаком зависимого возникновения (паратантра), признаком имеющего место умозрительно в силу наименования (парикальпита). Обладющее признаком – тождественное признаку. Поэтому возникающее зависимо – это парикальпита.

³³ Всякое деяние, которое может породить кармический плод.

³⁴ Всеведение Будды определяется как непосредственное и прямое ведание за одно мгновение всех дхарм вместе. С точки зрения объекта его подразделяют на два вида: «ведающее каково» (*ji lta ba mkhyen pa*) – постигающее абсолютное, и «ведающее сколько» – постигающее относительное.

³⁵ *rGyal tshab*. Жалсаб (1364–1432) был первым главой школы Гелугпа после смерти Цзонхавы.

³⁶ «Превосходно объясненным» или «превосходным объяснением» (*legs bshad*) обычно называют буддийское Учение.

³⁷ Тиб. *Kun gzhi nam shes*, букв. «сознание, (являющееся) основой всего». Виджнянавадины полагают, что вплоть до обретения Нирваны имеет место непрерывно поток этого вида сознания, в котором хранятся семена всех дхарм.

³⁸ Шравакаяна и Пратьекабуддаяна – две Колесницы или пути Хинаяны.

³⁹ Т. е. не могут быть объектом непосредственного восприятия.

⁴⁰ «Обладатель разума, индивид, дух» – синонимы индивидуального Я. Его условное существование признается прасангиками в связи и по отношению к телу и уму в плане относительной истины. Шуньята – отсутствие истинности существования – полагается ими абсолютной истиной.

⁴¹ Т. е. абсолютная истина объясняется прямо или подразумевается.

⁴² Относительным умом прасангики называют ум обычного существа, а также ум святого, когда он не пребывает в состоянии трансового погружения (самахиты), во время которого непосредственно воспринимается абсолютное.

⁴³ Эту неявную концепцию, очевидно, следует отнести к категории укazyваемого косвенно смысла, которая будет рассматриваться далее в связи с комментаторским подходом.

⁴⁴ Т. е. возникшее по причине нечистого – клеш и обусловленных ими деяний, полагаемых второй из четырех истин святого.

⁴⁵ Но поскольку полагают, что высказывания Будды являются в соответствии с особенностями умов слушателей, то должны содержать объяснение или относительной, или абсолютной истины.

⁴⁶ «Основа признака» (*mtshan gzhi*) – то, что помимо своего существенного признака обладает и данным признаком. Канон (*gsung rab*) – совокупность текстов, признанных Словом Будды. Помимо своего существенного признака они также обладают признаком содержания «установленного» или «подлежащего установлению» смысла.

⁴⁷ Полное имя Гунтан Гончок Данби Донме (*gung thang dkon mehog bstan pa'i sgron me*). Этот Гунтан (1762–1822) считается одним из перерожденцев

попощения Будды Ваджрадхары. Он оставил многотомное собрание сочинений.

⁴⁸ Для реализации прибежания – полагания с доверием на три Объекта Прибежания (Будду, Учения и Общину) сначала полагают необходимым зародить веру в закон кармы, благодаря чему возникает сильное желание выйти из-под его власти. Поскольку же самостоятельно не могут это осуществить, то должны прибегнуть к тому, кто или что может в этом помочь – Объекту Прибежания. Если нет веры в закон кармы, то нет необходимости реализовывать и веру в Объекты Прибежания, поэтому она и не возникает.

⁴⁹ В теории познания термин *shugs* обычно указывает на познаваемое непрямо – благодаря простому обращению ума к этому и не требующее особого акта познания. Так, например, при восприятии пустого стола прямо познается стол, а непрямо – отсутствие на нем кувшина. В концепции же отрицания этот термин указывает на устанавливаемое «по смыслу», косвенно, т. е. посредством особого познавательного акта – рассуждения.

⁵⁰ Согласно тибетской системе новых переводов Тантр (*gsar ggyud*) имеются четыре тантрийские системы (*rgyud sde*): Крия-тантра, Чарья-тантра, Йога-тантра, Ануттара-йога-тантра. Последняя считается высшей и подразделяется на два указанных этапа. «Гухьясамаджа» (Сандуй) – одна из Тантр этой системы.

⁵¹ Отдача, нравственность, терпение, усердие, трансовое состояние – дхьяна, мудрость – праджня, заслуги от реализации которых отдаются на достижение собственного Просветления ради спасения всех существ, благодаря чему, как полагают, эти заслуги становятся причиной обретения положения Будды.

⁵² К первому блоку относятся объяснения непостоянства, страдательности, нечистоты и т. д., имеющие своей целью вызвать неудовлетворенность пребыванием в сансаре и реализацию отвержения греховного. Затем объясняется идея несуществования «грубого» Я индивида – полагаемого независимым и существующим субстанционально. Хотя признание того Я, по мнению прасангиков, и не является корнем сансары, но его устранение приводит к ослаблению корня сансары – врожденного признания Я как имеющего место и со своей стороны. Затем объясняется отсутствие такого объекта врожденного признания Я. Так, по мнению Жамьян Шадбы, трактуется это место в «Драгоценных четках» Нагарджуны и «Четырехсотенной» Арьядэвы [Жамьян Шадба, 6, л. 104А–104Б].

⁵³ Раздел Тантры «Майаджала».

⁵⁴ Некоторые из таких работ написаны в качестве своеобразного комментария только на одно из четверостиший авторитетного текста. Таковы, например, работы по доктрине зависимого возникновения [Жамьян Шадба, 1; Суматишилабхадра].

⁵⁵ Одной из характернейших особенностей системы монастырского образования буддистов в Центральной Азии является усвоение изучаемого материала преимущественно в форме диспутов. Подробнее об этом см.: Дорнец А. М. Дацанская система образования и тибетоязычная учебная литература // Мир буддийской культуры. – Чита, 2001. – С. 47–57.

⁵⁶ Так, например, в тибето-буддийских книгах по гаданию говорится, что в тех-то и тех-то случаях надо читать такие-то и такие-то Сутры. Этим прямо указывается, что чтение таких Сутр вызывает проявление силы, помогающей в тех случаях, а косвенно – буддийское Учение обладает особой силой благословения, характеризующейся величиной и направленностью.

ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ ДАЛЬНЕВОСТОЧНОГО БУДДИЗМА

3.1. Сознание и текст в чань-буддизме

В дальневосточной буддийской традиции так же, как и в тибетской, имели место подходы, классифицирующие тексты по степени отражения в них полноты истины и соответственно выстраивающие их по этому признаку в некоторую иерархию (аналогичную иерархии текстов «конечного смысла» и «требующих интерпретации» тибетского буддизма). Характерным примером этого является классификация учений, данная Цзунми в его работе «Шастра об изначальной природе человека». В ней он рассматривает собственно китайские учения – конфуцианство и даосизм, популярные формы буддизма, связанные только с верой в карму и новые рождения, учения хинаяны, виджнянавады и мадхьямики, завершая свой обзор изложением учения школы хуаянь (патриархом которой сам являлся) и обоснованием положения, что именно учение этой школы является вершиной буддийской мысли. Учение хуаянь, по мысли Цзунми, включает в себя позитивное содержание всех других школ, каждая из которых тем не менее верна на определенном уровне рассмотрения. Аналогичные концепции мы находим и в учении школы «Белого лотоса», «Чистой земли» и др.

Такой подход мы можем найти и в чань. Уже у Хуэйнэна, как мы увидим далее, в подобном соотношении находятся учения Хинаяны и Махаяны, северной и южной школ чань. Более поздние Учителя чань приняли теоретические положения Цзунми, бывшего также и патриархом школы чань и считавшего ее методы практической составляющей теоретического учения хуаянь. Однако значительно более важной в чань является классификация не различных текстов, а смысловых уровней одного и того же текста, которые могут реализовываться в процессе его актуальной рецепции. При таком подходе на первый план выдвигается прагматический аспект текстовой деятельности, отношение «текст – воспринимающее его сознание, порождающее – текст». Для понимания этого подхода к текстовой деятельности необходимо рассмотреть концепцию сознания чань-буддизма.

В общем виде в чань выделяют два типа сознания – «омраченное» и «просветленное». Соотношение «омраченного» и «просветленного» состояний сознания понималось различно в разных направлениях чань. Поскольку главной характеристикой просветленного состояния являлось отсутствие субъектно-объектных отношений, основными пунктами теоретического анализа чань-буддизма были, как и в других школах буддизма, концепция «индивидуального Я», признание наличия которого считалось определяющим признаком обычного, омраченного состояния и создавало субъектно-объектную дихотомию.

Это имманентное «Я» характеризовалось в чань как лишенное своей собственной сущности (санскр. «свабхава»; кит. «цзы-син») и уподоблялось миражу, сну или фантазмагории, обману зрения, отражению луны в воде и т. д. Вся система чаньской практики была направлена на то, чтобы пробудить человека к осознанию «истинной реальности», запредельной тому феноменальному миру грез и сновидений, в котором живет всякий «обычный» человек, омраченный неведением. Определенное психическое состояние, достигаемое с помощью разнообразных методов воздействия на сознание адепта, когда индивид перестает считать своей сущностью нечто имманентное, перестает отождествлять себя с ним как со своим «индивидуальным Я», и есть, с точки зрения чань-буддийской сотерологии, идеальное состояние «пробуждения» или «освобождения» от всех «заблуждений и страданий», т. е. состояние Будды.

Поскольку освобождение индивида связывалось с избавлением от «иллюзии Я», понятно, что в философском учении чань огромное внимание уделялось доказательству отсутствия индивидуального «Я», анализу причины возникновения этой иллюзии и поиску методов избавления от нее. Чань-буддисты были хорошо знакомы с подходами к проблеме индивидуального «Я» в индийском буддизме как махаянском, так и хинаянском. Буддизм хинаяны, анализируя эмпирическое бытие, т. е. человека и переживаемый им мир, и разлагая его на элементы, приходит к выводу, что не существует такой дхармы, как индивидуальное «Я», и что как сам человек, так и объекты внешнего мира представляют собой не более, как временную комбинацию дхарм, создающую иллюзию индивидуального «Я», и обусловленную наличием кармы, созидательной силы, питаемой эмоциональными

аффектами индивида (санскр. «клеша»). Отсюда делается вывод, что если подавить клеши, то процесс комбинирования дхарм прекратится и соответственно прекратится признание наличия индивидуального «Я».

Чань-буддисты подвергли критике эту позицию. Девятый патриарх чань Цзунми (774–841) в своей работе «Юань жэнь лунь» (Шастра о происхождении человека), посвященной критическому анализу концепций происхождения индивидуального «Я», отмечал, что такое объяснение нельзя признать удовлетворительным, так как то, что является постоянным источником жизни, ведя индивида от одного перерождения к другому, само должно, по его мнению, существовать непрерывно. Между тем дхармы имеют преходящий характер, а потому подобное объяснение нельзя считать полным.

Чань-буддизм в разработке концепции индивидуального «Я» исходил из махаянских доктрин. Во всех направлениях чань, вне зависимости от их разногласий по поводу других философских и психологических проблем, вера в реальность дхарм (кит. «фа, у») – объявляется таким же заблуждением, как и вера в реальность существования индивидуального «Я» личности. В «Махаяна-шраддхотпада-шастре», пользовавшейся большой популярностью среди последователей школы чань, выделяются два вида «ложных» представлений, обусловленных субъективностью восприятия «обычного» (т. е. «непросветленного») человека: 1) ложное представление о реальности индивидуального «Я»; 2) ложное представление о реальности дхарм [Да-чэн, с. 44]. Опираясь на эти положения буддизма махаяны, основоположник Южной ветви школы чань Хуэйцзэн (638–713) утверждал: «Все дхармы не имеют реальности, поэтому нужно освободиться от идеи их реальности. Тот, кто верит в реальность дхарм, живет в совершенно нереальном мире» [Хуэйцзэн, §47]. Таким же заблуждением, от которого необходимо освободиться, он считал и представление об индивидуальном «Я»: «Индивидуальное «Я» есть гора Сумеру, ложное сознание есть Великий океан, а страсти – это волны. Отравленное сознание – это злой дракон, омраченная активность – это рыбы и морские черепахи, иллюзии и ложные взгляды – это духи и черти, три яда (т. е. страсть, гнев и неведение. – *Авт.*) – это ад; глупость и невежество – это скоты (животные), а десять добрых деяний – это Небесный Алтарь (т. е. рай. – *Авт.*). Если не будет индивидуального «Я», то го-

ра Сумеру упадет сама собой; если будет отброшено ложное сознание, то вода в [Великом] океане высохнет [сама собой]; если страстей не будет, то волны исчезнут [сами]; если отравы и пороков не будет, то рыбы и драконы пропадут» [Там же, §36].

В раннем чань наибольшее распространение получили школы, основывающиеся на теории виджнянавады. Виджнянавада утверждает, что дхармы не имеют истинного бытия, и сводит их к общему источнику – алаявиджняне (сознание-вместилище). Живые существа в силу «врожденного неведения» принимают ее трансформации за собственное индивидуальное «Я» и внешние объекты. В силу этой иллюзии возникают ложные мысли, создающие карму и приводящие к «дальнейшим перерождениям». Цзунми сравнивал это с болезнью глаз, из-за которой человек видит какие-то несуществующие вещи, или же с фантастическими видениями человека, погруженного в сон и воображающего, что возникающие перед ним в сновидениях объекты реальны, но, пробудившись ото сна, человек обнаруживает, что все эти объекты не более, чем трансформация его собственных мыслей в сновидениях [Цзунми, 1, л. 3].

Цзунми в «Предисловии к всеобщему объяснению происхождения школы чань» следующим образом оценивает сотериологическое значение этой теории: «Будда видел, что шесть сфер живых существ в трех мирах – все являются признаками самой истинной природы. Они возникли из-за заблуждений живых существ относительно основы своей собственной истинной природы и не имеют никакой основы в самих себе, поэтому их природа может быть названа зависимой. По этой причине те, чьи способности малы, не могут пробудиться. Вот почему Будда проповедовал дхарму в соответствии с теми признаками, которые они видят, с целью переправить их [на другой берег] (т. е. в нирвану. – *Авт.*) постепенно. Поэтому это зовется проповедью о признаках. Так как Высшая Истина в этом учении не выражена прямо, оно зовется имеющим скрытое значение» (цит. по: [Jan Gunhua, 1972, p. 28]).

С точки зрения Цзунми, теория виджнянавады предназначена для тех, кто в силу «омраченности» и малых способностей привязан к признакам дхарм и не в состоянии достичь пробуждения путем непосредственного созерцания «истинной природы». Им необходимо предварительно подавить привязанность к бытию, а затем созерцать

«истинную природу». Именно поэтому в данном направлении буддизма большое внимание уделяется исследованию закономерностей проявления дхарм (что послужило основанием для другого названия направления «дхармалакшана», т. е. школа, исследующая признаки, проявления дхарм) и методам подавления привязанностей к этим проявлениям.

Как разъясняет Цзунми в своем «Предисловии...», «хотя и говорится, что все живые существа изначально обладают природой Будды, эту природу нельзя увидеть, так как она покрыта безначальным неведением, и поэтому они вовлечены в круговорот рождений и смертей. Когда Будды уничтожили ложные мысли, они увидели свою природу во всей ее полноте, освободились от пут рождений и смертей и обрели сверхъестественные силы и независимость. Поэтому [ученикам] необходимо полагаться на устные наставления Учителя, отстраниться от внешних объектов и созерцать свое сознание и таким образом уничтожить ложные мысли. Когда мысли полностью уничтожены, тут же достигается просветление... Следует также иметь ясное понимание искусных средств для вхождения в область дхьяны: отдалившись от суеты и шума, нужно расположиться в спокойном месте, привести в гармонию тело и дыхание и сесть, скрестив ноги, в молчании, прижимая язык к небу и концентрируя сознание на одном объекте» [Там же, с. 37].

Школы, основанные на теории дхармалакшаны, в раннем чань-буддизме занимали доминирующие позиции. Приверженцами этого учения были Шэньсю (ум. 706), Чжишэнь (609–702), Лаоань (ум. 709) и Сюаньши, ученики пятого патриарха чань Хунженя (601–671), ставшие впоследствии наставниками и основателями крупных школ чань-буддизма, имевших не только огромное число последователей, но и пользующихся официальным признанием и покровительством. Из них наибольшей известностью пользовался, по-видимому, глава Северной школы чань, оппонент шестого патриарха чань Хуэйцзэна, Шэньсю. Он изложил свое понимание чаньской практики в следующих строках:

*Тело есть Древо Просветления-Бодхи,
А сознание подобно светлому зеркалу на подставке.
Мы должны прилежно трудиться, вытирая его,
Чтобы на нем не было пыли и грязи!* [Хуэйцзэн, §6].

Поясняя данную метафору, Цзунми писал, что «природа просветления изначально находится во всех живых существах так же, как зеркало обладает природой блеска. Но, поскольку сознание покрыто загрязнениями (так же, как зеркало покрыто пылью), нужно уничтожить ложные мысли, и когда ложные мысли будут полностью уничтожены, изначальная природа будет сиять во всем совершенстве, подобно тому, как очищенное от пыли блестящее зеркало отражает все предметы» [Цзунми 2, л. 402б]. Очищение сознания от морально-психических загрязнений, согласно учению этой школы, должно сопровождаться, по мере очищения индивида и раскрытия у него интуиции, созерцанием «изначальной природы» в соответствии с писаниями, излагающими учение об абсолютной реальности.

Приверженцы школы Чжишэня, базируясь на учении дхармалакшаны, также считали необходимым освобождение от привязанности к феноменальному бытию, причем в этом процессе большое значение придавалось практике нравственности (шила), сосредоточения (самадхи) и интуиции (праджня). Посредством практики нравственности адепты этой школы стремились достичь состояния «отсутствия памяти» (кит. «у-и»), т. е. добиться отсутствия привязанности к своему прошлому, достичь того, чтобы психологические установки, сформулированные предыдущим опытом, были отброшены, посредством сосредоточения достичь «отсутствия мысли» (кит. «у-нянь») и освободиться от дискурсивного мышления и базирующихся на нем тревог относительно своего будущего, а посредством практики интуиции добиться того, чтобы «не забывать [соответствовать]» (кит. «мо-ван»), т. е. в каждый момент времени реагировать на ситуацию в соответствии с интуитивным знанием, лишенным заблуждений и ошибок.

Школа, основанная Лаоанем, также стояла на позициях дхармалакшаны и считала необходимым «угашение сознания» (кит. «у-синь»), т. е. подавление всех эмпирических проявлений алаявиджняны для достижения «просветления». Эта школа в целом придерживалась изложенной выше практики нравственности, сосредоточения и интуиции. Отличительной ее особенностью было то, что из требования «угашения сознания» делались весьма радикальные в практическом плане выводы. Поскольку всякое различительное знание рассматривается как заблуждение, в этой школе запрещалось выполнение обрядов, исповедей, чтение сутр, рисование икон и переписывание свя-

щенных текстов. Подобного рода занятия рассматривались как ошибочные мыслительные построения, лишь мешающие постижению истины в ее целостности. Последовательное развитие принципа «неразличения» в этическом плане привело в этой школе к требованию для монахов не искать благ и не избегать лишений, равно относясь ко всему, чтобы ни случилось с ними в жизни: «...Где бы монах ни находился, он должен был думать не об одежде и еде и предоставить людям самим решать, что им подавать ему, по их усмотрению: сделают они подношения, будет у монахов теплая одежда и вдоволь пищи, и ладно; не сделают подношения, монахи должны быть готовы терпеть голод и холод, не напрашиваться на религиозное подаяние и не просить пищу. Если в монастырь приходят гости, монахи никогда не должны ни встречать их, ни провожать, все равно, благородные ли люди гости или простолюдины. Какие бы восхваления и подношения или порицания и обиды ни доставались им, они должны принимать их спокойно» (цит. по: [Jan Gunhua, 1972, p. 45]).

Позиция сторонников дхармалакшаны в области как теории, так и практики подвергалась внутри школы чань критике за свою внутреннюю противоречивость. Основным объектом критики было противопоставление этой школой истинной реальности в виде алаявиджняны ее феноменальным проявлениям. Критики указывали на то, что подобная позиция порождает двойственность, в то время как задачей этой теории является ее преодоление. Положение дхармалакшаны о том, что алаявиджняна истинно существует, в противоположность ее проявлениям, не имеющим истинной реальности, аналогично, с точки зрения Цзунми, утверждению, что сновидения отличны от спящего сознания. В этом случае мы не можем отождествлять сон со сновидениями и должны признать их независимое существование. Если бы это было так, то тогда было бы возможно, с одной стороны, существование сновидения отдельно от спящего сознания, т. е. в пробужденном состоянии, а с другой – сон мог бы предстать перед нами в какой-либо форме помимо сновидений.

Философское учение мадхьямики (или шуньявады), являвшееся в индийском буддизме махаяны альтернативным виджнянаваде, не имело в чань сколько-нибудь значительного числа последователей. Историческим оппонентом учения дхармалакшаны чань-буддизма явились школы, базирующиеся на теории «единого сознания» (кит.

«и-цинь»), представляющей собой зрелый этап развития махаянской мысли, в которой предпринята попытка синтеза учений виджнянавады и мадхьямики с теорией татхагатагарбхи. Доктринальным основанием этой школы стали такие сутры, входящие в группу так называемых «Татхагата-гарбха-сутр». В отношении того, принадлежат эти сутры ко второму или третьему «повороту колеса учения» в Индии (и позднее в Тибете), имелись сомнения. Хотя и мадхьямики, и виджнянавадины ссылались на них как на свои доктринальные источники, по существу эти сутры находились на периферии учения указанных школ и имели свою собственную специфику. Эта специфика была раскрыта чань-буддизмом и нашла свое выражение в теории «единого сознания». Теория «единого сознания» свое наиболее четкое оформление получила в «Махаяна-шраддхотпада-шастре» – одном из основных источников чаньской теории и практики. Согласно этой концепции, «единое сознание» содержит всю совокупность дхарм, т. е. как дхармы, подверженные бытию, так и дхармы, не подверженные бытию. Оно рассматривается в двух аспектах – нирваническом и сансарическом, которые являются недвойственными друг другу, причем каждый из этих аспектов парадоксальным образом содержит все дхармы, как «омраченные», так и «просветленные»: «Дхарма единого сознания имеет два аспекта: первый – это сознание истинной таковости (бхутататхаты), второй – это обусловленное сознание. Каждый из этих двух аспектов содержит в себе все многообразие дхарм. Как это понимать? [Это так,] потому что эти два аспекта неотделимы друг от друга» [Да-чэн, с. 9–10].

Считалось, что сознание «истинной таковости» едино само в себе, однако в плане проповеди может проявляться двояко – как истинная «пустота» (санскр. «шунья») и как истинная «не-пустота». Татхата является пустотой, поскольку она «изначально никогда не была связана с загрязненными дхармами, свободна от признаков различий всех дхарм и не имеет ничего общего с ложными мыслями, рожденными омраченным сознанием» [Там же, с. 11]. В то же время утверждалось, что «сама истинная природа татхаты не имеет признаков; это не есть нечто, обладающее признаками, и не есть нечто, не имеющее признаков...» [Там же, с. 11]. Необходимость рассмотрения истинного сознания с точки зрения его пустотности (санскр. «шунья») обусловлена «омраченностью» живых существ: «... Поскольку созна-

ние живых существ омрачено неведением, возникает дискурсивное мышление, и они отходят от [истинной таковости], поэтому и говорится: «пустота»; но если они освободятся от омраченного сознания, то в действительности не будет ничего, о чем можно говорить «пустота» [Там же, с. 12].

В аспекте шуни все дхармы являются не более, чем призрачными иллюзиями, а все феноменальное бытие рассматривается как изначально успокоенное и пустотное. Отсюда делается вывод, что нет ничего, от чего нужно было бы освобождаться или что нужно было бы приобретать, и нет никакой особой практики, которую нужно было бы практиковать для достижения просветления. Нужно только в каждый момент созерцать пустотность всех дхарм, и тогда в случае спонтанного возникновения мысли, различающей субъект и объект, она в то же мгновение будет осознаваться как пустотная, и таким образом индивид не будет терять целостного восприятия бытия, лишённого множественности, и избежит появления иллюзии индивидуального «Я». Как писал Цзунми в «Предисловии...», «когда будет понято, что все признаки пустотны, несомненно, никаких мыслей не останется в сознании. С появлением мысли человек в тот же миг осознаёт это, и вместе с этим осознанием мысль превращается в ничто... Хотя возможно множество путей практики, отсутствие мысли – основной путь. Только когда человек придет к осознанию отсутствия мысли, естественным образом придет к успокоению страсти и ненависти, естественным образом станут сияющими сострадание и мудрость, дурные кармические последствия сами собой отсекутся и деяния, накапливающие заслуги, естественным образом станут успешны. Если до конца понять, что все признаки лишены признаков, то естественным образом будет осуществляться практика без практики» (цит. по: [Jan Gunhua, 1972, p. 40]). «Практика без практики», реализующая спонтанное «просветление» и основанная на отношении и к «омрачению», и к «просветлению» как изначально пустотным, противопоставлялась приверженцами этой теории подходу и практике в традиции дхармалакшаны, требующим очищения от «загрязнений» и созерцания «истинной природы». Хуэйнэн, полемизируя с Шэньсю, писал в ответ на цитированное выше стихотворение:

*Просветление-бодхи изначально не имеет древа,
А светлое зеркало не имеет подставки.*

*Коли природа Будды всегда совершенно чиста,
То где на ней может быть пыль? [Хуэйцзэн, §8].*

Поскольку сущность дхарм, как считалось, пустотна и изначально просветлена, то истинное сознание, в своем позитивном аспекте, является вечным и самодостаточным, не зависящим ни от каких внешних причин и объектов. Оно содержит в себе все дхармы, подверженные и не подверженные бытию, благие и неблагие. Данный аспект сознания и называется «не-пустотой». Это однако не нужно понимать в том смысле, что в этом аспекте есть какие-то признаки, которые можно было бы выделить. С точки зрения этого аспекта все проявления человека, любые его дела, слова, мысли, как добрые, так и злые, есть проявления «природы Будды» в самом человеке, помимо которого невозможно найти других Будд. Это теоретическое положение определяет подход к созерцательной практике. Как разъяснял Цзунми в «Предисловии...», «когда есть понимание того, что эта истинная реальность является самовозникшей, в сознании не появится мысль о длительности в практике просветления. Просветление и есть само сознание, никто не может использовать сознание для того, чтобы культивировать сознание. Зло – это также само сознание. Никто не может отсечь сознание посредством самого сознания. Не-отсекание и не-культивация, свободное следование своей природе, может быть названо освобождением. Природа [сознания] подобна пустоте; ничто не может быть добавлено к ней и ничто не может быть изъято, какова же необходимость в ее восполнении? Что нужно делать, так это только остановить свою карму и питать свои духовные силы в любое время и в любом месте, где бы ни находился, крепя чрево святости и демонстрируя чудо спонтанности. Это и есть истинное пробуждение, истинная практика и истинная реализация» (цит. по: [Jan Gunhua, 1972, p. 39]).

Подход к чаньской практике с позиции этого аспекта сознания Хуэйцзэн во втором своем стихотворении сформулировал следующим образом:

*Само сознание есть древо бодхи,
А тело есть светлое зеркало с подставкой.
Светлое зеркало изначально чисто,
Где же на нем будут грязь и пыль? [Хуэйцзэн, §8].*

Данные аспекты, подходы к практике, несмотря на различие, даже противоположность вербальных формулировок, не рассматриваются как альтернативные. С точки зрения чань, они имеют одну цель – «достижение единства всех признаков и возвращение к природе Будды» [Цзунми 3, с. 403а], а потому не считаются противоречащими друг другу. Такая непротиворечивость базируется на том, что оба аспекта («пустота» и «не-пустота»), лежащие в основе этих представлений, в истинном сознании совпадают.

Согласно теории «единого сознания», индивидуальное «Я» обусловлено так же, как и в рассмотренных выше школах, наличием неведения. Неведение рассматривается как базальная клеша, существующая извечно, с «безначального времени» и порождающая все другие клеши: страсть, гнев, гордость, зависть и т. д.; она служит препятствием к «просветлению», «затемняя» изначально присутствующую в сознании каждого человека интуитивную мудрость. «Что касается неведения, то оно является «препятствием к мудрости», так как может помешать ее естественному функционированию в этом мире», – отмечается в «Шраддхотпада-шастре» [Да-чэн, с. 26]. При этом указывается, что неведение может «порождать все омраченные дхармы и что все омраченные дхармы являются признаком неведения» [Там же, с. 19]. Именно под воздействием неведения происходит разделение мира на объект и субъект, и создается иллюзия наличия индивидуального «Я». В «Шраддхотпада-шастре» этот процесс описывается следующим образом: «Из-за того, что есть неведение, возникают три вида признаков, которые соответствуют этому не-просветлению и неотделимы от него. Первый признак – это кармическая активность неведения. Возбуждение сознания из-за неведения называется кармической активностью (т. е. деятельностью, создающей плоды кармы. – *Авт.*). Если [сознание] просветлено, то оно не возбуждается, если омрачено, то появляется страдание, ибо результат (т. е. возбуждение сознания. – *Авт.*) не может быть независимым от причины. Второй признак – это наличие субъекта восприятия. Когда сознание возбуждается, то появляется и воспринимающий субъект. Если же нет возбуждения, то нет субъекта восприятия. Третий признак – это мир объектов. Поскольку есть воспринимающий субъект, то возникает ложное проявление мира объектов. Если же освободиться от субъекта восприятия, то не будет и мира объектов» [Там же, с. 19].

Интерпретируя эти положения в «Шаштре об изначальной природе человека», которая фактически является комментарием к «Шраддхотпада-шаштре», Цзунми отмечал, что из-за «омраченности» неведением в сознании человека возникают ложные идеи и кармическая активность сознания. Далее, поскольку человек не понимает, что с самого начала эти идеи нереальны (иллюзорны), они трансформируются в субъект и объект, т. е. в того, кто воспринимает, и в то, что является объектом восприятия. Человек не может понять, что эти объекты являются не более, чем порождением его омраченного сознания, трансформацией ложных идей, и верит, что они реально существуют. Это называется ошибочной верой в реальность существования внешних объектов, из-за которых человек различает «Я» и «не-Я» [Цзунми, 1, л. 6]. Таким образом, функционирование неведения порождает все другие клеши [Да-чэн, с. 19] и формирует «омраченный» аспект сознания, мешающий постижению «высшей истины». Так, в «Шраддхотпада-шаштре» указывается: «Что касается термина «омраченное сознание», то оно называется «препятствием, обусловленным клешами», потому что может стать преградой фундаментальной мудрости татхаты» [Там же, с. 26].

Однако в учении «единого сознания» нет однозначного противопоставления «неведения» «просветлению», «омраченного» аспекта «просветленному»: «Неведение неотделимо от просветления, и потому его нельзя разрушить, но в то же время оно не может быть не разрушено» [Там же, с. 16]. Поскольку «неведение» и «просветление» нераздельны, алаявиджняна объединяет в себе оба аспекта, и «просветленный», и «омраченный»: «Алаявиджняна есть то, в чем непротиворечиво объединены «нерожденное и неуничтожимое» (т. е. просветленный аспект. — *Авт.*) и «рождение и уничтожение» (т. е. омраченный аспект. — *Авт.*), которые [одновременно] и не едины, и не раздельны друг с другом» [Там же, с. 12].

В силу недвойственности неведения и просветления, единства в алаявиджняне омраченного и просветленного аспектов, просветления невозможно достичь путем простого подавления неведения, подобно тому как это рассматривается в теории дхармалакшаны. Прекратить омрачающее действие неведения и достичь просветления можно, как полагают приверженцы теории «единого сознания», только через понимание этой недвойственности. Один из наиболее ярких представи-

телей этой теории, Хуэйцзэн, чья сутра стала основополагающим, собственно чаньским текстом в этом направлении чань-буддизма, критиковал как тех, кто стремится подавить омрачение, так и тех, кто созерцает просветленный аспект. В самой установке на искоренение загрязнений заложено отношение к ним как к тому, что действительно существует, и потому адепт, сам того не желая, привязывается к загрязнению, укореняет их в сознании. С другой стороны, созерцание просветленного аспекта как чего-то неподвижного, застывшего, лишённого присущей ему спонтанной активности носит искусственный характер и лишь создает привязанность к просветлению, мешающую освобождению: «Заблуждающиеся люди привязываются к внешнему и когда начинают [заниматься] практикой психической концентрации «экавьяуха-самадхи», то принимают за прямоту сознания неподвижное сидение (т. е. сидячую медитацию. — *Авт.*) и искоренение из сознания ложных взглядов, полагая, что это и есть сосредоточенность «экавьяуха-самадхи». Занятия такой практикой уподобляют [человека] бесчувственным [вещам] и создают препятствия к Пути-Дао. Но Дао должно течь беспрепятственно, как можно ему препятствовать? Если сознание задерживается на вещах, то значит, оно связывает само себя... А есть еще люди, которые учат сидеть и созерцать сидение, созерцать чистоту, не двигаясь и не активируя [сознание]. Занимаясь такой практикой, заблуждающиеся люди не только не обретают просветления, но еще больше укрепляются в своих заблуждениях, и таких людей тысячи. Обучающие такому пути с самого начала вводят в великое заблуждение» [Хуэйцзэн, §14].

Отношение сторонников теории «единого сознания» к практике угашения обыденного сознания и созерцания «истинной природы» в процессе неподвижного сосредоточения (кит. «цзо-чань») хорошо иллюстрирует характерный эпизод обращения чаньского наставника Мацзу, бывшего ранее приверженцем теории дхармалакшаны, в учение «единого сознания»: «Мацзу остановился в монастыре Цюаньфа в Наньюе, где у него была хижина для жизни в уединении и занятий медитацией. Он даже не смотрел на тех, кто заходил к нему. Однажды Хуайжан пришел, чтобы увидеться с ним, но Мацзу не обратил внимания на гостя. Увидев необычное выражение лица Мацзу, Хуайжан вспомнил предсказание шестого патриарха и попытался обратиться к Мацзу. Хуайжан взял кирпич у двери хижины и стал его тереть, но

Мацзу снова не обратил никакого внимания. Прошло много времени, пока Мацзу не спросил: «Что вы делаете?» Хуайжан ответил: «Я шлифую кирпич, чтобы сделать зеркало». Мацзу спросил: «Как можно сделать зеркало, шлифуя кирпич?» Наставник сказал: «Если нельзя сделать зеркало, шлифуя кирпич, как можно стать Буддой, сидя в медитации?» Тогда Мацзу поднялся со своего сиденья и спросил наставника: «Что же тогда нужно делать?» Наставник сказал: «Если повозка, которую тянет вол, не двинется, кого нужно погонять – вола или повозку?» Затем спросил: «Ты хочешь сидеть в сосредоточении или стать сидячим Буддой? Если ты хочешь сидеть в сосредоточении, то сосредоточение – это ни сидение, ни лежание. Если ты хочешь стать сидячим Буддой, то Будда не есть неподвижность, более того, [его противоположность], и это движение не будет ни принятием, ни отбрасыванием. Если ты сидишь, [чтобы стать] Буддой, то ты просто убиваешь его. Если ты держишься за сидение, то ты никогда не реализуешь дхарму». Услышав эти слова, Мацзу достиг просветления» [The Transmission..., p. 35–36].

Поскольку с точки зрения экаяны просветленное сознание включает в себя и омраченный аспект, и просветленный, для достижения просветления нет необходимости, как уже говорилось, в какой-то особой практике. Более того какая-либо практика, как опытный, имманентный процесс, отдельный от трансцендентного просветления, становится с этой точки зрения невозможной, так как в этом случае нарушалась бы недвойственность трансцендентного и имманентного. Поэтому в традиции экаяны практика и просветление рассматриваются как тождественные. Разъясняя соотношение практики и «просветления», Хуэйцзэн говорил: «Благомудрые друзья! В этих вратах моего учения основой являются сосредоточенность и мудрость. Ни в коем случае нельзя ложно утверждать, что мудрость и сосредоточенность различаются. Сосредоточенность и мудрость являются одним целым и не разделяются надвое. Сосредоточенность есть субстанция мудрости, мудрость есть функция сосредоточенности. Как только появляется мудрость, в ней присутствует сосредоточенность; как только появляется сосредоточенность, в ней присутствует мудрость» [Хуэйцзэн, §39].

Несмотря на значительные различия в теории и практике школ чань, опирающихся на теорию дхармалакшаны и школ, базирующихся на учении «единого сознания», эти взгляды не рассматривались как

взаимоисключающие. В Южной школе чань Хуэйнэна, и в позднейших школах, основанных его учениками, путь дхармалакшаны рассматривается как неполный, хотя и пригодный, и даже необходимый для людей с малыми способностями. При этом однако считалось, что те, кто придерживается взглядов дхармалакшаны о необходимости длительной практики, не могут достичь окончательного «просветления» и так или иначе должны будут закончить совершенствование, практикуя в соответствии с учением о «едином сознании». Как видно из вышесказанного, при реализации «истинной природы» «иллюзорная» не подавляется. Просветленность сознания как раз и состоит в том, что обычное сознание приобретает как бы дополнительное «измерение», в котором все оппозиции обычного сознания парадоксальным образом «снимаются», воспринимаются как недвойственные.

Из этой концепции сознания исходили теоретические представления чань-буддистов о природе языка, его отношении к сознанию, роли текста в процессе достижения «спасения» и познания «истинной реальности», а также возможности отражения в тексте «реальности» – как условной реальности обыденного мира, так и реальности пробужденного сознания.

Чаньская школа «единого сознания» развивала положение о том, что истинная реальность лишена признаков, относительно которых можно было бы делать какие-либо высказывания, настаивая на условном характере вербальных построений. С точки зрения этой школы просветленный аспект сознания не может быть понят и выражен в силу своего трансцендентного характера, а омраченный, имманентный аспект – в силу того, что он не имеет независимого существования и принципиально тождественен просветленному: «Все вербальные объяснения условны и неистинны, ибо они лишь следуют за ложными мыслями и не могут [отражать реальность]. Слово «истинная таковость» тоже не имеет признаков. Оно является, так сказать, пределом словесных объяснений, словом, которое кладет конец всем словам. Однако сама сущность «истинной таковости» не может быть приведена к концу, ибо все дхармы в полной мере истинно-реальны [в своем абсолютном аспекте]; нет также ничего, что можно установить [как реально существующее], ибо все вещи и явления тождественны татхате. Таким образом, нужно понять, что никакую вещь невозможно объяснить с помощью слов или постичь с помощью мыслей, отсю-

да и название татхата» [Да-чэн, с. 13]. Подходы чань-буддизма к проблеме языка, строившиеся на основе общемахаянских воззрений, получили в этой школе махаяны дальнейшее развитие, причем основной акцент в чань делался на разработке тех аспектов, которые были важны для нужд чаньской практики. Попытки описать абсолютное через относительное, познать абсолют посредством логического анализа считались в чань не только бесполезными, но и вредными, так как, будучи названным, абсолютное как бы подменяется его относительным обозначением, и дальнейшие рассуждения о его природе могут породить лишь иллюзию понимания. Поэтому бесплодные рассуждения о таких понятиях, как «нирвана», «Будда» и проч., могли стать, по мнению чань-буддистов, серьезной преградой на пути к освобождению, затруднить непосредственное интуитивное понимание истинной реальности и лишь утвердить адепта в иллюзии существования индивидуального «Я», тем самым препятствуя «освобождению» от рассуждения, сравнивались чань-буддистами с попытками «выловить отражение луны в воде» и резко ими порицались. Так, например, Линьцзи называл такие понятия, как Будда, нирвана и т. п., фигурирующие в контексте подобных рассуждений, «невольничьими оковами», «столбом для привязи ослов» [Риндзай-року].

Отрицательное отношение к речемыслительным конструкциям как к образованиям, поддерживающим поток обыденного сознания и тем самым препятствующим достижению просветления, особенно проявилось в тех направлениях чань, которые восходят к VI патриарху чань Хуэйнэну, поскольку именно в них делался наибольший акцент не на очищение морально-психических загрязнений, а на внезапное постижение недвойственности бытия, в котором снимаются субъектно-объектные оппозиции, в то время как речемыслительные конструкции не только являются «аппаратом» проявления двойственности, но и сами содержат ее. В «Сутре помоста» Хуэйнэн, развивая теорию относительно причины функционирования сансары, отводил в ней значительное место речи [Хуэйнэн, §45–46]. Рассматривая вопрос о причине бытия, Хуэйнэн говорил: «Если она (т. е. ваша собственная природа. – *Авт.*), содержит в себе дурную активность, значит, вы являетесь живыми существами. Если она содержит благую активность, значит, вы являетесь Буддами. Откуда же берется активность? Она происходит из противопоставлений в вашей собственной природе»

[Там же, §45]. Конкретизируя далее характер противопоставлений, Хуэйцзэн классифицирует их на три группы, выделяя наряду с противопоставлениями, содержащимися «во внешней сфере [между] неживыми объектами» и в «собственной природе» человека, противопоставления в «языке и признаках вещей», объединенных в одну группу, по-видимому, на основе их генетической общности. В эту группу Хуэйцзэн включает 12 видов противопоставлений: «В языке и внешних признаках вещей имеется 12 противопоставлений: деяние и недеяние, формы – бесформенность, наличие признаков и отсутствие признаков, наличие потока [бытия] и отсутствие потока [бытия], форма и пустота, движение и покой, чистота и загрязненность, профанический и священный, монах и мирянин, старый и молодой, большое и малое, длинное и короткое, высокое и низкое» [Там же].

Согласно этой концепции, двойственность, присущая речемыслительным структурам, является существенным препятствием для достижения просветления и конечное освобождение индивида связывается в чаньской традиции с освобождением от них сознания адепта. Это освобождение мыслилось чань-буддистами в соответствии с махаянской концепцией тождества сансары и нирваны. В соответствии с ней сансара (или, другими словами, пять скандх) и нирвана (истинное бытие) не являются двумя отдельными «сущностями», но полностью тождественны друг другу. Как писал Нагарджуна в «Маламадхьямика-карикe»: «Где предел сансары, там предел нирваны, между ними нет ни малейшей грани различия» (цит. по: [Stcherbatsky, 1923, p. 112]. В силу этого достижение просветления обеспечивается не через подавление пяти скандх индивида, а путем реализации понимания недвойственности сансары и нирваны.

Сказанное выше в отношении пяти скандх относится, разумеется, и к скандхе различения (санскр. «самджня»), в которую входят речемыслительные структуры. От ученика требовалось не опустошать свое сознание, не гасить речемыслительные структуры, но достигнуть просветления, находясь внутри самой сансары. Ученик должен был достичь того, чтобы «не опираться на знаки», находясь среди знаков.

Раскрывая отношение чань-буддизма к знаковым структурам, Хуэйцзэн говорил: «Благородные друзья! В моих вратах дхармы с самых древних времен и по сию пору, все основано на «не-мысли» как главном принципе дхармы, на «отсутствии признаков» как суб-

станции, на «не-пребывании» («отсутствии опоры») как основе. Что такое «отсутствие признаков?» «Отсутствие признаков» – это находясь среди признаков, отрешаться от признаков. «Не-мышление» – это погружаясь в мышление, не мыслить. «Не-пребывание» («отсутствие опоры») – это изначальная природа человека» [Хуэйцзэн, §47].

Таким образом, основным препятствием для достижения просветления становится не само наличие знаковых структур, а отношение к ним адепта. Эти структуры оцениваются негативно, если индивид полагает, что они отражают истинную реальность и опирается на них в своей деятельности. В таком случае их наличие является омрачающим фактором, затрудняющим понимание «истинной реальности»: «Поскольку заблуждающиеся люди мыслят, опираясь на [внешние] обстоятельства, [такое] мышление рождает ложные взгляды, всевозможные страсти с их порочной активностью и всякие глупые мысли – все это рождается из него. Поэтому-то в этих вратах Дхармы «не-мышление» установлено как основной принцип» [Там же, §46].

Говоря о необходимости искоренения мыслей, опирающихся на условное, на «внешние обстоятельства», Хуэйцзэн утверждал, что реализация «не-мышления», «отсутствия опоры» осуществляется не через подавление мыслей, но в результате «просветления», по достижении которого те же самые мысли, которые являлись омрачающим фактором для «обычного», мирского человека, рассматриваются уже как результат функционирования «просветленного» сознания; причем наличие речемыслительных конструкций в этом случае не является помехой для реализации «не-мышления». «Люди этого мира! Отрешитесь от взглядов, не порождайте мыслей!» – призывает Хуэйцзэн и продолжает: «Однако если не будет наличия мыслей, то «не-мысль» тоже не будет установлена. «Не» означает «нет» чего? «Мысль» означает «мысль» о чем? «Нет» означает отрешиться от двойственности признаков всех страстей. «Мысль» означает мыслить изначальную природу татхаты (т. е. истинной реальности. – *Авт.*). Татхата есть субстанция мысли; мысль есть функция татхаты. Если вы мыслите на уровне собственной [истинной] природы (т. е. на уровне истинной реальности. – *Авт.*), то, хотя вы видите, понимаете и знаете, вы не загрязняетесь [внешними] обстоятельствами и всегда совершенно свободны». В «Вималакирти-сутре» сказано: «Вовне можете хорошо различать все признаки дхарм, а внутри не отходите от

первопринципа» [Там же, §17]. Реализация «не-мышления», отсутствия «опоры на знание» достигается, по мнению Хуэйньэна, лишь в состоянии «просветления», причем не через уничтожение вербально-логических структур, а путем радикального изменения психологической установки по отношению к ним. Когда индивид достиг «просветления», те же самые структуры, которые воспринимались ранее как проявление деятельности неведения (авидья), воспринимаются уже как манифестация «истинной реальности» (татхаты).

Стремление избавиться от «знаковых структур» как таковых не только не поощрялось, но и решительно осуждалось чань-буддизмом. Полемизируя с приверженцами подобной позиции, Хуэйньэн говорил: «Если говорить «не пользуйтесь письменными знаками», то люди, [поняв это буквально], не будут говорить, так как речь – это те же письменные знаки. Но если вы говорите о пустоте с уровня собственной природы, то это и будут истинные слова. Если же ваша изначальная природа не пустотна, омрачена неведением и иллюзиями, то тогда вы должны отбросить эти слова (т. е. тогда это будут неистинные слова. – *Авт.*)» [Там же, §46].

Таким образом, выделяются два вида слова, соответствующие двум принципиально разным состояниям сознания – «омраченному» и «просветленному». В первом случае слово, в качестве проявления «обычного» сознания рассматривается как фактор, препятствующий познанию «реальности», а во втором оно – результат функционирования «просветленного» сознания и рассматривается уже как отражающее реальность «истинное слово». Это различие отражено и в терминах, используемых в чаньских текстах для этих типов речи: в первом случае говорится о «мертвом слове» (кит. «сы цзюй»), а во втором – используется термин «живое слово» (кит. «хо цзюй»). Важно отметить, что для последователя чань определяющим критерием в классификации какого-либо текста как «живого» либо «мертвого» слова являются не его формальные или содержательные признаки сами по себе, а вера в непосредственную связь этого текста с просветленным сознанием.

Представление о том, что текст, порожденный (просветленным) сознанием, тождественен этому сознанию, восходит еще к текстам Праджняпарамиты – как принято считать, наиболее ранним махаянским текстам. В своем комментарии к праджняпарамитским сутрам

«Праджняпарамита-пиндарха» Дигнага так разъясняет значение этого термина: «Праджняпарамита – это монизм, это то знание [в котором субъект и объект совпадают] и также Будда [персонифицированный в его космическом теле]. Слово «праджняпарамита» означает, кроме того, текст [праджняпарамитских сутр] и путь просветления, [которому они учат], поскольку цель [текста и пути] породить это [монистическое сознание и состояние Будды в его Нирване]» (цит. по: [Stcherbatsky, 1929, p. IV]).

Такое представление последовательно проводится и в чаньских текстах: достичь просветления – значит, сделаться «недвойственным» сакральному тексту: «... Если практиковать в своем сознании эту практику (т. е. практику чань, изложенную в «Алмазной сутре». – *Авт.*), то в своей изначальной [природе] вы не будете ничем отличаться от Праджняпарамита-сутры», – наставлял своих учеников Хуэйцзэн [Хуэйцзэн, §29].

При оценке высказываний чань-буддистов о природе и функциях «слова» необходимо помнить о том, что они всегда выделяют два принципиально различных типа слова. Если не учитывать это различие, то трудно понять противоречие между требованием, с одной стороны, «не опираясь на слова и писания, созерцая [истинную] природу, становится Буддой» (это высказывание, как известно, приписывается традицией первому патриарху чань Бодхидхарме и рассматривается как важнейший постулат школы), и кодифицированным в вероучении требованием изучать буддийские тексты – с другой (один из обетов, даваемых чань-буддистами, звучит так: «Клянусь постичь все буддийские учения, сколь бы бесчисленны они ни были») [Там же, §28]. Создается впечатление, что это «противоречие» не замечается чань-буддистами. Так, например, в «Сутре Помоста» содержится значительное число эпизодов внезапного просветления адептов чань, в том числе четыре эпизода просветления самого Хуэйцзэна [Там же, §2; §8; §9; §10]. Причем все без исключения они были вызваны либо чтением текста (преимущественно «Алмазной сутры»), либо устной проповедью: «Услышав чтение сутры (Алмазной сутры. – *Авт.*), мое сознание сразу же озарилось светом, внезапно пробудившись» [Там же, §2]. «Дождавшись ночи, пятый патриарх позвал меня в свой зал и стал проповедовать мне «Алмазную сутру». Как только он дошел до того места, где говорится: «Вы не должны быть привязаны (к вещам), но

не должны выработать сознание, которое нигде не пребывает», я обрел просветление...» [Там же, §2]. Таким образом, с точки зрения чань созерцание текста не только не противоречит «непосредственной практике», «прямому созерцанию истинной природы», но и необходимо для их успешного осуществления. Об этом прямо говорит Хуэй-нэн: «Благородные друзья! Тот, кто хочет вступить в глубочайшую дхарма-дхату, вступить в праджня-самадхи, должен непосредственно практиковать Праджняпарамиту. Имея в руках лишь один цзюань Алмазной Праджняпарамита-сутры, вы можете обрести созерцание своей собственной природы и вступить в праджня-самадхи» [Там же, §2].

Это противоречие между требованием «не опираться на слова и писания» и предписанием изучать буддийские учения снимается тем, что буддийские тексты с точки зрения последователей чань представляют собой «живое слово», неотделенное от «просветленного сознания», свободное от разделения на субъект и объект и привязанности к знакам, а потому не причисляемое к «словам и писаниям». Ситуация знаковой коммуникации возможна только при наличии субъектно-объектных отношений, но поскольку эти отношения в чань-буддизме рассматриваются как иллюзорные, утверждается, что «...никакая Дхарма (Учение) не излагалась, не указывалась и не сообщалась» [Конзе, 1993, с. 177–178]. Тезис, что буддийские тексты – «вне знаковых», неоднократно встречается в «Сутре Помоста» применительно к различным ее разделам, да и все наставления Хуэй-нэна в небольшом введении в сутру называются «внезнаковыми предписаниями» [Хуэй-нэн, §1].

Какова же в таковом случае функция чаньского текста? Его задача – не передача какой-либо информации, не увеличение относительного знания, но перевод субъекта в процессе интуитивного созерцания им текста «живого слова» из «обычного» состояния сознания в принципиально новое, «просветленное». Отсюда следует, что текст может иметь смысл лишь в ситуации общения Учителя как носителя просветленного сознания (будь это исторический Будда Шакьямуни, «патриархи» прошлого или личный наставник последователя чань) и ученика, а потому он всегда диалогичен (явно или неявно). Для последователя чань «живое слово» – это всегда проявление «великого сострадания» (санскр. «махакаруна») учителей, «слово», сказанное с единственной целью спасения «живых существ». Вот как пишет об

этом Чжунфэн Миньбэнь (1263–1323), наставник школы «линьцзи»: «Будды и патриархи глубоко скорбят, видя, что живые существа привязывают себя к сфере рождений-и-смертей и чувственной омраченности, так что в бесчисленном количестве кальп от прошлого до настоящего никто не в состоянии освободить себя сам. Поэтому они произнесли слова среди бессловесности, проявили формы среди бесформенности. Но когда оковы омраченности будут разрушены, как могут тогда какие-либо слова или формы оставаться для обсуждения?» (цит. по: [Miura, 1965, p. 6].

Но чаньский текст – это диалог, и чтобы текст «состоялся» как «живое слово», одного его появления недостаточно: это слово еще должно было быть услышано. Не для всякого слушателя оно является «живым»: поскольку «живое слово» не имеет формальных отличительных признаков, для «профана» оно неотлично от «обычного» текста, «мертвого слова». Только если последователь чань в процессе интуитивного созерцания текста достигает нового, «просветленного» состояния сознания, этот текст интуитивно постигается как «живое слово», и, так сказать, «оживает». Восприятие индивидом сакрального текста как сообщения обусловлено с точки зрения чань не собственной природой текста, а «омраченностью» самого реципиента. Когда же индивид достигает «просветления», текст в собственном смысле этого слова (как знаковая структура, фиксирующая некоторые субъектно-объектные или объектно-объектные отношения) перестает для него существовать, и тогда, как говорил Хуэйнэн, «... о чем бы ни шла речь, не будет ни того, кто может говорить, ни того, о чем можно говорить; точно также, о чем бы вы ни мыслили, не будет ни того, кто может мыслить, ни того, о чем можно мыслить» [Хуэйнэн, §10].

Отметим, что для конкретного индивида далеко не каждый сакральный текст был пригоден в качестве «средства» (кит. «бье бьянь», санскр. «упая») для достижения просветления. Текст должен быть строго индивидуализирован в соответствии с личностными особенностями и способностями индивида, в противном случае, как полагали чаньцы, можно было бы не только не достигнуть успеха, но и получить результат, прямо противоположный желаемому.

Так, например, Хуэйнэн предостерегал против того, чтобы учение махаяны излагалось людям, не готовым к его интуитивному пониманию: «Если это учение услышит человек малых способностей, в

его сознании не зародится вера [в его истинность]. Почему так? Это подобно тому, как если Великий Дракон прольет на землю великий дождь, то [он смоет города и селения], словно плавающие листья и траву. Если же он прольет великий дождь и этот дождь попадет в Великий Океан (т. е. учение услышит человек; готовый к его восприятию. — *Авт.*), то в Океане от этого не прибавится и не убавится. Если махаянист услышит чтение «Алмазной сутры», то в его сознании откроется просветление. Поэтому мы знаем, что изначальная природа сама обладает мудростью праджни и сама с помощью праджни просветляет себя, не вводя себя в заблуждение письменными знаками (вэнь цзы). Это можно уподобить тому, что этот дождь не падает с неба, а царь-дракон с самого начала берет влагу из рек и морей и наделяет ею все живые существа, все травы и деревья, всех чувствующих и нечувствующих. [Затем] все эти воды сливаются в один поток и впадают в Великий Океан, а Океан вбирает в себя эти воды и соединяет их в единую субстанцию. Точно также все обстоит и с мудростью-праджней изначальной природы живых существ» [Там же, §28].

Метафора «великого дождя», используемая в этом отрывке, очень показательная для понимания того, в каком отношении находятся «слово» и «просветление». Для человека, не способного воспринять наставление махаяны (в данном случае — «Алмазной сутры») в качестве «живого слова», это наставление представляет собой внешние по отношению к нему «слова и писания». В этом своем качестве наставление не только не в состоянии помочь человеку достичь «просветления», но оказывается губительным для него: «Люди малых способностей, слушающие проповедь этого внезапного учения (кит. «дунь-цзяо», т. е. учение о внезапном просветлении; здесь имеется в виду «Алмазная сутра». — *Авт.*), подобны травам и деревьям на этой земле, которые имеют по своей природе слабые корни, и если они попадают в этот ливень, то падают и не могут дальше расти» [Там же, §29].

Что же касается махаяниста, т. е. человека, способного к восприятию проповеди Махаяны о «внезапном просветлении» в качестве «живого слова», то для него этот поток не является чем-то внешним по отношению к нему. В состоянии «просветления» он обнаруживает, что наделен этой влагой «изначально», а потому достигнуть ли просветления, поняв обращенное к нему наставление, или же получить его, «просветлив» себя с помощью интуиции (праджни), находящейся

в его собственной изначальной природе – в принципе одно и то же, оба эти пути воспринимаются как равнозначные. В этом случае, с точки зрения чань, безусловно, нельзя говорить о том, что «просветление» достигнуто при помощи «вводящих в заблуждение письменных знаков».

Таким образом, «живое слово», функцией которого является перевод последователя чань в просветленное состояние сознания, становится «живым» лишь в том случае, если эта задача была выполнена. «Слово» в чань, следовательно, может рассматриваться и как абсолютное, и как относительное: абсолютно оно потому, что таково, по определению, просветленное состояние сознания, порождением которого это слово является и которое оно, в свою очередь, должно само породить, а относительно в силу того, что относительны «сансарные» психические структуры, на которые оно было призвано воздействовать, и знаковая (с «сансарной» точки зрения) форма выражения. Относительный характер чаньских текстов, связанный с их практической направленностью, соотносённостью с конкретным состоянием сознания адепта, обусловил многообразие (или точнее принципиальную неисчерпаемость) форм, в которых истина может быть выражена. Это многообразие обусловлено, естественно, не парциальностью истины, а исключительно многообразием относительных психических структур «омраченных» индивидов. Направленность текстов на решение «экзистенциальных» и сотерологических проблем конкретной личности подчеркивалась еще в раннем буддизме. Распространенной метафорой буддийской дхармы было лекарство, прописи которого индивидуализировались в зависимости от болезни. Однако в школе чань этот подход находит наиболее яркое выражение.

Своеобразие чаньского отношения к «живому слову» буддийских текстов особенно отчетливо проявляется в сравнении с отношением к канонической литературе в таких «религиях писаний», как иудаизм и ислам¹. Для этих конфессий Святое Писание (Библия или Коран соответственно) – дубликат «Вечной Книги», хранимой с изначальных времен на небесах. По учению этих религий, не Книга создана для «мира» и во имя его «спасения», а, напротив, мир создан во исполнение написанного в Книге. Книга имеет самостоятельный онтологический статус, причем более фундаментальный, чем статус «тварного мира», она как бы трансцендируется, причем трансцендируется не

только ее смысл, но и дословное, даже добуквенное выражение. Знаковое выражение истины здесь абсолютизируется, оно рассматривается как данное с изначальных времен и должно передаваться в неизменном виде; причем предполагается, что в любых условиях оно не потеряет своей сотерологической ценности. Всякое же изменение в тексте с течением времени может рассматриваться только как его порча²

В чань-буддизме отношение к тексту совершенно иное. Всякий сакральный текст в традиции чань не только абсолютен: он порождается как бы на пересечении просветленного сознания и относительно омраченного, его «истинность» виделась в его способности выразить их конечную недвойственность. При таком подходе текст сам должен был изменяться для того, чтобы донести «истину» в изменившихся условиях «относительного» (в сознании отдельного индивида или в культурных условиях общества).

Изменение знаковых форм сакрального текста в чань не только возможно в принципе, но в определенных условиях и необходимо для того, чтобы сохранить его «истинность» в абсолютном смысле. Поэтому хотя последователи чань и относились к своему «Святому Писанию» (т. е. Сутрам) с верой и должным пиететом, для ученика, получившего наставление от учителя, было значительно важнее знать, что тот воспринял традицию просветления, передаваемую от исторического Будды Шакьямуни, нежели быть уверенным, что он не отступил в своем наставлении от буквы «Писания». В том, что наставление «просветленного» учителя, даже если оно необычно и не зафиксировано ни в каких сутрах, будет «истинно» в абсолютном смысле, ученик мог быть уверен (при условии, конечно, что он верил в учителя). Эту уверенность ему давало чаньское понимание природы «слова». Однако положиться на наставление «непросветленного» учителя, даже если оно полностью совпадало с текстом сутр, он мог лишь до определенного предела: у него не было никакой гарантии того, что именно этот текст приведет его к просветлению. Если в «религиях Писания» единственным критерием истинности развиваемых в традиции доктринальных положений является их соответствие тексту Писания, то в чань основной критерий истинности «слова» – достижение его автором состояния просветления. Этот приоритет «традиции просветления» над традицией вероучения кодифицирован в основных

постулатах чань, приписываемых Бодхидхарме. Первый постулат утверждает необходимость «прямой передачи помимо учений» (здесь имеется в виду исторически сложившееся учение буддизма). Поэтому личность наставника всегда была центральной в чань-буддизме, что нашло отражение в одном из названий этой школы – «Школа Патриархов».

Однако, хотя с точки зрения чань невозможно выделить какие-либо формальные критерии определения «живого слова», если рассматривать ситуацию диалога учителя и ученика в целом, то можно говорить о том, что чаньская проповедь («Слово») имеет определенную структуру. Хуэйцзэн в «Сутре Помоста», к которой мы уже неоднократно обращались, разъяснял своим ученикам приемы проповеди, которые они должны будут применять в беседах со своими последователями, следующим образом: «Сначала назовите три категории дхарм (т. е. способствующие «просветлению», препятствующие ему и нейтральные. – *Авт.*), а затем 36 пар оппозиции... После этого объясните, как можно избежать двух крайностей «прихода» и «ухода» (т. е. рождения и смерти. – *Авт.*)... Если вам зададут какой-нибудь вопрос, отвечайте антонимами, чтобы образовалась пара оппозиций, таких, как «приход» и «уход». Когда их взаимозависимость станет очевидной, в абсолютном смысле не станет ни «прихода», ни «ухода» [Hui Neng, p. 118]. И далее: «Когда вам зададут какой-нибудь вопрос, отвечайте на него отрицательно, если в нем имеется какое-либо утверждение, и, наоборот, [утвердительно, если в нем содержится отрицание]. Если вас спросят о «профане», то скажите что-нибудь о «святом», и наоборот. И тогда из соотнесенности и взаимозависимости двух противоположностей можно будет постигнуть учение о «Середине» [Там же, с. 121–122].

Подобного рода рекомендации должны были реализоваться в процессе чаньской практики и, в частности, в работе над гунань или в ходе вэньда, вследствие которых рождалось живое «слово». Целью подобного рода диалогов было «пробуждение» последователя чань, избавление его от дуалистических установок и приведение его к «срединному» (санскр. «мадхьяма») взгляду на мир. Он должен был достичь интуитивного понимания отсутствия индивидуального «Я» (кит. «у-во», санскр. «анатма») – как своего собственного «Я», так и индивидуального «Я» объектов эмпирического мира, – понимания их не-

субстанциональности (кит. «кун», санскр. «шунья»), и возвращения к своей «истинной природе» (кит. «син»). Для этого в процессе диалоге «атаке» со стороны учителя подвергалась любая психологическая установка, любая мыслительная конструкция индивида, относительный характер которой не понимался им до конца, которая рассматривалась им как отражающая истинную реальность, даже если он и допускал подобное отступление от «срединного» воззрения неосознанно. Попытки концептуализации пресекались и в тех случаях, когда концепции ученика были верны с точки зрения буддийской догматики, но представляли как нечто застывшее. Неверная психологическая установка задавала ученику определенную «позицию», отличную от «срединного» воззрения, а потому учитель в процессе диалога выдвигал «оппозицию» в качестве противовеса с тем, чтобы вернуть ученика к «середине».

Естественно, что диалоги, построенные по такому принципу, носили остро парадоксальный характер. Наставники во время этих диалогов часто противоречили не только буддийской догматике (что можно было бы объяснить особенностями воззрений того или иного учителя), но и самим себе. Понять смысл их высказываний возможно, на наш взгляд, лишь в том случае, если понимать, какими именно ошибочными установками учеников они были вызваны.

В чаньских «Юй-лу» («Записях бесед» чаньских патриархов) можно найти много примеров такого рода парадоксальных диалогов. Приведем хотя бы следующий эпизод диалога из «Чжао Чжоу юй-лу» (Записи бесед [наставника] Чжао Чжоу) со своим учеником: «Монах спросил Чжао Чжоу, имеет ли собака природу Будды или нет. Он ответил: «Нет!» «Все живые существа имеют природу Будды. Как может быть, чтобы собака не имела ее?» Чжао Чжоу ответил: «Ты привязан к мыслям и эмоциям, возникшим из кармического неведения». Монах снова спросил его: «Имеет ли собака природу Будды или нет?» Чжао Чжоу ответил: «Да!» Монах спросил: «Вы сказали «да», но как она (т. е. природа Будды) войдет в этот кожаный мешок (т. е. тело собаки. – *Авт.*)?» Чжао Чжоу ответил: «Она ошиблась, зная, и намеренно» (цит. по: [Мумонкан, с. 23]). Представление о том, что все живые существа изначально обладают природой Будды, является одним из основных положений буддизма Махаяны, о чем, безусловно, хорошо было известно как Чжао Чжоу, так и монаху. Однако у монаха, подо-

шедшего к Чжао Чжоу с вопросом, эта доктрина усвоилась в рамках дихотомических структур его сознания, она не была им пережита (о чем, собственно, свидетельствовало уже само наличие подобного вопроса), что и вызвало ответ «Нет!» со стороны наставника как отрицание дихотомических структур ученика. Но поскольку монах понял этот ответ буквально, он вызвал у него естественное недоумение, развившееся в новом вопросе. Последующее отрицание со стороны Чжао Чжоу своего собственного этого ответа («Да!») явилось реакцией на неверное понимание предыдущего ответа монахом, оно должно было сбить установку на его буквальное понимание. Однако и для того, чтобы понять этот новый ответ, совпадавший с точкой зрения буддийской догматики, необходимо было выйти за рамки бинарных отношений, перейти на интуитивный способ отражения, так как присутствие трансцендентного (природы Будды) в имманентном (собаке) невозможно с точки зрения логики уже по определению. Отсутствие же интуитивного понимания ответа со стороны монаха и на эту реплику послужило причиной дальнейшего продолжения диалога.

Подобного рода диалоги могли продолжаться долго. Собственно говоря, с точки зрения чань все общение учителя и ученика было непрерывным диалогом (вербальным и невербальным), в котором первый стремился вызвать «просветление» второго. Речь, естественно, шла не о том, чтобы растолковать то или иное положение догматики – чаще всего ученики разбирались в ней достаточно хорошо, по крайней мере, с точки зрения нужд чаньской практики. Задачей чаньских наставников было перевести положения догматики из уровня теоретического осмысления на уровень непосредственного переживания в опыте и практической реализации в действии. Во время диалогов-вэньда они старались, так сказать, «схватить за руку» ученика в тот момент, когда его мироощущение (возможно, даже неосознанно для него самого) расходилось с буддийскими воззрениями (хотя последние им и разделялись), и помочь ему увидеть это несоответствие. Поясним это примером из жизни известных чаньских наставников Мацзу и Байчжана (последний был учеником Мацзу): «Однажды Байчжан шел вместе с Мацзу по дороге и услышал крик гусей в небе. Мацзу спросил: «Что это?» Байчжан ответил: «Это кричат дикие гуси». Через некоторое время Мацзу спросил: «Куда они летят?» Байчжан ответил: «Уже улетели». Мацзу повернулся и скрутил Байчжану нос.

Байчжан закричал от боли, а Мацзу сказал: «Ты еще говоришь, что уже улетели!» Услышав эти слова, Байчжан пробудился» [The Transmission..., 1974, p. 50].

В этом диалоге вопрос Мацзу о том, куда летят гуси, носил «провокационный» характер. С точки зрения буддийской догматики он некорректен, поскольку подразумевает наличие времени, как истинной реальности. Однако, согласно буддийской доктрине, нельзя говорить о каком-либо процессе во времени, поскольку с точки зрения теории «мгновенности» мир образован мгновенными проявлениями дхарм, каждое из которых существует только «сейчас», времени же, как некой реальности, не существует. Байчжан, безусловно, знал об этом, и своим ответом он показал некорректность вопроса Мацзу: действительно, гусей, летевших в прошедший момент, в настоящем нет, они «уже улетели». Однако ответ Байчжана показывает, что им самим эта теория принималась недостаточно глубоко, в его ответе имплицитно содержится представление о реальности времени: раз гуси «уже улетели», имело место движение, а движение возможно только во времени. Мацзу «схватил за руку» (вернее, за нос) Байчжана в момент его ошибки, и дал тем самым ему возможность ее осознать – без этого она скорее всего прошла бы мимо сознания Байчжана.

Как видим, в чаньских диалогах «живое слово» максимально сориентировано на конкретного слушателя со свойственными именно ему ложными установками. Впоследствии эти диалоги послужили основой для создания метода чаньской практики гуань, анализ которой будет дан в следующем разделе. Как видно из изложенного, чань-буддизм не разделял апофатического принципа отношения к слову, имевшего место в даосской культуре, но в то же время его подход был отличен от той индийской буддийской традиции, что следовала трехчленной структуре познания: 1) слушание; 2) обдумывание и 3) созерцание. Чань-буддизм, отрицая восприятие и понятийное мышление как источники истинного познания, признавал таковым только интуитивное созерцание, что являлось предметом острой полемики представителей указанной индийской и чаньской традиций. Однако именно в традиции индийского буддизма – Дзогчен и Махамудре – мы находим во многом сходное с чань отношение к слову. Это делает совершенно неправомерным противопоставление концеп-

ции слова в чань-буддизме таковым в индийском буддизме в целом (проводимое в работах Д. Г. Судзуки и его последователей и, особенно, представителей китайской школы – Ху Ши, Цзинсюн и др., считавших особенности чаньской герменевтики следствием влияния традиционных китайских учений). Оно говорит о буддийских корнях чаньских представлений о языке, его роли в процессе коммуникации и месте в общей структуре религиозной практики.

3.2. Чаньские гунъань: «живое слово» для просветленного сознания

Гунъань представляют собой один из наиболее своеобразных феноменов чаньской культуры. Главной целью гунъань как метода чаньской практики было радикальное переструктурирование психики чаньского адепта с целью достижения просветления. По форме гунъань представляют собой тексты, в большинстве случаев энигматического характера, содержащие высказывания, вопросы, диалоги или относительно развернутые описания ситуаций общения, которые предлагались ученикам в качестве объекта для размышления и созерцания с тем, чтобы вызвать у них просветление. Характерными примерами гунъань могут служить следующие: «Все вещи возвращаются к единому, к чему же тогда возвращается единое?» «Каким был твой лик первозданный, когда родители еще не произвели тебя на свет?» «Где ты будешь находиться, когда твое тело будет кремировано и пепел развеян по ветру?»

Дословное значение термина гунъань – публичный отчет. В своих «Записях» (Чжунфэнь хэшан гуанду), Чжунфэнь Минбэнь (1263–1323), чаньский наставник, принадлежащий к школе Линьцзи, так раскрывает его значение, исходя из этимологии этого слова: «Гунъ, или публичный (гласный) – это тот единый путь, которым следовали все мудрецы и им подобные достойные люди, высший принцип, служащий дорогой для целого мира. Анъ или отчет (запись) – это ортодоксальные писания, которые фиксируют, что именно мудрецы или почтенные люди считали (основными) принципами» [Миура, с. 4]. И далее разъясняет: «Слово гунъ, или всеобщий, означает, что гунань кладут конец частному пониманию; слово анъ, или «запись случаев», означает, что они находятся в соответствии с Буддами и Патриархами» [Там же, с. 6].

Чаньские гуньянь одноименны с гласным судебным разбирательством, практиковавшемся в средневековом Китае. Отталкиваясь от этого и разъясняя, как применяются гуньянь, Чжунфэнь проводил следующую аналогию между деятельностью чиновника, осуществляющего разбирательство, и проповедью чаньского наставника: когда «обычный человек» не может решить свой вопрос самостоятельно, он обращается в суд, и там чиновник на основе записей существующих прецедентов решает его дело. Таким же образом и чаньский адепт, не будучи в состоянии решить самостоятельно какую-либо духовную проблему, обращается к Учителю, который на основе гуньянь (т. е. записей прецедентов просветления) помогает ему в этом [Там же]. Таким образом, гуньянь представляет собой запись прецедента просветления, и «работая» над гуньянь, адепт чань должен был как бы заново пережить ту ситуацию, которая имела место в прошлом, и, идентифицировавшись с адептом, достигшим в прошлом просветления, прочувствовав торжественность своей и его экзистенциальной ситуации, достичь просветления самому.

Гуньянь должен был фиксировать переворот в глубинах сознания практиковавшего его ранее и достигшего просветления адепта и служить своего рода гарантом возможности достижения этого же состояния теми, кто будет практиковать его в будущем. Поэтому, являясь описанием вполне конкретной ситуации, диалога конкретных лиц, выражающих свое частное мнение, он в то же время, по мысли чань-буддистов, должен выходить за рамки индивидуальных потоков обыденного сознания участников диалога и имплицитно содержать в себе некое состояние сознания, единое у всех достигших его индивидов и принимаемое как высшее. По словам Чжунфэня, «гуньянь не является частным мнением отдельного человека, но скорее Высшим Принципом, который признается истинным сотнями и тысячами Будд трех сфер и десяти направлений так же, как и нами. Этот принцип пребывает в гармонии с духовным источником, совпадает с Непостижимым Смыслом, разрушает рождение-и-смерть и преступает ограниченность страстей. Он не может быть понят посредством логики, он не может быть передан в словах, он не может быть разъяснен в писаниях, он не может быть измерен разумом» [Там же, с. 24].

Из приведенного выше отрывка видно, что этот «принцип», хотя и не может быть выражен в «словах и писаниях», тем не менее, буду-

чи имплицитно в них заложен, парадоксальным образом недвойственен с ними. Понимание этой недвойственности, или, другими словами, реализация просветления должно было происходить в процессе чаньской практики, содержанием которой являлись созерцание гуньянь, его интуитивное понимание и «выход» в результате этого за границы структур «обыденного» сознания. Исторически гуньянь возникли из чаньских вэньда – устных диалогов наставника и ученика, в процессе которых наставник пытался вызвать у ученика просветление. Записи этих диалогов, носящих часто довольно парадоксальный характер, послужили основным источником для создания текстов гуньянь. В гуньянь как бы зафиксирован ключевой момент этих диалогов – акт просветления. Например, один из самых популярных в чань-буддизме гуньянь был взят из цитированного выше диалога Чжао Чжоу с монахом и звучит в своей канонической форме так: «Монах спросил Чжао Чжоу: «Имеет ли собака природу Будды?» Чжао Чжоу ответил: «Нет!» [Мумонкан 2, §1].

Начало систематического применения гуньянь как метода чаньской практики традиция относит к рубежу IX–X вв. и связывает с именем Наньюань Хуэюна (ум. 930) – духовного «потомка» в третьем поколении известного чаньского патриарха Линьцзи-исюаня (ум. в 867 г.), который первым стал предлагать своим последователям в качестве объектов для созерцания высказывания и эпизоды из жизни Линьцзи. В «Линьцзилу» – одном из самых ярких памятников чаньской литературы жанра «юй-лу» (Записи бесед) имеется множество парадоксальных и энигматических высказываний, которые могли служить темой чаньской беседы или медитации, как, например, следующий эпизод, впоследствии использовавшийся в подобных целях: «Однажды Линьцзи, обращаясь к монахам, сказал: «Существует некий Истинный Человек Без Места, который скрывается за вашей розовой плотью. Он постоянно входит и выходит через органы чувств каждого человека. Если вы еще не обнаружили его, то смотрите! Смотрите!» Один из монахов выступил вперед и спросил: «Кто этот Истинный Человек Без Места?» Тогда Линьцзи спустился со своего соломенного сидалища и, схватив монаха за грудки, закричал: «Говори! Говори!» Монах замешкался, придумывая подходящий ответ. Увидев это, Линьцзи оттолкнул его и быстро удалился в свои покои, произнеся следующие слова: «Этот Истинный Человек Без Места го-

дится только на то, чтобы быть палочкой-подтиркой!» [Риндзай-року, §26].

История становления и развития гунъань изучена в философской буддологической литературе довольно плохо, что, в основном, объясняется скудостью источников по ранней истории гунъань (до Хакуина), в особенности по его практическому использованию в повседневной жизни монашеской общины. Можно полагать, что отсутствие гунъань как специального метода практики, отличного от повседневного общения учителей древности, в раннем чань-буддизме объясняется в значительной степени тем, что в начале истории чань-буддизма число его сторонников было относительно невелико. Соответственно немногочисленным был и круг учеников того или иного чаньского наставника, что оставляло ему возможность непосредственного контакта с каждым из учеников по мере возникновения такой необходимости. В этом случае наставления, которые давал учитель во время своих проповедей и бесед, вопросы, которые он задавал ученикам с целью вызвать у них просветление, являлись непосредственной реакцией учителя на индивидуальное психологическое состояние каждого отдельного ученика и могли носить вполне индивидуализированный характер. По-видимому, в дальнейшем, по мере роста числа адептов, непосредственное общение для учителя стало возможно лишь с ближайшими учениками, с другой стороны, некоторые вопросы, первоначально возникавшие как непосредственная реакция учителя на состояние конкретного ученика, в дальнейшем могли (в случае, если они оказывались эффективными для формирования его личности) задаваться и другим ученикам, находящимся в схожем состоянии, поскольку считалось, что искомое просветление, имплицитно «заложенное» в высказывании или вопросе наставника, носит всеобщий характер. В качестве объекта для размышления и созерцания здесь уже мог выступать не только вопрос, но и весь диалог, или даже ситуация общения в целом. В этом случае от ученика уже требовалось установить интуитивную связь между вопросом и тем ответом, который был на него дан ранее и выразить каким-либо образом свое понимание.

Термин «гунъань» в чаньской литературе первоначально употреблялся, по мнению Р. Сасаки, для обозначения именно такого рода эпизодов вэнда, почерпнутых наставником из собственного опыта

[Миура, с. 24]. Так, например, существуют два отрывка, в которых Хуанбо использует этот термин по отношению к своим собственным высказываниям [Там же, с. 153]. Позднее под этим термином стали пониматься лишь те эпизоды, которые были связаны с жизнью наставников прошлого. Таким образом, время возникновения гунъань должно быть отнесено, как уже говорилось, к концу IX в., когда чаньские наставники стали предлагать ученикам не только свои гунъань, но и гунъань учителей прошлого. Дискуссии между различными течениями чань на тему о том, кого нужно считать «наследником» дхармы патриархов прошлого, начались уже после смерти VI патриарха Хуэйцзэна. Со значительным ростом числа чаньских наставников в X–XI вв. проблема определения линий преемственности дхармы, и соответственно тех, кто имеет право проповедовать, усложнилась.

Одним из показателей этого явился обострившийся интерес к истории чань. В 1004 г. Даюанем была написана работа «Чжуаньдэн лу» (Записи о передаче светильника) [Даюань], одной из задач которой было создать традицию «апостольского наследия» в чань с целью определения лиц, воспринявших Дхарму от учителей древности с тем, чтобы никто не мог без оснований апеллировать к авторитету наставников прошлого. Большое количество лжеучителей, по-видимому, неизбежно появляющееся в подобной ситуации, вызвало необходимость их «распознавания». В «Линьци-лу» имеются эпизоды посягательства таких самозванцев: «Линьци отправился в паломничество и решил сначала навестить Лунгуаня. Лунгуань в это время находился в лекционном зале. Линьци спросил у него: «Как можно достичь победы, не обнажая клинка?» Лунгуань продолжал безмолвно сидеть в кресле. Линьци снова обратился к нему с вопросом: «Ваша мудрость и доброта беспредельны, неужели откажетесь удовлетворить мое любопытство?» Лунгуань вытаращил на него глаза и заорал: «Ша!» Линьци, указывая на него пальцем, сказал: «Этот болван уже потерпел сегодня поражение» [Риндзай-року, §16]. Со временем, ввиду увеличения числа приверженцев чань, возникла тенденция к стандартизации методов определения уровня «понимания» чаньских адептов, разумеется, не только тех из них, кто претендовал на роль наставника, но и учеников, с тем, чтобы определить путь их дальнейшей практики. Одним из первых образцов подобного рода «экзаменационных вопросов» могут служить так называемые «три барьера» Хуанляна

[Watts, 1957, p. 76]. Первоначально это были вопросы, требовавшие ответа, но впоследствии проблемой стал диалог в целом, вопрос и ответ задавались ученику вместе, и от него требовалось постичь их связь и каким-либо образом выразить свое понимание, что и являлось показателем уровня его духовной зрелости. В подобной же функции впоследствии стали широко применяться и гуньянь.

Достижение просветления, реализация «истинной природы» в чань-буддизме связывалось с изменением установки на понятийные структуры как на образования, отражающие абсолютную, неизменную реальность, или, другими словами, разрушением веры в истинную реальность индивидуального, независимого «Я» объектов, описываемых посредством понятий. Разрушение привычных стереотипов употребления слов в качестве понятий часто достигалось употреблением одних и тех же слов в противоположных смыслах или описанием одного и того же явления диаметрально противоположными по смыслу словами. Тем самым показывался относительный характер этих образований, разрушались привычные мыслительные стереотипы, пробуждалось интуитивное понимание описываемого явления.

В «Ваджрачхедика-праджняпарамите» – одной из наиболее популярных в чань-буддизме сутр – термины «личностное существование», «32 признака Будды», «накопление заслуг» и др., часто встречаются в определенной конструкции, имеющей форму: А есть не А, – поэтому А. Например: Если какой-нибудь бодхисатва скажет: «Я породил гармонию Сфер Будды», – он скажет ложно. И почему? «Гармония Сфер Будды, гармония Сфер Будды», Субхути, как о не-гармонии о ней говорил Татхагата. Поэтому он говорил «гармония Сфер Будды» [Conze, 1963, p. 44]. Или: «Как ты думаешь, Субхути, может ли Татхагата быть рассмотрен с точки зрения тридцати двух признаков великого человека?» Субхути ответил: «Конечно нет, Бхагаван. И почему? Потому что те тридцать два признака великого человека, о которых учил Татхагата, на самом деле не-признаки. Поэтому они называются тридцатью двумя признаками великого человека» [Там же]. Функционирование слова в этих отрывках происходит, на наш взгляд, следующим образом: термин «тридцать два признака великого человека» (или «гармония Сфер Будды»), употребленный в первый раз, представляет собой простое понятие, т. е. «мертвое слово»; в абсолютном смысле можно говорить как о «тридцати двух признаках»,

так и о «не тридцати двух признаках». Употребление этого термина со знаком отрицания в том же самом отношении разрушает его функционирование как логической единицы (утверждение $A = \text{не } A$ в рамках формальной логики, как известно, невозможно). Будучи употреблен во второй раз («поэтому они называются тридцатью двумя признаками великого человека»), он функционирует уже за рамками логических схем (т. е. как «живое слово») и рассчитан на интуитивное понимание. Противопоставление полярных понятий с целью разрушения установки на бинарное членение мира и перехода к целостному восприятию рекомендовалось и в собственно чаньских текстах. Шестой патриарх чань-буддизма Хуэйцзин, разъясняя своим ученикам приемы проповеди, которые они должны применять в беседах со своими последователями, рекомендовал в уже цитированном выше отрывке, отвечать на вопросы так, чтобы образовывалась пара оппозиций: на вопрос, содержащий утверждение, отвечать отрицательно и, наоборот, с тем, чтобы из соотнесенности и взаимозависимости противоположностей можно было постичь учение о «середине». Подобного рода рекомендации должны были реализовываться в процессе чаньской практики, и в частности в работе над гунъянь или в ходе вэньда, следствием чего должно было быть рождение «живого слова».

Структура вэньда и гунъянь часто сходна со структурой праджняпарамитских текстов, описанной выше, что свидетельствует о наличии связи чаньской практики с философско-психологическим учением буддизма Махаяны. В качестве примера подобного рода вэньда можно привести диалог Линьцзи с его учеником Сань Шэном: «Перед самой кончиной Линьцзи принял позу лотоса и сказал (своим ученикам): «После моей смерти вы не должны разрушать мое Хранилище истинного ока дхармы». Сань Шэн выступил вперед и сказал: «Настоятель! Неужели мы осмелимся разрушить Ваше Хранилище истинного ока дхармы?!» Тогда Линьцзи спросил: «Если в будущем кто-нибудь задаст вам вопрос (о сущности чань-буддизма), что вы ему ответите?» Сань Шэн закричал: «Хэ!!!» «Кто знал, что мое Хранилище истинного ока дхармы будет разрушено этим слепым ослон?!» – воскликнул Линьцзи и умер, продолжая сидеть в медитационной позе» [Риндзай-року, §68]. В этом эпизоде описана ситуация передачи учения Линьцзи его ученику Сань Шэну, ставшему после смерти учителя его преемником и патриархом чань. Восклицание «Хэ!», которым

Сань Шэн ответил на вопрос, широкоупотребительно в чань-буддизме как вариант «живого слова». Однако именно в силу того, что оно довольно часто произносилось в моменты, когда было необходимо выразить сущность чаньского опыта, будучи произнесено в описанной ситуации именно в ответ на вопрос о слове, выражающем сущность чань-буддизма, оно прозвучало бы как тривиальное логическое утверждение, если бы диалог на этом оборвался. Подлинный статус «живого слова» в диалоге это восклицание приобрело благодаря его отрицанию со стороны Линьцзи, результатом чего и явилась передача дхармы Сань Шэну.

Гунъань и вэньда являются формой «живого слова», использовавшейся в чань-буддизме в качестве «искусного средства» (санскр. «упая») для «пробуждения» адептов чань, прекращения «омрачающей» активности их «обыденного» сознания. Источником этой активности, как уже отмечалось, считалось наличие различного рода дихотомических противопоставлений в сознании адепта, проистекающих из веры в наличие индивидуального «Я» и фиксируемых в мышлении и речи. Задачей же чаньской практики было устранение всякого рода двойственности, приведение сознания в состояние «изначальной целостности». В том, что касается речи, проповеди, общий принцип был дан Хуэйнэном в приведенном выше отрывке и сводился в целом к тому, чтобы продемонстрировать относительность, ограниченность всех понятий и, как следствие этого, их отсутствие в качестве абсолютной реальности. Эта относительность и взаимоограниченность и должна была быть понята в результате решения гунъань. Гунъань, эта квинтэссенция и кульминационная точка проповеди, как бы заострял логическую противоречивость высказываний об «истинной реальности», чтобы вызвать у адепта резкий когнитивный диссонанс и оставить ему единственный выход – перейти на принципиально другой уровень отражения, достичь такого состояния сознания, в котором непосредственно видны взаимообусловленность и относительность понятий, отсутствие у них «истинного существования». Неразрешимость внутренней противоречивости гунъань заключена в том, что все вопросы, поднимаемые в них, – это вопросы об «истинной реальности». Они могут быть выражены достаточно прямо: «Что есть Будда», «В чем смысл прихода первого патриарха с Запада», или косвенно. Однако о чем бы ни шла речь в гунъань, разговор всегда идет об

«истинной реальности», именно она является главным «персонажем» всех гунъань. Всякий же вопрос о реальности имманентно противоречив, поскольку по определению она не обладает индивидуальным «Я» и не может быть объектом какого-либо суждения. Для того чтобы яснее понять характер этого противоречия, рассмотрим то, как решалась проблема правомочности вопросов и типов возможных ответов на них в буддийских системах, предшествующих чань.

Вопрос о возможности применения слова в случаях, когда нужно дать ответ на поставленный вопрос, обсуждался еще в «Агамасутре». Детальный разбор возможных категорий ответов приводится в «Абхидхармакоше» Васубандху (19-я книга версии Сюань-цзана). Автор выделяет четыре рода ответов: 1) ответ категоричный, 2) ответ с оговоркой, 3) ответ с предварительным вопросом для того, чтобы точнее выяснить, о чем спрошено и 4) отказ от ответа или молчание, в качестве иллюстрации он приводит такие, ставшие классическими, примеры: 1. Умирают ли все живые существа? Ответ категоричный: да, умирают. 2. Рождаются ли снова все умершие? Ответ с оговоркой: да и нет: тот, кто не отрезал еще свои страсти, рождается, остальные – нет. 3. Силен человек или слаб? Предварительный вопрос: по сравнению с чем? По сравнению с низшими существами он силен, по сравнению с небожителями – слаб. 4. Скандхи (т. е. группы элементов бытия – дхарм) и живое существо одно и то же или нет? Вопрос отклоняется на том основании, что так называемое «живое существо» не обладает реальностью, а потому о нем нельзя сказать ни того, что оно тождественно с чем-либо, ни того, что оно нетождественно. «Возникновение тождества или не-тождества живого существа» с чем-либо имеет столь же мало смысла, как выражение «сын бесплодной женщины» или «белизна черного цвета» [Розенберг, с. 59]. Всего же вопросов, на которые, как утверждал Будда, ответ невозможен, 14, а именно: 1–4. Постоянен ли мир? Или нет? Или то и другое? Или ни то ни другое? 5–8. Ограничен ли мир (во времени)? Или нет? Или то и другое? Или ни то ни другое? 9–12. Существует ли Будда после смерти? Или нет? Или то и другое? Или ни то ни другое? 13–14. Живое существо и скандхи одно и то же? Или нет? Как отмечает О. О. Розенберг (со ссылкой на комментатора «Абхидхармакоши» Фугуана), «на эти вопросы нельзя ответить, потому что «мир», «Будда» и «жизнь», как их понимает спрашивающий, не что иное, как «Я», вы-

раженное косвенно, т. е. под миром спрашивающий понимает внешний мир как нечто независимое в отношении к эмпирическому «Я», в самостоятельной, абсолютной реальности которого он не сомневается. Под «Буддой» спрашивающий понимает «Я» учителя Шакьямуни, т. е. его душу как нечто обособленное от переживаемого учителем мира. Точно так же он и «жизнь» понимает как нечто обособленное, что может быть тождественным с эмпирической личностью» [Там же, с. 59–60]. Поскольку сами буддологи не признавали существования отдельного, независимого «Я», то ставить такого рода вопросы, с их точки зрения, неправомерно.

«Говоря на языке буддийской логики Дигнаги, – пишет О. О. Розенберг, – суждение «мир ограничен» Буддой не может быть выставлено в качестве «тезиса», так как Будда не признает подлежащего этого тезиса, «мир» [Там же, с. 60]. Эти вопросы, следовательно, отклоняются потому, что при той точке зрения, которую развивает буддизм относительно несуществования индивидуального «Я», на них логически невозможно ответить. Чань-буддисты в ситуации, когда ставился подобного рода неправомерный вопрос, допускали как отказ от ответа (в качестве аналога чаще всего упоминается так называемое «Громоподобное Молчание» Вималакирти), так и ответ, но этот ответ должен быть «живым словом». Однако «профаническое» молчание, в основе которого не лежало подлинное переживание отсутствия индивидуального «Я», но одно лишь логическое допущение, противоречащее внутреннему чувству, также порицалось, как и «мертвое» слово, делавшее предметом обсуждения несуществующий в реальности объект. Необходимо было избежать и того, и другого: «Монах спросил Фэнсюэ: «Речь и молчание оба греховны, как мы можем избежать и того и другого?» «А в Цзяннани опять весна, щебет куропатки среди благоухающих цветов», – ответил Фэнсюэ» [Блис, с. 175]. В приведенном выше гунъань сама возможность постановки подобных вопросов учеником свидетельствует об отсутствии у него просветления. Фэнсюэ не пошел по пути философского определения различий между «словом» и «молчанием» и разъяснения методов преодоления этой бинарной оппозиции, но, ответив спонтанно пришедшей на ум стихотворной строкой, показал на практике, как избежать и «молчания», и «слова», так как его ответ не является ответом в обычном понимании этого слова и представляет собой, по мнению чаньских комментато-

ров этого текста, указание на то состояние сознания, в котором снимаются вопросы, порожденные дискурсивным мышлением [Там же, с. 176]. Таким образом, ответ Фэнсюэ может рассматриваться как вариант «живого слова». Тот факт, что и сам гунъань, и ответ, который должен был дать на него ученик в результате работы над ним, рассматривались как варианты «живого слова», определял как требования к работе с гунъань, так и критерии определения «качества» даваемого учеником ответа. Это делало неправомерными какой-либо анализ гунъань посредством дискурсивного мышления и логическое выведение ответа из его словесной формулировки, а потому в качестве единственно адекватного источника понимания гунъань, как уже говорилось выше, рассматривалось интуитивное познание.

Далее, поскольку считалось, что результатом решения гунъань должно было быть достижение нового состояния сознания, лишеного любого рода бинарных оппозиций, а ответ является знаком достижения этого состояния, его непосредственным выражением, то полагалось, что связь ответа с гунъань (так же, как вопроса и ответа внутри гунъань) может быть понята опять-таки только интуитивно. Попытка установить какую-либо логическую, символическую, психологическую и т. п. связь между вопросом и ответом рассматривалась как ошибка. Интерпретация ответа, сколь бы тонкой она ни была, неизбежно погружает его в какой-либо логический контекст, и уже в силу этого является ложной, так как состояние сознания, выражаемое в ответе, по определению выходит за рамки дискурсивного мышления. Негативное отношение к такого рода интерпретациям мы находим в комментарии чаньского наставника Юанью на известный гунъань Дуншаня: «Монах спросил Дуншаня: «Что есть Будда?» Дуншань ответил: «Три цзиня льна» [Там же, с. 133; Записи..., с. 81]. Юанью пишет: «Так много людей неправильно истолковывают этот гунъань... Многие основывают свое истолкование на словах и говорят, что Дуншань находился на складе во время взвешивания льна, когда монах задал ему вопрос, и потому он ответил ему подобным образом. Некоторые говорят, что когда Дуншаня спрашивали о востоке, он говорил о западе. Некоторые говорят, что если вы являетесь Буддой и все-таки идете спрашивать о Будде, то Дуншань дает на это такой косвенный ответ. Находились даже такие смертные, которые утверждали, что три цзиня льна и есть сам Будда. Но все эти интерпрета-

ции неверны» [Записи, с. 82]. Необходимо отметить, что интерпретации ответа Дуншаня, приведенные в комментариях, не могут быть названы ошибочными в смысле их соответствия буддийской доктрине. Более того, процитированный комментарий интересен именно тем, что в нем собраны наиболее часто встречающиеся интерпретации такого рода.

Первая интерпретация (предположение, что Дуншань присутствовал при взвешивании льна в момент, когда ему был задан вопрос) подразумевает, что наставник просто указал на сиюминутное происходящее событие с целью продемонстрировать, что Будда – это переживание мира в каждый единичный момент времени, таким, каков он есть. Возможность подобной интерпретации основана на концепции татхаты, играющей значительную роль в чань-буддизме. Такого рода трактовка приложима к значительному числу гунъянь и часто встречается в весьма авторитетных работах. Второй приведенный в комментариях вариант интерпретации («когда Дуншаня спрашивают о востоке, он говорит о западе») восходит в чаньской традиции к каноническому тексту – сутре Шестого патриарха, в которой мы находим рекомендации относительно ведения чаньского диалога именно подобного рода (см. выше). Сторонники точки зрения, согласно которой ответ Дуншаня был реакцией на непонимание учеником того факта, что он сам и есть Будда, также имеют на нее все основания. Чаньская житийная литература изобилует примерами порой весьма шокирующих ответов на вопросы, порожденные такого рода непониманием, цель которых была лишь в том, чтобы отбить у адептов охоту заниматься умствованием по поводу того, что находится за пределами ума, причем охота «отбивалась» нередко и в буквальном смысле слова, т. е. частенько за наставника давал ответ его посох (вспомним хотя бы побои, которые вынес от своего учителя Линьцзи, пытаясь выяснить, в чем заключается Великий Смысл буддийской дхармы) [Линьцзи, §48]). И, наконец, точка зрения, что три цзиня льна и есть сам Будда, может принадлежать не только излишне доверчивому профану, понявшему ответ буквально – с точки зрения школы хуаянь, являвшейся философским базисом чань-буддизма, весь мир представляет собой «Дхармовое тело Будды», просветленными являются и горы, и реки, т. е. весь окружающий нас мир, а значит, это же можно сказать и о «трех цзинях льна».

Приведенные выше интерпретации были названы Юанью ошибочными, видимо, исключительно потому, что они опосредуют ответ логическими структурами. Эти структуры снимают когнитивный диссонанс, вызванный столь «странным» ответом (или, говоря точнее, делают его менее заметным и напряженным – в большей или меньшей степени, в зависимости от уровня философско-доктринальной подготовки ученика), но не порождают искомого просветленного состояния сознания и более того могут стать препятствием на пути к его достижению, поскольку вызывают соблазн ограничить поиски рамками философских систем.

В вышеприведенном случае указание на необходимость «прямого» непосредственного понимания гуньянь в самом его тексте в явном виде отсутствует. Оно содержится в комментарии Юанью. Интересно поэтому рассмотреть гуньянь, который можно было бы назвать близнецом приведенного выше, в самом тексте которого содержится указание на необходимость непосредственного понимания. В «Умэньгуньянь» он приведен в следующем виде: «Монах спросил Чжао Чжоу: «В чем смысл прихода Первого Патриарха с Запада?» Чжао Чжоу ответил: «Кипарис во дворе» [Блис, с. 133]. Структуры этих гуньянь совершенно совпадают. Вопрос: «В чем смысл прихода Первого Патриарха (т. е. Бодхидхармы) с Запада», т. е. из Индии в Китай, синонимичен вопросу: «В чем смысл буддизма?» или «Что есть Будда?» Ответ также аналогичен «трем фунтам льна» Дуншаня. Умэнь в своем сборнике приводит несколько редуцированный вариант рассказа эпизода. Полный его вариант приводит Р. Блис, текст которого яснее дает понять, что имел в виду Чжао Чжоу: «Монах спросил: «В чем смысл прихода Первого Патриарха с Запада?» Дзесю (Чжао Чжоу. – *Авт.*) ответил: «Кипарис во дворе». Монах сказал: «Не нужно выражать это объективировано!» Дзесю ответил: «Я и не выражаю». Монах сказал: «В чем смысл прихода Первого Патриарха с Запада?» Дзесю ответил: «Кипарис во дворе» [Там же, с. 52].

Ошибкой монаха в данном случае, как мы видим, было рассмотрение ответа наставника в определенном логическом контексте. В основе реплики монаха было предположение, что ответ наставника обусловлен. Своим повторным ответом Чжао Чжоу продемонстрировал, что это не так, что ответ нужно понимать именно «так», как он дается, не привнося каких-либо рассуждений в качестве медиатора,

посредника между его состоянием и ответом. Дело, таким образом, именно в той психологической установке (если так можно выразиться), с какой дается ответ, в том, чтобы ответ представлял собой прямое, непосредственное выражение просветленного сознания и был недвойственен ему. Поэтому невозможно верифицировать его «истинность», исходя из логических критериев, да и логическая структура ответа сама по себе не играет никакой роли. В качестве «истинного» ответа рассматривается только непосредственное выражение просветленного сознания, и любая обусловленность ответа сама по себе делает его ложным. При этом вербально его формулировка в данном случае не имела определяющего значения – «истинный» ответ «просветленного» может быть выражен теми же словами, что и ложный ответ «профана», как в следующем эпизоде: «Фаянь спросил однажды монаха Сюаньцзы, почему тот никогда не задает ему вопросов о чань. Монах ответил, что он уже получил разъяснение от своего прежнего учителя. Фаянь потребовал, чтобы он изложил свое понимание, и монах рассказал, что когда он спросил своего учителя: «Что есть Будда», то получил такой ответ: «Биндин Тунцзы пришел за огнем!» «Хороший ответ, – сказал Фаянь, – но я уверен, что ты его не понял». «Биндин, – объяснил монах, – это бог огня. Искать огня для него то же самое, что для меня искать Будду. Я и так есть Будда и спрашивать не о чем». «Я так и знал, – рассмеялся Фаянь, – ты этого не понял». Монах был так обижен, что ушел из монастыря, но через некоторое время он раскаялся и вернулся, смиренно прося наставлений. «Спрашивай», – сказал Фаянь. «Что есть Будда?» – спросил монах. «Биндин Тунцзы пришел за огнем!» [Watts, 1957, p. 128].

Понимание, как мы видим на этом примере, проявляется не в том, чтобы дать понятийную интерпретацию ответа. В данном случае она, напротив, свидетельствовала о том, что монах не имел интуитивного понимания. Полученное же интуитивное понимание может быть выражено различно – в том числе и теми же самыми словами, что и профаническое. В данном случае Фаянь, по-видимому, именно для того и повторил ответ монаха, чтобы подчеркнуть сущность различия между ответом «просветленного» и «профана».

Таким образом, чаньские гуньянь не были рассчитаны на логический анализ, и их создатели не ставили перед собой задачи передачи информации, что необходимо помнить при исследовании этого спе-

цифического феномена буддийской культуры. Функцией гунъань в большей степени, чем любого другого чаньского текста, было порождение у адепта, завершившего процесс его интуитивного познания, состояния сознания, лишенного мыслительных построений (санскр. «нирвикальпа»). Гунъань выступал прежде всего как метод пере-структурирования психики с целью реализации «конечного» состояния сознания. В качестве гунъань в школе чань предлагались вопросы наставников прошлого вместе с ответами последних, высказывания наставников, эпизоды из их повседневной жизни, цитаты из сутр и т. д. Составление сборников гунъань и попытки их некоторой систематизации начались с середины X в. В процессе собирания «старых случаев», как иногда называли гунъань, часть их подвергали литературной обработке и редактированию. Нередко составители предлагали свои собственные ответы на вопросы, составляли комментарии к гунъань, добавляли стихи, реплики, замечания. Во многих случаях эти добавления становились частью гунъань и через некоторое время рассматривались уже как одно с ними целое и, в свою очередь, подвергались комментированию.

Первое крупное собрание гунъань, в котором отразились перечисленные выше тенденции, было осуществлено Фэняном Шань-цзяо (947–1027), преемником Линьци в VI поколении. В его «Юйлу» (Записях бесед) содержится три собрания гунъань, ставших классическими и служивших в дальнейшем образцом для подражания позднейшим комментаторам. Каждое из них включает по 100 гунъань. Первое содержит гунъань наставников прошлого, со стихотворным комментарием Фэняна к каждому из них, второе – гунъань самого Фэняна, с его собственными ответами, третье – старые гунъань, к которым Фэнян присовокупил свои собственные ответы. Однако значительно большая известность (чему, по-видимому, немало способствовали не только психотехнические, но и высокие художественные достоинства этого текста) выпала на долю собрания гунъань, составленного наставником школы юн-мэнь, выдающимся поэтом Сюэтоу Чжунсяном (980–1052). Это собрание, состоявшее из 100 гунъань (принадлежащих по преимуществу наставникам школы юнмэнь) со стихотворным комментарием Сюэтоу, первоначально входило в его «Записи бесед».

Судьба этого собрания гунъань в значительной степени отразила тенденции развития метода гунъань как метода достижения просветления. Спустя столетие после его составления к этой работе обратился известный наставник школы Линьцзи – Юаньфу (1063–1135), использовавший это собрание для занятий со своими учениками, в процессе которых он дал собственный комментарий не только на сами гунъань, но и на стихотворный комментарий Сюэтоу, предварив почти все гунъань введением, а также дополнив гунъань и каждый комментарий Сюэтоу своими репликами. Записи лекций Юаньфу составили сборник, получивший название «Биянь-лу» (Записи у голубых скал). Комментарии Юаньфу в целом были близки к стилю комментирования, принятому в буддийской историографической традиции. Во многих комментариях Юаньфу приводил сведения о персонажах, упоминавшихся в гунъань, описывал ситуацию, в которой произошел вэньда, обильно цитируя при этом источники (в основном, юйлу), из которых были взяты гунъань, предпринимал попытки разъяснения смысла гунъань. В значительно большей степени, чем подкомментарии к гунъань и стихотворные комментарии Сюэтоу, нетрадиционный характер носили реплики Юаньфу, которыми испещрены тексты гунъань, и стихотворные комментарии к ним. Эти реплики как бы заостряли парадоксальный характер гунъань и являлись своеобразным противовесом рациональному комментированию. «Биянь-лу» имело большой успех у современников. Это объяснялось не только несомненными литературными достоинствами этого сборника, но также и интересом, который вызвал этот памятник у тех адептов чань, которые подходили к гунъань интеллектуалистически. Нужно отметить, что интеллектуалистические тенденции в интерпретации гунъань во времена Юаньфу были уже широко распространены. В этот период в значительном числе писались теоретические исследования гунъань, «правильные» ответы на них в большом количестве записывались и заучивались наизусть добросовестными учениками с тем, чтобы не быть застигнутым врасплох в случае, если учитель потребует дать ответ на гунъань.

Все это находилось в резком противоречии с исходными установками чань-буддизма, с пониманием крупными чаньскими наставниками функции гунъань как метода религиозной практики. Поскольку гунъань рассматривались в качестве средства достижения индиви-

дом принципиально нового, просветленного состояния сознания, что должно быть осуществлено в процессе непосредственного интуитивного понимания гунъань, то с точки зрения чань-буддизма совершенно неправомерно говорить о наличии «правильного» или «неправильного» ответа на гунъань без учета уровня понимания давшего этот ответ ученика. Что же касается разъясняющего комментирования гунъань, то придание ему самостоятельной ценности противоречит требованию непосредственного «прямого» понимания смысла гунъань. Чаньские наставники постоянно предостерегали против увлечения изучением комментариев, поскольку это может помешать непосредственному интуитивному созерцанию гунъань, которое, по их представлениям, является единственно верным путем его решения. Против интеллектуалистических тенденций резко выступал и сам Юаньу. Он считал (как и многие его современники и предшественники), что достаточно интуитивно понять смысл единственного гунъань, чтобы достичь просветления: «Если вы правильно поняли единственный коан (т. е. гунъань. – *Авт.*), – утверждал он, – вы можете ясно понять учения древних так же хорошо, как и учения современников» [Miura, 1965, p. 13]. Тем не менее разъясняющие комментарии к гунъань в его работе – «Биянь-лу» – сами давали эпигонам материал для интеллектуалистических спекуляций.

Об их размахе и о том, какую опасность для чань видели в них наставники этой школы, красноречиво говорит тот факт, что Дахуэй Цзункао (1089–1163), один из последователей Юаньу и решительный противник эстетического и интеллектуалистического подхода к гунъань, в своем стремлении противостоять этим тенденциям предпринял попытку уничтожить работу своего учителя «Биянь-лу», поскольку считал, что ее распространение может усилить эти тенденции и отрицательно сказаться на практике гунъань, уводя людей от поисков просветления [Записи..., с. XXII]. Около 1140 г. Дахуэй сжег оригинал, опубликованный Юаньу в 1128 г. Его переиздание было осуществлено лишь в 1300 г. и было основано на сохранившихся рукописных списках с издания 1128 г. и двух последующих версий [Там же, с. VII–VIII]. «Биянь-лу» была популярна среди чань-буддистов также и в качестве образца при составлении новых сборников гунъань. Впоследствии по крайней мере четыре книги по той же самой модели, что «Биянь-лу», были составлены наставниками школы Цаодун после

Юанью. Заметим, что активность наставников школы цаодун, традиционно отдававшей предпочтение цзо-чань (медитации) как методу практики, в составлении сборников гунъань, говорит о большой популярности метода гунъань и его широком признании не только в секте линьци, которой он обязан своим возникновением, но и школе чань в целом.

Необходимо, однако, признать, что хотя «Биянь-лу» пользовался широкой популярностью и даже его структура приобретала нормативный, так сказать, характер, у Дахуэя и его сторонников имелись основания быть недовольными характером комментариев Юанью к гунъань (или, точнее, теми возможностями, которые эти комментарии давали для профанического их использования), поскольку они, при всей их глубине и тонкости, оставляли (в силу своего по преимуществу разъяснительно-толковательного характера) большой простор для философско-метафизических и эстетических спекуляций.

Значительно более последовательными, чем авторы «Биянь-лу», в создании системы гунъань и составлении их сборника, который соответствовал бы своему назначению как средства формирования «чаньской» личности, был Умэнь (1183–1260), автор «Умэньгуань» (Застава без ворот) [Хуэйкуай]. Этот относительно небольшой сборник, содержащий 48 гунъань со стихотворным и поэтическим комментарием Умэня к каждому из них, был опубликован в 1229 г. и сразу же стал весьма популярен. Эпизоды, описанные в этом сборнике, обработаны, отредактированы и прокомментированы Умэнем в весьма своеобразном стиле. Хотя многие из гунъань и были заимствованы из издававшихся ранее сборников, в том числе и из «Биянь-лу» (из гунъань, содержащихся в «Биянь-лу», одиннадцать мы находим в «Умэньгуань»), редакция гунъань и комментарии, которые дал к ним Умэнь (учтя, видимо, негативный эффект, вызванный комментариями Юанью), имели существенные отличия.

Его комментарии можно считать образцом именно чаньского комментирования. Они в значительно большей степени соответствуют принципам чаньского отношения к языку как средству коммуникации, изложенным шестым патриархом чань Хуэйнэном в «Сутре по-моста», где он предлагал своим ученикам в диалоге отвечать на вопросы антонимами, создавая пары оппозиций с тем, чтобы собесед-

ник, осознав соотнесенность и взаимозависимость противоположностей, понял их относительный характер [Hui Neng, 1966, p. 118–122].

В соответствии с этими принципами комментарии Умэня не разъясняют трудные для понимания моменты, но, напротив, заостряют эти трудности, подчеркивают логическую противоречивость гунъань и не только не дают твердого основания для их логического понимания адептом, но, напротив, направлены на то, чтобы выбить всякую опору у него «из-под ног». В сущности, они являются продолжением гунъань, составляющим с ним единое функциональное целое. При этом некоторые комментарии воспроизводят логические противоречия, которые содержатся в гунъань, как бы заостряя их, делая их более очевидными. Другие, напротив, вступают в противоречие с самим гунъань. Однако даже в том случае, когда смысл комментариев прямо противоположен тому, что утверждается в комментируемых ими гунъань, или даже содержат негативные высказывания в их адрес, это противоречие функционирует в рамках определенной целостной структуры и служит для того, чтобы дополнить гунъань не в информационном, а в функциональном плане. Как отмечает Р. Блис, «своим критическим отношением к эпизодам, которые были выбраны им же самим, он (т. е. Умэнь. – *Авт.*) поощряет к разрушению силы наших собственных идей и образов и в то же время достигает такой целостности, которой лишены Хекиганроку и Шойороку» [Blyth, 1966, p. 5], т. е. сборники гунъань, составленные в Китае до «Умэнь-гуань».

Это критическое отношение может быть направлено на теоретические положения, являющиеся предметом обсуждения в гунъань, как, например, в следующем случае (гунъань 39): «Ветер развеивал монастырский флаг, два монаха спорили об этом. Один говорил, что флаг движется, а другой, что ветер движется. Они ходили взад и вперед и не могли прийти к согласию. Патриарх сказал: «Ветер не движется, и флаг не движется. Это ваше сознание движется». Монахи были подвергнуты в благоговейный трепет» [Мумонкан, §39]. Умэнь дает следующий прозаический комментарий: «Ветер не движется, флаг не движется, и сознание не движется. Как можно понять патриарха? Если вы полностью ухватили смысл, вы должны видеть, как два монаха, покупая железо, получили золото. Патриарх не сдержал своего сострадания, и получилась эта постыдная сцена» [Там же]. Здесь

утверждается, что сознание не движется, вопреки утверждению Патриарха в гунъань, т. е. отрицается движение вообще. А в стихотворном комментарии к тому же гунъань первая строка утверждает диаметрально противоположное тому, что говорится в прозаическом комментарии: «Ветер движется, флаг движется, сознание движется...» [Там же].

Критическое отношение в сборнике можно встретить по отношению и к гунъань, и к наставникам, являющимся в них центральной фигурой, и к уровню понимания ученика, возникшего в результате вэньда. Подобного рода высказывания не являются выражением негативного отношения к предмету высказывания. Они должны быть поняты в контексте всего отрывка текста (гунъань с комментариями или даже всего текста сборника гунъань) как элемента единой функциональной системы духовной практики. Поскольку основной функцией гунъань является порождение принципиально нового, просветленного состояния сознания, и гунъань рассматривался как вариант «живого слова», по терминологии чань (т. е. слова, отражающего «истинную реальность», в которой сняты субъектно-объектные оппозиции, в отличие от «мертвого слова», функционирующего на уровне «обыденного» сознания), то и результат его решения также должен быть выражен «живым словом», которое должно было продемонстрировать достижение адептом этого нового состояния сознания. Что же касается критических моментов в комментариях гунъань, то они, очевидно, высказаны в адрес гунъань как «мертвого слова», т. е. некоторого текста, имеющего определенную логическую структуру и предполагающую логический анализ, а также в адрес возможного ложного решения гунъань в результате логических операций. Эти комментарии призваны путем отрицания гунъань и вероятного ответа на него «мертвым словом» дать ему статус «живого слова» в духе наставлений Хуэйцзэна и в соответствии с той общей структурой чаньской «проповеди», о которой говорилось выше.

В том случае, если адепт «решил» гунъань и породил «живое слово», подобного рода комментарии не вызовут у него когнитивного диссонанса и лишь подтвердят статус «живого слова» высказанного им ответа. Если же ученику не удалось справиться с задачей и его ответ не выходит за рамки логических схем, то комментарий, посредством отрицания этих схем, создаст стимул для работы над гунъань,

дополняя его тем самым функционально. Подобный метод Умэнь применяет в различных вариантах. Например, в некоторых случаях он демонстрирует невозможность логического понимания гунъань или словесной интерпретации отказом от комментирования вообще: «Монах спросил Чжао Чжоу: «В чем смысл прихода Первого Патриарха с Запада?» [Чжао] Чжоу ответил: «Кипарис во дворе». Комментарии Умэня: «Если вы ясно и прочно ухватили суть ответа Чжао Чжоу, то для вас не было Будды Шакьямуни ранее и не будет Будды Майтреи позднее» [Мумонкан, §21] (т. е. вы именно в этот момент достигли просветления).

Принцип построения текста, согласно которому через «соотношение понятий можно проследить их взаимообусловленность и относительность», прослеживается как в структуре гунъань, так и в структуре блока «гунъань + прозаический комментарий + стихотворный комментарий». Этому же принципу подчинена и структура текста «Умэньгуань» в целом. Гунъань, подобранные в сборнике, зачастую дают совершенно разноречивые оценки одних и тех же положений буддийской догматики, часто содержат противоречивые философские утверждения, причем подобное «столкновение» различных взглядов носит демонстративный характер. Так, под № 30 Умэнь приводит следующий гунъань: «Дамэй спросил: «Что есть Будда?» Мацзу ответил: «Сознание есть Будда» [Мумонкан, §30]. Через два эпизода, под № 33, Умэнь помещает гунъань, в котором приводится диалог того же самого наставника, который в ответ на тот же самый вопрос дает противоположный ответ: «Монах спросил Мацзу: «Что есть Будда?» Мацзу ответил: «Нет сознания, нет Будды» [Там же, §33].

Необходимо, наконец, отметить, что и сам «Умэньгуань» в целом как бы «отрицается» в качестве пособия ученикам, практикующим чань, в предисловиях, написанных к нему Умэнем и Шуанем, а также в послесловии Умэня к приложениям, которые печатаются обычно вместе с текстом «Умэньгуань». Шуань в своем предисловии, хотя и называют его «хвалебным», пишет: «Нет врат» можно объяснить: человек достиг Совершенной Великой стадии. «Есть врата» означает, что нельзя опираться ни на каких наставников» [Хуэйкуай, §1], т. е. оказывается, что в обоих случаях нет никакой необходимости в сборнике гунъань этих наставников. Далее, характеризуя «Умэньгуань», он говорит, что изучение этой работы «подобно выжиманию соков из

пересохшей бамбуковой палки для изготовления детских книг» [Там же]. В «Заключении» Умэня следующее замечание перекликается с высказыванием Шуаня: «Если вы прошли вратами, Умэнь бесполезен для вас; если вы не прошли их, то вы только обманываете самого себя [занимаясь гунъань]» [Там же, §48]. На сборник гунъань (и на занятия гунъань по этому сборнику соответственно) переносится, как мы видим, подход к буддийской практике вообще, отрицающий какую-либо «особую» практику, т. е. практику с мыслью о практике, и призывающий к деянию через недеяние, практике через не-практику.

В сборнике присутствуют гунъань не только с «критической» направленностью. В комментарии к эпизоду № 1 дается подробное наставление по поводу работы с гунъань, а в комментарии к эпизоду № 28 излагается история обращения в буддизм ставшего впоследствии известным наставника. Однако, если в «Биянь-лу» подобного типа комментарии можно встретить довольно часто, то в «Умэньгуань» эти два комментария – единственные в своем роде, включенные как бы специально для того, чтобы не допустить тенденциозности в подборке комментариев, подчеркнуть, в соответствии с общим духом работы, отсутствие какой-либо схемы в расположении материала.

Таким образом, работа составлена так, чтобы не дать возможности читающему ее и практикующему в соответствии с ней адепту выработать какое-либо логическое суждение по поводу каких бы то ни было вопросов, не дать ему возможности, выражаясь языком буддийских текстов, «опереться» на какие-либо слова, «пребывать» в них. Любое суждение (высказывание, понятие) последовательно подвергается отрицанию в том или ином виде с очевидным стремлением не допустить выработки точки зрения, дающей возможность дискурсивного анализа текста, причем этот подход, как видно из сказанного выше, присутствует на различных уровнях членения текста.

Практика применения метода гунъань в первые века его развития в Китае была весьма произвольна. Выбор первоначального гунъань, порядок перехода от одного гунъань к другому, продолжительность работы ученика над каждым гунъань, порядок проверки учителем эффективности этой работы значительно варьировались в зависимости от наставника. И хотя уже в Китае, как мы видели, имелась тенденция к систематизации гунъань, свое развитие она получила в Японии. Наибольшую известность получила система применения гунъань как метода практики, разработанная Хакуином.

Хакуин классифицировал гунъань в пять групп, по числу выделяемых в его школе состояний сознания. Эти состояния сознания образовывали иерархическую систему. Ученик, находящийся в обычном состоянии сознания, работал над гунъань первой группы, предназначенной для его перевода на первую ступень. На ней ему предлагалось для решения гунъань второй группы и т. д. пока он не достигал высшего, пятого состояния, которое считалось «окончательным и полным просветлением», на чем тренинг заканчивался. Именно эта сравнительно поздняя форма гунъань благодаря работам Д. Т. Судзуки и его последователей получила широкое распространение на Западе.

Гунъань как метод чаньской практики имел в чань-буддизме чрезвычайно широкую популярность. Этот факт, а также экзотическая парадоксальность чаньского языка, проявленная в них наиболее ярко, сразу же, как только чань-буддизм стал объектом исследований западных буддологов, привлекали к ним, как и вообще к «языку чань», особый интерес исследователей.

Во многих работах, посвященных исследованию языка чань (дзэн)-буддизма, проводятся аналогии между функциями языка в чань и некоторых феноменах западной культуры. Так, например, Цуг считает, что гунъань близки генетически и функционально к загадкам, встречающимся в кельтском фольклоре [Zug, 1967]. Опираясь на исследование кельтских загадок, проведенное Рисами [Rees, 1961], он полагает, что решение и тех и других достигается, если отбрасываются принятые категории мысли, что и приводит к целостному взгляду на мир. Другой исследователь, Беркман, проводит аналогию между парадоксами чань и методами демонстрации принципов семантики. Он подчеркивает, что в обоих случаях задачей является «вступить в контакт с невербальными уровнями опыта» [Berkman, 1972, p. 127], показать, по его выражению, что «символ – это не реальность, карта – не территория» [Там же, с. 129]. Подобного рода интерпретации гунъань нам представляются неправомерными. Задачей гунъань являлось, как видно из вышеизложенного, не отход от привычных стереотипов мысли в пользу необычных, свежих ходов мышления, как полагает Цуг, и даже не переход на невербальный уровень отражения реальности, а выход за рамки всяких оппозиций, как тех, что присущи любой мысли, так и тех, что содержатся в образе. Оба эти вида отражения действительности противопоставляются в чань-буддизме интуитив-

ному озарению как единственному средству познания истинной реальности.

В понимании того, что есть текст, какова его функция в процессе познания и духовного совершенствования человека, чань-буддизм творчески развил наследие буддизма индийского, и его герменевтические подходы оказали огромное влияние не только на религиозную, но и литературную и художественную культуру Дальнего Востока.

3.3. Влияние традиций буддийской экзегетики и герменевтики на литературу и художественную культуру Дальнего Востока

Одним из факторов, способствовавших быстрому проникновению и распространению буддизма на восток от Индии, явилась его «текстовая совместимость» с культурными традициями Китая, Кореи и Японии. Располагая ко времени своего проникновения в Китай обширным каноном, буддисты встретились в Поднебесной с настоящим культом книжности и подготовленностью высокообразованной элиты к восприятию сложных философских идей. Значительно облегчило быструю адаптацию буддизма в Китае также и то, что многие буддийские идеи оказались созвучными автохтонной китайской философской традиции (прежде всего даосской), и они могли быть изложены достаточно близкими китайскими терминами. Особенно значительную роль в распространении буддизма на начальном этапе его продвижения в Китай сыграла переводческая школа Кумарадживы, который систематизировал принципы перевода буддийских текстов на китайский язык и разработал основы собственно китайской буддийской терминологии. Из всех буддийских китайских школ, Чань, пожалуй, оказал наибольшее влияние на китайскую литературу и художественную культуру, заложив основу своеобразной эстетической концепции, в фундаменте которой лежали идеи Праджняпарамиты и Мадхьямики.

Проникновение этих идей в китайскую поэзию началось почти одновременно с распространением учения Мадхьямики в Китай. Их можно встретить в творчестве Кумарадживы:

Первый образ – образ пустоты,

Пустота... Она настойчиво ждет этого образа.

Заимствуешь слова, чтобы обрести разумение ее –

*Разумения окончательного неоткуда обрести.
Только в ней можешь избавиться от вечных сетей,
Поселиться бы в ней – но нет там места, чтобы поселиться.
Если можешь озариться ее светом –
Перестанешь приходить в этот мир и уходить из него.*
(Перевод Б. Б. Вахтина) [Вахтин, 1982, с. 115].

Образ *пустоты*, наверное, самый распространенный и излюбленный китайской буддийской поэзией, особенно чаньской. Если не прямо, то в подтексте он присутствует почти в каждом стихотворении такого известного чаньского поэта-отшельника, как Ханьшань:

*Люди нашего времени ищут дорогу в облаках,
Но дорога в облаках скрыта мраком, на ней нет следов...
Горы высоки, все больше круч и пропастей.
Речные долины широки, все меньше солнечных бликов на воде...
Зелено-синие утесы и впереди, и позади,
Белые облака и на западе, и на востоке...
Ты хочешь узнать, где дорога в облаках?
Дорога в облаках лежит в полной пустоте...*
(Перевод Б. Б. Вахтина) [Вахтин, 1984, С. 160].

Другое стихотворение Ханьшаня, в котором *Пустота* отождествляется с *Изначальным Небытием* («О, радость! Тело в первозданном хаосе!» [Там же, с. 159]), вдохновило чаньца Ван Фаньчжи на такие строки:

*В те прошлые времена, когда я еще не родился,
Было безмолвно, и нечего было еще познать...
Господин Небо насильно родило меня,
Родило меня – что же теперь поделаешь?
Нет одежды – и мне из-за этого холодно,
Нет еды – и мне голодно из-за этого...
О, господин Небо, возврати меня!
Возврати меня в те времена, когда я еще не родился!*
(Перевод Б. Б. Вахтина) [Там же].

Образ *пустоты* совмещается здесь как с древним китайским образом *первоначального хаоса*, так и с буддийским понятием так называемого *промежуточного бытия (антара-бхава)* – состояния, следующего после смерти и предшествующего новому рождению. Такое

представление о *пустоте* очень близко тому, которое описывается в *баоцзюанях* (в частности, в «Баоцзюань о Пу-мине»).

У Ханьшаня встречаются еще такие строки, сразу заставляющие вспомнить об образах баоцзюань и прямо указывающие на принадлежность к традиции Праджняпарамиты:

Если сможешь повстречать мои стихи –

Вот уж воистину словно бы встретишь матушку Жулая!

(Перевод Б. Б. Вахтина) [Вахтин, 1982, с. 118].

Образ «матушки Жулая», т. е. «матери Татхагаты», – это образ *Праджняпарамиты*, в то же время это типично «китайский» народный образ. Праджняпарамита в китайской народной традиции (к которой очень был близок Чань) – это источник не только сакрального знания, мудрости, но и жизни как таковой.

Разумеется образ *пустоты* – это не только праджняпарамитский образ, и даже не только буддийский. Как отмечает Б. Б. Вахтин, «понятия «пустоты» и «очищенности» присущи не только буддизму, но и даосизму» [Там же, с. 108]. Тем не менее контекст чаще всего позволяет определить не только «конфессиональную принадлежность» образа, но и точно указать канонический источник, послуживший его первоосновой. В качестве примера «инкорпорированности» буддийских идей и представлений в классическое китайское стихотворение Б. Б. Вахтин цитирует стихотворение Ван Вэя (699–750) «Поднимаясь в монастырь Бянь цзюе сы»:

Тропинка среди бамбуков ведет к изначальной земле,

Горный пик лотосом висит над спасительным градом.

Перед окнами простираются Три Чу,

За лесом текут по равнине Девять рек.

На молодой траве сидят скрестив ноги,

Под высокой сосной звучит чтение буддийского канона.

Обитель пустоты... за облаками завета...

Созерцание мира, приобретение свободы от рождений...

[Там же].

Б. Б. Вахтин переводит *сян фань шэн* как «звучит чтение буддийского канона» и при этом замечает, что «у Ван Вэя сказано менее определенно: «раздаются буддийские (санскритские) звуки» [Там же, с. 109]. Но, в действительности, у Ван Вэя сказано как раз очень оп-

ределенно. Ко времени жизни Ван Вэя буддийский канон был, в основном, переведен на китайский язык. Не переводились, оставляли в оригинале не только *мантры*. Таким образом, «санскритские (*фань*)» звуки – это *мантры*. Выражение «за облаками завета» в переводе Б. Б. Вахтина символизирует, по его мнению, «буддизм как оплодотворяющее облако». Образ облака, тучи в качестве метафоры оплодотворяющего начала, действительно, очень распространен в китайской литературе. Но, в данном случае, *фа юнь* (санскр. *дхармамегха*) означает десятую (высшую) ступень (санскр. *бхуми*) совершенствования бодхисаттвы, на которой практикуют *джняна-парамиту* (парамиту высшего знания или высшей мудрости). Можно указать название *мантры* или *дхарани*, упоминаемого в стихотворении, соответствующее этой ступени – *по цзинь ган шань* («ваджное, сокрушающее твердые горы»). Можно определить *самадхи*, которое здесь описывается – *юн цзинь сань мо ди* («с храбростью продвигающееся вперед») И, наконец, с известной долей уверенности можно утверждать, что сутра, которую читают, – это «Цзинь гуан мин цзин» (Суварна-прабхасоттама-сутра). Поэтому вторую часть стихотворения Ван Вэя точнее было бы перевести так:

Сижу на молодой траве, погрузившись в самадхи,

Звуки мантры звучат под высокой сосной.

Покидая «десятую ступень», обретаю Пустоту.

Созерцая мир (сансару), освобождаюсь от рождений (у шэн).

По существу, в стихотворении описывается не мимолетное настроение поэта, вызванное случайными ассоциациями, а совершенно определенное душевное состояние практикующегося в *Дхарме*, достигаемое напряженными усилиями. С этим связан и сам образ «подъема» (*дэн*), содержащийся в названии стихотворения, отражающий не просто «перемещение в пространстве праздного гуляки», а духовную направленность совершенствования. В данном случае (и в отношении творчества других китайских буддийских поэтов) можно сказать, перефразируя Б. Б. Вахтина, что не «буддийские идеи и представления полностью инкорпорированы в классическое стихотворение», а, напротив, «композиция, строй и поэтические особенности» китайской классической поэзии «инкорпорированы» в буддийский текст.

В стихах буддийских поэтов реализовывалось состояние их сознания, по ним можно было судить о степени его «очищенности» и

«просветленности». Эта традиция шла еще из Индии и особенное распространение получила именно в чаньских монастырях. Широко известна история с написанием своих *gath* Шюньсю и Хуэйньэном, по которым их наставник Хунжэнь должен был определить – кто станет его преемником. Впоследствии в этих *gath*х стали видеть выражение сути философского направления северной и южной ветвей китайского Чань.

Праджняпарамита является ключом ко всему учению Догэна (1200–1253), основателя такого направления в японском дзэн-буддизме, как «Сото». В трактате «Эйхэйко року» он так описывает свое Просветление: «Я осознал только, что мои глаза горизонтальны, а нос вертикален, и что я не был обманут другими. Я вернулся из Китая с пустыми руками. Нет никаких тайн в буддизме. Время протекает в соответствии со своей природой, солнце встает на востоке, луна садится на западе» [Nukariya, 1973, p. 197]. Другими словами, Догэн говорит здесь о видении вещей в их «Таковости» («глаза горизонтальны, нос вертикален», «солнце – на востоке, луна – на западе») и переживании их «пустотности» («вернулся с пустыми руками»). Для Догэна практикуемые в Дзэн «уташение думания («мунэн») и действий» – ничего более чем обычные формы поведения и активности, «отказ от слов и знаков» – не что иное, как употребление обычных слов и фраз [Shibayama, 1974, p. 150].

«Праджняпарамитское» мировоззрение Догэна органично облекается у него в поэтические образы:

*Цвет горы и звук ручья,
Как они есть – Будды Шакьямуни
облик и голос.*

[Там же, с. 137].

Нельзя не вспомнить и его, ставший хрестоматийным, «Изначальный образ»:

*Цветы – весной,
Кукушка – летом,
Осенью – луна,
Холодный чистый снег –
Зимой.*

В этих максимально простых, безыскусных строчках Догэна, находящихся за пределами всякой попытки их комментирования, про-

явлена реализованная «Таковость». Время «течет» сквозь них совершенно естественно, не задерживаемое никакими «запрудами» субъективной ментальности.

Праздн्याпарамита, в тех или иных своих проявлениях, буквально «пронизывает» всю японскую литературу. Прежде всего следует сказать об образах «ладьи», «челна», «места», «другого берега», «переправы» – непосредственно связанных со значением слова «парамита» («переправа к другому берегу»). Эти образы в сознании японцев могли ассоциироваться не только с определенными текстами, но и с праздником «Другого берега» (яп. «хиганэ»), который отмечался во вторую восьмую луну, т. е. тогда же, когда проводились публичные чтения праздн्याпарамитских сутр.

Примеры использования слов, обозначающих «переправу» именно в специфически буддийском, праздн्याпарамитском значении, встречаются уже в «Манёсю»:

Этот бренный мир!

С чем сравнить могу тебя?

Рано на заре

Так от берега ладья

Отплывает без следа... (Перевод Т. Соколовой-Делюсиной)

[Мурасаки, приложение, 1993, с. 176].

Эта танка Сами Мандзэя цитируется и в романе «Гэндзи-монокатари», целый ряд глав которого носит в своих названиях те же образы: «Девы у моста» (Хасихимэ), «Ладья в волнах» (Укинфунэ), и, в особенности, заключительная – «Плавучий мост сновидений» (Юми-но Укихаси). Название последней главы, во многом раскрывающей основную идею произведения, также восходит к стихотворению:

Переходя через плавучий мост,

Что соединяет берега Юмэ,

Я вижу,

Что и сам этот печальный мир

Подобен плавучему мосту грез...

(Перевод И. А. Борониной) [Боронина, 1981, с. 142].

Но и содержащийся в этом пятистишье образ «сна» («юмэ») также пришел из праздн्याпарамитской сутры. Наряду с такими распро-

страненными метафорами, как «роса» («*цую*») и «пена» («*ава*»), он входит в «*гатху* шести уподоблений» из «Конго ханья кё».

Разумеется, сравнение жизни со сном или «наваждением» часто встречается во многих буддийских (и не только буддийских) текстах, но когда приводятся несколько «уподоблений» именно в том порядке, в каком они расположены в гатхе «Ваджраччхедики», то источник цитирования не вызывает сомнений. Приведем несколько примеров из весьма отдаленных друг от друга по времени создания произведений японской литературы. «Здесь все не прочно, все быстротечно, как утренняя роса, как блеск молнии», – говорит Преподобный Танго в «Хэйкэ моногатари» [Повесть о доме Тайра, 1982, с. 554]. Ихара Сайкаку замечает в одной из своих новелл: «А ведь жизнь бренна, жизнь – сон, жизнь – лишь видение нашего мира» [Сайкаку, 1959, с. 81].

Нередко «образ-уподобление» использовался в прямом соответствии с комментаторской традицией, а не просто как метафора «бренности бытия». Можно предположить, что образ «тающего облака» («*усугумо*») из одноименной главы «Гэндзи-моногатари» не только передает чувство скорби, охватившее Гэндзи после смерти его тайной возлюбленной Фудзицубо, но и предвещает грядущее воздаяние за последствия его юношеской греховной страсти. Образ «неопределенного будущего», нависшего над головой в виде облака, явно присутствует в следующих строках из главы «Ладья в волнах» (Укифунэ):

– Куда мне бежать,
Чтоб из мира исчезнуть навеки?
Белые тучи
Нависли над горной вершиной
И темнеет в глазах от слез. (Перевод Т. Соколовой-Делюсиной)
[Мурасаки, 1992–93, кн. 2, ч. 4, с. 172].

Здесь цитируются следующие строки стихотворения из «Сюива-касю»:

Куда я попал –
Не знаю. Зыбка и изменчива
Пелена белых туч.
Скрывают от взора вершины,
Не вижу я ни одной. (Перевод Т. Соколовой-Делюсиной)
[Там же, приложение, с. 187].

Другой «образ-уподобление» из *гатхи* – «блеск молнии». Необходимо иметь в виду: хотя в разных произведениях он «озаряет» различные вещи, в действительности всегда подразумевается только одно «сознание настоящего момента». Басё (1644–1694):

Молния в тьме ночной

Озера гладь водяная

Искрами вспыхнула вдруг.

(Перевод В. Марковой) [Японские трехстишья, 1983, с. 156].

Спокойная водная поверхность – традиционный в буддизме образ чистого, незамутненного никакими аффектами сознания, в котором все явления отражаются без искажений, *«так, как они есть»*. Читая хайку Кикаку, вспоминаешь Догэна:

Быстрая молния!

Сегодня сверкнет на востоке,

Завтра на западе...

[Там же, с. 217].

Вот хайку с тем же образом другого ученика Басё – Ямамото Ка-кэя (1648–1716):

Молнии беглый свет!

Будды лицо озарилось

В темной дали полей.

[Там же, с. 241].

Часто встречающийся образ – «колосья», «травинки», «былинки», озаренные молнией. «Былинки» – это метафора «всех дхарм» (*«сёхо»*). У Догэна в «Мака ханья харамицу» говорится о «пустоте сотни былинки», т. е. «о пустоте ста дхарм» [Cleary, 1986, р. 23]. Поэтическое изображение озаренных молнией колосьев в поле в то же время обозначает и вполне конкретную психотехническую практику – сосредоточение на *дхармах настоящего момента*. Приняв все это во внимание, можно лучше понять смысл следующего трехстишья Басё с предшествующим предисловием: «Глядя, как пляшет актер, вспоминаю картину, на которой нарисован танцующий скелет».

Молнии блеск!

Как будто вдруг на его лице

Колыхнулся ковыль.

[Японские трехстишья, 1983, с. 162].

Басё имеет здесь в виду изображение Читипати (досл. «хозяин души», или может быть даже точнее – «хозяин понимания»), которое могло находиться в одном из храмов Сингон.

Скелет (вообще кости) символизирует в Сингон истинную суть, несокрушимую твердость, неизменность и неуничтожимость так же, как и *ваджра*. В Махабхарате *ваджра* – оружие Индры, была сделана для него из костей *риши* Дадхичи, который для этой цели силой йоги уничтожил свое тело, оставив лишь кости. Другими словами, силой йогической практики он явил свою истинную, неизменную (*ваджр-ную*) суть, отбросив все иллюзорное и преходящее. *Ваджра* ассоциируется не только с твердостью алмаза, но и со всесокрушающим грозовым ударом, молнией. Предполагается, что первоначально Дадхичи (Дадхьянч) олицетворял молнию [Мифы..., 1980, т. 1, с. 347].

Вот еще одно стихотворение Басё, вдохновленное искусством Но:

*Актер танцует в саду,
Сквозь прорези в маске
Глаза актера смотрят туда,
Где лотос благоухает.*

[Японские трехстишья, 1983, с. 161].

Можно подумать, что актер, действительно, видит с помоста какое-то место в саду, где растут лотосы, если не знать, что сквозь прорези маски Но на самом деле мало что можно увидеть. Актеры Но играют практически «вслепую». Следовательно, глаза актера Басё смотрят в *Пустоту* и там находят благоухающий лотос. «В умении схватить миг, в который бытие соприкасается с Небытием, – тайная сила Басё», – пишет Т. П. Григорьева [Григорьева, 1979, с. 208].

Пустота, центральная праджняпарамитская категория, лежит в основе всей эстетической концепции театра Но. Дзэами, ведущий ее разработчик и теоретик, пишет в своих трактатах о том, что все вещи рождаются из *Пустоты*, и художнику необходимо научиться следовать по *Пути Пустоты* [Носэ, 1958–60, т. 1, с. 536].

Эстетика *Пустоты* вызвала к жизни целый ряд технических приемов, основанных на использовании намека, недосказанности, пауз, в которых эмоции и мысли автора как бы отступают на второй план, оставляя место для эмоций и мыслей читателя, слушателя, зрителя. Такие приемы, направленные на пробуждение эмоционального

отклика («ёдзё») через паузы («ма») сыграли определяющую роль в становлении всего японского исполнительского искусства.

Истоки этой эстетики можно обнаружить в древней японской поэзии, где широко использовались паузы «кугири» для достижения «ёдзё». Замечательное философское обоснование этому приему, опирающееся на учение Праджняпарамиты, можно найти в словах Сайгё, которые цитирует Ясунари Кавабата в своем эссе «Красотой Японии рожденный». Сайгё говорит о том, что за образами, которые он использует в своих стихах (цветы, кукушка, луна, снег), – стоит *Пустота*. Подобно пустому небу, окрашиваемому радугой, наше сознание пусто, и разные вещи принимают различный цвет, не оставляя в нем следа. Только стихи, содержащие в себе изначальную *Пустоту*, по мысли Сайгё и воплощают истину Будды [Григорьева, 1979, с. 186].

Блистательно использовала все эти приемы Мурасаки Сикибу в «Гэндзи моногатари». Безусловно, неслучайно глава «Первая зелень» (Вакана) заканчивается фразой, оборванной на имени будды Махавайрочана (яп. *Дайнити*). За пределами «знаков и слов», если пользоваться дзэнским выражением (опять же идущим от Праджняпарамиты), оказалась целая глава «Сокрытие в облаках» (Кумогакурэ), существующая лишь в названии. Еще раз отметим «образ-уподобление» («кумо») из гатхи «Конго ханья кё» (Ваджраччхедика-праджняпарамита сутра).

В главе «Светлячки» (Хотару) Мурасаки Сикибу дает уникальную эстетическую интерпретацию пражняпарамитской концепции «двух истин», обосновывая необходимость сочетания в моногатари правды и вымысла, изображения светлых и темных сторон жизни [Мурасаки, 1992–93, т. 2, с. 261–262].

Буддийские идеи и образность буквально пронизывают классическую японскую драматургию. И это не удивительно, если учесть, что у ее истоков были храмовые представления *саругаку*, а пьесы религиозно-философского содержания, специально для них создававшиеся – *саругаку-но Но*, и послужили основой всей драмы Но [Анарина, 1979, с. 9]. Некоторые пьесы, например, «Сотоба Комати» («Ступа и Комати», но возможен и такой перевод: «Ступа Комати»), написанная Канъами Киёцугу (1333–1384), представляют по существу достаточно подробное изложение доктрин различных буддийских школ.

Возникло даже предложение классифицировать все пьесы Но в соответствии с проповедуемым в них учением того или иного направления [Анарина, 1984, с. 77]. «Но такой подход, – считает Н. Г. Анарина, – не выявляет существа дела, которое заключено в том, что в одной и той же драме, как правило, представлены характерные догматы как Махаяны в целом, так и отдельных школ» [Там же]. В «Сотоба Комати» монахи Сингон ведут философский диспут с прославленной поэтессой Оно-но Комати, выступающей с позиций Дзэн. Содержание пьесы таково: монахи совершают паломничество к столичным храмам и в пути встречают престарелую Комати, когда-то блиставшую при дворе своей красотой и талантом, а теперь доживающую свои дни в глубоком уединении. Утомившись, она присела на трухлявое, как ей показалось бревно, на самом деле – на повалившуюся от времени ступу. Видя такое святотатство, монахи приходят в негодование и пытаются образумить глупую, как им кажется, старуху. В ходе завязавшейся беседы их спор превращается сначала в настоящей диспут о природе *Дхармакаи*, а затем в подлинный дзэнский *мондо*, где на каждую реплику оппонента следует мгновенный ответ. Монахи упрекают Комати в том, что она сидит на ступе, являющей собой «тело Будды», т. е. *Дхармакаю*. Старуха пытается оправдаться, объясняя, что видела перед собой всего лишь трухлявое дерево, так как нигде не видно священных знаков. Для последователей Сингон дерево (если быть точным именно *манговое* дерево) является символом «девятого сознания» (*амала-виджняна*, или *амра-виджняна*, букв. «сознание мангового дерева»), абсолютного, ничем не обусловленного сознания, соотносимого с *Дхармадхату-свабхава-джняной* (мудрости самосущности дхармового пространства).

Дхьяни-будда, олицетворяющий эту мудрость, является сам будда Махавайрочана, отождествляющийся в учении Сингон с Буддой в *Дхармакае*. На это и намекают монахи, используя образ дерева, являющего свою суть в пору цветения, из стихотворения Дзюсамми Ёримаса. Комати, в свою очередь, уподобляя свое тело засохшему стволу, говорит о том, что в сердце (сознании) еще цветут цветы, которые можно расценить как приношение ступе. И тут же просит монахов объяснить суть уподобления ступы *Дхармакае*. Монахи излагают в ответ доктрину Кукая о «пяти великих элементах» (*махабхутах*, яп. *годай*), воплощающих «тело-принцип» (яп. *рисин*) Махавай-

рочаны. В Сингон их также называют «пять слоев» (яп. *горин*), которые символизируются пятью этажами пагод, возводимых в честь Махавайрочаны (что как бы подчеркивают в своем ответе монахи). Но, кроме того, они символизируют также пять *скандх* и многое другое, чем не замедлила воспользоваться Комати, заявившая о том, что нет различия между телом (имея в виду свое тело) и ступой. Из дальнейшего спора выясняется, что монахи упускают из виду «шестой великий элемент» – сознание и концепцию «плоть и дух (сознание) – не два» (яп. «*сикисин – фуни*») или «принцип и мудрость – не два» (яп. «*рити – фуни*»), о которой писал Кукай. Все «шесть великих элементов» проникают друг друга, и, поэтому нет смысла проводить между ними различие. Ступа «устала стоять» так же, как устала Комати, и нет ничего дурного в том, что они вместе «отдыхают». После этого аргумента престарелая поэтесса переводит беседу формы дзэнского *мондо*, используя и соответствующие доводы. В частности, она очень удачно цитирует гатхи Шюньсю и Хуэйцэна, в которых Шюньсю уподоблял тело – «древу Бодхи», а сознание – зеркалу, о чистоте которого следует заботиться; Хуэйцэн же, в своем ответе, в духе Мадхьямики, не обнаружил ничего, на чем могла бы «скапливаться пыль». Монахи вынуждены признать свое поражение и трижды склоняются в поклоне перед старухой, достигшей прозрения [Ёёку, 1979, с. 186–201].

Эстетические концепции, вдохновленные теоретической программой Мадхьямики, нашли свое продолжение и развитие у выдающегося драматурга театра Дзёрури – Тикамацу Мондзаэмона (1653–1724), в творчестве которого можно встретить и прямое обращение к Праджняпарамите. Во втором действии пьесы «Оннагороси. Абура-но дзигоку» (Убийство женщины. Масленный ад) хор паломников возвращается со Святой горы после поклонения Эн-но Гёдзя и напевает «для бодрости» обрывки из молитв и заклинаний, в том числе и мантру «Ханьясингё» (Праджняпарамита-хридая-сутра). Поскольку в дословном переводе мантра звучит как призыв к совместному движению (или вообще к совместным действиям), скандирование ее хором паломников, идущих с богомолья, выглядит вполне уместно. Но, представляется, что Тикамацу ввел эту цитату не случайно, и смысл ее и глубже, и шире.

Есть основания считать, что место данного эпизода в общем замысле пьесы не столь уж второстепенно, как можно подумать. Это из-

му главного героя Ёхэя, ведущего распутный образ жизни и ставшего в конце концов убийцей, драматург как бы противопоставляет ориентацию его коллег-торговцев на участие в общих благочестивых делах. «Побудем вместе! Приходи, и дружно помолимся мы Будде... – обращается один из паломников к Ёхэю, присоединяясь вслед затем к общему хору. – *Гятэй, гятэй! Харагятэй – харагятэй!*» [Японская классическая драма..., 1989, с. 357].

В чисто бытовой, на первый взгляд, зарисовке, сделанной Тикамацу, как в капле воды, отразился сложный процесс переосмысления сугубо сотериологических аспектов учения Праджняпарамиты с позиции усиления их социальной направленности. Эту тенденцию можно обнаружить уже в том комментарии на «Ханьясингё», который сделал Кукай. Развитие ее прослеживается в последних чаньских комментариях на эту же сутру, в которых такое выражение в мантре, как *«харасамгятэй»*, истолковывается в смысле совместного достижения «общего социального благополучия» (яп. *«сякайкёдо-фукуси»*) [Ханьясингёкова, 1971].

По насыщенности образами и персонажами, прямо отсылающими к понятиям и концепциям буддийской философии, роман У Чэньэня «Си ю цзи» (Путешествие на Запад) находится, пожалуй, вне конкуренции во всей китайской, да и всей дальневосточной литературе. Причем идеи Праджняпарамиты и Мадхьямики занимают в романе явно доминирующее положение, хотя по сюжету главенствующее место должна была бы занимать Виджнянавада. Об этом свидетельствует тот факт, что сутра «Синь цзин» (Праджняпарамита-хридая-сутра в переводе Сюаньцзана) полностью приводится в 19-й главе «Си ю цзи». «Танский монах» (Сюаньцзан) получает ее от отшельника в качестве средства, которое защитит от опасностей в долгом пути на Запад. В 32-й главе Сунь Укун призывает Сюаньцзана изгнать из сердца страх, ссылаясь на сутру Праджняпарамиты. Наконец, роман заканчивается словами: «Маха Праджняпарамита». Причем, в отличие от других художественных произведений, где можно встретить простое упоминание некоторых известных сутр и шастр, в «Си ю цзи» идеи Мадхьямики и Праджняпарамиты непосредственно вплетены в повествование и являются одновременно его движущей силой и конечным глубоким смыслом. Приведем только несколько примеров.

В 17-й главе бодхисаттва Гуаньинь, «обладая способностью превращаться в любое существо», приняла образ отшельника-даоса.

« – Чудесно! Замечательно! – с восторгом воскликнул Сунь Укун. – Не разберешь – не то это оборотень – бодхисаттва, не то бодхисаттва – оборотень».

[Здесь автор с большим юмором обыгрывает известную притчу из «Чжуан-цзы», в которой Чжуан-цзы приснилось, что он – бабочка, а проснувшись, он не мог понять: то ли он Чжуан-цзы, которому приснилось, что он – бабочка; то ли он – бабочка, которой приснилось, что она – Чжуан-цзы. «А ведь бабочка и я – разные вещи, – приходит к выводу Чжуан-цзы. – Это и есть превращения вещей»].

« – Бодхисаттва, оборотень – все это лишь одни понятия, – сказала смеясь бодхисаттва. – Если говорить по существу, то ничего подобного нет.

Сунь Укун тотчас же понял, что хотела сказать бодхисаттва, и, повернувшись, превратился в пилюлю бессмертия» (перевод А. П. Рогачева) [У Чэньэнь, 1994, т. 1, с. 325].

У Чэньэнь по существу противопоставляет концепцию номинальности любого обозначения (поскольку в своей основе все явления «пусты»), разработанную праджняпарамитистами и мадхьямиками – гносеологическому релятивизму философского даосизма, к тому же явно несогласующегося с магической практикой, так называемого, «сянь-даосизма», над чем откровенно издевается Сунь Укун, превращаясь в «пилюлю бессмертия».

О принципиальной «незнаковости» истины говорится в заключительных главах книги, в которых герои получают, наконец, от Будды священные сутры, из-за которых они проделали такой длинный и полный опасностей путь, но обнаруживается, что выданные Анандой и Кашьяпой листы оказались белыми, «без письменных знаков».

Татхагата разъясняет незадачливым пилигримам:

«Поскольку вы с пустыми руками явились за священными книгами, вам и выдали пустые тетради с белыми листами. Впрочем священные книги с белыми листами, без письменных знаков, как раз и есть самые что ни на есть настоящие и верные книги! Но так как в ваших восточных землях живые существа глупы и суеверны, они ничего не поймут в них. Вы сможете распространять книги только с письменными знаками» (перевод А. П. Рогачева) [У Чэньэнь, 1994, т. 4, с. 481–482].

Образованный читатель сразу понимает, что здесь речь идет об принципе: «не опираться на письменные знаки» (*бу и вэнь цзы*).

Идеи *шуньявады* присутствуют во многих стихотворных вставках, которыми насыщен роман³ Вместе с тем основное внимание, по-видимому, автор уделяет теоретическим разработкам *виджнянавады*, учения, первым и основным распространителем которого в Китае был Сюаньцзан.

В 14-й главе Сунь Укун встречается с шестью разбойниками, которые раскрывают перед ним свои имена:

«Первого из нас зовут Глаз, который видит и наслаждается, второго – Ухо, которое слышит и возмущается, третьего – Нос, который обоняет и радуется, четвертого – Язык, который пробует и жаждет, пятого – Разум, который постигает и испытывает вождление. Шестой олицетворяет собой печаль.

– Да вы просто мелкие воришки, – рассмеялся Сунь Укун. – А известно ли вам, что мы – монахи, ваши господа, как же вы смеете преграждать нам дорогу? Сейчас же доставьте сюда награбленное добро, разделите его на семь частей и одну отдайте мне. Тогда я помилю вас!»

(Перевод А. П. Рогачева) [У Чэнъэнь, 1994, т. 1, с. 269].

Перевод, по-видимому, не совсем точен, поскольку «шесть разбойников» символизируют «шесть органов чувств» (*янь* – «глаз»; *эр* – «ухо»; *би* – «нос»; *шэ* – «язык»; *шэнь* – «тело»; *и* – «манас» или «ум»). «Награбленное добро» – это «объекты» органов чувств, которые различают «шесть сознаний» (*лю ши*). Сунь Укун предлагает разделить его на семь частей и одну отдать ему. Он дает понять, что сам он представляет «седьмое сознание» (*мо на*), по классификации виджнянавадинов. Функция этого сознания заключается в том, что оно осознает целостный образ, формируемый «шестым сознанием» (*мановиджняна*) на основании данных органов чувств. «Седьмое сознание» осознает этот образ как внешний по отношению к сознанию как таковому, в свою очередь, осознающему себя как «Я». Именно седьмое, концептуализирующее сознание разделяет субъекты и объекты, создает ложное представление о собственном «Я», порождает любовь к собственному «Я» и самодовольство. Всеми этими качествами в избытке наделен в романе «Мудрец, равный Небу», как он сам себя окрестил, т. е. Сунь Укун.

Но, поскольку Сунь Укун – это «тот, кто познал Пустоту», то он отбрасывает «шесть видов чувственного восприятия», или «шесть видов пыли» (*лю чэнь*) как препятствие, т. е. уничтожает шесть разбойников. «Танский монах» впрочем этого не понимает, и воспринимает действия Сунь Укуна как бесчинство разбушевавшейся обезьяны. В 43-й главе Сунь Укун упрекает своего наставника в том, что он снова забыл сутру «Син цзинь»:

« – Вы забыли, учитель, – сказал Сунь Укун, – что человек, отрекшийся от мира, не должен иметь глаз, ушей, носа, языка, тела и желаний. Это значит, что глаза его не должны замечать красок, а уши – шума, нос не должен воспринимать запаха, а язык – вкуса, тело должно быть безразлично и к холоду, и к жаре. Смысл всего этого заключается в том, что нам не следует поддаваться суетным мыслям. Вот почему этот псалом [т. е. сутра «Син цзинь». – С. Л.] и называется псалмом искоренения шести зол».

(Перевод А. П. Рогачева) [У Чэньэнь, 1994, т. 2, с. 300].

Имена трех спутников Сюаньцзана в романе (Укун – «познавший Пустоту», Унэн – «постигший способности», Уцзин – «постигший Писание») символизируют «три двери освобождения»: *шунью* (пустоту), *апранихиту* (непривязанность) и *анимитту* (незнаковость). Но в романе Сунь Укун, Чжу Бацзе и Шасэн то и дело впадают в гнев, проявляют невежество и глупость, подвержены всем страстям, что создает комический эффект и наводит на мысль: не на три ли основных клеши (*сань ду*) – гнев, страсть и заблуждение намекает У Чэньэнь. Разумеется, в совмещении этих двух планов заложен глубокий смысл, который понятен не всякому. Согласно учению виджнянавадинов, неумная активность «седьмого сознания» может стать препятствием к достижению просветления, и поэтому путь к нему лежит через ограничение и подавление деятельности *манаса* («седьмого сознания»). В романе такое ограничение символизирует магический обруч, надетый на голову Сунь Укуна бодхисаттвой Гуаньинь, к помощи которого время от времени прибегает «Танский монах».

Вообще культурный диапазон романа необычайно широк и охватывает практически все стороны жизни и все общественные слои традиционного Китая. Читатель, посвященный в тонкости буддийской, даосской и конфуцианской философии, также находил здесь обильную пищу для размышлений.

О необычайной популярности «Путешествия на Запад» свидетельствует тот факт, что позднее появилось несколько «продолжений» известного произведения. Автором одного из них – «Дополнения к Путешествию на Запад» – был Дун Юэ (1620–1686). В отличие от У Чэньэня, Дун Юэ не просто симпатизировал буддизму, а стал чаньским монахом в 1656 г. «Дополнение» Дун Юэ представляет собой вставной эпизод романа У Чэньэня так же, как «Цзинь, Пин, Мэй» развивает один из эпизодов романа «Речные заводы». В «Дополнении» Сунь Укун в конце путешествия попадает в фантастическую страну Страсть-Рыбы, оказывающуюся в конце концов всего лишь сном. Считается, что, описывая «Зеленый-зеленый мир», Дун Юэ сатирически изобразил порядки минской династии, находящейся в то время в глубоком кризисе и, действительно, рухнувшей спустя три года после выхода в свет «Дополнения». Но интригующим является тот факт, что «страсть» (цзин), «зелень» (цин) и «макрель» (цин) звучат по-китайски так же, как название новой династии Цин, основанной маньчжурами в 1644 г. Сам Дун Юэ так разъясняет основную идею своего романа: «Чтобы прозреть до конца великую правду, прежде нужно вырвать корни страстей, а чтобы вырвать корни страстей, прежде нужно погрузиться в стихию страстей. Лишь погрузившись в пучину страстей мира и узрев пустотность корней их, вырвешься из пут страстей и познаешь подлинность истока истины».

Все «Дополнение» Дун Юэ представляет собой аллегорическое изложение идей чань-буддизма. Вот как, например, излагается учение о «признаках» (лакшана):

– *Ах, какие красные эти пионы!* – воскликнул Сунь Укун.

– *Нет, не красные,* – возразил Танский монах.

– *Должно быть, ваши глаза, учитель, ослеплены блеском весеннего дня, если вы не видите, что эти пионы красные,* – сказал Сунь Укун. – *Слезьте с лошади и посидите здесь, а я тем временем пошлю за Бодхисаттвой – Царем Лекарств, и он вернет вам зрение. Не стоит обречать себя на тяготы странствия, коли ваши глаза более не способны служить вам. Если вы пойдете по неверному пути, вам некого будет винить, кроме самого себя.*

– *Вот нахальная обезьяна!* – вскричал монах. – *Ты сам ослеп, а говоришь, что не видят мои глаза!*

– *Но если вы не лишились зрения, то почему говорите, что эти пионы не красные?* – не унимался Сунь Укун.

– Я не говорил, что пионы не красные. Я только сказал, что не пионы красные.

– Если не пионы красные, учитель, то лучи солнца, падающие на пионы, делают их красными.

Когда Сунь Укун заговорил про солнце, монах решил, что его спутник лишился последнего ума.

– Тупая обезьяна! – заорал он. – Ты сам красный! Сначала говорил про пионы, теперь – про солнце, мелешь вздор, как последний невежа!

– Вы, верно, изволите шутить, учитель, – обиделся Сунь Укун. – Шерсть на моем теле везде бурая, поддевка из тигровой шкуры полосатая, а монашеская ряса серая. Где же вы увидели на мне красное?

– Да все дело-то в том, что у тебя не тело, а сердце красное, – ответил монах. – Послушай-ка лучше мою гатху. – И, не слезая с лошади, он произнес нараспев:

*Нет, совсем и не красен
этот красный пион;
Истинно красным сердцем (синь)
мой ученик наделен.
Видишь: с пионов
все лепестки опали,
Словно пионы
вовсе и не расцветали.*

(Перевод В. В. Малявина) [Дун Юэ, 1990, с. 614–615].

Сюаньцзан, в соответствии с учением Фасян, говорит здесь, что «краснота» не существует сама по себе, ни независимо, ни в зависимости от другого (лучи солнца), а является порождением сознания (синь) Сунь Укуна. Но Сунь Укуна не устраивают излишне теоретизированные объяснения Танского монаха, не способные помочь ему при столкновении с реальной действительностью. Увидев толпу девушек, монах теряется от неожиданности и не может продолжать путь: «Боюсь я, что на этом зеленом-презеленом лугу девицы причинят нам немало беспокойства».

Сунь Укун в очередной раз вразумляет учителя:

«– Учитель, – признался Сунь Укун, – я давно уже хотел сказать вам кое-что, да все не решался, опасаясь обидеть. У вас, учитель,

всегда было два больших недостатка: склонность к умничанью и любовь к книжному чань. Говоря об умничанье, я имею в виду вашу привычку обо всем беспокоиться раньше времени. Говоря о книжном чань, я имею в виду ваше пристрастие к чтению стихов и рассуждениям о принципах, а еще желание мерить настоящее прошлым и толковать о сутрах да гатхах. От книжного чань ох как далеко до настоящей святости, а любитель умничать только приманивает к себе демонов. Избавьтесь от этих недостатков, и вам не составит труда дойти до Запада» (перевод В. В. Малявина) [Там же, с. 615–616].

Попав в романе в мир Прошлого, Сунь Укун встречается там шесть разбойников, которых он уже убил в прошлом. Размышления об относительности времени заставляют вспомнить Льюиса Кэрола, с тем уточнением, что Дун Юэ творил несколькими столетиями раньше.

В 1793 г. вышло анонимное «Позднее путешествие на Запад», по которому из той же каменной скалы, из которой возник Сунь Укун, рождается его двойник, как мы сказали бы сейчас «клон», – Сяошэн, сопровождающий в Индии уже другого паломника – Дашунь хэшана.

Известному писателю Ло Гуаньчжуну приписывается также авторство известного романа «Пин яо чжуань» (Повествование об усмирении нечисти), отредактированного в XVII в. известным писателем Фэн Мэнлуном. В этом романе рассказывается фантастическая история одного из перерождений императрицы У Цзэтянь, покровительствовавшей буддизму. Естественно, буддийские реалии здесь присутствуют. Упоминается Будда грядущего – Майтрея, бодхисаттвы – Пусянь (Самантабhadра) и Гуаньинь (Авалокитешвара), учение китайской буддийской школы Чжэньянь. Сутры, упоминаемые в романе, опять же оказываются сутрами Праджняпарамиты:

«– Что это за сутра? – спросила старуха.

– Когда-то эту сутру привез из Индии монах Хами, – объяснил привратник.

– Он был глухонемым и жил в монастыре бодхисаттвы Гуаньинь, что за Западными воротами. До девяноста лет ничем не болел и вдруг умер...

– А о чем эта сутра?

– Известно только, что сутра эта буддийская, а вот о чем она – этого никто не знает.

– Если сутра, действительно, буддийская, то, возможно, я разберусь, поскольку знаю санскрит.

Чжан Гун рассмеялся:

– Да уж где вам! Написана ведь она не нашими письменами. Ни один из ученых людей не смог ничего понять. Не стоит вам хвастаться...

– Это «Махапраджняпарамита-сутра»; написана она на санскрите, но последнее слово заголовка истерлось, поэтому никто и не мог понять» (перевод В. Панасюка) [Ло Гуаньчжун, Фэн Мэнлун, 1983, с. 79–82].

Небесные книги оказываются написанными на санскрите, и обладает этим сакральным знанием бодхисаттва Самантабhadра, т. е. персонаж буддийского пантеона. Все события, происходящие в романе, объясняются как результат действия буддийского принципа кармы.

Роман «Цзинь, Пин, Мэй» (возможный перевод «Цветы сливы в золотой вазе», XVI в.) не содержит глубоких философских рассуждений, хотя весь роман в целом должен пробудить в читателе мысль о бренности человеческого бытия и пагубности страстей. Вместе с тем и в нем можно встретить упоминание таких праджняпарамитских сутр, как «Цзиньган цзин» и «Синь цзин» (гл. 40, 42). В главе 61 приводится романс с характерным названием «Сы мэн ба кун» (Четыре сна и восемь пустот) [Цзинь, Пин, Мэй, 1994, т. 3, с. 407–408]. Такие выражения, как «Всеобъемлющее учение Великой пустоты соприкасается с прошлым и проявляется в будущем» (гл. 51) [Там же, с. 165] и «вечно озаряет пустоту ученья Будды благодатный свет» (гл. 57) [Там же, с. 291] ясно указывают на праджняпарамитский источник. Нужно отметить также, что в романе полностью приводится «Баоцзюань о Хуан», в котором рассказывается, что простая девочка Хуан благодаря почитанию сутры «Цзиньган цзин» сначала перерождается в мужском облике, а затем добивается святости и вместе с семьей возносится на небо (гл. 74). В главе 51-й подробно описывается исполнение «Цзиньган кэи» (Толкование по пунктам Алмазной сутры), а в главе 39-й – «Хуан-мэй уцзу баоцзюань» (Баоцзюань о Пятом наставнике Хуан-мэй).

В романе «Хун лоу мэн» (Сон в красном тереме) популярнейшие праджняпарамитские сутры, конечно, также упоминаются. Вот любо-

пытный пример, свидетельствующий о глубине проникновения «Алмазной сутры» в китайский быт:

«В это время госпожа Ван как раз шла к тетушке Сюэ и, проходя через двор, увидела Цзя Хуаня, который возвращался из школы. Она подошла к мальчику и велела ему переписать и выучить наизусть заклинание из «Цзиньган цзина».

(Перевод В. Панасюка) [Цао Сюэцин, 1995, т. 1, с. 35].

В 88-й главе рассказывается о переписывании сутр «Цзиньган цзин» и «Синь цзин» невестками и внучками старой госпожи. Причем текст «Синь цзин» включался в текст «Цзиньган цзин» на том основании, что первая сутра является «основой», а вторая – «оболочкой» [Там же, т. 3, с. 109].

В главе 17-й упоминается «секта Пустоты», вступление в которую избавило девушку Мяоюй от болезней [Там же, с. 245]. 66-я глава заканчивается описанием вступления в «секту Пустоты» Лю Сянляня, причем реальный предмет – меч, обретает значимость символа Праздника парамиты:

«На Лю Сянляня вдруг повеяло ледяным холодом; он схватил меч и, взмахнув им, словно обрубил десять тысяч нитей, связывающих его с суетным миром...» (перевод В. Панасюка) [Там же, т. 2, с. 403].

В 22-й главе Цао Сюэцин описывает целое стихотворное соствяжение между главными героями своего романа: Баюем, Баочай и Дайюй, в ходе которого они (особенно сестры) демонстрируют глубокое знание и понимание чаньской и, в частности, вичнянавадинской философии, цитируют Шюньсю и Хуэйцзэна и сами обнаруживают способность в стихотворных строчках выразить суть сложных философских доктрин буддизма [Там же, с. 311–315]. Подобие чаньского *вэнь да* между Баюем и Дайюй описывается в конце 91-й главы. Правда, автор «Сна в красном тереме» в еще большей степени, чем У Чэньцзэнь, привержен идее *сань цзяо* и зачастую намеренно называет буддийские тексты и буддийских монахов даосскими. Устами своего героя даоса Кункуна (чье имя означает буквально: «Дважды Пустой» и соответствует названию третьего вида пустоты согласно «Чжун лунь» Цзи Цзана) он излагает своеобразную эстетическую концепцию, основанную на идее *Пустоты*:

«Он теперь сам узнал, как из пустоты возникает красота, как красота порождает чувства, как чувства проявляются в красоте, а через красоту познается сущность пустоты» [Там же, с. 18].

Если проанализировать такие классические корейские романы, как «Куунмон» (Облачный сон девяти) Ким Манджуна и «Оннумон» (Сон в нефритовом павильоне), то окажется, что философские идеи буддизма Махаяны являются той путеводной нитью, которая помогает постичь подлинный замысел автора.

Так, три имени героев романа «Облачный сон девяти» (в конце романа читатель понимает, что речь идет по существу об одном герое), по мнению А. Ф. Троцевича, символизируют «три тела Будды» [Троцевич, 1982, с. 26]. Каждое из имен значимо с точки зрения философских представлений Мадхьямики: Ян Сою – «Имеющий качества бодхисаттвы, практикующего шестую парамиту [т. е. *пращняпарамиту*. – С. Л.]», Сонджин – «Реальность изначальной природы», Юкван – «Обладающий мудростью Будды». Основная идея романа заключается в противопоставлении буддийских и мирских ценностей. «Понимание жизни как мгновения, на котором не стоит задерживать внимание, – подчеркивает А. Ф. Троцевич, – пришло в роман из «Алмазной сутры», которая представляется как бы ключом к пониманию событий, описываемых в «Облачном сне девяти» [Там же, с. 17].

В 57-й главе романа «Сон в нефритовом павильоне» описывается философский диспут в храме Пяти Сутр между героиней по имени Хун и настоятелем, в ходе которого цитируются сутры «Синь цзин» и «Мяофа лянхуа цзин» (Сутра Лотоса благого Закона). Для того чтобы разобраться в сути развернувшейся полемики между персонажами этой главы, необходимо было иметь ясное представление о тонкостях учения школ китайского буддизма.

ЛаФлёр отмечает в герменевтике Сутры Лотоса «полную гармонию во взаимообмене содержания и средств выражения», которая оказала решающее воздействие на становление всей эстетики Дальнего Востока [ЛаФлёр, 2000, с. 112]. Весьма существенно его замечание, со ссылкой на Кониси Дзинъити, о том, что такая классическая категория японской эстетики, как *югэн*, первоначально была заимствована из буддийских текстов, «в особенности относящихся к направлениям Пращняпарамита (*Ханья*) и Мадхьямика (*Санрон*)» [Там же, с. 108].

В целом все произведения литературы стран буддийского региона и всю их художественную культуру можно рассматривать как бесконечный герменевтический процесс или как бесконечную герменевтическую игру, в которой художественные образы и философские категории образуют непрерывную связь между доктриной и повседневностью, переплавляя и то и другое в некое нерасторжимое Единое.

Комментарии

¹ Религиоведение к «религиям писания» относит также и христианство, однако отношение к слову в нем иное, чем в иудаизме и исламе. По христианской доктрине, «истина» содержится не в «слове» (даже если это учение Христа), а в его личности, как воплощении Логоса (см.: Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. – М.: Наука, 1977. – С. 201–202). Поэтому в христианской традиции созерцанию Логоса как средству познания «истины» отдается безусловное предпочтение перед изучением писания.

² Мы имеем ввиду ортодоксальные доктрины этих религий. Необходимо отметить, что в этих религиях существовали мистические течения, отношение которых к проблеме языка часто было отлично от ортодоксального. Суфизм (мистическое течение в исламе, в котором развивалось положение необходимости познания «истины» через растворение суфия в боге, через мистическое слияние с ним) в своем подходе к проблеме языка во многом сходен с чань, однако в отличие от чань он долгое время рассматривался ортодоксальным мусульманским духовенством как еретическое учение и лишь в XI–XII вв. получил известное признание (хотя спор о «допустимости» суфизма в исламе продолжается до настоящего времени). Что же касается чань, то эта школа никогда не рассматривалась приверженцами других течений буддизма как «еретическая», а ее учение – как противоречащее общепринятым взглядам.

³ В стихах, которыми начинается 14-я глава, содержатся такие строки:

*...Вне тела истина живет,
вне тела истину творят,
Не в форме истина, а в том,
В чем формы нет на первый взгляд;
Есть пустота. Быть может в ней
Ни формы, ни пространства нет,*

*И кто ушел – тот не придет,
Его уже потерен след...*

*Где тождеств нет, различий нет, –
Там все подвластно пустоте:*

*Небытие – там все же есть,
И есть святое бытие!..*

(Перевод И. Голубева) [У Чэнъэнь, 1994, т. 1, с. 258].

В главе 58-й Будда проповедует на горе Линцзюшань (Гридхракута):

*В небытии родившись – бытие
В свой вид первоначальный переходит,
Из жизни тлен, из тлена жизнь выходит,
Меня лишь обличие свое.*

*Все будущее скрыто в пустоте,
Пустое – содержанием богато,
Невидимое – зримым чревато,
Грядущий свет таится в темноте.
Что пустота? – она лишь пустота,
Пустое невесомо и незримо,
И неведуще, но это только мнимо.*

*В ней ширь и глубь, объем и высота!
Однако глубь и высь, объем и широта
Вовек от пустоты неотделимы:*

*Все то, что осязаемо и зримо,
По сути дела – та же пустота!
Но пустота – не пустота, поскольку
Хранит в себе и суть вещей, и вид,
А все вещественное пустоту таит,
Не будучи вещественным нисколько.
Лишь тот, кто сказанное мной постиг сумеет,
Все тайны бытия уразумет!*

(Перевод В. Колоколова, под редакцией И. Голубева, в обработке А. Эфрон) [У Чэнъэнь, 1994, т. 3, с. 150–151].

Несмотря на все несовершенство перевода, ясно, что это проповедь Праджняпарамиты. В стихах, которыми открываются главы 71-я и 96-я, совершенно явно цитируются соответствующие места «о пустоте и форме» из праджняпарамитских сутр.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Буддийская герменевтика возникла как реализация грандиозной задачи – показать, что за многообразием текстов и способов выражения в буддийском каноне скрыто единство замысла и цели Учения. Движение по «герменевтическому кругу» в буддизме понималось не как преодоление исторического отстояния сознания автора и реципиента, а как движение самосовершенствующейся личности от омраченного состояния к пробужденному. В «Махапраджняпарамита-шастре» выделяются четыре уровня значения проповеди Будды: *лау-кика* (мирской), *пратипакшика* (служащий противоядием против умственных омрачений), *пратипаурикшика* (обусловленный определенным типом личности, которой адресована проповедь) и *парамартхи-ка* (абсолютный). Историческое движение в буддийской герменевтике имеет тенденцию редуцироваться к внутриличностной динамике. Духовное самосовершенствование понимается как очищение от всего случайного, как сбрасывание оков формы, в том числе и формы выражения. Уподобление текста личности, а личности – тексту, вело к поиску наиболее совершенной структуры «личности-текста», к отделению «живого слова» от «мертвого слова» в буддизме Чань, к опоре на «истинное слово» в Чжэньянь, к освобождению текста от знаков. Идеал, к которому стремилась буддийская герменевтика, сводился к редукции всех смыслов к одному смыслу, всех текстов – к одному тексту, всех знаков текста – к одному знаку, символизирующему конечную незнаковость и невыразимость. В обширном собрании праджняпарамитских текстов есть совсем короткая «Экакшара-праджняпарамита-сутра», в которой Будда излагает свое учение через один единственный знак – начальную букву санскритского алфавита – «А». Вот этот текст:

Сутра Победоносной Праджняпарамиты, Матери всех Татхагат, в Одну Букву

Так я слышал однажды: Победоносный пребывал в Раджагрихе на горе Коршуна (Гриджхракуте) вместе с большим собранием монахов-бхикшу, [а именно:] с тысячью двумястами пятьюдесятью монахами и с великим собранием Бодхисаттв. В это время Победоносный обратился к Достопочтенному Ананде, сказав так:

«Ананда, восприми, на благо и спасение всех живых существ эту Праджняпарамиту в Одну Букву, а именно букву **ॐ** («А»)».

Так проповедовал Победоносный. Преподобный Ананда, большое собрание монахов, великое собрание бодхисаттв и вся вселенная со всеми богами, людьми, асурами и гандхарвами возрадовались и восславили проповедь Победоносного.

ЛИТЕРАТУРА

- Аверинцев, 1977. – *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Наука, 1977.
- Агаджанян, 2001. – *Агаджанян А. С.* Буддийская герменевтика кармы и нирваны в XX в. (Социология религиозной реформы в буддизме тхеравада) // Юго-Восточная Азия: идеология и религия. М., 2001.
- Атхарваведа, 1995. – Атхарваведа. Избранное / Пер., ком. и вступ. ст. Т. Я. Елизаренковой. М., 1995.
- Бахтавар, 1976. – *Бахтавар*. Сунесар. М., 1976.
- Брихадараньяка-упанишада, 1992. – Брихадараньяка-упанишада / Пер., предисл. и ком. А. Я. Сыркина. М., 1992.
- Васубандху, 1990. – *Васубандху*. Абхидхармакоша. Раздел первый. Анализ по классам элементов / Пер. с санскрита, введ., ком., историко-философское исследование В. И. Рудого. М., 1990.
- Далай-лама, 1996. – *Далай-лама*. Мир тибетского буддизма. СПб., 1996.
- Дандарон, 1992. – *Дандарон Б. Д.* Махамудра как объединяющий принцип буддийского тантризма. Улан-Удэ, 1992.
- Дао-юань, 1924–1929. – *Дао-юань*. Цзин-дэ чжуань дэн лу (Записи о передаче Светильника, составленные в эру Цзин-дэ). Тайсе Дайдзоке, т. 51.
- Да-чэн, 1926. – Да-чэн ци-синь лунь (Махаяна-шраддхотпада-шастра). Сянган, 1926.
- Дун Юэ, 1990. – *Дун Юэ*. Новые приключения царя обезьян // Зарубежный Восток: Литературная панорама. Вып. 18. М.: Худож. лит., 1990. С. 614–615.
- Дхаммапада, 1960. – Дхаммапада / Пер. с пали, введ. и ком. В. Н. Топорова. М., 1960.
- Гадамер, 1988. – *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. М., 1988.
- Герасимова, 1989. – *Герасимова К. М.* Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. Новосибирск, 1989.
- Елизаренкова, 1989. – *Елизаренкова Т. Я.* «Ригведа» – великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа. Мандалы I–IV. Издание подготовила Т. Я. Елизаренкова. М., 1989.
- Завадская, 1977. – *Завадская Е. В.* Культура Востока в современном западном мире. М.: Наука, 1977.
- Конзе, 1993. – *Конзе Э.* Буддийская медитация. М.: Изд-во МГУ, 1993.
- Кочергина, 1987. – *Кочергина В. А.* Санскритско-русский словарь. М., 1987.

ЛаФлёр, 2000. – *ЛаФлёр У.* Карма слов, буддизм и литература в средне-вековой Японии. М., 2000.

Лепехов, 1999. – *Лепехов С. Ю.* Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. Улан-Удэ, 1999.

Лепехов, 2002. – *Лепехов С. Ю.* К вопросу о генезисе и истолковании некоторых категорий в индийском буддизме // Россия – Индия: перспективы регионального сотрудничества. М., 2002. С. 133–180.

Лепехов, 2003. – *Лепехов С. Ю.* Проблемы буддийской герменевтики // Вестник Бурятского университета. Серия 5: Философия, социология, политология, культурология. Вып. 7. Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2003. С. 186–203.

Линьцзи, 1967. – *Чжэнь-чжоу Линьцзи Хуэй-чжао* Чань-ши юй-лу (Записи бесед чаньского наставника Линьцзи Хуэй-чжао из Чжэнь-чжоу) // Чань-сюэ да-чэн, кн. 2. Тайбэй, 1967.

Ло Гуаньчжун. Фэн Мэнлун, 1983. – *Ло Гуаньчжун. Фэн Мэнлун.* Развешенные чары. М., 1983. С. 79–82.

Лысенко, 1994. – *Лысенко В. Г.* Ранняя буддийская философия // Лысенко В. Г., Терентьев А. А., Шохин В. К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994.

Младшая Эдда, 1979. – Младшая Эдда. М., 1970.

Мумонкан, 1966. – *Mumonkan. Zen and Zen Classics*, vol. 4. The Hoku-seido press, 1966.

Мумонкан, 1969. – Мумонкан (Застава без ворот). Дзэн-но гороку. Токио, 1969. Т. 18.

Пятигорский, 1973. – *Пятигорский А. М.* «Знание» как «Знак личности» в духовной культуре Древней Индии // Уч. зап. Тартуского гос. ун-та. Вып. 309. Труды по востоковедению. Вып. 2. Тарту, 1973. С. 216–265.

Радхакришнан, 1956. – *Радхакришнан С.* Индийская философия. М., 1956. Т. 1.

Рерих, 1983–1993. – *Рерих Ю. Н.* Тибетско-русско-английский словарь с санскритскими параллелями. М., 1983–1993.

Ригведа, 1972. – Ригведа (избранные гимны). М., 1972.

Ригведа, 1989. – Ригведа. Мандалы I–IV. Издание подготовила Т. Я. Елизаренкова. М., 1989.

Риндзай-року, 1972. – Риндзай-року (Записи бесед Линьцзи). Дзэн-но гороку (Записи бесед дзэнских патриархов). Токио, 1972. Т. 10.

Розенберг, 1918. – *Розенберг О. О.* Проблемы буддийской философии. Пг., 1918.

- Розенберг, 1991. – *Розенберг О. О.* Труды по буддизму. М., 1991.
- Рудой, 1991. – *Рудой В. И.* Ранний этап становления индо-буддийской традиции // Восток. 1991. № 2. С. 15–21.
- Семенцов, 1981. – *Семенцов В. С.* Проблемы интерпретации брахманической прозы. Ритуальный символизм. М., 1981.
- Семенцов, 1988. – *Семенцов В. С.* Проблемы трансляции традиционной культуры на примере судьбы Бхагаватгиты // Восток-Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1981.
- Семичов, Парфионович, 1963. – *Семичов Б. В., Парфионович Ю. М., Дандарон Б. Д.* Краткий тибетско-русский словарь. М., 1963.
- Скрынникова, 1988. – *Скрынникова Т. Д.* Ламаистская церковь и государство. Внешняя Монголия XVI–XX века. Новосибирск, 1988.
- Терентьев, Шохин, 1994. – *Терентьев А. А., Шохин В. К.* Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994.
- Упанишады, 1992. – Упанишады / Пер. с санскрита, предисл. и ком. А. Я. Сыркина. М., 1992.
- Фо сюэ .., 1984. – Фо сюэ да цы дзянь (Большой энциклопедический словарь буддизма). Пекин, 1984.
- Хуэйкуай, 1924–1929. – *Хуэйкуай.* У-мэнь гуань (Застава без ворот) // Тайсе Дайдзоке. Т. 48. Токио, 1924–1929.
- Хуэйнэн, 1969. – *Хуэйнэн.* Лю-цзу тань-цзин (Сутра Помоста шестого патриарха) // Yampolsky Ph. The Platform Sutra of the Sixth Patriarch. N. Y., 1969.
- Цао Сюэцинъ, 1995. – *Цао Сюэцинъ.* Сон в Красном тереме. В 3-х т. М., 1995. Т. 1. С. 35.
- Цзинь, Пин, Мэй, 1994. – Цзинь, Пин, Мэй (Цветы сливы в золотой вазе). В 4-х т. М., 1994. Т. 3. С. 407–408.
- Цзунми, 1. – *Цзунми.* Юань жэнь лунь (Шастра об изначальной природе человека) // Тайсё синсю Дайдзоке. Т. 45. Токио, 1924–1929.
- Цзунми, 2. – *Цзунми.* Чань-юань чжу-цюань-ци ду-сюй (Предисловие к всеобщему объяснению происхождения школ чань) // Тайсё синсю Дайдзоке. Т. 45. Токио, 1924–1929.
- Цзунми, 3. – *Цзунми.* Юань-цзюе-цзин да шу (Большой комментарий к сутре о полном просветлении) // Сюй цзан цин. Шанхай, 1923.
- Шмидт, 1843. – Тибетско-русский словарь, составленный Я. Шмидтом. Спб., 1843.
- Шохин, 1994. – *Шохин В. К.* Брахманистская философия. М., 1994.

Щербатской, 1909. – *Щербатской Ф. И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 2. СПб.: Герольд, 1909.

Щербатской, 1988. – *Щербатской Ф. И.* Избранные труды по буддизму. М.: Наука, 1988.

Adhyardhaṇatikā, 1961. – *Adhyardhaṇatikā prajñāpāramitā / Mahāyānasūtra-saṃgraha*, Pt I, Buddhist Sanskrit Texts, vol. 17. Darbhanga, 1961, p. 92.

Aṣṭasāhasrikā, 1960. – *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā / Ed. by P. L. Vaidya*. Darbhanga, 1960.

Bureau, 1955. – *Bureau A.* Les sectes bouddhiques du Petit Vehicule. Saigon, 1955.

Berkman, 1972. – *Berkman K.* Semantics and Zen. // «Psychologia». Kyoto, 1972, vol. 15, № 3.

Blyth, 1966. – *Blyth R. H.* Zen and Zen classics. Vol. 4 (Mumonkan). Tokyo, 1966.

Bond, 1988. – *Bond G. D.* The Gradual Path as a Hermeneutical Approach to the Dhamma // *Buddhist Hermeneutics*. Honolulu, 1988, p. 47–69.

Buswell, 1988. – *Buswell R. E.* Ch'an Hermeneutics: A Korean View // *Buddhist Hermeneutics*. Honolulu, 1988, p. 231–256.

Chandogya, 1850. – *Chandogya Upanisad*. With the Commentary of Sankara Acarya and the Gloss of Ananda Giri / Ed by E. Ruer. Calcutta, 1850.

Chappell, 1988. – *Chappell D. W.* Hermeneutical Phases in Chinese Buddhism // *Buddhist Hermeneutics*. Honolulu, 1988, p. 175–206.

Conze, 1967. – *Conze E.* Materials for Dictionary of Prajnaparamita Literature. Tokyo, 1967.

Conze, 1963. – *Conze E.* Astasahasrica-prajnaparamita-sutra. London, 1963.

Dhammapada, 1923. – *Dhammapada* Poona, 1923.

Das, 1983. – *Das S. C.* Tibetan-English Dictionary. Kyoto, 1983.

Donets, 2003. – *Donets A. M.* Hermeneutics in Tibetan Prasangika // *Archiv Orientalni*, vol. 71, № 3, Praha, 2003, p. 303–318.

Eliade, 1970. – *Eliade M.* Shamanism. Archaic Techniques of Extasy. L., 1970.

Guang Xing, 2006. – *Guang Xing.* Tathatā in the Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitāsūtra: A Hermeneutic Interpretation // *International Conference on «Buddhism in Asia: Challenges and Prospects (Draft Version of Papers)*. Sarnath, Varanasi, India, 2006, p. 67–80.

Gomez, 1977. – *Gomez L. O.* The Bodhisattva as Wonder-worker // *Prajñāpāramitā and Related Systems. Studies in Honor of Eduard Conze*. Berkeley Buddhist Studies Series, vol. 1. Berkeley, 1977.

Gomez, 1987. – *Gomez L. O. Buddhist Hermeneutics // Encyclopedia of Religion*. N. Y., 1987.

Gregory, 1988. – *Gregory P. N. What Happened to the «Perfect Teaching»? Another Look at Hua-yen Buddhist Hermeneutics // Buddhist Hermeneutics*. Honolulu, 1988, p. 207–230.

Guenther, 1977. – *Guenther H. V. Tibetan Buddhism in Western Perspective*. Emeryville, 1977.

Horner, 1957. – *The Collection of Middle Length Sayings (Majjhima Nikaya) / Transl. By I. B. Horner. L., 1957, vol. 2.*

Hui Neng, 1966. – *Hui Neng. The Sutra of Hui Neng. Tr. by Wong Mou-lam*. London, 1966.

Izutsu, 1973. – *Izutsu T. Sense and nonsense in Zen Buddhism*. In.: *Eranos-Jahrbuch*, vol. 39. Mench und Mort. Vortrage gehalten auf der Eranos Taguhg in Ascona, vom 19. bis 27. Aug. 1970. Leiden, 1973, S. 183–215.

Jaini, 1974. – *Jaini P. S. On the Sarvajñatva (Omniscience) of Mahavira and the Buddha // Buddhist Studies in Honour of I. B. Horner*. Dordrecht. Holland, 1974, p. 71–90.

Jaiminīya-Brahmana, 1974. – *Jaiminīya-Brahmana I. 1–65. Text, transl. Etc. By H. W. Bodewitz*. Leiden, 1974.

Jaiminiya-Brahmana, 1954. – *Jaiminiya-Brahmana of the Samaveda, critically ed by Raghu Vira and Lokesh Chandra*. Nagpur, 1954.

Jan Gunhua, 1972. – *Jan Gunhua. Tsung-mi, his analisis of Chan Buddhism*. T'oung Pao, Leiden, 1972, vol. 58.

Japanese-English Buddhist .., 1979. – *Japanese-English Buddhist Dictionary*. Tokyo, 1979.

Jäschke, 1881. – *Jäschke H. A. Tibetan-English Dictionary*. L., 1881.

Kasulis, 1988. – *Kosulis T. P. Truth Words: The Basis of Kukai's Theory of Interpretation // Buddhist Hermeneutics*. Honolulu, 1988, p. 257–272.

Lamotte, 1974. – *Lamotte E. Passions and impregnations of the Passions in Buddhism // Buddhist Studies in Honour of I. B. Horner*. Dordrecht. Holland, 1974, p. 91–104.

Lamotte, 1988. – *Lamotte E. Assessment of Textual Interpretation in Buddhism // Buddhist Hermeneutics*. Honolulu, 1988, p. 11–27.

Lepekhov, 2005. – *Lepekhov S. Some hermeneutical problems of the Buddhist text and the Buddhist dialogue // Cultural Reform of Developing Countries*. Qingdao, China, 2005, p. 10–11.

- Liberman, 1995. – *Liberman K.* The Hermeneutics of Formal Analytics: The Case of Tibetan Philosophical Criticism // International Philosophical Quarterly. Vol. XXXV, № 2. Issue No/ 138 (June 1995).
- Lopez, 1988. – *Lopez D. S.* On the Interpretation of the Mahayana Sutras // Buddhist Hermeneutics. Honolulu, 1988, p. 47–69.
- Mahabharata, 1933–1966. – Mahabharata. Anusasanaparva. Poona, 1933–1966.
- Majjhima-Nikaya, 1888. – Majjhima-Nikaya. Ed V. Trencker, R. Chalmers. L., 1888.
- Miura, 1965. – *Miura I., Sasaki R.* The Zen Koan. N. Y., 1965.
- Mookerji, 1947. – *Mookerji R. K.* Ancient Indian Education. L., 1947.
- Monier-Williams, 1995. – *Monier-Williams M. A.* A Dictionary English and Sanskrit. Delhi – Varanasi – Patna, 1995.
- Murti, 1960. – *Murti T. R. V.* The Central Philosophy of Buddhism. L., 1960.
- Obermiller, 1932–1933. – *Obermiller E.* The Doctrine of Prajñā-Pāramitā, as exposed in the Abhisamayalankara of Maitreya. Acta Orientalia, 1932–33, vol. XI.
- Padmasiri, 1979. – *Padmasiri de Silva M. W.* An Introduction to Buddhist Psychology. N. Y., 1979.
- Prajñā-pāramitā-ratna-guṇa-saṃcaya-gāthā, 1960. – Prajñā-pāramitā-ratna-guṇa-saṃcaya-gāthā, Sanskrit and Tibetan text ed. by E. Obermiller. Photomechanic reprint with a Sanskrit-Tibetan-English index by E. Conze // Indo-Iranian Reprints, V, The Hague, 1960.
- Rahula, 1982. – *Rahula W.* Theravada and Mahayana Buddhism // Buddhists for Peace, № 2 (vol. 4), 1982.
- Rahula, 1974. – *Rahula W.* Wrong Notions of Dhammatā (Dharmatā) // Buddhist Studies in Honour of I. B. Horner. Dordrecht, Holland, 1974.
- Rees, 1961. – *Rees A., Rees B.* Celtic Heritage. N. Y., 1961.
- Riepe, 1966. – *Riepe D.* The significance of the attainment of rationality by Zen Buddhism. «Philosophy a phenomenological research». Buffalo, 1966, vol. 23, № 3.
- Rigzin Tsepak, 1986. – *Rigzin Tsepak.* Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology. Dharamsala, 1986.
- Ruegg, 1977. – *Ruegg D.* The gotra, ekayāna and tathāgatagarbha theories of the Prajñāpāramitā according to Dharmamitra and Abhayakaragupta // Prajñāpāramitā and Related Systems. Studies in Honor of Eduard Conze. Berkeley Buddhist Studies Series. Vol. 1. Berkeley, 1977, p. 283–312.
- Stcherbatsky, 1923. – *Stcherbatsky Th.* The Buddhist Nirvana. Leningrad, 1923.

Stcherbatsky, 1929. – *Stcherbatsky Th.* Intriduction. – in: *Abhisamayalankara-prajnaparamita-upadesa-sastra*. Leningrad, 1929.

The Blue Cliff Records, 1977. – The Blue Cliff Records / T2 by Th. and J. C. Cleary, vol. I–III. L., 1977.

The Collection..., 1957. – The Collection of the Middle Length Sayings (Majjhima – Nikaya). L., 1957, vol. 2.

The Transmission..., 1974. – The Transmission of The Mind Outside the Teaching / Transl. by Lu K, uan yu. L., 1974.

Tucci, 1932. – *Tucci G.* Two Hymns of the Catuh-stava of Nagarjuna // *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*. London, 1932.

Vajracchedikā... – *Vajracchedikā prajñāpāramitā-sūtra*. Ed. E. Conze // *Serie Orientale Roma*, 1957, vol. XIII, p. 27–63.

Watts, 1957. – *Watts A.* The Way of Zen. N. Y., 1957.

Wayman, 1974. – *Wayman A.* The Intermediate-state dispute in Buddhism // *Buddhist Studies in Honour of I. D. Horner*. Dordrecht. Holland, 1974.

Zug, 1967. – *Zug C. G.* The nonrational riddle – Zen Koan. – «J. of American folklore». Richmond, 1967, vol. 80, № 315.

Источники на тибетском языке

Абхидхармакоша. – Mngon pa mdzod (Abhidharmakoṣa). Xil.

Агван Даши. – в *Se ngag dbang bkra shis. Tshad ma'i dgongs 'grel gyi bstan bcos chen po rnam 'grel gyi don gcig tu dril ba blo rab 'bring tha ma gsum du ston pa legs bshad chen po mkhas pa'i mgul rgyan skal bzang re ba kun skong zhes bya ba bzhugs so* (Се Агван Даши. Учебник по «Собранию тем») // *Tshad ma'i don rtsa 'grel. Mi rigs dpe skrun khang*, 1996. С. 35–336.

Агван Нима, 1. – Кенсур Агван Нима. Переправа через реку сансары. Автобиография / Пер. с тиб. Б. Очирова. Улан-Удэ, 1996.

Агван Нима, 2. – *Ngag dbang nyi ma. Nang pa'i grub mtha' smra ba bzhi'i 'dod tshul gsal bar bshad pa blo gsar rig pa'i sgo 'byed ces bya ba bzhygs so* (Агван Нима. «Воззрение четырех буддийских философских школ»). XI, 404 l (Т. 3). sGo mang, 1971.

Буддхапраджня. – *Buddhaprajnya. Byang chub sems dpa'i ltung bshags Kyi 'grel ba mthong ba'i don dang ldan pa zhes bya ba bzhugs so* (Комментарий на «Трискандхака-Сутру»). XI, 21 l. Б/м. Б/г.

Вималакирти. – 'Phags pa dri ma med par grags pas bstan pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo (Сутра «Поучения Вималакирти»). XI, 106l. Lhasa, 1934 // *The Asian Classics Input Project. Release Three*. Washington, 1993. P. 85. Catalog # KLO 176.

Восьмитысячная. – ‘Phags pa shes rab kyi pharol tu phyin pa brgyad stong pa (Сутра «Праджняпарамита восьмитысячная»). XI, 286l. sDe dge, 1730 // The Asian Classics Input Project. Release Three. Washington, 1993. P. 82. Catalog # KDOO 12.

Гампопа. – Дже Гампопа. Драгоценное украшение освобождения / Пер. с тиб. Б. Ерохина. Спб., 2001.

Гедун Дандар, 1. – dGe ‘dun bstan dar. Drang nges mnam ‘byed kyi spyi don legs par bshad pa’i snying po padma dkar po’i ‘phreng ba zhes bya ba bzhugs so (Общее исследование по «Герменевтике»). XI, 18l // The Asian Classics Input Project. Release Three. Washington, 1993. P. 94. Catalog # SOO 10.

Гедун Дандар, 2. – mkhas grub smra ba’i khyu mehog dge ‘dun bstan dar ba chen po’i gsung drang nges mnam ‘byed kyi mtha’ dpyod bzhugs so (Подробное исследование по «Герменевтике»). XI, 36l // The Asian Classics Input Project. Release Three. Washington, 1993. P. 94. Catalog # SOO 11.

Гедун Дандар, 3. – dGe ‘du bstan dar. bsTan bcos chen po dbu ma la ‘jug pa spyi mnam bshad dgongs pa rab gsal gyi dgongs pa gsal bar byed pa’i blo gsal sgron me shes bya ba bzhugs so (Общее исследование «Введения в мадхьямику» Чандракирти). XI, 162l. Potala, 1751(?) // The Asian Classics Input Project. Release Three. Washington, 1993. P. 97. Catalog # SOO 21.

Гедун Дандар, 4. – dGe ‘du bstan dar. bsTan bcos mugon par rtogs pa’i rgyan rtso ‘grel gyi spyi don mnam bshad snying po rgyan gyi snang ba zhes bya ba las skabs dang po bzhugs so (Общее исследование «Абхисамаяланкары» Майтреи. Раздел первый). XI, 141l // The Asian Classics Input Project. Release Three. Washington, 1993. P. 94. Catalog # SOO 9.

Гошринга. – ‘Phags pa glang ru lung bstan zhes bya ba theg pa chen po’i mdo (Сутра «Предсказание [на горе] Гошринга»). XI, 11L // Ngo mtshar ‘dzam gling sa steng dkon pa’i mchog gzungs mdo brgya dang drug bcu rtso bdun bzhugs so. Ta’ chings yung ceng rgyal po sa mo bya lo bdun zla ba gnyis pa yar tshes la, cha han bla ma lha khang dga’ ldan chos ‘khor gling. l. 270A–280B.

Грамматика. – Bod kyi brda’ sprod pa sum cu pa dang rtags kyi ‘jug pa’i mchan ‘grel mdor bsdu te brjod pa ngo mtshar ‘phrul gyi lde mig ces bya ba bzhugs so (Тибетская грамматика). Mi rigs dpe skrun khang gis dpe cin du bskrun pa’o, 1957.

Гунтан. – Gyng thang. Shes rab snying po’i sngags kyi mnam bshad sbas don gsal ba zhes bya ba bzhugs so (Объяснение мантры из «Сущности праджни», освещающее скрытый смысл). XI, 27l. Б/м. Год огненной мыши.

Дагба Шаддуб, 1. – Grags pa bshad sgrub. Rgya skad dang sngags kyi brjod pa bya tshul. XI, 141. Onong sugel grva tahang. Sa pho ‘brug lo’i chu stod zla.

Дагба Шаддуб, 2. – Grags pa bshad sgrub. rDor gcod kyi ‘grel ba thar par bgrod pa’i lam bzang zab don gsal ba’i nyi ma zhes bya ba bzhugs so (Комментарий на Сутру «Ваджраччхедика»). XI, 431 // The Asian Classics Input Project. Release Three. Washington, 1993. P. 98. Catalog # SOO 24.

Дагба Шаддуб, 2. – Grags pa bshad sgrub. Shes rab snying po’i nram bshad zab mo’i de kho na nyid gsal bar byed pa’i nyi ma zhes bya ba bzhugs so (Комментарий на Сутру «Праджняпарамита-хридая»). XI, 211. Lcags rta gro zhun.

Джанжа, 1. – Lcang skya rol pa’i rdo rje. Dag yig mkhas pa’i ‘byung gnas (Джанжа Ролби Дордже. Словарь «Источник мудрецов»). Китай: Изд-во уч. лит., 1988. 156 с.

Джанжа, 2. – Lcang skya rol pa’i rdo rje. Grub pa’i mtha’i nram par bzhag pa (Концепции философских школ. Раздел второй). XI, 351 // The Asian Classics Input Project. Release Three. Washington, 1993. Catalog # SOO 61.

Джанжа, 3. – Lcang skya. Grub pa’i mtha’i nram par bzhag pa ... (Концепции философских школ. Раздел третий). XI, 681 // The Asian Classics Input Project. Release Three. Washington, 1993. Catalog # SOO 62.

Джанжа, 4. – Lcang skya. Grub pa’i mtha’i nram par bzhag pa ... (Концепции философских школ. Раздел четвертый). XI, 1491 // The Asian Classics Input Project. Release Three. Washington, 1993. Catalog # SOO 63.

Жамьян Шадба, 1. – ‘jam dbyangs bzhad pa’i rdo rje. rTen ‘brel gyi mtha’ dpyod lung dang rigs pa’i gter mdzod blo gsal dga’ ba bskyed pa’i phreng mdzes bzhugs so (Подробное исследование по доктрине зависимого возникновения). XI, 581/ Б/ь. Б/г.

Жамьян Шадба, 2. – ‘jam dbyangs bzhad pa’i rdo rje. Grub mtha’i nram bzhad rang gzhan grub mtha’ kun dang zab don mchog tu gsal ba kun bzang zhing gi nyi ma lung rigs rgya mtsho skye dgu’i re ba kun skong zhes bya ba las thal rang gi skabs bzhugs so (Воззрение философских школ. Сватантрика и прасангика). XI, 2401 (т. 14). Б/м. Б/г.

Жамьян Шадба, 3. – ‘jam dbyangs bzhad pa’i rdo rje. Drang dang ngts pa’i don nram par ‘byed pa’i mtha’ dpyod ‘khrul bral lung rigs baiduur dkar po’i gan mdzod skal bzang re ba kun skong zhes bya ba bzhugs so (Подробное исследование по «Герменевтике»). XI, 1431. Б/м. Б/г.

Жамьян Шадба, 4. – ‘jam dbyangs bzhad pa’i rdo rjes mdzad pa’i drang nges nram ‘byed kyi zin bris bzhugs so (Записки по герменевтике). XI, 221/ (т. 11). Б/м. Б/г.

Жамьян Шадба, 5. – ‘jam dbyangs bzhad pa’i rdo rje. Tshig glas stong thun gyi tshad ma’i rnam bzhad zab rgyas kun gsal tshad ma’i od brgya ‘bar ba skal bzang snying gi mun sel zhes bya ba bzhugs so (Прасангиговская концепция верного познания). XI, 691 (т. 11). Б/м. Б/г.

Жамьян Шадба, 6. – ‘jam dbyangs bzhad pa’i rdo rje. dBu ma la ‘jug pa’i mtha’ dpyod lung rigs gter mdzod zab don rab gsal skal bzang; jug ngogs (Подробное исследование «Введения в мадхьямику» Чандракирти). XI, 4421. Б/м. Б/г.

Жамьян Шадба-второй. – Дзунба Кунгор Жигме Ванбо. Драгоценное ожерелье учений философских школ / Пер. с тиб. Б. Б. Дампилона. Улан-Удэ: Дашичойхорлин, 1998.

Карти. – Karti blo bzang ‘phrin las. hyi gzhou ‘char ka ma’i ‘grel ba don gyi snying po rab gsal zhes bya ba bzhugs so (Карти Лобсан Принлэй. Комментарий на «Восхваление Амитаяуса» Цзонхавы). XI, 181. Б/м. Б/г.

Ланкаватара. – ‘Phags pa lang kaz gzhegs pa’i theg pa chen po’i mdo (Сутра «Посещения Ланки»). XI, 2201/ (1/ 87B–307A) // The Asian Classics Input Project. Release Three. Washington, 1993. P. 85. Catalog # KL 107.

Лобсан Чойжи Жалсан. – Blo bzang chos kyi rgyal mtshan. Bla ma mchod pa’i cho ga (Ритуал почитания Учителя). XI, 211. Б/м. Б/г.

Махамудра. – Phyag rgya Chen po lhan cig skyes sbyor zhes pa’i don’chad, MS, 31 L.

Муге Сандан. – dMu dge bsam gtan. Dris lan gter gyi kha byang bzhugs (Ответы на вопросы по «Собранию тем») // Tshad ma’i don rtsa ‘grel. Mi rigs dpe skhang, 1996. С. 337–372.

Нагарджуна. – Klu sgrub. dBu ma rtsa ba’i tshig le’ur byas pa shes rab ces bya ba bzhugs so («Праджня». Основы Мадхьямики). XI, 701. Dam chos rab rgyas gling. Б/г.

Неизмеримая жизнь. – ‘Phags pa tshe dpag tu med pa thams cad kyi snying po’o (Святая «Сущность всех неизмеримых жизней»). XI, 11 // Ngo mtshar ‘dzam gling sa steng dkon pa’i ‘mchog gzungs mdo brgya dang drig bcu rtsa bdun bzhugs so. Ta’i chings yungs ceng rgyal po sa mo bya lo bdun zla ba gnyis pa yar tshes la, cha han bla ma lha khang dga’ ldan chos ‘khor gling. l. 291A–291B.

Объяснения. – ‘Phags pa dgongs pa nges par ‘grel ba zhes bya ba theg pa chen po’i mdo (Сутра «Истинное объяснение мысли»). XI, 871. sDe dge, 1730 // The Asian Classics Input Project. Release Three. Washington, 1993. P. 84. Catalog # KDO 106.

Пабонгка. – Tsongkara. The Principal Teachings of Buddhism. With a commentary by Pabongka Rinpoche. Transl by Geshe Lobsang Tharchin with Michael Roach. Classics of Middle Asia. USA (New jersey), 1988.

Поток богатства. – ‘Phags pa nor gyi rgyun zhes bya ba’i gzungs (Дхарани «Поток богатства»). XI, 41 // Ngo mtshar ‘dzam gling sa steng dkon pa’i mchog gzungs mdo brgya dang drig bcu rtsa bdun bzhugs so. Ta’i chings yungs ceng rgyal po sa mo bya lo bdun zla ba gnyis pa yar tshes la, cha han bla ma lha khang dga’ ldan chos ‘khor gling. l. 145A–148A.

Прибегание. – sKyabs ‘gro bzhugs so (Прибегание) // bsTod smon phyogs bsgrigs. mTsho sngon mi rigs dpe skrun khang. Zi ling, 1993. С. 1–4.

Ригзин. – Tsepa Rigzin. Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology. Dharmasala, 1986.

Санчая. – ‘Phags pa mdo sdud pa bzhugs so (Сутра-собрание). XI, 181 // Ngo mtshar ‘dzam gling sa steng dkon pa’i mchog gzungs mdo brgya dang drig bcu rtsa bdun bzhugs so. Ta’i chings yungs ceng rgyal po sa mo bya lo bdun zla ba gnyis pa yar tshes la, cha han bla ma lha khang dga’ ldan chos ‘khor gling. l. 190B–207B.

Суматинатра. – Sumatiratna. Bod hor kyi brda yig ming tshig don gsum gsal bar byed pa mun sel sgron me bzhugs so (Тибетско-монгольский толковый словарь). Corpus scriptorum mongolorum. Т. 7. Улан-Батор, 1959.

Суматишилабхадра. – Sumatishilabhadra. Blang dor la nye bar mkho ba’i rten ‘brel kyi don dang nam gzhag pa’i tshul bzhugs (Общее рассмотрение доктрины зависимого возникновения). XI, 281. Lcag lug dbung zla.

Таранатха. – Дараната. История буддизма в Индии / Пер. с тиб. В. Васильева. СПб., 1869.

Тримкандхака. – Phung po gsum pa’i ([Состоящая из] трех разделов Сутра). XI, 41. Б/м. Б/г.

Туган. – Thuu bkvan. Grub mtha’ bzhugs so (Туган. Религиозные системы). ‘Bras spungs blo gsal gling dpe mdzod khang, 1992.

Угра. – ‘Phags pa khyim bdag drag shul can gyis zhus pa zhes bya ba theg pa chen po’i mdo (Сутра «Вопросы домохозяина Угры»). XI, 311. sDe dge // The Asian Classics Input Project. Release Three. Washington, 1993. P. 83. Catalog # KDOO 63.

Хайдуб Чже. – mKhas gryb rje. Zab mo stong pa nyid gyi de kho na nyid rab tu gsal bar byed pa’i bstan bcos skal bzang mig ‘byed ces bya ba bzhugs so (Разъяснение истинной сути глубокой пустотности). XI, 241. (Т. 2). Б/м. Б/г.

Цзонхава, 1. – Blo bzang grags pa'i dpal. Drang dang ngts pa'i don mam par 'byed pa'i bstan bcos legs bshad snying po bzhugs so (Лобсан Дагби Бал. Трак-
тат по герменевтике). XI, 1141 // The Asian Classics Input Project. Release Three.
Washington, 1993. P. 101. Catalog, № S 5396.

Цзонхава, 2. – Blo bzang grags pa'i dpal. bsTan bcos chen po dbu ma la 'jug
pa'i mam bshad dgongs pa rab gsal bzhugs so (Комментарий на «Введение в
мадхьямику» Чандракирти). XI, 2671 // The Asian Classics Input Project. Release
Three. Washington, 1993. P. 101. Catalog # S 5408.

Чандракирти. – Zla ba graga pa. dBu ma la 'jug pa rang 'grel dang bcas pa
bzhugs so (Введение в Мадхьямику). Bibliotheca Buddhika IX. St. Petersburg,
1912.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	3
Введение	5
Глава 1. Текст, его понимание и истолкование в буддизме. Формирование основных категорий	13
1.1. Особенности ведийской и буддийской герменевтики. Истолкование личности как текста. Классификация текстов в соответствии с личностной типологией	13
1.2. Генезис и истолкование основных категорий	19
1.3. Проблема понимания и истолкования в ранней Махаяне	64
Комментарии	78
Глава 2. Герменевтика в тибетской прасангике	85
2.1. Основные направления в тибетской прасангике. Концепция «называющего» и «называемого»	85
2.2. Схоластическая трактовка Учения. Религиозно-философский и философско-исследовательский подходы к истолкованию	114
2.3. Семантические поля высказывания. Трехкомпонентность Учения	146
Комментарии	164
Глава 3. Герменевтическая традиция дальневосточного буддизма	173
3.1. Сознание и текст в чань-буддизме	173
3.2. Чаньские гунъань: «живое слово» для просветленного сознания	202
3.3. Влияние традиций буддийской экзегетики и герменевтики на литературу и художественную культуру Дальнего Востока	225
Комментарии	247
Заключение	249
Литература	251

**Сергей Юрьевич Лепехов
Андрей Михайлович Донец
Сергей Петрович Нестеркин**

ГЕРМЕНЕВТИКА БУДДИЗМА

Научное издание

Утверждено к печати ученым советом
Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН

Тематический план выпуска издания СО РАН на 2006 год

Редактор *А. А. Ананина*
Дизайн обложки *М. Л. Галин*
Корректор *Г. В. Кашина*
Верстка и макетирование *О. Ю. Горобец, Н. Д. Жамбаева*

Подписано в печать 04.03.2006 г. Формат 60×84 1/16.
Печать офсетная. Бумага офсетная. Гарнитура Таймс.
Усл. печ. л. 15,38. Уч.-изд. л. 15,4. Тираж 300. Заказ № 77.

Редакционно-издательский отдел Изд-ва БНЦ СО РАН
670047 г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 8.

Отпечатано в типографии Изд-ва БНЦ СО РАН
670047 г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6.